

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, 21 settembre 2011

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. XXIII · N. 2 · 2011

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 2011 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

\*

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

Stampato in Italia · Printed in Italy

## SOMMARIO

C. J. ERRÁZURIZ M., *In memoriam. José Orlandis* 289

### DOTTRINA

#### *Studi sullo statuto giuridico dei laici*

M. BLANCO, *Protezione della libertà e dell'identità cristiana dei laici* 297

L. NAVARRO, *La condizione giuridica del laico nella canonistica dal Concilio Vaticano II ad oggi* 319

J. R. VILLAR, *Gli elementi defnitori dell'identità del fedele laico* 339

#### *Altri studi*

C. CARDIA, *Universalità della funzione petrina (ipotesi ricostruttive). Seconda parte: funzione petrina, modernità, era globale* 361

C. GABRIELI, *La nomina di don Ildebrando Antoniutti a segretario della Delegazione Apostolica a Pechino (1927)* 379

J. L. GUTIÉRREZ, *I consultori della Congregazione delle Cause dei Santi* 393

H. JAGODZIŃSKI, *Il Diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura canonistica polacca ed i suoi più recenti sviluppi* 413

### RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

#### *Recensioni*

D. CITO, F. PUIG (a cura di), *Parola di Dio e missione della Chiesa. Aspetti giuridici* (J. Pudumai Doss, SDB) 437

D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale* (M. del Pozzo) 442

GOVERNATORATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, *Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del Convegno di studi sugli 80 anni (12-14 febbraio 2009)* (A. Perlasca) 445

J. J. GUARDIA HERNÁNDEZ, *Libertad religiosa y urbanismo. Estudio de los equipamientos de uso religioso en España* (C. M. Fabris) 447

J. M. MURGOITIO, *Igualdad religiosa y diversidad de trato de la Iglesia católica* (J. A. Araña) 450

F. VECCHI, *Cinque studi sull'umanesimo giuridico di Luigi Bogliolo* (F. Giordano) 457

## DOCUMENTI

*Atti di Benedetto XVI*

- Discorso alla Rota Romana, 22 gennaio 2011 (con nota di P. BIANCHI, «Non esiste [...] un matrimonio della vita e un altro del diritto»: l'esigenza di una seria pastorale prematrimoniale e di una coerente prassi giudiziaria) 467
- Discorso alla Plenaria del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, 4 febbraio 2011 (con nota di J. CANOSA, *L'attività del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica a servizio della comunione nella Chiesa*) 487

*Legislazione dello Stato della Città del Vaticano*

- BENEDETTO XVI, Legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso (con nota di W. HILGEMAN, *La nuova legge vaticana sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso*) 501

*Atti singolari*

- STATI UNITI D'AMERICA, DIOCESI DI PHOENIX, ARIZONA, Decreto sul Saint Joseph Hospital, 21 dicembre 2010 (con nota di I. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, *Decreto di revoca del consenso sull'uso del nome 'cattolico' nell'ambito sanitario: il caso Saint Joseph Hospital*) 531

## COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

MARÍA BLANCO, Ordinario di Diritto ecclesiastico. Università di Navarra (Spagna).

CARLO CARDIA, Ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico. Università di Roma III.

CHRISTIAN GABRIELI, Ricercatore presso gli Archivi della Santa Sede.

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ, Emerito di Diritto canonico. Pontificia Università della Santa Croce.

HENRYK JAGODZINSKI, Segreteria di Stato.

LUIS NAVARRO, Ordinario di Diritto della persona. Pontificia Università della Santa Croce.

JOSÉ RAMÓN VILLAR, Associato di Teologia dogmatica. Università di Navarra (Spagna).

Hanno collaborato anche: J.A. ARAÑA, P. BIANCHI, J. CANOSA, M. DEL POZZO, C.M. FABRIS, F. GIORDANO, W. HILGEMAN, I. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, A. PERLASCA, J. PUDUMAI DOSS.

## IN MEMORIAM JOSÉ ORLANDIS

LA Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce desidera unirsi all'omaggio corale reso al grande storico Prof. José Orlandis Rovira, scomparso il 24 dicembre 2010, all'età di 92 anni. Riportiamo perciò il ricordo scritto dal Prof. Domingo Ramos-Lissón, suo collega all'Università di Navarra, pubblicato da *L'Osservatore Romano* (edizione italiana del 23 gennaio 2011, p. 5), dove traspare sia la vastità del suo lavoro accademico sia la sua figura umana e sacerdotale. Tuttavia, è doveroso testimoniare il legame specifico che unì il Prof. Orlandis alla nostra nascente Facoltà.

Sono di per sé eloquenti alcuni semplici dati della sua collaborazione, prima come Professore stabile di quella che era dal 1984-1985 la Sezione Romana della Facoltà di diritto canonico dell'Università di Navarra e successivamente, dall'anno accademico 1993-1994, in qualità di Professore visitante della Facoltà divenuta autonoma. Infatti, tra gli anni accademici 1985-1986 e 2002-2003 abbiamo potuto contare sulla sua annuale presenza a Roma per tenere un corso monografico di storia del diritto canonico, fino al 1993-1994 nell'ambito della licenza e poi in quello del dottorato. Inoltre, dal 1987 in poi e fino al 2002-2003, in occasione dei suoi viaggi, era sua abitudine dirigere sempre una seduta dei nostri seminari per professori.

Don José amava certamente molto venire a Roma: per tante ragioni di fondo, ma in particolare perché negli anni '40 aveva vissuto nell'Urbe una tappa importante della sua formazione storico-giuridica, ottenendo tra l'altro la laurea *in utroque iure* presso il Laterano, benché dal 1942 fosse titolare della cattedra di Storia del diritto presso l'Università di Murcia. Nel contempo, la sua presenza romana insieme a Salvador Canals, aveva in vari modi contribuito a preparare l'arrivo dell'Opus Dei a Roma. Inoltre, nel 1946 fu l'unico ad accompagnare il Fondatore San Josemaría Escrivá nel viaggio in nave tra Barcellona e Genova, quando questi si recò per la prima volta nella Città Eterna. L'insieme di queste circostanze aiuta a comprendere meglio l'atteggiamento di profondo interesse e la disposizione a collaborare con cui il Prof. Orlandis accolse la realizzazione, promossa dal Prelato dell'Opus Dei Mons. Alvaro del Portillo, dell'idea che San Josemaría aveva in mente circa l'erezione di un centro universitario di studi ecclesiastici a Roma.

Nel contempo è bene evidenziare la generosità e lo sforzo con cui don José portò a termine il suo contributo. Basterebbe tener presente l'età che egli aveva, settantenne dal 1988 e ottantenne dal 1998. Inoltre, la presenza e l'atti-

vità didattica di un professore del suo prestigio, massima autorità negli studi sulla Spagna visigota, presso la nostra realtà universitaria nascente, hanno testimoniato di quella disinteressata dedizione ai giovani che caratterizza lo stile dei grandi maestri.

E noi ci siamo effettivamente arricchiti in molti modi. Lo stesso ordine con cui il Prof. Orlandis programmava per l'anno successivo i suoi impegni da noi, indicandoci puntualmente il titolo del suo corso e del suo seminario, costituisce una lezione di lavoro accademico ben fatto. La sua proverbiale chiarezza pedagogica, espressa nella lingua italiana che aveva imparato bene nei suoi anni romani, ma che ovviamente implicava una fatica supplementare, consentiva ai nostri studenti il contatto diretto con quello che era un consumato cultore di una disciplina. I suoi seminari per professori costituivano un'esperienza molto stimolante, attesa ogni anno come un appuntamento divenuto classico. Il fatto stesso di preparare tante esposizioni monografiche, sempre su temi su cui stava lavorando, mostrava la vitalità del suo mestiere universitario. Molte volte trattava temi legati ai Visigoti in Spagna, in altre occasioni toccava argomenti più generali, di natura teologico-canonica come la storia del primato romano o le riflessioni di ampio respiro sul mondo contemporaneo. L'ultimo seminario che tenne, nel 2002, anno della canonizzazione di San Josemaría, s'intitolò *Riflessioni intorno alla missione del Fondatore dell'Opus Dei nella Chiesa*. In questo modo, il Prof. Orlandis insegnava a coltivare la propria scienza con rigore, a valorizzare la dimensione storica del proprio lavoro giuridico, ad essere canonisti di mente e cuore aperti alla Chiesa e al mondo.

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.

★

*A un mese dalla morte dello storico José Orlandis Rovira*

QUELLA MODESTIA TIPICA DEI CULTORI DEL SAPERE

Lo scorso 24 dicembre moriva all'età di 92 anni, nella sua casa di Palma di Maiorca, il grande storico José Orlandis Rovira.

La notizia ha risvegliato i miei ricordi dell'amato collega di Maiorca. Conobbi José Orlandis nell'estate del 1954, a Santiago de Compostela. Avevo appena concluso i miei studi di Diritto all'università Centrale di Madrid e mi stavo avviando alla docenza universitaria. In quel momento mi trovavo a Santiago perché stavo partecipando a un corso organizzato dal Collegio maggiore universitario La Estila.

Un bel giorno il direttore del corso mi chiese di fare la presentazione di Orlandis in occasione di una conferenza che lui avrebbe tenuto in quel luogo. Ebbi l'opportunità di salutare l'illustre storico alcuni giorni prima e ne

approfittai per chiedergli se poteva darmi il suo curriculum scientifico per preparare meglio il mio intervento, ma in risposta ricevetti solo una scusa cortese.

Questo piccolo contrattempo mi servì da stimolo per documentarmi sulla sua produzione scientifica nella biblioteca dell'università compostelana, soprattutto nel dipartimento di Diritto romano, che già allora era fra i migliori di Spagna grazie all'impegno dell'insigne romanista Alvaro D'Ors. Lì m'imbattei nell'«Anuario de Historia del Derecho Español» dove Orlandis aveva pubblicato importanti contributi sul diritto spagnolo altomedievale. Potei così constatare direttamente le eccellenti qualità della persona che avrei dovuto presentare. Di questo primo incontro rimasero particolarmente impresse nel mio animo non solo l'alta qualità scientifica dei suoi lavori, ma anche la sua squisita modestia tipica dei veri cultori del sapere.

Dopo quella volta i miei incontri con Orlandis Rovira furono piuttosto sporadici, per la diversità delle nostre attività, anche se continuai a seguire la sua produzione scientifica attraverso le pubblicazioni periodiche alle quali collaborava assiduamente. Nel 1971 ebbi la felice opportunità di entrare a far parte del collegio docente della Facoltà di Teologia dell'università di Navarra, come professore di Patrologia e Storia della Chiesa (età antica), nell'Istituto di Storia della Chiesa, diretto a quel tempo da José Orlandis. Da quel momento la nostra collaborazione e la nostra amicizia acquistarono maggiore intensità.

Orlandis Rovira era nato a Palma de Maiorca il 29 aprile 1918, in un'illustre famiglia della capitale delle Baleari. Compì gli studi di Diritto nell'università di Valencia. Conseguì la laurea presso l'università Centrale di Madrid nel 1941 con la tesi *La prenda como procedimiento coactivo en el Derecho medieval*. Questo lavoro scientifico lo realizzò a Madrid sotto la direzione di López Ortiz, in contatto con la cosiddetta Escuela de Hinojosa, che prendeva il nome da Eduardo de Hinojosa, insigne storico delle istituzioni medievali. In quegli anni López Ortiz e Torres López assunsero la direzione della scuola. Ciò spiega in larga parte perché José Orlandis si specializzò negli studi giuridici del medioevo.

Al termine della guerra civile spagnola (1936-1939) conobbe a Valencia Josemaría Escrivá. Da quel momento José Orlandis ebbe con il fondatore dell'Opus Dei un rapporto che divenne assiduo e intenso, al punto da professargli un affetto filiale che si tradusse, nel corso degli anni, in un'integerrima fedeltà al suo spirito. Una prova irrefutabile di quanto abbiamo appena detto è la testimonianza che rese su Escrivá nel 1976: «Non ho conosciuto nessuno con una capacità più grande di amare, di amare tutti, mantenendo le braccia ben aperte a tutti. Sembra impossibile che uno stesso uomo potesse essere allo stesso tempo tanto di Dio e tanto profondamente umano» (Salvador Bernal, *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei*, Madrid, 1976). Alla figura di san Josemaría Escrivá

vá dedicherà in seguito un sostanzioso studio: *La personalidad histórica del Fundador del Opus Dei*, pubblicato nella rivista «Scripta theologica» (1985). Nel giugno 1942 ottiene la cattedra di Storia del diritto presso l'università di Murcia. Quello stesso anno si trasferisce a Roma per approfondire gli studi, sovvenzionato dal Consiglio superiore di ricerca scientifica. Durante il suo soggiorno romano realizzerà importanti ricerche sulla Storia del Diritto penale dell'altomedioevo. In quegli anni romani consegue anche una laurea presso il Pontificio Istituto «Utriusque Juris» della Pontificia Università Lateranense con una tesi dal titolo *Traditio corporis et animae. La «Familiaritas» en los monasterios de la Alta Edad Media*.

A Roma conobbe monsignor Montini, nel 1943, quando il futuro Papa Paolo VI lavorava nella Segreteria di Stato. Il giovane professore spagnolo entrò in sintonia con monsignor Montini e riuscì a stabilire con lui una buona amicizia, alimentata dalla disposizione intellettuale di entrambi e dal clima di cordialità che Montini sapeva creare attorno a sé. Al suo ritorno in Spagna ottenne, con un concorso per trasferimento, la cattedra di Storia del diritto dell'università di Saragozza.

Il 13 novembre 1949 riceve l'ordinazione sacerdotale come presbitero della Società Sacerdotale della Santa Croce e Opus Dei. Questo evento conferirà una nuova dimensione alla sua vita spirituale e accademica. La sua azione pastorale, sebbene concentrata in prevalenza su contesti universitari, si estese anche ad altri campi e ad altri tipi di persone.

Il desiderio di far conoscere il messaggio cristiano lo portò a sviluppare un'intensa predicazione attraverso conferenze, sermoni e omelie, e anche a dirigere la raccolta «Patmos» di libri di spiritualità, dove avrebbe pubblicato opere come *La vocación cristiana del hombre de hoy* (1959), nella quale presenta il ruolo di spicco che il laico svolge nella Chiesa e nel mondo. In questa stessa ottica bisogna menzionare anche *El espíritu de la verdad* (1961) dedicato a sottolineare il valore permanente della verità che è Cristo. Si potrebbero aggiungere molti altri titoli, come ad esempio, *La vida cristiana en el siglo XXI* (2001) tanto per citare un libro più recente.

Negli anni Cinquanta del secolo scorso, la sua vita accademica sarà maggiormente orientata verso il diritto canonico e la storia della Chiesa. Nel 1959 viene nominato *praeses* dell'Istituto di Diritto canonico, appena fondato, nell'università di Navarra. L'anno successivo, quando l'Istituto viene eretto a Facoltà di Diritto canonico, è nominato decano del centro.

In seguito, nel 1968, quando viene fondato l'Istituto di Storia della Chiesa nell'università di Navarra, sarà promosso alla direzione di questo nuovo ente accademico. Sarà anche nominato, poco tempo dopo, professore invitato della Pontificia Università della Santa Croce di Roma.

A questa intensa attività bisogna aggiungere una straordinaria opera di ricerca storica realizzata con grande serietà scientifica e avallata da autorevoli

istituzioni nazionali e straniere. Così l'Instituto Nacional de Estudios Jurídicos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas di Spagna lo ebbe presto fra i suoi membri e lo stesso avvenne per la prestigiosa pubblicazione di questo Istituto, l'«Anuario de Historia del Derecho Español». È stato presidente dell'Academia Aragonesa de Ciencias Sociales di Saragozza e direttore dell'«Anuario de Derecho Aragonés». Ha anche presieduto il consiglio di redazione della rivista «Ius Canonicum», ai suoi inizi. Allo stesso modo, fin dalla loro fondazione, ha fatto parte del consiglio di redazione di «Scripta Teologica» e dell'«Anuario de Historia de la Iglesia».

È stato altresì presidente della Sociedad de Estudios Monásticos. L'Accademia Spoletina lo annoverò fra i suoi membri e lo stesso vale per la Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investigandae e la Real Academia Mallorquina d'Estudios Históricos. Nel 1990 ricevette a Parigi la medaglia d'onore della Fondazione Singer Polignac, una prestigiosa istituzione culturale francese. Nel 2006 la Comunità autonoma delle Isole Baleari gli ha concesso il premio Ramón Llull, che rende onore ai figli più illustri di queste isole. José Orlandis Rovira ha pubblicato circa trenta monografie e duecento lavori di ricerca storica. Selezionarne alcuni non è facile, ma non si può fare a meno di menzionare una delle sue prime monografie storico-giuridiche, *Las consecuencias del delito en el Derecho de la Alta Edad Media* (Madrid 1947). Occorre ricordare anche *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigótica* (Roma-Madrid 1962), che fu accolta favorevolmente dagli studiosi del medioevo. Lo stesso si potrebbe dire del suo studio, *El reino visigodo, Siglos VI y VII*, pubblicato nell'opera *Historia Económica y Social de España* (Madrid, 1973). Le sue ricerche sul popolo visigoto hanno aperto nuovi orizzonti agli studiosi di questo periodo storico.

Come storico della Chiesa e delle istituzioni canoniche orientò le sue prime ricerche verso il monachesimo medievale. Prova ne sono i suoi *Estudios sobre instituciones monásticas medievales* (Pamplona, 1971), pieni di contributi innovativi e suggestivi. Degna di particolare menzione sarà anche la sua monografia *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona, 1976).

Personalmente ho avuto la fortuna di collaborare con Orlandis alla redazione di una parte del volume, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (Paderborn-München-Wien-Zürich, 1981), appartenente alla raccolta *Konziliengeschichte*, diretta dal cardinale Walter Brandmüller. Quest'opera è stata per me un'esperienza indimenticabile e una lezione continua sul modo di elaborare un lavoro scientifico.

Senza volerlo espressamente, mi scandiva il cammino con la consegna dei capitoli dell'opera da lui redatti, perfettamente conclusi e nelle scadenze previste.

Orlandis Rovira è stato anche un esimio realizzatore di grandi opere di sintesi storica, come la sua *Historia de la Iglesia 1, La Iglesia antigua y medieval*

(Madrid, 1974), più volte ristampata, persino ai nostri giorni. Un'altra opera della maturità è stato il volume III della *Historia Universal*, dedicato al mondo antico e medievale e pubblicato da Eunsa nel 1981, dove ci offre una magnifica visione del mondo medievale. Ediciones Gredos ha pubblicato il libro *Epoca visigótica* (Madrid, 1987), che ci mostra una sintesi contestualizzata della storia del popolo visigoto in Hispania.

Se si esamina la sfera più personale della sua vita, non è difficile individuare un'altra dimensione di Orlandis, che potrebbe essere riassunta nella parola latina *humanitas*, anche se sono consapevole delle limitazioni concettuali del vocabolo, quando si tratta di applicarlo a una personalità tanto ricca.

Il suo senso dell'*humanitas* s'intuiva soprattutto nella convivenza della vita universitaria. Era lì che perceivamo la sua grande sensibilità nel compimento dei suoi doveri accademici. Ricordo un'occasione in cui gli chiesi una collaborazione per un'opera di cui era l'autore insieme ad altri colleghi e che dopo un anno e mezzo ancora non era stata pubblicata. Mi rispose che lui aveva consegnato il suo testo già da due anni e aggiunse che nel corso della sua vita aveva sempre realizzato puntualmente i lavori nei quali si era impegnato.

Di Orlandis si potrebbe dire, come di Agostino d'Ipbona, che era molto amico dei suoi amici. Ci basti ricordare il suo carteggio con Claudio Sánchez Albornoz, patriarca degli storici spagnoli, mentre viveva il suo esilio politico in Argentina durante il governo del generale Franco. Molti altri fra noi, suoi colleghi gratificati dalla sua amicizia, possono testimoniare. La sua bonarietà nel condividere le attività universitarie, il suo amore per la verità, unito a un'affabilità senza leziosità, facevano dei suoi interventi e delle sue conversazioni momenti indimenticabili dai quali si usciva arricchiti.

Infine, vorrei dire a quanti provano dolore per la sua dipartita, che si consolino sapendo che il suo transito *in patriam* è stato avvolto da grande pace e serenità, compendosi in lui quello che ci ricorda la liturgia in un prefazio della messa dei defunti: *vita mutatur, non tollitur*.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN  
Professore Ordinario (Emerito)  
Università di Navarra - Pamplona - Spagna

# DOTTRINA

*Studi sullo statuto giuridico dei laici*

# PROTEZIONE DELLA LIBERTÀ E DELL'IDENTITÀ CRISTIANA DEI LAICI\*

MARÍA BLANCO

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Identità cristiana. 3. La missione dei fedeli. 4. Il diritto-dovere all'apostolato. 5. La "legittima" autonomia nell'ambito temporale. 6. Alcune prospettive nella formulazione dell'autonomia nelle realtà terrene. 7. Soggetto del diritto all'autonomia nell'ambito temporale: il fedele o il laico. 8. Limiti del diritto all'autonomia nell'ambito temporale. 9. Il giudizio morale della gerarchia nelle questioni temporali. 10. Altre questioni connesse: a) *Autonomia nell'ambito temporale e relativismo*. b) *Autonomia nell'ambito temporale e libertà religiosa*. c) *Autonomia nell'ambito temporale e laicità*. d) *Autonomia nell'ambito temporale ed ecologia*. 11. Conclusione.

## 1. INTRODUZIONE

UNO sguardo attento al mondo globalizzato in cui viviamo permette – secondo la prospettiva o l'angolo visuale che si adotti – di intravedere un panorama desolato (riguardo ai diritti umani, guerre, ...) o, al contrario, assai promettente (movimenti solidaristici, nuovi canali di protezione delle minoranze...). In questa situazione di speranza gioca un ruolo determinante la Chiesa con la sua missione evangelizzatrice<sup>1</sup> e in questa nuova evangelizzazione del XXI secolo il centro nevralgico si trova, a mio avviso, nei laici. Tuttavia, come vedremo in seguito, solo nel contesto della Chiesa come Sacramento di salvezza si può capire lo sviluppo di questo discorso.

Per affrontare questo tema, *Protezione della libertà e dell'identità cristiana dei laici*, ho pensato di dividere l'argomento in due parti: la prima, più breve, dedicata specificamente all'identità cristiana e la seconda alla libertà nell'ambito temporale. Soltanto la prima può giustificare la struttura e l'essenza della seconda. Intendo dire che è necessario riferirsi al fondamento teologico che soggiace al riconoscimento dell'autonomia della sfera temporale per non rimanere affascinati da questioni attrattive di per sé ma in realtà effimere o circostanziali.

\* Studio nell'ambito del progetto "Mujer, Multiculturalidad, Familia y Libertad religiosa" del Programma "Jerónimo Ayanz". Traduzione di Alessandro Mari, Università di Tor Vergata.

<sup>1</sup> Cfr. MP. *Ubi cumque et semper*.

## 2. IDENTITÀ CRISTIANA

Sta diventando un luogo comune il riferimento a una società che ha perso il senso del sacro, Paesi di tradizione cristiana sembrano terreni coltivati a sale. Certamente, per anni, in alcuni paesi d'Europa, non c'è stata necessità di coltivare la propria identità religiosa poiché gran parte della società era cristiana. Ciò determinò il modo d'agire dei cattolici che, in qualche modo, è potuto rimanere sfocato nel paesaggio culturale di una società multireligiosa ma secolarizzata. Tuttavia, assistiamo alla fine di un'epoca di cristianesimo *ufficiale* o *stabilito*, ma non al tramonto cristiano.<sup>2</sup> Per di più, in questo libero mercato di idee e valori, considero che sia giunto il momento di segnare le differenze e creare un'alternativa cristiana.<sup>3</sup>

Che succede nell'ambito sociale? "In molti Paesi europei il rapporto fra Stato e religione sta affrontando una particolare tensione – ha fatto notare Benedetto XVI. Da una parte, le autorità politiche sono molto attente a non concedere spazi pubblici a religioni intese come idee di fede meramente individuali dei cittadini. Dall'altra, si cerca di applicare i criteri di una opinione pubblica secolare alle comunità religiose. Sembra che si voglia adattare il Vangelo alla cultura e, tuttavia, si cerca di impedire, in modo quasi imbarazzante, che la cultura venga plasmata dalla dimensione religiosa".<sup>4</sup>

Come detto, mi soffermo su ciò che la Chiesa dice di se stessa a proposito di coloro che fanno parte del Popolo di Dio. Quindi, parlando di identità cristiana mi riferisco alla qualità che identifica il membro del Popolo di Dio. In questo senso si fa uso dell'espressione *christifidelis* che allude alla condizione cristiana radicale<sup>5</sup> di ognuno dei cristiani battezzati nella loro condizione originaria.

Questa condizione di *christifidelis* permette distinte modalizzazioni: laici, religiosi, ministri sacri. Però, per poter capire il posto strutturale di laici e religiosi, risulta imprescindibile collocare la donazione dello Spirito come elemento fondamentale della struttura della Chiesa.<sup>6</sup>

La riflessione teologica e canonistica incontra, a partire da *Christifideles laici*, un cammino spedito nella misura in cui il Romano Pontefice, con le proposte del Sinodo, considera sotto una nuova luce ciò che fu accolto nel Concilio Vaticano II che "con il suo ricchissimo patrimonio dottrinale, spi-

<sup>2</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad: historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid, 2009, pp. 130-133.

<sup>3</sup> In *ibid.*, pp. 144 ss.

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso del Papa al nuovo ambasciatore austriaco presso la Santa Sede*, 3 febbraio 2011.

<sup>5</sup> Cfr. J. R. VILLAR, *El lugar eclesiológico de la vida consagrada*, «Confer» 32 (1993), p. 121.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, p. 122.

rituale e pastorale, ha riservato pagine quanto mai splendide sulla natura, dignità, spiritualità, missione e responsabilità dei fedeli laici”.<sup>7</sup>

Nel documento citato Giovanni Paolo II avvertiva riguardo a due tentazioni:

- riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico;

- legittimare un'indebita separazione tra fede e vita.<sup>8</sup>

La ricezione del Battesimo “affida loro una vocazione che riguarda proprio la situazione intramondana”.<sup>9</sup> Questa *vocazione* e *missione* pone in rilievo come “la Chiesa intera parla dell'interna relazione teologica al mondo”.<sup>10</sup> Il mondo non costituisce un ambito alieno, giustapposto o parallelo alla missione della Chiesa, bensì è il *destinatario* dell'azione della Chiesa. Inoltre, “tutta la Chiesa è il soggetto di questa missione, cosicché si deve parlare di una «secolarità generale» della Chiesa o di relazione generale della comunità cristiana con il mondo, quindi ogni cristiano deve contribuire alla conformazione cristiana del mondo, e tutti i membri del Popolo di Dio (ministro, religioso, laico) sono corresponsabili della missione evangelizzatrice”.<sup>11</sup> In altre parole, la secolarità non è semplicemente una caratteristica teologica del laico, è caratteristica teologica di ogni fedele cristiano nel momento battesimale, “come conseguenza del fatto che a causa del Battesimo la persona comincia a svilupparsi in due società di comune convivenza: la Chiesa e la società civile”.<sup>12</sup>

Il concetto di secolarità cristiana (ovvero della relazione del cristiano con il mondo), può essere intesa, secondo Miras, come “una disponibilità nei confronti del mondo nata dalla fede, radicalmente determinata dalla speranza autentica, e dunque capace di accogliere il mondo e tutto ciò che è umano in un amore che non tradisce, ma realizza la persona sul piano personale della sua vocazione fondamentale all'Amore (GS. n. 19)”.<sup>13</sup>

Ebbene, proprio perché la Chiesa vive nel mondo – in questo mondo del quale stiamo parlando – si presenta come “sacramento universale di salvezza”<sup>14</sup> e, in ragione di ciò, “si può parlare di una *secolarità* della Chiesa stessa; ed è opportuno considerare anche la *dimensione secolare* (ovvero

<sup>7</sup> CL. n. 2.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.* n. 15.

<sup>10</sup> J. R. VILLAR, *Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia*, in PELLITERO, R. (dir), “*Los laicos en la eclesiología del Vaticano II*”, in Rialp 2006, p.18.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>12</sup> J. I. ARRIETA, *Coordenadas fundamentales de la actuación de los fieles laicos en la sociedad temporal y en la Iglesia*, in “*Las relaciones entre la Iglesia y el Estado: estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*”, Madrid 1989, p. 834.

<sup>13</sup> J. MIRAS, *La secolarità dei fedeli laici, manifestazione vitale della speranza cristiana*, «*Romana*», 41 (2005), p. 356.

<sup>14</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, n. 48 y *Gaudium et spes*, n. 45.

la relazione con le realtà secolari) della vita cristiana di ogni fedele – con i lineamenti e le precisazioni corrispondenti secondo le diverse condizioni e vocazioni –”.<sup>15</sup>

In ciò che è la posizione del cristiano nella Chiesa e nella società, o se si preferisce, nella contemplazione del cristiano come *fidelis* e *civis*, si può stabilire un parallelismo tra i binomi concettuali secolarità-secolarismo, laicità-laicismo. Il secolarismo diventerà l'adulterazione della secolarità (un errore nel modo di intendere e vivere la relazione del cristiano con il mondo a livello personale), il laicismo degenerazione della laicità (un errore nel modo di impostare la relazione del cristiano e del cristianesimo con il mondo a livello sociale).<sup>16</sup> E, in fondo, un'erronea comprensione dell'autonomia nell'ambito temporale e di ciò che questa comporta. Vale a dire, l'oscuramento della secolarità e della libertà dei fedeli, porta con sé un'adulterazione nel modo di concepire le relazioni tra potere spirituale e potere temporale.

Ad ogni modo, anche se “tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare”, “lo sono in forme diverse” (CL. n.15). La secolarità si realizza in diverse forme in ognuno dei membri della Chiesa<sup>17</sup> e questa diversità non è solo pastorale ma anche teologica. “L'obiettivo dei laici non è eseguire una *parte* della missione, bensì essere responsabili di *tutta* la missione quantunque secondo un *peculiaris modus* che si radica in *qualcosa che si trova* in alcuni cristiani – in questo caso la maggioranza, i laici – che il Concilio chiama «indole secolare» (LG. 31), e che costituisce un *modo* concreto di relazione cristiana con il mondo, differente da quella di ministri e religiosi”.<sup>18</sup> Questa *indole secolare*, è il modo appropriato, non è questione semplicemente sociologica ma teologica, come si è detto. Nel caso dei laici “la vocazione dello Spirito ‘riassegna’ il loro luogo nel mondo in termini di missione”.<sup>19</sup> Pertanto, “la secolarità – l'indole secolare della loro esistenza cristiana – appare come un tratto preciso che definisce il giusto e specifico modo di cercare la santità e di partecipare alla missione evangelizzatrice del-

<sup>15</sup> J. MIRAS, *La secolarità dei fedeli laici...*, cit., p. 356.

<sup>16</sup> Come chiaramente ha segnalato Dalla Torre, nell'evoluzione del termine *laico* e laicità, si osserva che ha mantenuto un uso preciso e costante nella comunità cristiana a differenza di quanto avvenuto nell'ambito secolare in cui l'espressione è carica di ambiguità (Cfr. DALLA TORRE, G., *Dio e Cesare: paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 135). Per un ap-proccio interessante vid. RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad...*, cit., pp. 109 ss.

<sup>17</sup> Cfr. PABLO VI, *Discurso a los miembros de los Institutos seculares*, «Ecclesia», 1581 (1972), p. 11.

<sup>18</sup> J. R. VILLAR, *Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia*, cit., p. 19. Per un'altra prospettiva si veda anche RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad...*, cit., pp. 83-84, dove si incontra una similitudine molto rappresentativa: la Chiesa non è solo una barca di salvataggio per gli uomini, ma è anche una barca per il mondo e i laici non sono semplici passeggeri ma marinai, rematori, capitani.

<sup>19</sup> J. R. VILLAR, *El lugar eclesiológico de la vida consagrada*, cit., p. 126.

la Chiesa".<sup>20</sup> In effetti, è la Chiesa, come tale, che è presente ed opera in loro; "la Chiesa come *sacramentum salutis* pone in atto la sua efficacia salvifica quando i laici assumono la loro vocazione-missione nella santificazione delle realtà temporali".<sup>21</sup>

### 3. LA MISSIONE DEI FEDELI

Su quest'aspetto penso che la riflessione teologica-canonistica, a volte, è risultata impoverita, forse per una visione eccessivamente *realista*, molto attaccata alla terra ferma, al vivere quotidiano, e proprio per questo, una visione distorta.

È possibile che, in determinati casi, gli affanni quotidiani, le relazioni sociali, i *mass media*, il clima di deterioramento morale e il trambusto eccessivo per gli interessi perseguiti possano indurre il fedele a una posizione di ribellione nei confronti di Dio. Però è altrettanto vero che "la riflessione cristiana sul mondo deve necessariamente tenere presenti anche altri aspetti; e specialmente la sua bontà originaria nel progetto di Dio e le conseguenze, non solo del peccato, ma anche della redenzione. Una valutazione teologica del mondo che accentuasse in modo unilaterale, o semplicemente predominante, l'aspetto negativo, contribuirebbe necessariamente ad accrescere la contrapposizione tra le realtà di questo mondo e quelle dell'aldilà, e a considerare la vita nel mondo come un ostacolo, o almeno come una gravosa zavorra per la santità".<sup>22</sup> Mettere eccessivamente in rilievo questo carattere negativo del mondo può portare a limitare la santità come possibilità reale presentandola come progetto vitale di alcuni però non di tutti.<sup>23</sup>

In effetti, questa impostazione, potrebbe portare a intendere il mondo come un luogo ostile per il cristiano e potrebbe condizionare, in qualche modo, la pienezza della sua vita cristiana "Da questo modo di vedere potrebbe derivare anche una sorta di inadeguatezza dei fedeli normali che volessero inserirsi, coscientemente e attivamente, nella loro insostituibile partecipazione alla missione evangelizzatrice".<sup>24</sup>

Sull'impostazione conciliare che i laici non sono cittadini di seconda clas-

<sup>20</sup> J. MIRAS, , *La secolarità dei fedeli laici...*, cit., p. 356. L'autore, nel rinvio che fa a Paolo VI, si riferisce al MP *Sanctitas clarior*, 19.III.1969, AAS 61 (1969), p. 159.

<sup>21</sup> J. R. VILLAR, *La Iglesia, sacramento del amor de Cristo en la comunidad humana*, p. 7 (en prensa).

<sup>22</sup> J. MIRAS, *La secolarità dei fedeli laici...*, cit., p. 358.

<sup>23</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Carta apost. *Novo Millennio ineunte*, 6-I-2001, n. 31. Sulla bontà metafisica del mondo vid.: L. L. ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Pamplona 2003, p. 138.

<sup>24</sup> J. MIRAS, *La secolarità dei fedeli laici ...*, cit., p. 358. Miras indica a questo proposito, J. L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 65 ss., e la bibliografia ivi citata.

Vedasi anche E. CAPARRÓS, *Comentario al c. 227*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, Pamplona 2002.

se, ancor di più perché spetta a loro la santificazione delle realtà temporali, dispone il c. 210: “Tutti i fedeli, secondo la propria condizione, devono dedicare le proprie energie al fine di condurre una vita santa e di promuovere la crescita della Chiesa e la sua continua santificazione”. E il c. 211 allude a “il dovere e il diritto di impegnarsi perché l’annuncio divino della salvezza si diffonda sempre più fra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo”.

#### 4. IL DIRITTO-DOVERE ALL’APOSTOLATO

Mi concentrerò, tuttavia, su quelle disposizioni normative che si trovano nel Titolo II: delle obbligazioni e dei diritti dei fedeli laici. Più precisamente sul c.225.

Richiama l’attenzione la redazione dell’inciso finale del c.225, §1 quando, riferendosi al dovere di evangelizzazione, dice: “tale obbligo li vincola ancora maggiormente in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il Vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro”. In effetti, da ciò che è stato detto finora si deduce che nel nostro immaginario non dobbiamo pensare solo alle giungle dell’Amazzonia bensì alle giungle cibernetiche, alle fabbriche dell’ozio, ai fori internazionali e globali, all’arte, la tecnologia, le scienze...in definitiva, al mondo della cultura e di tutta una civiltà che “ha smesso di ascoltare Dio”.<sup>25</sup>

Nel caso del diritto-dovere all’apostolato, forse potrebbe distinguersi tra la titolarità e l’esercizio (*ius e exercitium iuris*). La titolarità è un diritto giuridicamente esigibile; tuttavia, l’esercizio è, in senso proprio, un dovere morale non esigibile giuridicamente; sebbene nemmeno si possa impedire.

Penso inoltre, che per la natura propria dell’attività apostolica, per poter esercitare questo diritto sia imprescindibile l’aiuto dei Pastori, principalmente con la Parola di Dio, i Sacramenti e la dottrina adeguata alla specifica situazione dei fedeli.<sup>26</sup>

Però, prima di proseguire con questo canone, mi interessa aprire una parentesi: quando il legislatore parla del diritto-dovere all’apostolato (tanto individuale come associato<sup>27</sup>) non sta parlando della collaborazione dei laici

<sup>25</sup> Benedicto XVI, *Luz del mundo: el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos: una conversación con Peter Seewald*, trad. R. H. Bernet, Barcelona 2010, p. 62.

<sup>26</sup> Il c. 213 stabilisce: “I fedeli hanno il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti”.

<sup>27</sup> In questo senso, è strettamente legato anche al diritto di associazione nella Chiesa. Così è comprensibile che iniziative apostoliche dei laici, da loro liberamente proposte, siano idonee a realizzare la missione della Chiesa; alcune, senza essere esplicitamente riconosciute dall’autorità ecclesiastica, possono essere elogiate o raccomandate, addirittura possono ricevere il titolo di cattoliche con il consenso dell’autorità. Altre iniziative dei fedeli possono essere esplicitamente riconosciute dall’autorità rimanendo, così, più strettamente legate alla Gerarchia, mediante il mandato, e infine, alcune ricevono la *missio* dell’autorità [Cfr. L. NA-

con la gerarchia, ma si riferisce al riconoscimento del diritto all'esercizio della missione che *iure proprio* compete loro, "a causa dei doni ricevuti nel battesimo e nella cresima, senza che sia richiesta nessun'altra missione specifica. Il mondo, nella sua molteplicità di situazioni e realtà temporali, è il campo proprio di questa missione dei laici".<sup>28</sup>

Nondimeno il c.225 §2 dispone: "Sono tenuti anche al dovere specifico, ciascuno secondo la propria condizione, di animare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico e in tal modo di rendere testimonianza a Cristo, particolarmente nel trattare tali realtà e nell'esercizio dei compiti secolari". Indubbiamente, il legislatore impiega una formula ampia perché non si può "limitare l'illimitabile".

L'inciso che fa il citato canone – *ciascuno secondo la propria condizione* – ritengo che faccia riferimento alle distinte circostanze determinative e modificative della capacità di operare della persona. Ossia, alle distinte circostanze delimitatrici della condizione giuridica della persona. Però, come sottolinea Fornés, "qui, precisamente, si trova ciò che è missione specifica del laico, ciò che lo caratterizza nella sua funzione ecclesiale e nella sua vocazione: la santificazione delle realtà temporali".<sup>29</sup> Ciò altro non è che una traslazione all'ambito proprio della regolazione codicistica di ciò che stabilisce *Lumen Gentium* 31,<sup>30</sup> sebbene, come segnalavo anteriormente, risulti indiscussa l'indole morale di questo dovere.

Già nel 1969, Del Portillo poneva in rilievo che questa indole secolare propria dei fedeli laici non è semplicemente una nota di carattere ambientale o circoscritta, ma al contrario una nota positiva e propriamente teologica che esige pertanto l'inserimento dell'uomo nell'ambito temporale.<sup>31</sup> Vale a dire, la missione che i laici hanno nella Chiesa, pur non essendo una missione ufficiale,<sup>32</sup> che li obbliga in egual modo a santificare le realtà temporali. Co-

VARRO, *El derecho de asociación de los fieles y la autoridad eclesiástica*, «Fidelium Iura», 8 (1998), pp. 131-162].

<sup>28</sup> E. CAPARRÓS, *Comentario al c. 227*, cit., p. 172.

<sup>29</sup> J. FORNÉS, J., *La condición jurídica del laico en la Iglesia*, «Ius Canonicum», 26 (1986) p. 53. Si può vedere anche, in questo senso, J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, «Fidelium Iura», 1 (1991), p. 127.

<sup>30</sup> "È proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio" (LG. 31).

<sup>31</sup> Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 2ª ed., Pamplona 1981, p.166.

"Realidad dotada de densidad humana y cristiana" (L. L. ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Pamplona 2003, p. 142).

<sup>32</sup> Non analizziamo adesso la possibile partecipazione dei laici alle funzioni di governo o potestà di regime nella Chiesa, benché LG. 33 affermi che, effettivamente, i laici "hanno inoltre la capacità per essere assunti dalla gerarchia ad esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici". E il c. 129 §9 sottolinea che "nell'esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono cooperare a norma del diritto".

me chiaramente ha scritto Martín de Agar, “la missione dei laici nell’ordine temporale è il compito che ad essi spetta nell’unica missione della Chiesa, non è perciò una missione gerarchica, né di rappresentanza della Chiesa, né da luogo ad uno stato di vita canonico.

Sarebbe un errore tradurre canonicamente la dottrina del Vaticano II sui laici costituendoli in uno stato ecclesiastico”.<sup>33</sup>

In definitiva, è proprio della condizione laicale la santificazione del mondo e nel mondo. Questo è un dovere che esige, tra gli altri, il diritto a compiere questa missione nell’ambito proprio della sua libertà. Come parte dell’impronta divina che il Creatore lascia nelle sue creature, ognuna delle quali è un “essere dotato di una sfera unica, irripetibile e incomunicabile”.<sup>34</sup>

Applicando queste considerazioni al tema che andiamo trattando, possiamo sottolineare che, da una parte, i laici hanno come vocazione specifica la santificazione delle realtà temporali, ma inoltre, questo li dota di un ambito di autonomia che è anche connaturale – o essenziale – a questo dovere che deriva dal fatto di aver ricevuto il Battesimo. Ossia, il loro modo di compiere la santificazione delle anime – scopo della Chiesa – include ed esige la instaurazione cristiana dell’ordine temporale che è l’ambito proprio dei fedeli laici. Questa è la ragione per la quale “i fedeli laici hanno diritto a che sia riconosciuta la libertà che, come a tutti i cittadini, spetta loro nelle questioni temporali”.<sup>35</sup> È questo il motivo per cui le cose temporali, nel modo in cui si relazionano con l’uomo e il suo fine eterno, raggiungono una dimensione morale.

Per fare un’adeguata interpretazione del canone 225 risulta necessario porlo in connessione con il c.227.

##### 5. LA “LEGITTIMA” AUTONOMIA NELL’AMBITO TEMPORALE

Prima di entrare in un’analisi dettagliata del c.227 concentriamo l’attenzione su ciò che è l’autonomia nell’ambito temporale, sul suo fondamento e sulle conseguenze che da questa derivano.

L’espressione *autonomia nell’ambito temporale* si applica alla libera azione dell’uomo nelle realtà temporali, questione espressamente voluta da Dio. Il titolo del n.36 di *Gaudium et spes* è eloquente quando parla della “legittima autonomia delle realtà terrene” e pone in rilievo che le cose create e la società godono di leggi e valori propri, che l’uomo deve scoprire, impiegare e ordinare. Per di più, questa autonomia della sfera temporale “risponde alla

<sup>33</sup> J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell’ambito temporale*, cit., p. 132. L’autore rinvia a Del Portillo, González del Valle e Lombardía.

<sup>34</sup> J. HERVADA, *Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en lo temporal*, «Studi in memoria di Mario Condorelli», VI, T.II, 1988, p. 815.

<sup>35</sup> J. FORNÉS, *La condición jurídica del laico en la Iglesia*, «Ius Canonicum», 26 (1986) p. 53.

volontà del Creatore”.<sup>36</sup> Ossia, possiamo osservare senza ambiguità che il suo fondamento è ontologico; “si basa sulla realtà stessa della creazione, e il Concilio non esita ad affermare che è «volere del Creatore»”.<sup>37</sup> In definitiva, questo fondamento è valido per credenti e non credenti.<sup>38</sup> Allo stesso modo è valido per credenti e non credenti che per “autonomia delle realtà temporali” non si intende che le cose create non dipendano da Dio o che l’uomo possa adoperarle senza riferirle al Creatore.<sup>39</sup>

Il fatto è che, inoltre, questa missione specifica dei fedeli laici li porta a santificare in libertà le stesse realtà temporali in cui sono inseriti. Non si comprenderebbe l’incarico di santificazione delle realtà terrene se non fosse una santificazione nella libertà propria dei figli di Dio e senza fallimento o rottura dell’uguaglianza fondamentale nella Chiesa.<sup>40</sup>

Il modo di adempiere questa missione si plasma, giuridicamente, in un diritto di carattere fondamentale per sua stessa natura: il diritto all’autonomia delle realtà terrene; diritto che si integra nello statuto dei fedeli laici.

Certamente, “l’inserimento nelle realtà terrene viene dato da vincoli derivanti dalla destinazione all’edificazione della città eterna”,<sup>41</sup> e le relazioni di giustizia sorgono dalle relazioni sociali, familiari e professionali. Ovvero, la particolarità di questo diritto sta nel fatto che il suo riconoscimento si compie per mano del legislatore ecclesiastico, però il suo esercizio si *materializza* nel contesto della comunità familiare, sociale, politica; precisamente perché anche queste sono sfere nella quali si proietta la provvidenza divina.

È vero, tuttavia, che dalla prospettiva teologica a volte non risulta semplice “stabilire una netta distinzione tra realizzazione della missione della Chiesa in un ordine o nell’altro. Ciononostante, dalla prospettiva formale che interessa al Diritto, questa distinzione è possibile, poiché nella misura in cui si riconosce che a un ambito o all’altro concernono leggi distinte, è possibile delimitare anche la diseguale posizione giuridica del fedele quando porta a

<sup>36</sup> Cfr. LG., n. 36.

<sup>37</sup> REINHARDT, E., *La legittima autonomia delle realtà temporali*, in “Romana”, 15 (1992) p. 323.

<sup>38</sup> Cfr. REINHARDT, E., *Autonomía de lo creado y vida de santificación*, «El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002). XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra», Pamplona, 2003, p. 160.

<sup>39</sup> Cfr. GS. n. 36.

<sup>40</sup> In effetti, i fedeli laici “non si distinguono per il *nomen gratiae*, bensì per la loro specifica missione dentro la Chiesa, e conseguentemente per la modalità della loro situazione giuridica” (DEL PORTILLO, A., *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., p. 146).

MARTÍN DE AGAR: “La libertà temporale dei laici è in termini giuridici un limite alla potestà gerarchica – ora sancita nel c. 227 –, ma non ha un significato meramente negativo” (*Il diritto alla libertà nell’ambito temporale*, «Fidelium Iura», 1 (1991) p. 164).

<sup>41</sup> P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el derecho de la Iglesia*, «Escritos de Derecho Canónico», II, Pamplona 1973, p. 190.

compimento la missione della Chiesa in ognuno di questi due ordini, anche rispetto a materie nelle quali l'uno e l'altro si sovrappongono".<sup>42</sup>

Di fatto, rare volte abbiamo a che fare con una norma canonica che si riferisce all'attività temporale dei laici. Si potranno esortare i fedeli ad esplorare nuovi ambiti, però, inizialmente, si applica il principio di non ingerenza e al tempo stesso quello di "non compromesso, per il quale si evita che la società e l'organizzazione ufficiale della Chiesa possano vedersi ingiustamente implicati nelle iniziative, anche di intenzione apostolica, che promuovano i fedeli laici".<sup>43</sup>

Questa distinzione di ambiti così nitida permette di vedere che quando i documenti ecclesiastici parlano del regno di Cristo nel mondo e nella storia non stanno pretendendo la subordinazione del mondo profano alla Chiesa. Nemmeno "significa che la Chiesa, come società giuridica di natura spirituale, abbia un potere su queste realtà, né che si proponga di realizzare un concreto ordine temporale (GS 43c). La missione della Chiesa è esclusivamente religiosa, soprannaturale".<sup>44</sup>

#### 6. ALCUNE PROSPETTIVE NELLA FORMULAZIONE DELL'AUTONOMIA NELLE REALTÀ TERRENE

In principio, quel che abbiamo detto finora (prendendo come coordinate tanto la Cost. *Lumen Gentium* quanto il c. 227) non sembra che comporti grandi problemi o difficoltà di interpretazione. Altresì, è indubbio il panorama che si apre alla Chiesa quando a questa prendono parte i laici con il proprio protagonismo. Parallelamente, questo esige un'adeguata attenzione pastorale "perché siano efficaci strumenti di rinnovamento della società".<sup>45</sup>

Questo impegno dei laici e l'opportunità dei mezzi di azione pastorale

<sup>42</sup> J. I. ARRIETA, *Coordenadas fundamentales de la actuación de los fieles laicos...*, cit., p. 833.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 836. Arrieta se remite a los cc. 216, 300 y 803 §3.

Su questa linea, risultano interessanti gli apprezzamenti fatti da Navarro quando allude a queste iniziative che nascono dai fedeli però *nel seno della società civile*; sono molto varie e posseggono le seguenti caratteristiche: "a) i loro promotori cercano di impregnare di spirito cristiano le realtà temporali; ovvero, nascono come conseguenza dei valori cristiani che animano tali persone; e b) le loro finalità, anche se relazionate con la carità, la fede e la dottrina cristiane, non sono di natura *esclusivamente* ecclesiale, bensì sono suscettibili di essere qualificate legittimamente come civili" [L. NAVARRO, *El derecho de asociación de los fieles y la autoridad eclesiástica*, cit., p. 149].

<sup>44</sup> J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, cit., p. 126.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 162.

Qualche anno fa, Arrieta quando si riferiva, precisamente ai diritti fondamentali del fedele, diceva: "Ciò che senza dubbio succederà sarà che l'esercizio dei diritti del fedele, che non è altro che la traduzione giuridica della presa di coscienza delle esigenze del sacerdozio reale, richiederà ai pastori una proporzionata assistenza pastorale" (J. I. ARRIETA, *Coordenadas fundamentales de la actuación de los fieles laicos...*, cit., p. 841).

devono essere adeguati alla natura del fine che si presenta. Vale a dire, oltre all'opportuna predicazione e ai sacramenti, ritengo che sia di capitale importanza l'adeguata formazione della coscienza dei fedeli laici.<sup>46</sup> In effetti, la Cost. *Gaudium et spes* n. 43 spiega che "dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che, ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta, o che proprio a questo li chiami la loro missione; assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero". Questo è, a mio giudizio, uno degli aspetti più cruciali del tema che stiamo considerando adesso: ovvero la opportuna formazione dottrinale, morale e religiosa dei fedeli laici.

È vero che nel dibattito sociale alcuni si impegnano ad eliminare qualsiasi riferimento pubblico al cristianesimo o incluso a qualsiasi tipo di intervento dei cristiani. Tuttavia, concordo con Dalla Torre quando dice che "in una autentica democrazia ogni cittadino ed ogni formazione sociale sono legittimati a proporre, fatte salve le norme morali oggettive, la propria concezione dell'uomo, della vita e del mondo, sicché sarebbe assai singolare la pretesa che ad una sola delle parti sociali, quella costituita dai fedeli, fosse interdetto di contribuire alla dialettica democratica con proposte su cui cercare di coagulare consensi".<sup>47</sup>

L'interesse e la responsabilità per gli affari temporali devono necessariamente portare ad interessarsi anche della gestione della *res publica* in qualità di cittadino.<sup>48</sup> E tutto ciò da una prospettiva pluralista. "Questo pluralismo, lontano dal sottrarre efficacia all'azione evangelizzatrice e santificatrice dei cristiani, garantisce la presenza di questi nella variopinta realtà delle correnti del pensiero politico e sociale e nelle distinte strutture di azione che incidono negli affari politici, e che possono così ricevere l'influsso del cristianesimo".<sup>49</sup>

Molto eloquente risulta, a mio avviso, la *Nota dottrinale* della Congregazione per la Dottrina della Fede *circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, che mette in evidenza alcuni punti deboli dell'impostazione critica alla quale ho appena fatto riferimento.

<sup>46</sup> Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, cit., p. 163.

<sup>47</sup> G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare: paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 69.

Proprio perchè ci muoviamo in un contesto culturale democratico, sono possibili la discussione, la proposta e l'analisi di idee di ogni genere e, pertanto, anche di origine religiosa.

<sup>48</sup> "I fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla «politica», ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune" (CL. n. 42).

<sup>49</sup> J. HERVADA, *La participación del cristiano en la vida pública*, «Fidelium Iura» 5 (1995), p. 20, <http://hdl.handle.net/10171/652>.

Effettivamente, in essa si legge: “Vivere ed agire politicamente in conformità alla propria coscienza non è un succube adagiarsi su posizioni estranee all’impegno politico o su una forma di confessionalismo, ma l’espressione con cui i cristiani offrono il loro coerente apporto perché attraverso la politica si instauri un ordinamento sociale più giusto e coerente con la dignità della persona umana”.<sup>50</sup>

Basta far riferimento ad ambiti tanto importanti come le leggi sul diritto alla vita (e la sua corrispondente protezione dal momento del concepimento fino alla morte naturale); il matrimonio e la famiglia, le leggi sull’educazione e la protezione dell’infanzia, ed altre simili.

In definitiva, un ampio spettro nel quale l’iniziativa e il pluralismo nell’attuazione dei fedeli laici si presenta particolarmente promettente.

Così come il tema dell’autonomia nell’ambito temporale fu affrontato da Giovanni Paolo II in numerose occasioni lungo il suo pontificato, ho l’impressione che Benedetto XVI abbia inciso con grande forza persuasiva e chiarificatrice però solo per via indiretta, concretamente, quando si è riferito al relativismo e alla libertà religiosa (con le questioni connesse che da queste derivano). In ogni caso, “né la Chiesa chiude gli occhi davanti al pericolo del fanatismo, o fondamentalismo, di quanti, in nome di un’ideologia che si pretende scientifica o religiosa, ritengono di poter imporre agli altri uomini la loro concezione della verità e del bene. Non è di questo tipo la *verità cristiana*. Non essendo ideologica, la fede cristiana non presume di imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica e riconosce che la vita dell’uomo si realizza nella storia in condizioni diverse e non perfette. La Chiesa, pertanto, riaffermando costantemente la trascendente dignità della persona, ha come suo metodo il rispetto della libertà (...). Nel dialogo con gli altri uomini egli, attento ad ogni frammento di verità che incontra nell’esperienza di vita e nella cultura dei singoli e delle Nazioni, non rinuncerà ad affermare tutto ciò che gli hanno fatto conoscere la sua fede ed il corretto esercizio della ragione”.<sup>51</sup>

In sintesi, libertà al servizio della fede e della ragione.

#### 7. SOGGETTO DEL DIRITTO ALL’AUTONOMIA NELL’AMBITO TEMPORALE: IL FEDELE O IL LAICO

La dottrina scientifica ha discusso su chi fosse il soggetto di questo diritto: stiamo parlando di un diritto del fedele o si tratta, specificamente, di un diritto dei laici?

Seguendo un criterio interpretativo che prenda in considerazione la collocazione sistematica del c.227, all’interno del Titolo II (“Obblighi e diritti dei

<sup>50</sup> CDF., *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 6.

<sup>51</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 46.

fedeli laici”) la conclusione necessaria è che si tratterebbe di un diritto proprio dei laici. Tuttavia, lo studio dei lavori preparatori del CIC 83 permette di vedere che alcuni diritti e doveri dei laici sono specificazioni di quelli dei fedeli. Ovverosia, corrispondono anch’essi ai chierici a meno che sia indicato il contrario. E, nel caso di libertà nell’ambito temporale, si dichiara che non corrisponde solamente ai laici, ma ai fedeli in generale.<sup>52</sup> In realtà, alcuni consulenti obbiettavano che la redazione proposta<sup>53</sup> potrebbe portare a pensare che si alludesse a un diritto di tutti i fedeli e il Segretario disse chiaramente che, effettivamente, si trattava di un diritto che *per sé* corrisponde a tutti i fedeli; le limitazioni alla libertà dei chierici sono quindi di diritto positivo e non incidono sui laici.<sup>54</sup> E anche se si propose di includere il citato canone nello statuto generale del fedele, in quanto ci sono attività di carattere politico, economico...che i chierici non possono esercitare senza licenza dei loro Pastori, si lasciò il canone dove si trova adesso;<sup>55</sup> forse per paura di un’interpretazione erronea riguardo all’esercizio dei *negotia saecularia* da parte dei chierici.

Questo che in principio sembra tanto evidente, è contraddittorio rispetto al tenore letterale del c.227: “È diritto dei fedeli laici che venga loro riconosciuta nella realtà della città terrena quella libertà che compete ad ogni cittadino...”.

Come interpretare, dunque, tutto ciò che è relazionato alla titolarità di questo diritto? A mio giudizio, è necessario distinguere tra cosa sia *essere presente* negli affari temporali e libertà di *dedicarsi ai negotia saecularia*.

Nel c.227 il legislatore si riferisce alla libertà quando un fedele già è presente nelle questioni temporali.

Mentre, la libertà di dedicarsi o no ai *negotia saecularia* riguarda piuttosto la condizione del soggetto e ci permette di distinguere tra laici, ministri, e consacrati, in particolare, religiosi. Quindi, un chierico, in ragione del suo ministero, e nella misura in cui possa e debba occuparsi nelle questioni temporali, godrà della libertà. Lo stesso succederà con i religiosi.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Cfr. «Communicationes», 1970, p. 94.

<sup>53</sup> *Ius est laicis ut ipsi agnoscat ea in rebus civitatis terrena libertas, quae omnibus competit, iuxta legem divinam ab Ecclesiae Magisterio declarata* («Communicationes», 1985, p. 175).

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 176.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, 202. Per ciò che si riferisce alla redazione del canone è interessante constatare come lo *Schema* del 1980 lo ampliò considerevolmente. Nel c. 272 di questo *Schema* si leggeva, in effetti: *Ius est christifidelibus laicis ut ipsi agnoscat ea in rebus civitatis terrena libertas quae omnibus civibus competit; eadem tamen libertate utentes, curent ut actiones suae spiritu evangelico imbuantur et ad doctrinam attendant ab Ecclesiae Magisterio propositam, caventes vero ne in questionibus opinabilibus propriam sententiam uti doctrinam Ecclesiae proponant*. Lo *Schema Novissimum* del 1982 – che introdusse lievissime modifiche a questo testo – è redatto negli stessi termini dell’attuale c. 227.

<sup>56</sup> Così per esempio, un religioso che si reca alle urne per le elezioni, gode di piena libertà

Su questa linea, risulta decisivo Hervada, che ha affrontato in profondità la questione nel suo *Dialogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*.<sup>57</sup> Nel suo contributo sostiene manifestamente che, anche quando la incompetenza della Chiesa nelle materie temporali sia il fondamento di questo diritto alla libertà nell'ambito temporale, esiste un fondamento più diretto collegato alla stessa destinazione del laico a santificare le realtà terrene; configurata come una libertà, ovvero come un'autonomia, quest'ultima è, in effetti, il fondamento del diritto in questione. "Il quale si riflette nello statuto ontologico della persona. Per natura l'uomo è destinato a raggiungere i suoi fini naturali, tra i quali c'è tutto l'insieme di attività che compongono ciò che chiamiamo *costruire la città terrena*. L'elevazione dell'uomo al piano soprannaturale lascia intatta la struttura finalista della persona umana ( ) la missione di santificare le realtà terrene non altera lo statuto secolare di suddette realtà. La santificazione non si produce a causa di un cambio di statuto, bensì in virtù dell'azione del sacerdozio comune del fedele, nel cuore di costui e per il complimento delle leggi morali, che non sono leggi ecclesiali sull'ambito temporale, ma leggi proprie della realtà secolare".<sup>58</sup>

In definitiva, se il diritto alla libertà nell'ambito temporale si fonda sullo statuto ontologico dell'uomo in quanto fedele è un diritto fondamentale. Da ciò si deduce che la collocazione sistematica del c.227 non è delle più felici,<sup>59</sup> posto che il diritto all'autonomia nella sfera temporale è un diritto del fedele, non solo del laico, Hervada e Martín de Agar,<sup>60</sup> si domandano, inoltre, se questo diritto – il cui fondamento si trova nella struttura ontologica della persona – non sia, proprio per questo, non solo diritto della persona battezzata, ma anche della persona (*quae omnibus civibus competit*). In effetti, anche il non battezzato ha la libertà nell'ambito temporale di

di votare chi reputi conveniente, perché una volta *presente* nelle questioni temporali non ha più limiti se non quelli disposti dal c. 227, e che, in fin dei conti, sono gli stessi che hanno gli altri fedeli: "quando usano questa libertà devono stare attenti al fatto che le loro azioni siano ispirate allo spirito evangelico, e devono prestare attenzione alla dottrina proposta dal Magistero della Chiesa evitando allo stesso tempo di presentare come dottrina della Chiesa il loro proprio criterio, in materie opinabili".

<sup>57</sup> J. HERVADA, *Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*, «Persona y Derecho», 18 (1988). <sup>58</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>59</sup> Vedasi J. FERRER, *El derecho del laico a la libertad en lo temporal*, in *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, p. 629.

<sup>60</sup> "Con le parole *quae omnibus civibus competit* si mette in evidenza: a) che questa libertà ha come titolare la persona – il *cives* – fedele o no; b) che questo diritto della persona non viene meno per il fatto di essere *fedele* – membro della Chiesa –. Si tratta, cioè, di un diritto *della* persona, che deve essere riconosciuto *nella* società ecclesiastica" [J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, cit., p. 138. In nota segnala: Vid. «Communicationes» (1985), p. 175-176].

nanzi alla Chiesa; anche se, ovviamente, si trova in una distinta situazione giuridica.<sup>61</sup>

In ogni caso non bisogna dimenticare che la vigenza dei diritti dei fedeli, non la loro esistenza, è condizionata dal grado di comprensione che in ogni momento storico si sia raggiunto riguardo al suo contenuto; in questo senso, la loro operatività pratica rimane, in qualche modo, delimitata in ogni momento da questo grado di comprensione.<sup>62</sup>

#### 8. LIMITI DEL DIRITTO ALL'AUTONOMIA NELL'AMBITO TEMPORALE

È indubbio che ogni diritto del fedele abbia i suoi limiti peculiari, che ne formano il contenuto specifico. Questi limiti vanno determinandosi, soprattutto, grazie al Diritto divino positivo; e, tra di essi, c'è il vincolo di comunione del fedele con Cristo e con la sua Chiesa, che nella sua dimensione giuridica formula il c.205 sotto la classica formula "della professione di fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico".<sup>63</sup>

Come si deduce dai lavori preparatori del Codice, questo diritto esige, per essere esercitato rettamente, due cose:

a) da parte dei laici, ossequio al Magistero della Chiesa,<sup>64</sup> a cui compete "insegnare e interpretare autenticamente i principi dell'ordine morale che devono essere seguiti nelle cose temporali";<sup>65</sup>

b) da parte della gerarchia, autentico rispetto della libertà che spetta ai fedeli nelle cose temporali.<sup>66</sup>

Nel caso dell'autonomia nell'ambito temporale, quali sono, dunque, questi limiti?

Possono distinguersi quelli che riguardano il fedele titolare del diritto (il suo esercizio) e quelli che riguardano la gerarchia (la sua tutela). Credo che sia valida, in ogni caso, l'impostazione utilizzata nell'ambito del Diritto costituzionale secolare per i diritti fondamentali quando si menzionano

<sup>61</sup> "Il non battezzato si trova in una situazione di totale libertà giuridica in tutte le sfere della sua vita rispetto alla Chiesa. C'è una radicale incompetenza della Chiesa in ciò che si riferisce all'infedele, poiché questi 'si trova fuori'. Però il fedele 'non si trova fuori', anche in ciò che riguarda le realtà temporali ha una dimensione di ecclesialità: la santificazione di codeste realtà. E rispetto ad esse l'autorità ecclesiastica svolge alcune funzioni, per es. il giudizio morale. Proprio in ragione di questo vincolo appare l'autonomia e la libertà del fedele. Credo che, quindi, senza negare ciò che c'è di vero nel dire che la libertà nell'ambito temporale è un diritto della persona, si può e si deve parlare di un diritto specifico del fedele. Questo sì, del fedele, non semplicemente del laico" [J. HERVADA, *Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*, «Persona y Derecho», 18 (1988), p. 23].

<sup>62</sup> Cfr. A. DEL PORTILLO, *In memoriam. Los derechos de los fieles*, «Fidelium Iura», 5 (1995) p. 21.

<sup>63</sup> Cfr. D. CENALMOR, *Límites y regulación de los derechos de todos los fieles*, «Persona y Derecho», 5 (1995), p. 155.

<sup>64</sup> Cfr. c. 227 *in fine*.

<sup>65</sup> *Apostolicam Actuositatem*, n. 24.

<sup>66</sup> Cfr. «Communicationes», 1985, p. 175.

due limiti chiari: l'ordine pubblico<sup>67</sup> e l'esercizio dei diritti e libertà degli altri.<sup>68</sup>

Riguardo i limiti della gerarchia, la dottrina ha precisato abbastanza questa condotta e, tra gli altri modelli, ha esemplificato quelli che seguono: la gerarchia non deve apparire di fronte allo Stato come rappresentante dei cittadini cattolici nelle questioni temporali, né deve proporre opzioni temporali concrete, esprimere opinioni su queste faccende, utilizzare la sua posizione sociale per influenzare il governo della *polis*, inquadrare i fedeli all'interno della Chiesa prendendo in considerazione le loro opinioni su questioni temporali.<sup>69</sup>

Penso che i Pastori dovrebbero muoversi sul piano strettamente morale ed evangelico e la loro influenza nella società si convertirà in maniera efficace, precisamente, nella misura in cui i cristiani-cittadini si ispirino agli insegnamenti evangelici nella loro attività. In effetti, "la missione della gerarchia non implica una competenza giuridica a dirigere o a coordinare l'attività dei laici, ma tende a «enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, e dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo». È, invece, compito dei laici assumere «*tamquam proprius munus* la instaurazione dell'ordine temporale e operare direttamente e concretamente in esso, guidati dalla luce del Vangelo e del pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana» (AA 7d ed e)".<sup>70</sup>

Comportarsi come uomo, come immagine di Dio e secondo la propria dignità, questo sarebbe l'unico limite che ha l'autonomia nell'ambito temporale.<sup>71</sup> Questa interpretazione massimalista evita interferenze del potere ecclesiastico nelle questioni temporali e implica il riconoscimento e la tutela del pluralismo sociale e politico.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> "L'ordine pubblico, come ha messo in evidenza la dottrina giuridica e la stessa Chiesa (DH 7), non è però mai un limite arbitrario, né può essere considerato come un mezzo di cui dispone l'autorità per limitare i diritti. È elemento di coordinamento tra i principi fondamentali di un sistema giuridico" [J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, cit., p. 154]. Concordo con questo autore anche quando considera che, trattandosi di un diritto di libertà, si deve applicare il principio della massima libertà possibile, minima restrizione necessaria.

<sup>68</sup> In questo caso, si richiede di non imporre la propria posizione personale come unica alternativa possibile, con il conseguente pluralismo di impostazioni e opzioni inseparabili dal rispetto della fede e della morale che sta alla base della concezione cristiana [Cfr. J. CALVO-ÁLVAREZ, *Autonomía de lo temporal, libertad política y coherencia cristiana. Una clarificación sobre el sentido de la libertad de los católicos en la vida política*, «Fidelium Iura», 2 (1992)].

<sup>69</sup> Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, cit., p. 141.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>71</sup> Cfr. J. HERVADA, *Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en lo temporal*, «Studi in memoria di Mario Condorelli», V.1, T.II, 1988, p. 803.

<sup>72</sup> "Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia, altri fedeli altrettanto sinceramente potranno

Tutto ciò non esclude che la gerarchia possa, in determinati casi, emettere un giudizio morale su determinate materie, come vedremo in seguito.

#### 9. IL GIUDIZIO MORALE DELLA GERARCHIA NELLE QUESTIONI TEMPORALI

Siffatta valutazione viene richiesta solo in determinate occasioni. In effetti, l'autorità ecclesiastica ha l'obbligo di formulare questi insegnamenti dottrinali relativi a questioni di indole temporale quando si violano i diritti della Chiesa, oppure a causa di una violazione dei diritti fondamentali della persona.<sup>73</sup> Si tratta, dunque, di giudicare un caso concreto, al quale si applicano dei principi morali, la cui formulazione si fece in un momento distinto, con carattere astratto e generale.<sup>74</sup>

Tuttavia questo giudizio non implica l'intento di mettere la "etichetta" cristiana a quelle questioni che sono opinabili e che, pertanto, rimangono circoscritte all'ambito dell'autonomia nell'ordine temporale. Si tratta – come segnala il Concilio Vaticano II – di un giudizio "morale" e non giuridico. Per questo si devono fornire orientamenti e modelli di condotta, però non come unica norma lecita di attuazione,<sup>75</sup> ed evitare soluzioni pratiche concrete.

D'altra parte, siccome l'autorità ecclesiastica ha certamente la funzione specifica di amministrare i beni spirituali e illuminare le coscienze riguardo ai problemi etici che l'agire umano pone, non può rinunciare a questo tipo di pronunciamenti;<sup>76</sup> giacché "non si tratta – dice Benedetto XVI – infatti, di

esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, come succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che nessuno ha il diritto di rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso un dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune" (*Gaudium et Spes*, n. 43).

<sup>73</sup> Cfr. P. LOMBARDÍA, *Derecho Público Eclesiástico según el Vaticano II*, «Escritos de Derecho Canónico», II, Pamplona, 1974, p. 409-410.

<sup>74</sup> Cfr. A. FUENMAYO, *El juicio moral de la Iglesia en cuestiones temporales*, «Ius Canonicum», 12 (1972), p. 108.

<sup>75</sup> Fuenmayor intende dire che può anche presentarsi la situazione in cui la gerarchia debba imporre *autoritativamente* un criterio per l'azione politica dei cattolici di un paese con attenzione alle precise circostanze in cui si viene a trovare. Questo intervento è di natura diversa rispetto a quella del giudizio morale; "potrebbe denominarsi intervento o pronunciamento autoritativo" [FUENMAYOR, A., *El juicio moral de la Iglesia en cuestiones temporales*, cit., p. 112].

In questo caso i parametri giuridici richiesti sono i seguenti: a) competenza adeguata dell'autorità che fa il pronunciamento; b) precisione nei termini del pronunciamento; c) esigenza di una determinata condotta solamente in ragione del bene comune (Cfr. *Ibid.* 113).

<sup>76</sup> Cfr., DALLA TORRE, G., *Dio e Cesare: paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 60.

indebita ingerenza della Chiesa nell'attività legislativa, propria ed esclusiva dello Stato, ma dell'affermazione e della difesa dei grandi valori che danno senso alla vita della persona e ne salvaguardano la dignità. Questi valori, prima di essere cristiani, sono umani, tali perciò da non lasciare indifferente e silenziosa la Chiesa, la quale ha il dovere di proclamare con fermezza la verità sull'uomo e sul suo destino".<sup>77</sup>

Questi giudizi morali svolgono un ruolo orientativo quando sono negativi (denunciando, per esempio, un'azione contraria alla legge morale). Invece i giudizi positivi non possono escludere altre alternative o soluzioni legittime. "Pur se ha valore di orientamento e di certezza, la *ratio bene perficiendi* non può escludere la libertà nello scegliere liberamente il modo concreto di fare il bene".<sup>78</sup> Questo ci porterebbe direttamente a ciò che è l'insegnamento morale della Chiesa nell'ordine temporale e che costituisce la dottrina sociale della Chiesa.

Questo equilibrio ponderato tra giudizio morale dell'autorità e libera attuazione dei fedeli laici risulta possibile se si tutela ampiamente l'autonomia dell'ordine temporale, che non proviene dall'ordine spirituale ma proviene direttamente dal volere di Dio. L'autorità ecclesiastica deve, pertanto, rispettare la libertà e il legittimo pluralismo dei laici nella loro azione temporale, cosciente che questi, in ciò impegnati, percorrono, se vogliono, cammini che conducono a Dio e possono, se vogliono, santificare; vale a dire, condurre propriamente a Dio ciò che a loro compete. E tutto questo sulla base delle proprie radicali esigenze vocazionali, provenienti e totalmente fondate nel Battesimo e nella Cresima.<sup>79</sup>

## 10. ALTRE QUESTIONI CONNESSE

### a) *Autonomia nell'ambito temporale e relativismo*

Parlando dell'autonomia nell'ambito temporale e della sua descrizione conciliare, dicevo che *Gaudium et Spes* impiegava l'aggettivo "legittima", appositamente per illustrare che "dalla stessa loro condizione di creature che le

<sup>77</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai giuristi cattolici*, 9 dicembre 2006. In questo senso scrive Dalla Torre: "Qui si deve notare che quando il magistero interviene su questioni che attengono l'ordine politico, il paradigma di riferimento del suo giudizio non è la morale cristiana, bensì la morale naturale. Ai propri fedeli ovviamente la Chiesa insegna la morale cristiana, che comprende la morale naturale ma va oltre (...). Ma quando parla all'intera comunità politica essa fa riferimento a quella morale naturale che, in quanto tale, è oggettiva e comune a tutti gli uomini: cristiani e non cristiani, credenti e non credenti. Non uccidere o non rubare attengono a quest'ordine, tant'è che ogni uomo che viene al mondo ha innata la consapevolezza della illiceità dei comportamenti lesivi di codesti precetti morali" (G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare: paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 63).

<sup>78</sup> J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, cit., p. 162.

<sup>79</sup> Cfr. G. LO CASTRO, *I laici e l'ordine temporale*, «Il Diritto ecclesiastico», 1 (1986), p. 252.

cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o tecnica".<sup>80</sup> Il che presuppone un'impostazione realista.

La ricchezza di questa impostazione e le conseguenze pratiche che da questa derivano sono di tale abbondanza che esigerebbero un nuovo studio. Perciò, in questo momento, mi limito a fare menzione di alcune suggestive parole di Benedetto XVI nel messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace del 1° gennaio 2011 il cui motto è stato: *La libertà religiosa, via per la pace*. Nel messaggio si legge: "L'illusione di trovare nel relativismo morale la chiave per una pacifica convivenza, è in realtà l'origine della divisione e della negazione della dignità degli esseri umani. Si comprende quindi la necessità di riconoscere una duplice dimensione nell'unità della persona umana: quella religiosa e quella sociale. Al riguardo, è inconcepibile che i credenti «debbano sopprimere una parte di se stessi – la loro fede – per essere cittadini attivi; non dovrebbe mai essere necessario rinnegare Dio per poter godere dei propri diritti» [Benedetto XVI, *Discorso all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite* (18 aprile 2008): AAS 100 (2008), 337]".<sup>81</sup>

#### b) *Autonomia nell'ambito temporale e libertà religiosa*

Nella dottrina classica si parla delle relazioni tra ordine spirituale e temporale, il che implica dualismo di poteri e di ordini sociali. Il Concilio Vaticano II chiarificò che la Chiesa, nella sua realtà comunitaria – non semplicemente la sua struttura organizzativa ufficiale-, è chiamata a realizzare missioni diverse che riguardano direttamente l'ordine temporale, senza che queste intacchino minimamente la loro giusta autonomia.<sup>82</sup>

La difesa dell'incompetenza della Chiesa a intervenire risulta garantita dal diritto all'autonomia nella sfera temporale e la incompetenza dello Stato a intervenire in questioni religiose si protegge o garantisce attraverso il diritto di libertà religiosa. La formalizzazione giuridica di questi diritti, implica il riconoscimento della libertà della persona ma "anche il riconoscimento che le materie che rientrano in queste sfere di libertà, nella loro dimensione collettiva, appartengono ad un'altra società e la sua regolamentazione giuridica all'autorità corrispondente".<sup>83</sup> In effetti, tanto la libertà religiosa quanto l'autonomia nell'ordine temporale sono diritti che si proiettano dalla persona alle comunità e di cui titolare è la persona, ma il cui esercizio ha

<sup>80</sup> GS. n. 36.

<sup>81</sup> BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace*, 1 gennaio 2011.

<sup>82</sup> Cfr. A. FUENMAYOR, *La libertad religiosa y el Pueblo de Dios*, «Atlántida», IV (1966), p. 12.

<sup>83</sup> J. T. MARTÍN DE AGAR, *Libertad religiosa de los ciudadanos y libertad en lo temporal de los fieles cristianos*, «Persona y Derecho», 8 (1988), p. 60.

un'indubbia dimensione sociale. "Questo, che è ovvio riguardo alla libertà religiosa, è anche vero in riferimento alla libertà nell'ambito temporale. Se il fedele, in quanto cittadino, ha la libertà nella sfera temporale, non meno ne avranno le associazioni professionali, sindacali, politiche, ecc., e, in ultima analisi, la società civile politicamente organizzata".<sup>84</sup>

Si tratta, in definitiva, di tenere in conto l'armonica congiunzione tra dualismo cristiano e libertà religiosa, di cui una delle conseguenze è la formalizzazione della libertà dei fedeli nell'ambito temporale come ha fatto il CIC del 1983, seguendo i principi del Concilio Vaticano II; libertà che "ha una base costituzionale come quella del potere della gerarchia ecclesiastica nell'ambito delle questioni di ordine soprannaturale".<sup>85</sup>

Perciò se da un lato lo Stato deve riconoscere ai cittadini la libertà religiosa – che porta con sé la *libertas Ecclesiae* –, non meno importante è che la Chiesa riconosca ai fedeli la libertà, l'autonomia nella materia temporale – ciò che comporta la libertà dello Stato e dei suoi organi nei confronti della Chiesa –.<sup>86</sup> E nella stessa maniera in cui i fedeli devono evitare di presentare come dottrina della Chiesa il loro proprio criterio, così, nelle materie opinabili, nemmeno la Chiesa come istituzione lo può fare presentando "soluzioni cattoliche" come unica alternativa alle questioni temporali.<sup>87</sup>

Questi due diritti aiutano a strutturare il sistema di relazioni tra Chiesa e organizzazione giuridico-politica, sebbene sul piano istituzionale, a parte la competenza esclusiva che ognuno esercita nel suo ordine proprio – spirituale e temporale – debba tenersi in conto anche la mutua cooperazione in materie che, ovviamente, sono di interesse comune. Basti pensare che così come l'autonomia nell'ordine temporale si sviluppa nell'ambito del diritto secolare fondamentalmente all'ombra del Diritto civile, anche nell'ambito ecclesiale, le manifestazioni di attuazione privata richiedono un preciso trattamento tecnico che può compiersi attraverso le tecniche previste dal legislatore come la canonizzazione della legge civile o il rinvio.<sup>88</sup>

### c) *Autonomia nell'ambito temporale e laicità*

È risaputo che l'idea di laicità nasce con il cristianesimo. È un principio cristiano, e prova di ciò è che si tratta di un'idea ignorata in altre culture. "Per

<sup>84</sup> J. HERVADA, *Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*, «Persona y Derecho», 18 (1988), p. 20.

<sup>85</sup> P. LOMBARDIA, *Dualismo cristiano y libertad religiosa*, «Ius Canonicum», 26 (1986), p. 23.

<sup>86</sup> Cfr. in questo senso, J. HERVADA, *Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*, «Persona y Derecho», 18 (1988), p. 19.

<sup>87</sup> Il che si collega al legittimo pluralismo cristiano.

<sup>88</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Coordenadas fundamentales de la actuación de los fieles laicos...*, cit., p. 844.

la dottrina cattolica, dunque, la «laicità» sta ad indicare il riconoscimento da parte della Chiesa dei valori profani, della loro legittimità e della loro autonomia; con quel termine si vuole fare riferimento, all'esterno della comunità ecclesiale, alla sfera propria delle realtà temporali, che si reggono con principi propri e con relativa autonomia derivante dalle esigenze intrinseche di tali realtà, quali quelle politiche, amministrative, scientifiche, tecniche”.<sup>89</sup>

Nell'ambito secolare si discute, in ultima analisi, sul ruolo pubblico dei credenti nella vita civile e politica. Si fugge dal fondamentalismo religioso e si scommette sul laicismo; anche quando entrambe “sono forme speculari ed estreme di rifiuto del legittimo pluralismo e del principio di laicità”.<sup>90</sup> In effetti, le due impostazioni presentano una visione riduttiva e parziale della persona umana che favorisce l'integralismo e il razionalismo. La sana laicità comporta, in questo senso, che la società “in quanto espressione della persona e dell'insieme delle sue dimensioni costitutive, deve vivere ed organizzarsi in modo da favorirne l'apertura alla trascendenza”.<sup>91</sup> Questo penso che sia un pezzo chiave per un adeguato ingranaggio della libertà religiosa nel contesto degli Stati democratici. E questo è precisamente una parte dell'apporto cristiano che “implica il riconoscere a ciascuno la sua dignità, la quale, senza libertà religiosa, garantita e vissuta nella sua essenza, risulta mutilata e offesa, esposta al rischio di cadere nel predominio degli idoli, di beni relativi trasformati in assoluti”.<sup>92</sup>

#### d) *Autonomia nell'ambito temporale ed ecologia*

Non posso terminare senza fare prima riferimento ad una Udienza generale di Giovanni Paolo II del 2 aprile 1986 che mi è stata particolarmente utile per lo sviluppo di questo studio. Nell'Udienza, prendendo come punto di riferimento e modello ispiratore *Gaudium et Spes* 36 offre una sintesi ben strutturata che si fonda sulla conformità intellettuale tra fede, autonomia nell'ambito temporale e natura della creazione. Su questa linea diceva Giovanni Paolo II: “Il dissesto ecologico, che suppone sempre una forma di egoismo anticomunitario, nasce da un uso arbitrario – e in definitiva nocivo – delle creature, di cui si violano le leggi e l'ordine naturale, ignorando o disprezzando la finalità che è immanente all'opera della creazione. Anche tale

<sup>89</sup> G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare: paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 139.

<sup>90</sup> BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace*, 1 gennaio 2011.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.* “Del resto in una autentica democrazia ogni cittadino ed ogni formazione sociale sono legittimati a proporre, fatte salve le norme morali oggettive, la propria concezione dell'uomo, della vita e del mondo, sicché sarebbe assai singolare la pretesa che ad una sola delle parti sociali, quella costituita dai fedeli, fosse interdetto di contribuire alla dialettica democratica con proposte su cui cercare di coagulare consensi” (DALLA TORRE, G., *Dio e Cesare: paradigmi cristiani nella modernità*, Roma 2008, p. 69).

modo di comportarsi deriva da una falsa interpretazione dell'autonomia delle cose terrene. Quando l'uomo adopera queste cose «così da non riferirle al Creatore» ( ) egli reca anche a se stesso danni incalcolabili. La soluzione del problema della minaccia ecologica rimane in stretto rapporto con i principi della «legittima autonomia delle realtà terrene», cioè in definitiva con la verità circa la creazione e circa il Creatore del mondo”.<sup>93</sup>

#### 11. CONCLUSIONE

Tra i giuristi che hanno saputo delimitare l'esercizio pratico di questo diritto, è di rigore menzionare S. Josemaría, che in una memorabile omelia nel Campus dell'Università di Navarra si riferiva al fatto che la *mentalità laicale*<sup>94</sup> dovrebbe portare a tre conclusioni:

- “a essere sufficientemente onesti da addossarsi personalmente il peso delle proprie responsabilità;

- “a essere sufficientemente cristiani da rispettare i fratelli nella fede che propongono – nelle materie opinabili – soluzioni diverse da quelle che sostiene ciascuno di noi;

- “e a essere sufficientemente cattolici da non servirsi della Chiesa, nostra Madre, immischiandola in partigianerie umane”.<sup>95</sup>

Conclusioni che, portate sul piano sociale, sintetizzo nella seguente maniera: a) responsabilità *versus* relativismo; b) rispetto della libertà religiosa e c) sana laicità e autonomia nell'ambito temporale.

La ricchezza di ognuna di queste conclusioni, potrebbe dar luogo a una lunga riflessione.

<sup>93</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Udienza del 2 aprile 1986*.

<sup>94</sup> Mentalità laicale intesa come sana psicologia del cristiano conoscitore dei suoi diritti e cosciente dei suoi doveri.

<sup>95</sup> SAN JOSEMARÍA, *Amar al mundo apasionadamente*, in *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid 1986, pp. 239-240.

# LA CONDIZIONE GIURIDICA DEL LAICO NELLA CANONISTICA DAL CONCILIO VATICANO II AD OGGI

LUIS NAVARRO

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Dal Concilio fino alla promulgazione del CIC del 1983. a) Prima fase dei lavori della codificazione latina (1966-1975). b) Seconda fase dei lavori della codificazione latina (1975-1983). 3. I primi anni di vigenza del CIC fino alla pubblicazione dell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (1988). 4. La trattazione del laico nel *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* (1990). 5. L'evoluzione successiva. 6. Conclusione.

## 1. PREMESSA

Si è scritto molto sui fedeli laici dal Concilio Vaticano II ad oggi. Ciò rende impossibile fare un resoconto di tutta la dottrina canonica. Perciò concentrerò l'attenzione su un punto che è stato oggetto di dibattito, implicitamente o esplicitamente, e che sta alla base della configurazione giuridica del laico: il concetto di laico, la sua comprensione. Nello studio di tale questione farò riferimento soprattutto ad autori di ambito italiano e spagnolo, perché sono questi coloro i quali la hanno approfondito di più e si sono maggiormente interessati a questo argomento. Coprire uno spazio di tempo così ampio ci costringe ad essere piuttosto sintetici nell'esposizione.

La dottrina canonica sul concetto di laico è contenuta non solo negli scritti dei canonisti, ma anche nelle discussioni e interventi riguardanti il processo di elaborazione, sia del CIC che del CCEO. Perciò troverà posto in questo contributo anche la trattazione della questione nelle due commissioni codificatrici e il risultato raggiunto nei testi codiciali.

Per non ampliare troppo la ricerca non tratterò direttamente della dottrina canonica riguardante le funzioni, uffici, compiti che sono aperti ai fedeli laici. Si tratta di ambiti in cui, grazie agli approfondimenti operati dalla dottrina del Concilio Vaticano II, il fedele laico è capace di agire all'interno della Chiesa, sulla base del sacerdozio comune e di incarichi ricevuti dalla Gerarchia. Soltanto farò riferimento a tali questioni qualora fosse necessario.

Divido questo articolo in quattro parti: 1. Dal Concilio fino alla promulgazione del CIC del 1983, 2. Dai primi anni di vigenza del CIC fino alla pub-

blicazione dell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*; 3. La trattazione del laico nel *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*. 4. L'evoluzione successiva.

## 2. DAL CONCILIO FINO ALLA PROMULGAZIONE DEL CIC DEL 1983

Questa prima tappa si caratterizza per essere un periodo *de iure condendo*, in cui la dottrina canonica ha cercato di fornire proposte per la riforma del Codice di diritto canonico del 1917. Gli insegnamenti conciliari necessariamente dovevano rinnovare il diritto canonico. Dopo la conclusione del Concilio cominciò un tempo di effervescenza nella produzione scientifica. Questa poteva, da un lato, illuminare i lavori della codificazione e di fatto dal 1966 fino alla promulgazione del CIC c'è stato un susseguirsi di pubblicazioni – alcune ufficiali come la rivista *Communicationes*, altre no – che si facevano eco del progresso dei lavori e su tali basi si presentavano nuove proposte, suggerimenti, ecc. Dall'altro lato, la stessa produzione scientifica di alcuni autori poteva costituire la porta di ingresso nella commissione codificatrice, la cui composizione fu rinnovata lungo gli anni.<sup>1</sup> I membri della citata commissione erano canonisti di università ecclesiastiche e civili, nonché canonisti provenienti dalla Curia Romana. Venivano distribuiti in diversi gruppi di lavoro divisi *ratione materiae*. Fra coloro che furono membri del gruppo incaricato della stesura dei canoni riguardanti i laici, alcuni erano davvero specialisti in questo argomento, come si evince dalle loro pubblicazioni. Tale era il caso di Del Portillo e di Lombardía.<sup>2</sup>

Il lavoro della Commissione Pontificia ha visto due fasi nettamente distinte nella preparazione dei canoni riguardanti i laici: in un primo momento, dal 1966 fino al 1975, si osserva un accordo iniziale e costante fra i consultori del *Coetus «De Laicis»* sulla necessità sia di distinguere fra i concetti di fedele e di laico, sia di offrire una definizione di quest'ultimo che includesse, sulla scia degli insegnamenti conciliari, non soltanto l'elemento generico (essere

<sup>1</sup> Cf. F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano, 1983, p. 137; «*Communicationes*», 1 (1969) 29-34; 5 (1973) 189-194.

<sup>2</sup> A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, 2<sup>a</sup> ed, Milano 1999. La prima edizione spagnola del libro è del 1969. Le idee presentate in questo volume corrispondono, come indicato dall'autore, all'esteso parere presentato il 2 ottobre 1966 alla P. Commissione per la riforma del Codice di Diritto canonico (p. 1). I principali scritti di P. LOMBARDÍA sui laici sono: *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, «*Ius Canonicum*», 6 (1966) 339-374, ID. *Los laicos*, «Il diritto ecclesiastico», 83 (1972) 286-312, ID. *Los derechos del laico en la Iglesia*, «*Concilium*», 7 (1971) 275-282. Anche F. Retamal scrisse sui fedeli, ma quando aveva già concluso il suo lavoro come consultore: *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la constitución dogmática "Lumen gentium": estudio de las fuentes*, 1980. Successivamente altri canonisti che hanno pubblicato degli scritti sui laici, come Beyer, Morsdorf e Aymans, sono subentrati nei gruppi di studio riguardanti il nostro tema o erano membri di altri gruppi di lavoro.

fedele) e quello negativo (non chierico e non religioso), ma anche l'elemento positivo (la secolarità).<sup>3</sup>

a) *Prima fase dei lavori della codificazione latina (1966-1975)*

Fin dalla prima sessione di lavoro di questo *Coetus* si preparò una definizione del laico con gli elementi appena menzionati.<sup>4</sup> Nelle sessioni successive si fecero dei ritocchi al fine di renderla più precisa. Risultato delle prime cinque sessioni di lavoro fu il seguente testo:

“In canonibus huius Codicis, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles, iis exceptis qui, ordine sacro recepto, ad ministerium divinum sunt deputati aut qui in Instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumpserunt; christifideles scilicet, sive viri sive mulieres, qui in saeculo viventes et vitae saecularis consortes missionem Ecclesiae salvificam pro parte sua, etiam canonibus determinanda, exercent, videlicet vitam divinam Ecclesiae participantem, atque fidem quam a Deo per Ecclesiam receperunt verbo et opere confitentes ac propagantes, specialiter in rebus temporalibus gerendis et in muneribus saecularibus exercendis Christi testimonium reddentes”.<sup>5</sup>

Dalle discussioni fra i consultori si desume anche l'importanza attribuita alla secolarità. Questo elemento viene configurato progressivamente come caratterizzante la vita del laico: il suo sacerdozio comune acquista delle modalità specifiche, il suo apostolato e il suo modo di partecipare alla missione della Chiesa si concretizzano nell'agire nel temporale.<sup>6</sup> Perciò la secolarità

<sup>3</sup> Cf. «Communicationes», 17 (1985) 168-169. Per un studio dettagliato dei lavori redazionali, vid. D. G. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC del 1983*, Roma 1999, p. 213-234. Vid anche F. COCCOPALMERIO, *Conceptus christifidelis et laici in Codice*, «Periodica», 77 (1988) 381-424, e L. B. RIBÉ, *El concepto de laico en el coetus "De laicis" en la codificación de 1983*, Romae 1994.

<sup>4</sup> I consultori approvarono all'unanimità questo testo: “In canonibus huius Codicis nomine laicorum intelliguntur omnes christifideles qui non sunt, ordine sacro recepto, ad ministerium divinum deputati, nec in instituto ab Ecclesia sancito statum religiosum assumpserunt. Qui christifideles, sive viri sive mulieres, a Deo vocantur ut suo modo, etiam eisdem canonibus determinando, debita cum sacris pastoribus relatione servata, apostolatam in saeculo exercent, speciatim in rebus temporalibus gerendis Christi testimonium reddentes”. «Communicationes», 17 (1985) 173-174. <sup>5</sup> «Communicationes», 18 (1986) 351.

<sup>6</sup> Si tratta di un'azione portata a termine in quanto cristiano, perciò non è possibile distinguere nettamente fra il laico nella Chiesa e nel mondo. Al riguardo sono significative le seguenti parole di un consultore: “Fidelis laicus -opifex, medicus, miles, etc.- quando est “in mundo”, in structuris saecularibus -in officina, in nosocomio, in castris, etc.- est simul et inseparabiliter “in Ecclesia”: non est schismaticus vel apostata. Dicitur nequit laicum esse ‘in Ecclesia’ solummodo quando invenitur in aliqua *structura sociali ecclesiastica*: in templo, in schola catholica vel in Consilio pastorali dioecesano, etc.”. «Communicationes», 17 (1985) 199. Per quanto riguarda il sacerdozio comune sono rilevanti queste precisazioni: “Est Consultor qui concordat cum animadversionibus factis, et adiungit praetermittendum non esse laicum participare munus Christi sacerdotale, regale et propheticum sub hac ratione saecularitatis,

dei fedeli laici era non soltanto presente nella definizione ma anche in altri testi, come ad esempio quelli dedicati alla libertà nell'ordine temporale e alla missione apostolica.<sup>7</sup>

Logicamente in tutta questa elaborazione ci si poggiava sui documenti del Concilio Vaticano II e in particolare sulla Cost. *Lumen gentium* n. 31 b. e sul dec. *Apostolicam actuositatem*. Da uno studio dei verbali pubblicati delle sessioni di questo gruppo di lavoro, si può concludere che fino al 1975, i lavori di elaborazione del CIC seguirono in molti aspetti quanto proposto da Lombardía e Del Portillo.<sup>8</sup>

Benché il loro modo di trattare la questione sia diverso, entrambi concordano sia nell'uso dei testi del Concilio Vaticano II come punto fondamentale della costruzione concettuale, sia nel segnalare la rilevanza della secolarità come elemento caratterizzante la vocazione e missione del fedele laico. Inoltre, segnalano che la dottrina conciliare ha messo in rilievo l'esistenza di una condizione ontologica comune a tutti i membri della Chiesa e che questi hanno uno statuto giuridico comune: tutti sono titolari degli stessi diritti e doveri derivanti dal battesimo e dalla cresima. Perciò si deve distinguere fra la condizione di fedele (la categoria comune) e quella di laico (corrispondente ad una missione specifica).<sup>9</sup>

Il laico è chiamato a santificare le realtà temporali,<sup>10</sup> a ordinarle secondo

scilicet ipsum sanctificari et apostolatam exercere, praecise in structuris saecularibus atque ex iis structuris saecularibus". *Ibid.*, 17 (1985) 198.

<sup>7</sup> Cf. cann. 2 e 4, «Communicationes», 18 (1986) 351-352.

<sup>8</sup> Questi due autori a loro volta si basano su alcuni scritti di J. Hervada, in particolare quelli riguardanti la Costituzione della Chiesa. Questo autore ha anche pubblicato importanti opere sui laici: *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973, *Diálogo sobre la secularidad y el fiel común*, «Ius Canonicum» 30 (1990) 201-222. La rilevanza degli scritti di Lombardía e Hervada fu messa in rilievo da E. CAPPELLINI, *Che posto avranno i laici nel nuovo Codice? in Presenza pastorale*, 41 (1971) 687-698.

<sup>9</sup> Per Lombardía con il termine laico si "designa a los que compete una determinada función en la vida de la Iglesia". La mancata comprensione della distinzione fra fedele e laico, porta da un lato ad un concetto negativo del laico (non chierico e non religioso) e dall'altro ad attribuire come proprio dei laici ciò che appartiene a tutti i fedeli. Questo autore indicava come esempio di questo errore il can. 682 del CIC del 1917 che attribuiva il diritto ai beni spirituali ai fedeli laici. Cf. *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, cit., p. 341.

<sup>10</sup> "Los laicos tienen en el Pueblo de Dios un ministerio específico, peculiar. Esta función consiste en asumir las responsabilidades en el orden profesional o social; pero adviértase bien que estas responsabilidades no surgen de la condición de cristiano, son previamente responsabilidades propias, como consecuencia de la inserción del hombre en el conjunto del género humano, en el que ha de sentirse solidario en los quehaceres terrenos con los demás hombres, sean o no cristianos. Sin embargo, en virtud de un ministerio que tienen en el Pueblo de Dios, han de asumir "sus obligaciones", las que en todo caso tendrían, con un título nuevo, que les da una dimensión eclesial y una finalidad redentora: informar de espíritu cristiano todas las realidades terrenas". *Ibid.*, p. 341-342.

il volere di Dio,<sup>11</sup> e a portare a termine un apostolato secolare.<sup>12</sup> In ultima analisi vi è la consapevolezza che il fedele laico ha come missione la santificazione delle realtà proprie degli uomini in quanto creati da Dio: “egli mediante la nascita appartiene al mondo; mediante il battesimo si incorpora alla Chiesa, che non lo separa dalle vicende terrene, ma lo spinge ad un compito – trattare e ordinare secondo Dio gli affari temporali – per il quale è rin vigorito dalla grazia della cresima”.<sup>13</sup> Del Portillo, aggiunge che “secolarità non è (...) semplicemente una nota ambientale o delimitativa, ma una nota positiva e propriamente teologica”. L’inserimento dell’uomo nel mondo, nei compiti di dominio e di trasformazione di esso, la secolarità, è collegato alla volontà divina, perché l’elevazione dell’uomo nel piano soprannaturale non ha rotto quell’inserimento. “L’essere cristiano (...) non cambia né altera questo essere immerso nelle realtà temporali, bensì lo vivifica”.<sup>14</sup>

Da questa impostazione, fondata sul rapporto fra Creazione e Redenzione, deriva una visione che contribuisce a superare una netta divisione dell’agire del laico nel mondo e nella Chiesa, come se fossero due campi totalmente distinti.<sup>15</sup> Portare a termine la propria vocazione di santificare il temporale è

<sup>11</sup> Commentando le parole di LG 31 b, Lombardía spiegava che la vocazione propria del laico è ordinare le cose temporali. “En esta breve fórmula se encuentra expuesta la función del laico en la Iglesia y la raíz de su propia misión. Misión que tiene un sentido humano y divino, temporal y eclesial a la vez, que lo convierte en el soporte en que se apoya de manera inmediata la relación entre la Iglesia y el mundo”. *Ibid.*, p. 342.

<sup>12</sup> Le caratteristiche tipiche dell’apostolato dei laici sono, secondo Lombardía, le seguenti: apostolato: a) *non è ministeriale*, nel senso che non è dotato di una preminenza gerarchica, non ha manifestazioni di impero; b) è *secolare*, fatto attraverso la testimonianza della propria vita e l’incoraggiamento della parola (non è fatto abitualmente dall’invito a partecipare ad opere pie); c) infine *non è professionale*: il laico abitualmente non si dedica a tempo pieno ad opere di apostolato, ma trova la dimensione apostolica di tutte le sue opere. Conseguenza di questa non professionalità, è che l’apostolato dei laici non è normalmente retribuito. Cf. *Ibid.*, p. 355-356.

<sup>13</sup> “Por el nacimiento el hombre pertenece al mundo; por el bautismo se incorpora a la Iglesia, que no lo separa de los quehaceres terrenos, sino que lo empuja a una empresa – ‘tratar y ordenar, según Dios, los asuntos temporales’ en palabras del Concilio – para la que queda vigorizado por la gracia de la confirmación”. *Ibid.*, p. 343.

<sup>14</sup> A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, cit., p. 173-174.

<sup>15</sup> Criticando la comprensione dell’espressione nel mondo e nella Chiesa in senso disgiuntivo, da una parte nel mondo, e dall’altra nella Chiesa (considerata in modo riduttivo come struttura ecclesiastica), Del Portillo osserva: “non si apprezza sufficientemente che questa attività *nel mondo e nella Chiesa* (concetto non riconducibile a quello di organizzazione ecclesiastica) forma un tutto unico e inseparabile, nel quale entrambi gli aspetti si fondono armonicamente e si compenetrano, senza perciò confondersi in nessun momento. Il modo di pensare cui facciamo riferimento prescinde del fatto che la relazione del laico col mondo secolare non è qualcosa di accidentale, realizzato ‘fuori la Chiesa’, ma al contrario, è alla radice stessa della piena partecipazione del laico alla missione del Popolo di Dio”. *Ibid.*, p. 178.

senz'altro essere la Chiesa per il fedele laico, egli è costruttore della Chiesa così come lo è della città terrena.<sup>16</sup> “La vocazione cristiana del laico consiste, dunque, nel *gerere et secundum Deum ordinare res temporales*, e attraverso queste, *regnum Dei quaerere*”.<sup>17</sup>

Da notare che nell'impianto costruito da questi autori non si esclude la partecipazione dei laici all'apostolato gerarchico, e si rispettano pienamente i rapporti dovuti fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune. Perciò alcuni uffici ecclesiastici possono essere svolti da laici: sono quelli fondati sul sacerdozio comune del fedele e quelli che, basandosi sulla competenza professionale, non richiedono nel titolare la sacra ordinazione.<sup>18</sup>

Fra le conclusioni raggiunte da Lombardía vorrei evidenziare le seguenti:

1. Lo statuto giuridico del laico è la concrezione giuridico-canonica della missione ecclesiale del fedele tendente a cercare il regno di Dio trattando e ordinando le questioni temporali. Si tratta di una modalità giuridica della condizione generica di fedele.

3. Si acquisisce con il battesimo; si perde per la professione religiosa o per l'assunzione dello stato clericale.

4. L'inserimento del laico nel temporale nasce da vincoli sorti dalle relazioni sociali, familiari e professionali. Poiché la presenza del laico nel mondo gode di una autonomia nei confronti del potere della Chiesa, il laico è titolare nell'ordinamento canonico di un diritto di immunità contro eventuali ingerenze ecclesiastiche negli affari temporali.

<sup>16</sup> Cappellini aveva ben capito ciò quando diceva: “Il loro essere Chiesa nel mondo non è infatti da intendere come una missione di apostolato e una presenza comandata, ma come la esplicazione della loro chiamata alla vita cristiana che trova nel mondo il suo ambiente di sviluppo e la strada del suo itinerario verso il Padre. Il laico non raggiunge la propria perfezione nonostante il mondo, ma si santifica ordinando a Dio le realtà temporali” E. CAPPELLINI, *Che posto avranno i laici nel nuovo Codice?* cit., p. 690-691.

<sup>17</sup> A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, cit., p. 177.

<sup>18</sup> Lombardía, nel 1972 si chiedeva quali funzioni ed uffici avrebbero potuto svolgere i laici. La sua risposta era: “todos aquellos para cuyo ejercicio no sean necesarias facultades derivadas del sacerdocio ministerial. Por tanto, el desempeño por laicos de *munera ecclesiastica* a que alude el texto de la Const. *Lumen gentium* que venimos comentando no puede reducirse a las funciones culturales de rango secundario (la de lector, por ejemplo), a la participación en tal o cual organismo consultivo o a la intervención en la administración de los bienes eclesiásticos. Un laico no puede gobernar como Romano Pontífice la Iglesia universal o ser cabeza de una Iglesia particular, ya que lo impide la misma constitución divina. Tampoco sería idoneo para el desempeño de los que en doctrina canónica se han venido llamando oficios con cura de almas, pues que no es capaz de presidir la asamblea eucarística ni ser ministro de más sacramentos que el bautismo y su propio matrimonio. En cambio nada impide que, en una futura concepción de la organización eclesiástica, un laico desempeñe oficios equivalentes a los que en la actual corresponden al Cardenal Secretario de Estado, al Prefecto de un dicasterio de la Curia Romana, a un Nuncio o a un juez eclesiástico a cualquier nivel”. P. LOMBARDÍA, *Los laicos*, cit., p. 308-309.

5. L'agire del laico nel temporale deve essere ispirato dalla ricerca del Regno di Dio. Di conseguenza un diritto fondamentale dello statuto giuridico del laico è ricevere una cura pastorale adeguata alle esigenze dei suoi compiti e della sua spiritualità. A tale diritto corrisponde un dovere di ricevere i mezzi di formazione elargiti dalla Chiesa.<sup>19</sup>

b) *Seconda fase dei lavori della codificazione latina (1975-1983)*

Tuttavia, alla fine del lavoro del *Coetus «De Laicis»*, si assiste ad un cambiamento dell'impostazione fino a quel momento seguita, cambiamento che si manterrà fino alla promulgazione del CIC: il Segretario aggiunto, Mons. Onclin, all'inizio della VI<sup>a</sup> sessione (7-11 aprile 1975), propone un nuovo testo in cui si definisce il laico in contrapposizione ai chierici e ai membri degli Istituti di vita consacrata, si prescinde assolutamente dalla secolarità e si riduce la portata della definizione al solo titolo dedicato agli obblighi e diritti dei fedeli laici:

“In canonibus qui sub hoc titulo sequuntur, nomine laicorum intelleguntur omnes christifideles, qui neque per receptum ordinem sacrum ad divinum ministerium sunt deputati (aut: qui non sunt clerici) neque alicuius Instituti vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum sunt sodales”.<sup>20</sup>

Nonostante la resistenza di alcuni consultori a questo cambiamento,<sup>21</sup> il riferimento alla secolarità nella definizione del laico fu soppresso e questa caratteristica fu relegata ad un secondo piano,<sup>22</sup> occupando un ruolo a prima vista marginale, nei canoni sulla missione apostolica del laico e sulla sua libertà nell'ordine temporale. È doveroso riferire che i motivi di questa decisione non sono reperibili tra il materiale pubblicato.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Per le conclusioni, cf. P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, cit., p. 364-365.

<sup>20</sup> «Communicationes», 18 (1986) 376.

<sup>21</sup> Cf. «Communicationes», 18 (1986) 376-377.

<sup>22</sup> Ci si accordò nel dedicare un canone alla secolarità da inserire subito dopo la definizione. Cf. *ibid.*, p. 377. Tuttavia non si fece altro che trasferire e modificare leggermente il § 2 del canone che trattava della missione apostolica del laico. Questo testo (cf. *ibid.*, p. 377), con alcune modifiche, è l'attuale can. 225 § 2.

<sup>23</sup> Non sembra che la necessità di coordinare i testi preparati dal *Coetus «De Laicis»* con quelli del progetto di *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (compito specifico della quinta sessione di questo gruppo di lavoro, cf. «Communicationes», 18 [1986] 365), sia stata la causa di tali cambiamenti. Nel progetto di LEF non vi era, infatti, una definizione specifica di laico. Il can. 28 del citato progetto più che definire il laico, indicava la sua missione (cf. «Communicationes» 12 (1980) 47). Sulla questione vid. anche G. MAZZONI, *Il christifidelis: identità ecclesiologicala e condizione giuridica*, in *Fedeli, Associazioni, Movimenti*, «Quaderni della Mendola», 10, Milano 2002, p. 24-25. Inoltre la presenza di un canone dedicato alla bipartizione dei fedeli nella Chiesa (can. 25), benché potesse incidere sulla definizione preparata dal *Coetus «De Laicis»*, non doveva necessariamente determinare l'abbandono della secolarità nella definizione, perché essa costituiva un elemento caratterizzante la missione apostolica del laico *non consacrato*

Dagli atti delle sessioni del *Coetus studiorum «De Populo Dei»*, gruppo di lavoro incaricato di continuare l'operato del *Coetus De Laicis*, si può dedurre che una difficoltà fondamentale per dedicare un titolo o una sezione speciale ai laici, e quindi per offrire anche una loro definizione positiva si radicava nell'identificazione dei laici con i fedeli. Tale identificazione rendeva inutile elaborare uno statuto giuridico speciale per questi fedeli. Perciò, trattare dei laici era considerato dal Segretario della Commissione, unicamente "opportuno, anche come fatto psicologico".<sup>24</sup>

Nelle fasi successive di elaborazione del Codice, infine, anche questa definizione fu soppressa, perché si ritenne sufficiente quella deducibile dal can. 81<sup>25</sup> dello *Schema Libri «De Populo Dei»*: il laico è il fedele non ordinato. In *Communicationes*, si legge sia che è "già stabilita la fondamentale nozione di laico nel can. 81 e non è necessario introdurne un'altra (laico=non consacrato)", sia che il titolo era dedicato a trattare degli obblighi e diritti del laico, ma non a definirlo.<sup>26</sup>

Nei successivi progetti di CIC e nel testo promulgato non vi è una definizione positiva di laico, malgrado ci sia stata la richiesta di ritornare alla definizione positiva,<sup>27</sup> perché una sua assenza poteva far intendere che i religiosi non ordinati fossero laici. La risposta della Commissione codificatrice fu

(can. 28). Per il testo di questi canoni del progetto di LEF, cf. «Communicationes», 12 (1980) 45-47 (benché le pagine indicate si riferiscono alla sessione di lavoro del settembre 1979, il punto di partenza delle discussioni è costituito dallo Schema della LEF preparato nel febbraio 1976). Astigueta e Díaz Moreno ritengono che il collegamento con la LEF è forse la causa del cambiamento. Cf. D. G. ASTIGUETA, cit., p. 223 e J. M. DÍAZ MORENO, *Los laicos en el nuevo código de Derecho canónico. Temática actual*, «Revista Española de Derecho canónico», 46 (1989) 39.

<sup>24</sup> Cf. «Communicationes», 13 (1981) 314-315.

<sup>25</sup> Canon 81 § 1: "Ex divina institutione sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur, et alii christifideles, qui et laici nuncupantur". È doveroso rilevare che il citato can. 81 non era frutto del lavoro del *Coetus «De Laicis»*. Da quanto è stato finora pubblicato non si è in grado di sapere da chi e quando fu presa la decisione di inserire nello *Schema Libri «De Populo Dei»* il testo del can. 25 del progetto di LEF. Sulla questione vid., I. ZUZEK, *Bipartizione o tripartizione dei «Christifideles» nel CIC e nel CCEO*, «Apollinaris», 67 (1994) 68.

<sup>26</sup> Cf. «Communicationes», 13 (1981) 315.

<sup>27</sup> Nella *Relatio* che contiene le osservazioni allo *schema* CIC del 1980, a proposito del can. 202, si chiese di ritornare ad una definizione positiva, sulla scia della descrizione della *Cost. Lumen gentium*, n. 31. La risposta della Commissione fu la seguente: "Distinctio in canone proposita potior est eo quod ex divina institutione provenit et fundatur in ipsa hierarchica constitutione Ecclesiae; quapropter in iure canonico praeferenda videtur in quo frequenter agitur de participatione in muneribus Ecclesiae; ad hanc enim participationem quod attinet, omnino aequales sunt religiosi qui ordinem sacrum non receperunt et laici ("Status huiusmodi [scil. Religiosus] ratione habita divinae et hierarchicae Ecclesiae constitutionis, non est intermedius inter clericalem et laicalem condicionem": LG 43). Codex tamen minime intendit excludere divisionem tripartitam communiter usitatam et ab ipso Concilio Vat. II admissam». «Communicationes», 14 (1982) 157-158.

che non spettava al Codice dare delle definizioni, e ciò non significava voler escludere la tripartizioni dei fedeli.

Se ci chiediamo perché vi sia stato questo cambiamento di rotta durante l'elaborazione del CIC la risposta è che non abbiamo i dati certi che la giustificano. Comunque un elemento che si è fatto strada negli anni settanta e che può aver contribuito a questo cambiamento è il fatto che si cominciò a sottolineare la difficoltà di distinguere fra fedele e laico, invocando che *Lumen Gentium*, 31, consapevole di questa difficoltà, specificava che ogni laico partecipasse *suo modo* dei *munera Christi*, e che *pro parte sua* compisse la missione propria di tutti nel popolo cristiano.<sup>28</sup> Alcuni cominciarono a sostenere che in fondo, il laico non fosse altro che un fedele, un semplice fedele. Altri ritenevano che la secolarità non potesse essere un elemento distintivo, perché anche i chierici partecipavano di questa caratteristica, poiché in *Lumen Gentium* 31 si prevede che chierici "possano attendere ad affari secolari".<sup>29</sup> e vi sono anche fedeli laici che seguono la vita consacrata nella modalità degli istituti secolari. A ciò si aggiunge che in quella decade, si cominciò a guardare con più attenzione alle funzioni che poteva svolgere il laico in ambito strettamente ecclesiale.<sup>30</sup> Di fatto il motu proprio *Ministeria quaedam*, di Paolo VI, del 15 agosto 1972,<sup>31</sup> aprì la via dei ministeri laicali, sui quali si soffermò sia il Sinodo dei Vescovi del 1974<sup>32</sup> che la relativa esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, dell'8 dicembre 1975.<sup>33</sup> In questo documento, al n. 73, Paolo VI afferma "Non bisogna tuttavia trascurare o dimenticare l'altra dimensione: i laici possono anche sentirsi chiamati o essere chiamati a collaborare con i loro Pastori nel servizio della comunità ecclesiale, per la crescita e la vitalità della medesima, esercitando ministeri diversissimi, secondo la grazia e i carismi che il Signore vorrà loro dispensare". Questi ministeri sono molto diversificati e comprendono quello di catechista, di animatore della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della Parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi, quelli di capo di piccole comunità, di responsabile di movimenti apostolici, ecc.

Dinanzi a queste difficoltà alcuni propendevano per sottolineare di più la

<sup>28</sup> Cf. J. BEYER, *Laïcat ou Peuple de Dieu*, in *La Chiesa dopo il Concilio*. II, comunicazioni, Milano 1972, p. 235-247.

<sup>29</sup> Cf. J. BEYER, *Laïcat ou Peuple de Dieu*, cit. p. 240-243. Dal 1972 J. Beyer ha insistito su queste idee, e le ha riproposte in diversi scritti. "A lire ce texte, le caractère séculier consisterait à exercer une profession séculière, ce qui suppose un engagement dans les choses du siècle. Tout cela a comme conséquence que le caractère séculier n'est ni exclusif du laïcat, ni donc déterminant pour lui". J. BEYER, *Le laïcat et les laïcs dans l'Église*, «Gregorianum» 1987, p. 173.

<sup>30</sup> Cf. Y. M. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, e G. MAZZONI, *Il cristifidélis: identità ecclesiologicala e condizione giuridica*, cit., p. 15-16.

<sup>31</sup> AAS 64 (1972) 529-534.

<sup>32</sup> Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Terza assemblea generale (27 settembre-26 ottobre 1974)*, Roma 1975.

<sup>33</sup> «AAS» 68 (1976) 6-76.

condizione di fedele e i diversi carismi che potevano essere propri dei singoli membri della Chiesa, e proponevano di mettere in luce i ministeri e gli ordini di persone all'interno della Chiesa, dando luogo a situazioni personali trasversali: ordini liturgici, apostolici e missionari e tante condizioni di vita diverse: vedovo, celibe, chierico, religioso, ecc.<sup>34</sup>

Tuttavia la dottrina canonica negli ultimi stadi della codificazione ha ribadito il carattere fondamentale della secolarità per il laico. Una caratteristica comune dei cultori del diritto canonico nelle Università civili italiane e spagnole, tranne qualche eccezione, e che sottolineano che cercare il Regno di Dio ordinando secondo Dio le realtà temporali è proprio dei laici.<sup>35</sup> E forse più importante ancora: dai loro scritti si deduce la loro convinzione che solo a partire da questa concezione si può avere la prospettiva giusta per valutare nel loro insieme i diritti, i doveri e le capacità dei fedeli laici.

### 3. I PRIMI ANNI DI VIGENZA DEL CIC FINO ALLA PUBBLICAZIONE DELL'ESORTAZIONE APOSTOLICA POST-SINODALE *CHRISTIFIDELES LAICI* (1988)

Dopo la promulgazione del CIC la produzione scientifica si è concentrata, da un lato, nella presentazione delle novità in questo ambito e, dall'altro, nell'indicare le chiavi interpretative della normativa codiciale.

Alcuni autori hanno messo in evidenza le conseguenze dell'abbandono definitivo di una definizione positiva del laico. Lo Castro, a tale proposito sostiene che "la condizione del laico all'interno della Chiesa e la sua specifica funzione non risultano (...), almeno a prima vista, espressione di una idea

<sup>34</sup> Beyer propone di contemplare la Chiesa come un'insieme di *Ordines*. Questi "doivent articuler tout le peuple chrétien en ordres sacrés, liturgiques, apostoliques et spécifiquement missionnaires: évêques, prêtres, diacres, clercs en formation, auxiliaires du clergé, laïcs en ministère liturgique, chargés de suppléance du clergé en certains offices sacrés, laïcs missionnaires, chrétiens, surtout religieux, qui se dévouent à l'enseignement, au soin des malades et pauvres, qui se donnent totalement à l'apostolat, ceux qui se consacrent à Dieu dans une vie intégralement vouée à la contemplation, cénobites et ermites, gens mariés, veufs ou veuves, tout chrétien enfin ministre de l'Évangile par son témoignage de vie, son action apostolique, sa collaboration aux charges de la hiérarchie". J. BEYER, *Laicat ou Peuple de Dieu*, cit. p. 245-246.

<sup>35</sup> Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, *I laici nella normativa del nuovo Codex Iuris Canonici*, «Monitor Ecclesiasticus», 107 (1982) 491-508, per la quale l'interpretazione che si farà del CIC deve seguire davvero il Concilio Vaticano II. L'apostolato laicale specifico consiste nell'adempire l'*officium* peculiare di informare e perfezionare l'ordine delle cose temporali di spirito evangelico. S. BERLINGÒ, *La funzione dei laici*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 107 (1982) 509-550. Per Berlingò che il Concilio Vaticano II abbia dato una descrizione tipologica non significa che non si possa cogliere un aspetto positivo nel laico. Il ministero precipuo del laico sarebbe quello di gestire le *res temporales* e di ordinarle *secundum Deum*. Ciò costituirebbe un ministero di inculturazione della vita della Chiesa nella storia (cf. *ibid.* p. 532).

che non lasci adito a dubbi; riflettendosi ciò negativamente nella determinazione delle altre condizioni di vita ecclesiale (soprattutto su quelle di vita consacrata)".<sup>36</sup> Dall'insieme delle norme riguardanti i laici risulta da una parte che in talune occasioni il laico è identificato con il fedele; altre volte è contrapposto al chierico; e a volte lo si vede anche dalla prospettiva della sua vita secolare.<sup>37</sup> Da questa mancata precisione concettuale derivano la scarsa omogeneità e organicità del titolo dedicato agli obblighi e diritti dei laici e le diverse chiavi di lettura di cui può essere oggetto. Per alcuni autori, infatti il criterio di interpretazione di queste norme è di attribuirle ai laici della bipartizione (*laico come fedele non ordinato*), salve le opportune eccezioni;<sup>38</sup> per altri, invece, tali norme enunciano diritti e doveri dei laici della tripartizione (*laico come fedele non ordinato e che non segue la vita consacrata*), benché alcune possano anche essere proprie di fedeli non ordinati,<sup>39</sup> e addirittura di alcuni chierici (si pensi ai diaconi permanenti sposati, in relazione al can. 226 riguardante i diritti e doveri dei fedeli coniugati).<sup>40</sup>

Altri, finemente hanno evidenziato che quasi tutti i menzionati obblighi e diritti non sono specifici dei laici, ma appartenenti a tutti i fedeli. Perciò questo titolo avrebbe soprattutto un ruolo *psicologico*, perché non sarebbe stato opportuno che dopo aver dedicato tanta attenzione al laicato nel Concilio, non ci fosse stato nemmeno un titolo nel quale si trattasse di loro.<sup>41</sup> Di conseguenza, secondo questa interpretazione, il titolo sarebbe per lo meno superfluo, perché sarebbe bastato lo statuto giuridico del fedele.

Dinanzi a questo panorama molti canonisti hanno cercato di trovare la chiave di lettura dello statuto giuridico del laico. È questa sarebbe la secolarità.

<sup>36</sup> G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, p. 71.

<sup>37</sup> Dopo aver analizzato le norme e messo in rilievo alcune mancanze, Lo Castro afferma: "Non può pertanto, destare meraviglia se talora la figura del laico sia rimasta terminologicamente assorbita in quella più ampia di *christifidelis*, da cui non riesce a distinguersi (can. 224, 225, 227); talaltra è vista in controluce, per non dire in contrapposizione, con quella del chierico (can. 207), talaltra ancora è identificata con la condizione di vita secolare, che può però essere condivisa dai membri di taluni istituti di vita consacrata "per professionem consiliorum evangelicorum" (gli istituti secolari: cfr. can. 710 ss.)". G. LO CASTRO, *Il soggetto*, cit., p. 75.

<sup>38</sup> "Le norme relative ai diritti e ai doveri dei laici riguardano indistintamente tutti i battezzati che non siano chierici, ma alcune di esse possono risultare non applicabili ai membri degli istituti di vita consacrata, perché contrastanti con le disposizioni che specificamente li riguardano". G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico. Dopo il Codice del 1983*, Bologna 1984, p. 131.

<sup>39</sup> Cf. J. FERRER, *Los sujetos del ordenamiento canónico*, in *Manual de Derecho canónico*, Pamplona 1987, p. 216; e G. DALLA TORRE, *Sub can. 224*, in *Commento al Codice di diritto canonico*, a cura di P. V. Pinto, Roma 1985, p. 129.

<sup>40</sup> Cf. E. CORECCO, *I laici nel nuovo Codice di diritto canonico*, «La scuola cattolica», 112 (1984), p. 209.

<sup>41</sup> Cf. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, p. 98.

Questa tendenza è ravvisabile in numerosi canonisti provenienti da scuole diverse. Discepoli di Hervada e Lombardía, come Fornés,<sup>42</sup> docenti di Facoltà di giurisprudenza, come Lo Castro,<sup>43</sup> Dalla Torre,<sup>44</sup> Feliciani<sup>45</sup> o Punzi Nicolò,<sup>46</sup> professori formati in altri ambiti come Corecco<sup>47</sup> e Ghirlanda,<sup>48</sup> o canonisti della Curia Romana come Herranz,<sup>49</sup> tutti concordano sul necessario riferimento alla secolarità per poter dare il dovuto rilievo allo statuto giuridico del laico. Di conseguenza alcuni diritti e doveri vengono maggiormente evidenziati: il diritto all'apostolato secolare (can. 225 § 2), il diritto alla libertà nel temporale (can. 227) e i diritti propri dei coniugati.

In prossimità del Sinodo dei Vescovi del 1987, la dottrina teologica e canonica rivolsero di nuovo la loro attenzione al laico raggiungendo conclusioni diverse e talvolta opposte.<sup>50</sup> Alcuni ribadiscono il valore della secolarità, per altri non era possibile definire i laici, perché l'unica caratteristica loro applicabile sarebbe quella di essere fedeli.<sup>51</sup> Infine altri prospettavano un superamento della bipartizione e tripartizione dei fedeli, ritenendo più consono alla realtà della Chiesa distinguere i fedeli secondo i ministeri.<sup>52</sup> In occasione

<sup>42</sup> Cf. J. FORNÉS, *La condición jurídica del laico en la Iglesia*, «Il diritto ecclesiastico», 98 (1987) 471-499.

<sup>43</sup> Cf. G. LO CASTRO, *Laici e l'ordine temporale*, in *Chi sono i laici*, Milano 1988.

<sup>44</sup> Cf. G. DALLA TORRE, *Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico*, Modena 1983. <sup>45</sup> Cf. G. FELICIANI, *I laici*, in *Digesto*, IV ed, vol IX Discipline pubblicistiche.

<sup>46</sup> Cf. A.M. PUNZI NICOLÒ, *Riflessioni sul concetto di laico nel nuovo Codex*, in *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, a cura di G. Barberini, I, Perugia 1984, p. 383-392.

<sup>47</sup> Cf. E. CORECCO, *I laici nel nuovo Codice di diritto canonico*, cit, p. 194-218.

<sup>48</sup> Cf. G. GHIRLANDA, *De laicis iuxta novum codicem*, «Periodica» 72 (1983) 53-70.

<sup>49</sup> Cf. J. HERRANZ, *Lo statuto giuridico dei laici: l'apporto dei testi conciliari e del Codice di diritto canonico del 1983*, in *Studi in memoria di Mario Condorelli*, vol. I, t. 2, Milano 1988, p. 761-790; ID., *I fedeli laici nella missione della Chiesa*, in ID., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, p. 203-259.

<sup>50</sup> Per un chiaro riassunto delle diverse posizioni teologiche di questo periodo e per i riferimenti bibliografici, cf. J.L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, «Scripta Theologica», 22 (1990) 777-782.

<sup>51</sup> Per la teologia del cristiano, il laico rappresenta la condizione cristiana ordinaria e comune: egli non ha bisogno di essere definito, anzi non può esserlo perché la condizione comune non ammette una caratterizzazione particolare. Invece il sacerdote e il religioso, poiché si allontanano dalla posizione comune possono essere definiti. Il laico è semplicemente il cristiano, senza nessuna specificazione. Cf. J. L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, cit., p. 780. In ambito canonistico aderisce a questa tesi Castillo Lara, per il quale l'elemento differenziatore e specifico della definizione di laico è quello di non avere ricevuto il sacramento dell'Ordine. Cf. il suo intervento al Sinodo dei Vescovi, in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Settima assemblea generale ordinaria*, Roma 1989, p. 323. Cf. anche A. LONGHITANO, *Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?*, in *Il fedele cristiano*, a cura di A. Longhitano, Bologna 1989, p. 51-54.

<sup>52</sup> Per la cosiddetta teologia dei ministeri si ritengono superate e inadeguate a descrivere la Chiesa le distinzioni in tre grandi categorie ecclesiali (chierici, religiosi e laici). Sarebbe più giusto contemplare la Chiesa come un insieme di ministeri, di funzioni stabili o meno, che

di questo dibattito sui laici furono approfondite altre questioni che influirono sulle conclusioni riguardanti il laico. In sintesi tali questioni erano le seguenti: la preoccupazione di sottolineare la radice sacramentale dell'esistenza cristiana, il desiderio di evitare una rigida separazione fra i chierici e i laici, la cui conseguenza sarebbe stata una divisione netta dei campi di azione: il mondo per il laico, la Chiesa per il chierico; l'approfondimento dei rapporti Chiesa-mondo (che mette in evidenza la secolarità della Chiesa),<sup>53</sup> l'unità profonda fra natura e grazia, fra creazione e redenzione.<sup>54</sup>

Questo dibattito ebbe dei riflessi nella celebrazione della settima assemblea generale del Sinodo dei Vescovi, nel 1987, dedicato alla vocazione e missione del laico nella Chiesa e nel mondo. Negli interventi orali emersero infatti, concezioni diverse sui laici.<sup>55</sup> Tuttavia, prendendo in considerazione anche gli arricchimenti evidenziati dal dibattito teologico di quegli anni, alla fine si decise di seguire la via aperta dal Concilio, e quindi, si rivalutò l'importanza della secolarità, chiedendo che venisse definita in senso teologico, integrandola con aspetti derivanti dalla sua relazione con la creazione e la redenzione. Nella quarta proposizione presentata alla fine del Sinodo al Romano Pontefice si legge infatti: "La condizione di vita secolare -nel lavoro, nella famiglia, nella società, ecc.- spinge i fedeli laici a ordinare le realtà temporali secondo la volontà di Dio e a santificare se stessi e gli altri concittadini, dimostrando così che questa salvezza, portata da Cristo, riguarda l'uomo preso nella sua integralità. L'indole secolare del fedele laico non è quindi da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico. La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali".<sup>56</sup>

Giovanni Paolo II, nell'esortazione apostolica post-sinodale, *Christifideles laici*, del 30 dicembre 1988,<sup>57</sup> al n. 15 tratta ampiamente della secolarità. Da una parte, cerca di approfondire il significato dell'affermazione conciliare:

data la loro varietà non ammette di essere classificata in schemi rigidi. Cf. J.L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, cit., p. 778. Fra i canonisti ha sottolineato la diversità di ministeri P.A. BONNET, «*Est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis*», in ID., *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Torino 1993, p. 81-103.

<sup>53</sup> Cf. G. MAZZONI, *Il christifidelis: identità ecclesiologicala e condizione giuridica*, cit., p. 21.

<sup>54</sup> Cf. J. L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, cit., p. 778.

<sup>55</sup> In merito cf. J. MANZANARES, *La figura del laico en el Sínodo episcopal de 1987*, «*Revista española de Derecho canónico*», 46 (1989) 69-87.

<sup>56</sup> *Sinodo dei Vescovi 1987, vocazione e missione dei laici. Le 54 proposizioni presentate al Papa su alcune questioni particolari, che ai padri sono parse di maggiore importanza*, proposizione n° 4, «*Regno-documenti*», 584 (1987) 700.

<sup>57</sup> «*AAS*» 81 (1989) 393-521.

“l’indole secolare è propria e peculiare dei laici”. A questo scopo opera una distinzione fra la *dimensione secolare* della Chiesa e *l’indole secolare* dei laici. La prima è propria di tutta la Chiesa, “è inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo Incarnato”. La missione della Chiesa non è estranea al mondo né alle sue vicissitudini. Perciò nessun membro della Chiesa può sentirsi alieno al mondo e al suo destino. Tuttavia, benché tutti i fedeli partecipino a questa dimensione, “in particolare, la partecipazione dei fedeli laici ha una modalità di attuazione e di funzione, che secondo il Concilio, è propria e particolare loro. Tale modalità viene designata con l’espressione indole secolare”.

Con questi termini si sottolineano aspetti che, pur non esauendo l’essere cristiano, hanno una importanza tale da costituire la condizione specifica, il tratto distintivo, il fattore qualificante e determinante della vocazione e missione dei laici, e in ultima analisi della loro esistenza. Vivere nel mondo, essere del mondo, è ciò che caratterizza il loro essere e la loro esistenza cristiana.

Inoltre, l’esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* interpreta le parole di *Lumen gentium*, n. 31: “Ivi sono chiamati da Dio”, nel senso che la condizione del laico, il suo vivere nel mondo, non è “come un dato esteriore e ambientale, bensì come una realtà destinata a ottenere in Gesù Cristo la pienezza di significato”. L’indole secolare ha dunque un valore teologico e ecclesiale e non soltanto sociologico e antropologico.

Una sintesi del valore e della ripercussione della secolarità del laico si trova in queste parole della stessa esortazione apostolica: “la condizione ecclesiale dei fedeli laici si trova radicalmente definita dalla sua novità cristiana e caratterizzata dalla sua indole secolare”.<sup>58</sup> Il laico è, dunque, un fedele chiamato a sviluppare tutte le potenzialità del suo essere cristiano e della sua missione, proprio nel mondo, nell’insieme di rapporti umani che contraddistinguono la società umana, perché il mondo non solo non è estraneo al disegno divino, ma ne forma parte.

Di conseguenza, nel trattare della santità alla quale sono chiamati i laici, perché fedeli, si indica che il loro modo di raggiungere la perfezione cristiana si esprime in modo peculiare nel loro inserimento nelle realtà temporali e nella loro partecipazione alle attività terrene. Riprendendo il testo della proposizione n. 5, Giovanni Paolo II indica la specificità della vocazione alla santità: “L’unità della vita dei fedeli laici è di grandissima importanza: essi, infatti, debbono santificarsi nell’ordinaria vita professionale e sociale. Perché possano rispondere alla loro vocazione, dunque, i fedeli laici debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo”.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> *Ibid.*, n. 15.

<sup>59</sup> *Ibid.*, n. 17.

Doveroso è aggiungere che l'esortazione apostolica dedica ampio spazio anche alle funzioni e capacità del laico all'interno delle strutture ecclesiali, e di fatto chiese che venisse studiata la questione dei ministeri, delle funzioni proprie e di supplenza che possono svolgere questi fedeli.<sup>60</sup> Si deve riconoscere in questo documento pontificio una visione profonda della vocazione e missione dei laici, senza una chiusura alla partecipazione dei laici alle funzioni ecclesiali, ed evitando sia la clericalizzazione del laico che la sua secolarizzazione.

#### 4. LA TRATTAZIONE DEL LAICO NEL *CODIX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS* (1990)

I lavori redazionali del CCEO cominciarono mentre era in corso l'elaborazione del Codice latino e si sono conclusi dopo la pubblicazione dell'esortazione apostolica post sinodale *Christifideles laici*. In questo codice, il Legislatore opera una scelta molto diversa da quella del Codice del 1983: il titolo XI, «De laicis», si apre con una definizione di laico che include la secolarità come caratteristica propria di questo tipo di fedeli. Il testo è il seguente:

“Col nome di laici in questo Codice si intendono i fedeli cristiani che hanno come propria e speciale l'indole secolare e che, vivendo nel secolo, partecipano alla missione della Chiesa, ma non sono costituiti nell'ordine sacro e non sono iscritti allo stato religioso”.<sup>61</sup>

Sono presenti quindi l'elemento positivo (secolarità), quello generico (sono fedeli) e, infine quello negativo (non sono chierici e non appartengono allo stato religioso), in un modo molto simile a quello prospettato nei primi stadi della codificazione latina.<sup>62</sup>

La peculiarità consiste nel fatto che in tutto il processo redazionale nei gruppi di lavoro e nelle discussioni sui fedeli laici, a differenza di quanto successo nella codificazione latina, si era d'accordo sulla necessità di indicare

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, n. 21-23.

<sup>61</sup> Can. 399: “Nomine laicorum in hoc Codice intelleguntur christifideles, quibus indoles saecularis propria ac specialis est quique in saeculo viventes missionem Ecclesiae participant neque in ordine sacro constituti neque statui religioso ascripti sunt”.

<sup>62</sup> Da quanto risulta dagli atti della commissione per la codificazione orientale, non ci sono state difficoltà per questa definizione, anche perché fatta nei confronti dei chierici e dei monaci (e degli altri religiosi). Cf. «Nuntia», 13 (1981), p. 90. Per un commento alla normativa orientale sui laici, cf. D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma-Bologna 1993, p. 289-314; e ID., *I laici nella codificazione orientale*, in «Apollinaris», 62 (1989), p. 659 ss. e ID., *Lo status iuridicus nella Chiesa dei Christifideles laici secondo il codice dei canoni delle Chiese orientali*, «Euntes docete», 52 (1999) 303-325 (passim 305-306). Inoltre, J. GAUDEMET, Title 11. *The laypeople* (cc. 399-409), in *A guide to the Eastern Code. A commentary on the Code of the Eastern Churches*, a cura di G. Nedungatt, Roma 2002, p. 329-344 (passim p. 332-334), e G. NEDUNGATT, *Layty and Church Temporalities. Appraisal of a Tradition*, Bangalore 2000, p. 84-91.

che il laico è un fedele caratterizzato dalla secolarità e dal non essere chierico né religioso.<sup>63</sup> Tale impostazione scaturisce dalla consapevolezza che i laici hanno una vocazione propria nella Chiesa,<sup>64</sup> la quale fu resa più esplicita nell'evoluzione dei canoni del titolo riguardante i laici.<sup>65</sup>

In fondo, le Chiese Orientali, tenendo conto anche della diversa configurazione delle vite consacrate nel CCEO, si trovavano a loro agio con la descrizione del laico fatta in *Lumen gentium* 31. Di fatto, non fu accolta la proposta di seguire il dettato del can. 207<sup>66</sup> e si stabilì che il titolo dedicato ai laici

<sup>63</sup> “Nomine laicorum in hoc Codice intelleguntur christifideles, qui, vitae saecularis consortes, missionem Ecclesiae participant salvificam, cuius in muneribus exercendis propriam habent partem, neque ordine sacro insigniti, neque statui monastico vel religioso ascripti”. *Nuntia*, 5 (1977) 41. Nella *Relatio* sul lavoro svolto dal *Coetus VI* della Commissione Orientale per la revisione del CICO, si afferma sul testo citato, preparato nel marzo-aprile 1976: “Sic in primo loco effertur indoles saecularis laicis propria et peculiaris. Hac vero non obstante, statim adiungitur eorum participatio, utpote christifidelium, baptisate Christo concorporatorum, in missione salvifica Ecclesiae et, modo suo, ut postea dicetur, in muneribus eius exercendis; ultimo vero adiungitur distinctio necessaria a clericis et religiosis. Posita hac notione clarificatrice, gressus fit in sequentibus canonibus ad magis in particolari indicanda eorum iura atque obligationes. Haec vero duplicis speciei sunt: alia enim sunt laicorum propria et exclusiva, alia autem continent specificationes peculiare iurium et officiorum omnibus fidelibus communium”. *Relatio* J. ŘEZÁČ, in *Nuntia*, 5 (1977) 41. Il testo preparato nel 1976 passò senza modifiche allo *Schema canonum de clericis et laicis* come can. 88 (cf. «Nuntia», 13 (1981) 112-113).

<sup>64</sup> “Definiuntur laici (can. 88 et 89) non tantummodo considerato ordine sacro, quo plane clerici a laicis divina institutione distinguuntur, sed etiam attendita vocatione ipsis in Ecclesia propria. Hac vocatione laici non tantummodo a clericis, sed etiam, imo magis, a monachis ceterisque religiosi distincti in canonibus proponuntur. Ipsi enim ‘indoles saecularis propria ac peculiaris est’ (LG 31), quapropter ii utpote vitae saecularis consortes missionem Ecclesiae participant salvificam atque ex vocatione propria, res temporales gerendo, Regnum Dei quaerere debent (schema cann. 89 et 90)”. *Praenotanda*, Titulus x, De Laicis, «Nuntia», 13 (1981) 90.

<sup>65</sup> Nell'ottobre 1981 si decise di seguire più da vicino il testo di *Lumen gentium* 31. si sostituì “vitae saecularis consortes” con “quibus indolis saecularis propria ac peculiaris est quique in saeculo viventes”. Cf. «Nuntia», 21 (1985) 12. Inoltre si decise di aggiungere un testo che specificasse la vocazione propria dei laici seguendo il testo di *Lumen gentium* 31.

<sup>66</sup> “L'Oriente invece si ritrova benissimo nel n. 31 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. (...). Tutto considerato, il gruppo di studio non ha accettato il can. 207 del CIC, se non per quanto riguarda il principio imprescindibile, contenuto nel § 1” (...) Il testo del paragrafo aggiunto al primo canone del “De Clericis” lascia aperta la questione come debbano chiamarsi giuridicamente coloro che non sono chierici. Esso afferma solo che questi per divina istituzione sono distinti da tutti gli altri fedeli”. «Nuntia» 21 (1985) 7-8. È pure significativo che nel canone parallelo al can. 207 § 1 (can. 323 § 2 CCEO), il binomio è composto non dai chierici e dai laici, ma dai chierici e dagli altri fedeli: “Ratione sacrae ordinationis clerici ex divina institutione a ceteris christifidelibus distinguuntur”. Quando si discusse la convenienza di includere *ad litteram* il testo del can. 207 § 1 i consultori furono d'accordo nel modificarlo, in modo tale che i laici non fossero identificati quali i fedeli non ordinati. La ragione che diedero fu che, pur rispettando la tradizione latina che risale al Decreto di Graziano, ritenevano più consona alle Chiese orientali seguire la dottrina del Concilio Vaticano II e dividere i fedeli

iniziasse proprio con la definizione, e non con un canone simile al can. 224 del CIC.

Le differenze con il codice latino vanno oltre la semplice definizione. A partire dalla secolarità si presenta anche una descrizione della vocazione e missione propria dei laici più ampia di quella rintracciabile nel can. 225 § 2:

“È anzitutto compito dei laici, per vocazione propria, cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio, e perciò dare testimonianza a Cristo nella vita privata, familiare e politico-sociale e renderlo visibile agli altri, lottare per le leggi giuste nella società e inoltre contribuire alla santificazione del mondo a guisa di fermento, risplendendo per fede, speranza e carità”.<sup>67</sup>

Tale testo fu lodato da un organo di consultazione: “in esso i compiti del laico sono elencati in modo netto e preciso come noi non conosciamo in alcun altro testo giuridico della Chiesa”.<sup>68</sup>

Tenendo presente che parte della preparazione del Codice orientale coincide con la soppressione dei riferimenti alla secolarità nel progetto di codice latino, si potrebbe pensare che tale atteggiamento avrebbe potuto modificare anche l'impianto del Codice per le Chiese orientali. Se così non è stato, ciò mette ancora più in risalto la rilevanza della secolarità, che riesce a prendere il sopravvento, superando gli ostacoli.

##### 5. L'EVOLUZIONE SUCCESSIVA

Malgrado *Christifideles laici* e il CCEO siano molto chiari riguardo la tipizzazione dei fedeli laici secolari, negli anni che seguono la pubblicazione di questi due testi si assiste ad una fase in cui la dottrina canonica non ha trattato le questioni di fondo. Piuttosto gli autori hanno dedicato più spazio alle novità in materia di funzioni che sono state aperte ai fedeli laici, alle questioni riguardanti la collaborazione dei laici alle funzioni del ministero ordinato, ai ministeri nuovi che alcune conferenze episcopali hanno favorito. Forse la preoccupazione della dottrina si è rivolta alle questioni più “intraecclesiali”,

in chierici, religiosi e laici. Perciò non potevano contrapporre chierici e laici, perché i religiosi non ordinati non sono laici. Cf. «Nuntia», 21 (1985) 6-8. Vid. anche I. ZUZEK, *Bipartizione o tripartizione dei «Christifideles» nel CIC e nel CCEO*, cit., p. 85-88.

<sup>67</sup> CCEO, can. 401: “Laicorum imprimis est ex vocatione propria res temporales gerendo et secundum Deum ordinando Regnum Dei quaerere ideoque in vita privata, familiari et politico-sociali testes Christo esse ac ipsum aliis manifestare, leges iustas in societate propugnare atque fide, spe et caritate fulgentes fermenti instar ad mundi sanctificationem conferre”. Nella *mens* della commissione codificatrice il quadro di ciò che è proprio dei laici si completa con la formalizzazione del diritto di libertà nelle questioni temporali (can. 402, che è identico al can. 227 del CIC). I restanti canoni riguardanti i laici sono considerati unicamente come specificazione di ciò che appartiene al fedele. Cf. «Nuntia», 5 (1977) 40-44, *passim* p. 41.

<sup>68</sup> Cf. «Nuntia» 21 (1985) 14.

cercando di stabilire i limiti invalicabili derivanti dalla distinzione fra sacerdozio comune e quello ministeriale. In questa linea si trovano alcuni contributi che tendono ad estendere il concetto di ministero, con dei limiti poco chiari, trasformando anche in ministeri l'apostolato secolare.<sup>69</sup> E proprio in risposta ad eccessi in una direzione fu pubblicata nel 1997 l'istruzione interdicasteriale *Ecclesia de Mystero*, la quale ha cercato di delimitare il concetto di ministero e la terminologia al riguardo.<sup>70</sup>

Tuttavia, alcuni autori hanno cercato di studiare le questioni sostanziali e hanno continuato ad approfondire il senso della secolarità del fedele laico.<sup>71</sup> Fra i contributi più interessanti e chiari in materia vi sono le riflessioni di Errázuriz, il quale distingue la situazione giuridico canonica del laico come fedele non ordinato e come fedele secolare, ma prima di trattarle indica un paradosso: “quanto più l'ordinamento canonico riconosce e promuove la vocazione e missione dei fedeli laici, tanto meno pretende di configurare un loro statuto personale proprio, analogo a quello dei chierici o dei religiosi. I laici sono molto presenti nel Codice e nelle altre norme canoniche, semplicemente perché essi costituiscono la stragrande maggioranza dei fedeli. Ma i loro rapporti giuridici in quanto laici sono di natura secolare, civile; perciò non avrebbe senso che il sistema canonico pretendesse di regolare la sfera della attività laicali”.<sup>72</sup> Inoltre, questo autore ha messo in rilievo un aspetto tante volte dimenticato, nel trattare dei ministeri: “neanche il fatto di eser-

<sup>69</sup> In un certo senso si assiste al rischio di ministerializzare l'agire guidato dalla fede del laico. Compiti normali di evangelizzazione, di trasmissione della fede in ambiti familiari, nelle relazioni sociali, ecc. si trasformerebbero in azioni richiedenti “una conferma ed una riconoscenza da parte della Chiesa e davanti alla comunità”. Fra questi ministeri ci sarebbe l'incarico di dare formazione cristiana a colleghi, ad altre famiglie, alle copie. Cf. M.T. FERNÁNDEZ CONDE, *Nuove proposte di ministeri laicali nell'ambito della «nuova evangelizzazione»*, «Periodica» 90 (2001) 613-636. Da notare però che si tratta di aspetti propri dell'apostolato cristiano portato a termine già dai primi cristiani. Perciò occorre chiedersi il motivo o la necessità di una sua istituzionalizzazione. Di particolare interesse è l'articolo di Zanetti nel quale si presenta l'evoluzione dei ministeri come ambiti ecclesiali di attuazione responsabile, le restrizioni avvenute e le possibili prospettive future. In alcuni momenti si intravede che i ministeri sono considerati come una via di promozione del laicato. Cf. E. ZANETTI, *I “ministeri laicali” nel postconcilio: cifra di una chance e di un disagio*, «Periodica», 90 (2001) 591-611. Infine in un articolo più recente si possono osservare le conseguenze di una comprensione dei ministeri laicali intesi in ottica di tensione fra ministero ordinato e non ordinato. Cf. A. ASSELIN, *Vingt ans après la promulgation du code de droit canonique: qu'en est-il du service des laïcs dans l'Église?*, «Studia canonica», 38 (2004) 85-109.

<sup>70</sup> Cf. C. PER IL CLERO ED ALTRE, Istr. interdicasteriale *Collaborazione dei laici ministero dei sacerdoti*, 15 agosto 1997. Tale documento è stato oggetto di rilievi critici in certi settori della dottrina canonica, come ad esempio Zanetti e Asselin.

<sup>71</sup> Cf. J. MIRAS, *La secularidad de los laicos cristianos*, Pamplona 2000. Vid anche L. NAVARRO, *Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio comune e secolarità*, «Fidelium iura», 7 (1997) 71-101.

<sup>72</sup> C.J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, vol.1, Milano, 2009, p. 234.

citare compiti ecclesiali legati alla Chiesa come istituzione può essere visto come un cambiamento nella situazione del fedele secolare. A questo proposito, conviene mettere in risalto che la secolarità peculiare del laico è una sua nota personale, che lo contraddistingue in modo permanente dai fedeli che sono chierici e religiosi. Tale secolarità invece non è una mera indicazione fattuale sul tipo di lavoro svolto da un fedele; perciò non si perde per una dedicazione prevalente a mansioni ecclesiastiche, nella cui assunzione da parte dei laici è molto opportuno contare proprio sulla mentalità secolare loro propria”.<sup>73</sup>

Infine, in una recentissima pubblicazione di Lo Castro, nel capitolo dedicato ai laici, egli ha voluto superare le questioni riguardanti la definizione del fedele laico per elevazione, mettendo in rilievo il significato profondo, vocazionale dell’essere laico nel mondo: “Il vivere nelle realtà mondane e secolari con responsabilità di fare esprimere alle stesse tutta la loro potenzialità religiosa connessa con il loro essere creaturale, questo sì rappresenta il frutto di una specifica vocazione che caratterizza la gran parte dei membri del Popolo di Dio e connota, attraverso la loro azione, uno specifico compito della Chiesa”.<sup>74</sup> In fondo, le realtà umane non sono estranee alla dimensione sacrale e religiosa.

Inoltre, e in questo modo l’autore citato contribuisce a far meglio comprendere il rapporto fra battesimo e vocazione laicale, egli aggiunge “il fedele è *vocazionalmente* laico, nel senso che è chiamato a santificare le realtà mondane, a ricondurle a Dio, per il semplice fatto di essere battezzato. (...) Il laico è il cristiano (buono o cattivo, consapevole o inconsapevole della propria dimensione spirituale, con senso di responsabilità o privo di tale senso) che vive la dimensione della secolarità, alla quale è ontologicamente e specificamente chiamato”.<sup>75</sup> Poi alcuni fedeli per particolari vocazioni ottengono una specificazione della vocazione cristiana originaria.<sup>76</sup> Gli altri invece rimangono laici, pur non avendo scoperto la propria chiamata.

## 6. CONCLUSIONE

Da quanto abbiamo finora detto, si evince che la questione della condizione giuridica del laico chiama in causa aspetti fondamentali della volontà di Cristo per la sua Chiesa: i rapporti fra Creazione e Redenzione, quelli fra Chiesa e mondo; evoca anche la chiamata alla santità di tutti i fedeli e la vocazione specifica di ogni fedele. Nel caso del fedele laico, la vocazione divina sarà quella di essere lievito nelle realtà temporali, persona che deve scoprire la

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>74</sup> G. LO CASTRO, *Il mistero del Diritto. II. Persona e diritto nella Chiesa*, Torino 2011, p. 174.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.* p. 184.

dimensione divina delle cose più ordinarie, ordinandole secondo il volere di Dio, uomini e donne che danno senso apostolico a tutte le loro azioni e attività.<sup>77</sup> I laici sono membri della società civile: ma non un suo membro passivo, bensì un costruttore di essa, nella famiglia, nel lavoro, nella cultura, nello sconfinato mondo dei rapporti umani, insomma, quell'essere *alter Christus*, un altro Cristo perché membra vive della Chiesa: chiamati ad essere l'anima del mondo, come si esprimeva la lettera a Diogneto.<sup>78</sup>

La rilevanza vocazionale della secolarità del laico consente di capire che lo statuto giuridico del laico non ha bisogno di una normativa canonica ampia e particolareggiata. La vita del laico, in aspetti come la sua vita professionale, familiare, di relazione sociale, è regolata in gran parte dalla società in cui vive, dal diritto secolare. Invece sarà compito del diritto canonico garantire l'autonomia e la libertà che consentano ad ogni laico di portare a termine la sua missione: il diritto all'apostolato di cui al can. 225 § 2, fondato sul battesimo e la cresima e quello alla libertà nel temporale si rivelano essenziali nella vita del laico. Il diritto a ricevere gli ausili spirituali (sacramenti e Parola di Dio) per poter portare a termine la propria missione è anche fondamentale. In ultima analisi, lo statuto giuridico del laico non è altro che lo stesso statuto giuridico comune (di fedele), con le sfumature e i risvolti provenienti dalla secolarità.

Logicamente, accanto a questa vocazione secolare, che sarà quella che la stragrande maggioranza dei fedeli sono chiamati a portare a termine, vi sono certe funzioni di collaborazione con la gerarchia, anche nel suo apostolato, che sono esercitate legittimamente dai laici per il bene della Chiesa. La natura di queste funzioni fa sì che non possano essere svolte da tutti i fedeli laici: in alcuni casi richiedono competenze e preparazione che non possono essere proprie di tutti (si pensi alla formazione giuridica richiesta dal giudice laico nei tribunali ecclesiastici, a quella tecnica dell'economista o alla formazione dottrinale religiosa del catechista), in altri, ci troviamo di fronte a funzioni di supplenza del ministero ordinato e, di conseguenza, in presenza del ministro sacro, il fedele non ordinato non può continuare a svolgere tale compito. In altri casi, il tipo di funzione rende impossibile che sia portata a termine da tutti. Per tanto, non si può presentare come paradigma della vocazione cristiana l'assunzione di uffici e ministeri ecclesiastici. Non tutti sono chiamati a svolgere tali funzioni. Alcuni invece sì. Rispettare questo equilibrio e i principi che guidano la vocazione e missione dei laici è senz'altro un modo di dare a ciascuno il suo, il suo diritto.

<sup>77</sup> Gli scritti di San Josemaría Escrivá, risultano in particolare illuminanti in questo ambito. Fra i più significativi, vid. l'omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Milano 1987<sup>5</sup>, p. 177-188.

<sup>78</sup> "A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani". *Lettera a Diogneto*, v-vi, in *I Padri apostolici*, (tr. it. A. Quacquarelli), Roma 1978, p. 356-357.

# GLI ELEMENTI DEFINITORI DELL'IDENTITÀ DEL FEDELE LAICO

JOSÉ RAMÓN VILLAR

SOMMARIO: Introduzione. 1. La struttura cristologica e pneumatologica della Chiesa. a) *Dimensione cristologico-sacerdotale della struttura*. b) *Dimensione pneumatologico-carismatica*. 2. Unità e diversità della vocazione cristiana. 3. Laicato e vita religiosa come forme “correlative” di vita cristiana. a) *La “secolarità cristiana”*. b) *L’“indole secolare” dei fedeli laici*. 4. La vita laicale e la vita religiosa come forme “strutturali” della sacramentalità della Chiesa. 5. Alcune riflessioni pratiche.

## INTRODUZIONE

QUESTO studio cercherà di offrire un approccio *ecclesiologico* all'identità dei fedeli laici. Prima però vorrei indicare tre premesse.

In primo luogo, si tratta di un'esposizione molto sintetica in cui si dà per scontata la conoscenza degli insegnamenti conciliari, del magistero pontificio postconciliare (in particolare l'Esortazione apostolica *Christifideles laici*) e della riflessione teologica dello stesso periodo sui fedeli laici.<sup>1</sup>

In secondo luogo, diamo per scontata anche la conoscenza dell'uso del cosiddetto “significato negativo” del termine laico come fedele “non-ordinato”. Il nostro approccio, al contrario, ha l'obiettivo di identificare teologicamente il contenuto positivo del termine laico in quanto laico.<sup>2</sup>

Infine, va tenuto presente che la Chiesa è una sintesi di elementi che sono connessi tra loro in modo tale che, per comprendere il significato di ciascuno di essi, bisogna considerarli tutti nel loro insieme. Come afferma la *Christifideles laici*: «Ora solo all'interno del mistero della Chiesa come mistero di comunione si rivela l'«identità» dei fedeli laici» (n. 8, corsivo originale). Per questa ragione, sarà necessario analizzare in primo luogo la struttura cristologica e pneumatologica propria della Chiesa come comunione, per poter poi collocare in essa la posizione dei fedeli laici.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> La bibliografia sul tema del laicato è molto vasta. Si vedano le 400 pagine di A. SCOLA (dir.), *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.

<sup>2</sup> Questo uso negativo è presente anche nel CIC c. 207 § 1: «Per istituzione divina vi sono nella Chiesa tra i fedeli i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici». Anche se esso è utile nella legislazione canonica, è teologicamente inadatto a identificare la vocazione laicale *come tale*.

<sup>3</sup> In un altro luogo della *Christifideles laici* il Papa afferma: «La comunione ecclesiale si

### 1. *La struttura cristologica e pneumatologica della Chiesa*

Sia la dimensione cristologica che quella pneumatologica sono conseguenza delle missioni di Cristo e dello Spirito Santo, inviati dal Padre, dalle quali la Chiesa nasce e vive nella storia.<sup>4</sup>

#### a) *Dimensione cristologico-sacerdotale della struttura*

L'essere cristiano e la natura della Chiesa sulla terra sono essenzialmente sacerdotali. Sia l'esistenza cristiana "redenta", che avrà pieno compimento nel Regno realizzato, che la struttura di cui è dotata la Chiesa pellegrina sulla terra, in quanto strumento di redenzione, sono manifestazioni di tale cristificazione sacerdotale. È ciò che possiamo definire "dimensione cristologico-sacerdotale" della Chiesa.

Cristo, nella sua umanità, è Mediatore unico tra Dio e gli uomini, Sacerdote eterno della Nuova Alleanza. Il Concilio Vaticano II ha unito la missione salvifica di Cristo al suo triplice attributo messianico di Unto come Sacerdote, Profeta e Re. Il Concilio, inoltre, ha considerato la Chiesa partecipe del triplice ministero sacerdotale di Cristo, dispiegante la sua attività salvifica culturale, profetica e regale, in quanto sacramento universale di salvezza. La Chiesa, afferma il Concilio Vaticano II, è la «comunità sacerdotale organicamente strutturata»<sup>5</sup> dal duplice modo in cui partecipa all'unico Sacerdozio di Cristo, cioè con il sacerdozio comune dei fedeli e con il sacerdozio ministeriale, la cui origine è nei sacramenti del Battesimo (con la Confermazione) e dell'Ordine, da cui scaturiscono le posizioni ecclesologiche di "fedeli cristiani" (*christifideles*) e, dentro di essa, quella dei "ministri sacri".

Le posizioni dei *christifideles* e dei ministri sacri posseggono una teologia consolidata; anche i contenuti propri del sacerdozio comune e di quello ministeriale sono ben noti. Non è quindi necessario soffermarsi su questa

configura, più precisamente, come una comunione 'organica', analoga a quella di un corpo vivo e operante» (n. 20). Questo carattere organico della struttura della Chiesa implica che «non si dia un'indagine della posizione ecclesologica di uno dei suoi elementi se non all'interno della comprensione ecclesologica della sua struttura» (P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, «Scripta Theologica» 19 [1987] pp. 265-302; citazione a p. 270). È ciò che Congar chiamava la necessità di pensare sempre il particolare nella Chiesa a partire da una «ecclesologia totale» (cf. *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 13).

<sup>4</sup> Non svilupperemo questo aspetto, che è un'acquisizione comune nell'odierna Ecclesologia; cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, in particolare. pp. 201-211: «La Chiesa è nata e vive di due 'missioni'. Lo Spirito è cofondatore della Chiesa»; come spiega lo stesso Congar, questa funzione "co-fondatrice" dello Spirito Santo è sempre vincolata all'opera di Cristo e la sviluppa.

<sup>5</sup> «Indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis et per sacramenta et per virtutes ad actum deducitur» (CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11).

dimensione cristologico-sacerdotale della struttura della Chiesa. Conviene invece concentrare ora la nostra attenzione sulla dimensione pneumatologico-carismatica.

b) *Dimensione pneumatologico-carismatica*

La struttura della Chiesa non è soltanto cristologica ma anche *pneumatologica*. Nell'origine storica della Chiesa lo Spirito Santo non dà semplicemente vita a un'istituzione già organizzata in tutti i suoi aspetti dal ministero apostolico e dai sacramenti, piuttosto lo Spirito sviluppa la *struttura* fondata da Gesù.<sup>6</sup> Questa funzione dello Spirito, in relazione a Cristo, si prolunga nel tempo: il Concilio Vaticano II afferma che lo Spirito «provvede e dirige [la Chiesa] con diversi doni gerarchici e carismatici» (LG 4). È perciò essenziale e originaria, assieme al ministero gerarchico, l'esistenza nella Chiesa di *carismi* (di un genere o di un altro).

Per carisma intendiamo un dono diretto dello Spirito, non vincolato al sacramento per via della sua origine prossima. Attraverso l'azione carismatica lo Spirito Santo determina il modo storico in cui si realizza la dimensione cristologico-sacerdotale della Chiesa. In particolare, il binomio costituito da "fedeli" e "ministri", di origine sacramentale, è configurato dalla dimensione carismatica che fa emergere le posizioni del laicato e della vita religiosa.<sup>7</sup>

Si rende qui necessaria un'osservazione. I carismi hanno un aspetto imprevedibile (lo Spirito soffia dove vuole) e possono interessare aspetti peculiari della vita cristiana, perfino in maniera transitoria, dando luogo a servizi particolari più o meno stabili. L'azione dello Spirito può, tuttavia, dare forma anche a condizioni di vita cristiana, ovvero a modi permanenti di vivere la totalità della condizione battesimale. Questi ultimi carismi sono permanenti in senso duplice: perché impegnano l'esistenza dell'individuo in maniera totale e omnicomprensiva, e perché sono forme storicamente ricorrenti di essere e di vivere nel mistero di Cristo e della Chiesa.

La Chiesa, nel suo discernimento storico, rileva due grandi correnti dello Spirito: il laicato e la vita religiosa.<sup>8</sup> La loro permanenza nella storia ci im-

<sup>6</sup> In relazione ai sacramenti e al ministero della successione apostolica, cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, cit., pp. 206-208.

<sup>7</sup> «L'essere cristiano si determina in ogni membro della Chiesa in maniera specifica, propria, ineludibile. Ognuno ha un proprio spazio, una propria missione, un modo di essere [...] Esistono cristiani-ministri sacri, cristiani-consacrati e cristiani-laici» (D. G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC 83*, in «Periodica» 90 [2001] p. 557). «La vocazione fondamentale a essere *christifidelis* va particolarizzata in ogni persona» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 261).

<sup>8</sup> «L'esperienza storica mostra varie forme di particolarizzazione [della condizione di *christifidelis*]: essere cristiano nella vita secolare ed essere cristiano nella Vita religiosa» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 261).

pedisce di considerarle elementi accidentali dell'essere e della missione della Chiesa; esse esprimono piuttosto aspetti della sua natura sacramentale in quanto segno della salvezza. Nulla impedisce, per tanto, di riconoscere una rilevanza "strutturale"<sup>9</sup> anche ai carismi della vita laicale e della vita religiosa, assieme ai sacramenti di consacrazione.

Questi sono presupposti necessari per un approccio all'identità propria del laicato. Ciò nonostante, è necessaria ancora un'altra osservazione. Qualsiasi considerazione sulla diversità nella Chiesa deve prendere spunto dall'unità della condizione cristiana, perché è all'interno di quest'ultima che si ha la diversità di vocazioni e di funzioni in un'essenziale complementarità. Per comprendere la dinamica della diversità nella Chiesa, per tanto, dobbiamo sempre partire dall'unità e indicare solo in seguito la *distinzione* all'interno della *comunione*.

## 2. UNITÀ E DIVERSITÀ DELLA VOCAZIONE CRISTIANA

I diversi modi di essere e vivere nella Chiesa devono essere letti alla luce dei capitoli I e II della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Questo principio interpretativo appartiene al nucleo dell'ecclesiologia conciliare. In questi capitoli si espone l'ontologia cristiana dei membri del Popolo di Dio e del Corpo di Cristo. Questa ontologia radicale nella Chiesa, fondata sulla rigenerazione battesimale, è indicata dalla parola *christifidelis*, il fedele cristiano.

La condizione di *christifidelis* è comune a tutti, laici, religiosi o ministri. Per tale motivo, il capitolo II della *Lumen gentium* «non può fare da fondamento a una teologia specifica del laicato per la semplice ragione che *tutti* appartengono al Popolo di Dio».<sup>10</sup> La partecipazione al sacerdozio comune e al *triplex munus* di Cristo, attraverso il Battesimo e la Confermazione, dà fondamento all'attributo di discepoli del Signore, all'uguale dignità cristiana e alla vocazione universale alla santità e all'apostolato. Con le parole dell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, «la 'novità' cristiana è il fondamento e il titolo dell'eguaglianza di tutti i battezzati in Cristo, di tutti i membri del popolo di Dio [...]. In forza della comune dignità battesimale il fedele laico è corresponsabile, insieme con i ministri ordinati e con i religiosi e le religiose, della missione della Chiesa» (n. 15).

<sup>9</sup> Il tema è stato trattato a fondo da P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, "Discurso de ingreso en la R.A.D.E.", Madrid 2009, specialmente alle pp. 41-54. Facciamo qui riferimento a queste pagine, nelle quali l'autore distingue con precisione due aspetti contenuti nella parola "carisma": il carisma come "dono" e azione di Dio (da questo punto di vista il carisma non appartiene alla struttura della Chiesa); e come realtà "ricevuta" dalla Chiesa: in tal senso «il dono, la realtà carismatica donata, può – in analogia alle posizioni di origine sacramentale – incidere sulla dimensione sacramentale della struttura della Chiesa e contribuire a configurarla» (*ibid.*, p. 47).

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *La ecclesiologia del Vaticano II*, in IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, p. 24.

Ai fini del nostro tema, l'unità della condizione cristiana significa che il contenuto dell'essere *christifidelis* è sempre la base comune di ogni forma di vita che si possa dare nella Chiesa. Ognuna di esse assume in maniera integra e inalterata l'ontologia battesimale.

L'origine della diversità cristiana dovrà quindi trovarsi in una nuova realtà sacramentale o in un dono dello Spirito. Se ci soffermiamo a considerare una nuova realtà *sacramentale*, avremo la differenza del sacerdozio ministeriale. Se invece consideriamo l'origine *carismatica*, avremo la differenza tra laicato e vita religiosa. Per approfondire questa diversità carismatica occorre tenere conto dei seguenti criteri:

1) Ciò che caratterizza una vocazione cristiana non può essere un *plus* che "aggiunge" qualcosa a un'ontologia battesimale che si presume incompleta.

2) Qualsiasi aspetto appartenente alla condizione battesimale non può essere l'elemento che caratterizza le posizioni originate dai carismi, proprio perché è il contenuto comune a ogni posizione. Per questo motivo una determinata vocazione cristiana non può essere caratterizzata dall'attribuzione esclusiva dell'imitazione o della sequela di Cristo, o dall'attribuzione esclusiva di "aree" del Vangelo o della Missione che sono comuni a tutti.<sup>11</sup>

3) Come conseguenza di quanto detto, le differenze possono essere soltanto *modi* propri di realizzare la comune condizione battesimale e di sviluppare esistenzialmente la totalità del Vangelo. Per questo il Concilio, quando parla delle diverse vocazioni nella Chiesa, indica che esse sono modi di realizzare ciò che è comune, ognuna *suo modo, peculiari modo, pro parte sua*.<sup>12</sup> La stessa

<sup>11</sup> La diversità vocazionale non richiede di stabilire "categorie" tra i cristiani, anche e soprattutto per una ragione cristologica: «Gesù Cristo no fu né laico né religioso, e nemmeno vescovo, ma la sorgente e il punto di arrivo di ogni vocazione ecclesiale e il prototipo unico della vita cristiana» (P. FERNÁNDEZ, *Consejos evangélicos*, in *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Pub. Claretianas, Madrid 1992, p. 400). «Non si devono stabilire categorie di superiorità o inferiorità tra le varie vocazioni particolari, come si faceva in passato; e nemmeno spiegare la loro identità assegnando ad alcune qualche aspetto dell'esistenza cristiana e altri aspetti ad altre; ad esempio, l'aspetto escatologico, religioso e spirituale ai religiosi e quello storico, mondano e materiale ai secolari» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 261).

<sup>12</sup> In merito alla vita religiosa (e anche, aggiungiamo, alla vocazione laicale) «il testo conciliare abbonda di questi termini e di altri equivalenti: 'forma di vita, 'dono peculiare', 'modo peculiare', 'forma peculiare', ecc.» (L. CABIELLES DE COS, *Vocación universal a la santidad y superioridad de la vida religiosa en los caps. v y vi de la Const. «Lumen gentium», «Claretianum»* 19 [1979] p. 91). In maniera analoga si può applicare anche alla vita laicale ciò che F. Wulf afferma sulla vita religiosa: «Paradossalmente lo specifico della vita e della vocazione religiosa non è qualcosa di specifico, cioè qualcosa di sostanzialmente distinto dalla comune vocazione cristiana o qualcosa che a priori è più elevato o superiore rispetto alla vocazione di tutti gli altri cristiani [...] Ciò che è peculiare e specifico della vita religiosa può essere soltanto un modo speciale di realizzare l'unico e indiviso Vangelo, per tutti vigente: il messaggio cristiano nella sua integrità al quale tutti sono obbligati. [...] Ciò che distingue i religiosi dai

cosa è ribadita dalla *Christifideles laici* per quanto concerne i fedeli laici: «la comune dignità battesimale assume nel fedele laico *una modalità che lo distingue, senza però separarlo*, dal presbitero, dal religioso e dalla religiosa» (n. 15 corsivi originali; cfr n. 55).

In base a questi presupposti, la tesi sviluppata in questo studio si articola nelle due seguenti affermazioni.

a) Il modo proprio dei fedeli laici può essere compreso solo in *correlazione* con il modo proprio della vita religiosa.<sup>13</sup>

b) La vita laicale e la vita religiosa sono forme *strutturali* di espressione dell'essere e della missione della Chiesa nel mondo come sacramento di salvezza.

### 3. LAICATO E VITA RELIGIOSA COME FORME “CORRELATIVE” DI VITA CRISTIANA

Iniziamo con il constatare una significativa coincidenza. Attualmente è frequente rilevare una certa insoddisfazione nei confronti della teologia del laicato e della teologia della vita religiosa. Alcuni si mostrano scettici verso la possibilità di una teologia del laicato perché considerano i laici dei meri fedeli cristiani. Qualcosa di simile accade con la vita religiosa, che molti considerano una forma di vita sicuramente particolare ma che, in fin dei conti, non sarebbe altro che una intensificazione della condizione battesimale o,

cristiani secolari non è tanto il fatto che i primi osservino i ‘consigli evangelici’ [...] quanto piuttosto il fatto che, accettando le tre rinunce (fondamentali), scelgano una *forma* di vita (e si obbligano ad essa per sempre)» (*Fenomenologia teológica de la vida religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV / 2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 455-461).

<sup>13</sup> Questa particolare correlazione è una concrezione della correlazione generale che si ha tra le diverse vocazioni ecclesiali: «Le vocazioni cristiane sono correlative; nessuna esiste o è conosciuta se non in correlazione con le altre» (A. BANDERA, *L'identità ecclesiale della vita religiosa*, in «Vita consacrata» 33 [1997] p. 379). «Dopo il Concilio Vaticano II si produce – nella teologia della vita religiosa – un processo di maturazione molto interessante. Le tradizionali posizioni sulla vita religiosa come stato di perfezione, cedono il passo a un'ecclesiologia di comunione, che integra ogni forma di vita cristiana nell'unità e nella comunione, e articola meglio le loro identità nella correlazione [...]. È impossibile definire in se stessa ogni forma di vita se non è in mutua correlazione [...] connettere ogni forma di vita cristiana con il Vangelo e la sequela di Cristo, evitando ogni forma di gradazione, superiorità o inferiorità tra le forme di vita cristiana [...] ogni forma di vita è un cammino adatto verso la santità [...]. Le differenze carismatiche non si misurano più con il metro del *più* o del *meno*, ma con il criterio della *mutua relatio* all'interno dell'unica missione» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, pp. 113.129-130). È interessante notare come il Concilio Vaticano II avvertisse implicitamente questa correlazione quando, in risposta a un *modus* che proponeva l'introduzione di una *definitio* della vita religiosa, la Commissione disse: «Quia strictae 'definitiones' difficillimae sunt, praesertim quando plura elementa adhuc controvertuntur, Commissio consulto a 'definitionibus' abstinuit, tum pro Laicis, tum pro Religiosis» (F. GIL HELLÍN, *Synopsis Const. dogm. Lumen gentium*, Città del Vaticano 1995, p. 457).

addirittura, la vita cristiana radicale. In tal modo, pur essendo la vita laicale e quella religiosa così importanti da un punto di vista spirituale, canonico e pastorale, non avrebbero però, come tali, un luogo ecclesiologicalo proprio e differente dall'epigrafe generale riguardante i fedeli cristiani. I manuali correnti di Ecclesiologia palesano questa clamorosa assenza dei laici *in quanto laici* e dei religiosi *in quanto religiosi*.<sup>14</sup>

A nostro modo di vedere, questo oblio teologico del laicato e della vita religiosa ha, in entrambi i casi, una causa comune nella scarsa importanza data alla relazione cristiana con il mondo. Quanto al laicato, alcuni si rifiutano di identificare l'"indole secolare" come *proprium* della sua posizione ecclesiologicala. Quanto alla vita religiosa, anche qui la relazione con il mondo è assente nella riflessione teologica, forse come reazione nei confronti di una *fuga mundi* che evoca ricordi indesiderati.

La relazione con il mondo, considerata da una prospettiva *ecclesiologicala*, potrà dunque aiutare a uscire dall'attuale *impasse* in cui si trovano sia la riflessione sul laicato che quella sulla vita religiosa. Vi sono relazioni di reciproca interiorità tra Chiesa e mondo. Certamente Chiesa e mondo non si identificano nella storia, ma nemmeno si giustappongono in maniera estrinseca. Al contrario, la "relazione con il mondo" è una dimensione interna a ogni condizione cristiana. Ha, quindi, senso analizzare le varie possibili articolazioni della relazione cristiana con le realtà temporali.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Di questo si lamentava anni fa L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología Sistemática de la Vida Religiosa*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979, e aggiungeva che «la teologia della vita religiosa o è una parte dell'ecclesiologia o è inintelligibile» (p. 19); «è possibile soltanto una teologia della vita religiosa [...] come una dimensione della Chiesa stessa e che si dia all'interno di una piena interrelazione con le altre dimensioni. Non possiamo comprendere la vita religiosa se la separiamo nella Chiesa dalla missione e dalla funzione che compiono i laici, o dalla missione e dalla funzione svolta dai sacerdoti» (pp. 41.45). Le medesime considerazioni si possono applicare al laicato.

<sup>15</sup> Alla vita laicale si può applicare quanto si dice della vita religiosa: «è un certo modo di vivere la relazione Chiesa-mondo» (J. M. TILLARD, *Consejos evangélicos*, in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, p. 241). Questo quadro ecclesiologicalo possiede un evidente vantaggio teologico e pastorale. Ogni tentativo di chiarire la pluralità delle vocazioni da una prospettiva, ad esempio esclusivamente etico-spirituale, porta a collocare il criterio discriminante in termini di maggiore o minore perfezione, o radicalità, della vita cristiana, e questo mette in discussione l'affermazione che ogni vocazione ecclesiale dia accesso alla pienezza della carità (cf. J.L. ILLANES, *La secularidad como elemento especificador de la condición laical*, «Teología del sacerdocio» 20 (1987) pp. 277-300). Problematica appare la posizione di H. U. von Balthasar quando distingue uno "stato di elezione del discepolo" (la vita secondo i consigli evangelici) e uno "stato laicale" (identificato, in pratica, con il matrimonio), stabilendo una priorità cronologica e qualitativa del primo sul secondo (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 10-11). In base a questa posizione, l'essere "discepolo" sarebbe definito non tanto dalla fede e dall'incorporazione sacramentale alla persona di Cristo, quanto piuttosto da un genere di vita paradigmatico rispetto agli altri (cf. J. L. ILLANES, *Vocación cristiana y vida apostólica o sequela Christi*, in IDEM, *Laicado y sacerdocio*,

Ci soffermeremo su questa questione in quanto attualmente c'è una non lieve confusione sul tema della relazione con il mondo o secolarità cristiana.<sup>16</sup>

a) *La "secolarità cristiana"*

*Secolarità* indica l'appartenenza *ontologica* al *seculum*, ovvero al mondo presente e creato da Dio. Essa è quindi una caratteristica *antropologica* che deriva dallo stato creaturale. Il Battesimo non annulla questa relazione creaturale con il mondo ma la "configura" a partire dalla redenzione operata da Cristo e in attesa della consumazione finale. Questa nuova relazione cristiana con il mondo che sorge dal Battesimo è la "secolarità cristiana" *comune* a ogni battezzato.

Il Magistero pontificio (già a partire da Paolo VI) ha indicato questa secolarità battesimale con l'espressione "dimensione secolare" della Chiesa.<sup>17</sup> Nello specifico, «tutti i membri della Chiesa – afferma l'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* – sono partecipi della sua dimensione secolare» (n. 15). Questa qualità dell'ontologia battesimale, in effetti, rimane inalterata anche dopo l'ordinazione sacramentale o la professione dei consigli evangelici nella vita religiosa.

È qui che a nostro avviso si è prodotto un equivoco, il quale consiste nell'identificare questa dimensione secolare *comune* a tutti i fedeli con l'"indole secolare" che si attribuisce ai laici come ciò che è loro *proprio*. "Secolarità" e "indole secolare" a molte persone sembrano quasi identiche e questo equivoco comporta le conseguenze che indico in seguito.

In primo luogo, se l'"indole secolare" del laicato è la secolarità battesimale comune, non si capisce come essa possa essere una caratteristica propria dei laici *in quanto laici*. Se così fosse, il laicato come tale sarebbe privo di identità teologica; sarebbe solo una categoria spirituale, pastorale e canonica con un'utilità pratica nell'ambito operativo della gestione delle realtà temporali. I laici sarebbero semplicemente fedeli cristiani *sine addito*. Invece, la vita

Pamplona 2001, p. 296). Perciò l'idea di uno "stato di elezione" risulta equivoca, come indica Mühl, in quanto la Chiesa non si struttura a partire dallo stato dei consigli evangelici come livello superiore dell'essere cristiano, ma sempre a partire dall'iniziazione sacramentale cristiana (cf. M. MÜHL, *Anmerkungen zu einer 'Theologie der Stände'*, in «Theologie und Glaube» 93 [2003] p. 401); vid. P. O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di H. U. von Balthasar*, in «Annales Theologici» 21 (2007) pp. 61-100.

<sup>16</sup> Vid. un eccellente riassunto del dibattito sulla secolarità in E. BRAUNBECK, *Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, Pustet, Regensburg 1993, pp. 206-269.

<sup>17</sup> «[La Chiesa] ha un'autentica dimensione secolare, inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo incarnato» (PAOLO VI, *Discorso ai dirigenti e sodali degli Istituti secolari (2-11-1972)*, «Insegnamenti di Paolo VI» x [1972] p. 103).

religiosa o il ministero ordinato sarebbero un *plus* aggiunto alla condizione laicale.

In secondo luogo, l'identificazione dell'"indole secolare" con la secolarità battesimale, in casi estremi ma non rari, conduce alla sostituzione pura e semplice della nozione di *christifidelis* con quella di laico: la condizione battesimale sarebbe quella del *laico*. In questo modo, aggiungendosi a questa comune condizione "laicale", alcuni sarebbero "laici ordinati" o "laici religiosi". In realtà, va osservato che nella Chiesa si nasce come fedeli cristiani e, poi, come laici. Ed è per questo che con la chiamata al ministero ordinato o alla vita religiosa si cessa di essere "laici", ma non si cessa di essere "fedeli cristiani".

#### b) L'"indole secolare" dei fedeli laici

Per chiarire l'equivoco sulla "dimensione secolare" della Chiesa e l'"indole secolare" dei laici, è sufficiente tornare al n. 15 dell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici*: «Tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare» ma, aggiunge Giovanni Paolo II, «lo sono in forme diverse». <sup>18</sup> L'"indole secolare", quindi, indica la forma propria adottata dalla "dimensione secolare" nei laici.

Ora, per identificare il *contenuto* dell'indole secolare come elemento caratterizzante della condizione laicale è necessario considerare nuovamente la correlazione tra vita laicale e vita religiosa nelle loro rispettive relazioni con il mondo. <sup>19</sup>

La chiamata dello Spirito alla vita religiosa costituisce una condizione teologica e canonica di grande importanza per la Chiesa. È «uno stato di vita – afferma Giovanni Paolo II – che è un dono speciale di Dio alla sua Chiesa», <sup>20</sup> con un ricco contenuto evangelico ed evangelizzatore. Considerata da un punto di vista antropologico, la vita religiosa appare come un'eccezione, originata dallo Spirito, del posizionamento nella dinamica ordinaria del cristiano nel mondo. Con le parole di Tillard, «indica la chiamata a un tipo di vita non offerto a tutti, che esula dalla legge normale delle cose, ma alla quale alcuni si sentono chiamati, sia per gli altri che per se stessi». <sup>21</sup> «Questo modo di vivere la vocazione cristiana – continua Tillard – non può avere la pretesa

<sup>18</sup> Il testo dell'Esortazione Apostolica segue anche in questo PAOLO VI, *Discorso ai dirigenti e sodali degli Istituti secolari (2-II-1972)*, cit., p. 103: «si è realizzata in forme diverse in tutti i suoi membri [della Chiesa]».

<sup>19</sup> «La correlazione tra vita laicale e vita religiosa si stabilisce a partire dallo stile di vita» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 113); uno stile di vita, aggiungiamo, che implica, tra l'altro, una peculiare relazione con il mondo.

<sup>20</sup> Esortazione apostolica *Redemptionis donum*, 25-III-1984, n. 14.

<sup>21</sup> J. M. R. TILLARD, *Religiosos, hoy*, Bilbao 1969, p. 60; J. M. R. TILLARD, *Consigli evangelici*, in «Dizionario degli Istituti di Perfezione», t. II, col. 1683.

di comprendere tutta l'esperienza evangelica: implica necessariamente una scelta e una "rinuncia" a certe relazioni, a un certo tipo di partecipazione nella creazione e nel mondo, anch'esso appartenente al mistero del Regno di Dio». <sup>22</sup>

Questa rinuncia a un certo tipo di inserimento nella realtà secolare si indica abitualmente con l'espressione "separazione dal mondo". <sup>23</sup> Ovviamente questa formula non è in grado di descrivere tutta la ricchezza racchiusa nella vita religiosa. Inoltre, l'evoluzione storica della vita religiosa ha portato a forme di inserzione "materiale" in attività secolari di maggiore o minore intensità. Ma, anche se abbraccia materialmente siffatte attività, la vita religiosa presuppone sempre un distacco "formale" dai valori del mondo, che si manifesta in un certo stile di vita. <sup>24</sup>

Questa nuova situazione antropologica è decisiva da un punto di vista ecclesiologico. Il cambiamento di relazione con il mondo da parte del cristiano nella vita religiosa determina, a sua volta, la modificazione della sua posizione "nella Chiesa", in quanto muta il *peculiari modo* che aveva in essa come "laico". Il fedele laico, in effetti, si colloca nella Chiesa a partire dal suo nativo inserimento nella dinamica immanente al mondo; una situazione antropologica che, secondo le parole della *Christifideles laici* n. 15, per i fedeli laici è «una realtà teologica ed ecclesiale», ovvero una realtà che qualifica la loro

<sup>22</sup> «Vi si rinuncia a un certo tipo di radicamento nel mistero della creazione e del mondo che appartiene anch'esso al Regno di Dio» (J. M. R. TILLARD, *La vita religiosa nella Chiesa*, «Claretianum» 26 [1986] p. 76). «Sono rinunce di tale livello che esulano dalle normali condizioni dell'esistenza umana» (A. COLORADO, *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, Sígueme, Salamanca 1965, p. 409).

<sup>23</sup> La disciplina canonica raccoglie questa formula nel can. 607 § 3: «La testimonianza pubblica che i religiosi sono tenuti a rendere a Cristo e alla Chiesa comporta quella separazione dal mondo che è propria dell'indole e delle finalità di ciascun istituto».

<sup>24</sup> Cfr. J. M. R. TILLARD, *La vita religiosa nella Chiesa*, «Claretianum» 26 (1986), p. 82: un "distacco da certi valori mondani e da un certo stile di vita". La vita religiosa è una forma totalizzante di esistenza cristiana, che storicamente è stata riassunta nella formula tecnica di "Professione dei tre consigli evangelici" di castità, povertà e obbedienza. Ma va tenuto conto che «la formula vuole essere, ed è, un'espressione di totalità. Con questa trilogia si vuole esprimere tutto: la totalità della *persona umana*, la totalità della *vita di Cristo* e la totalità delle *esigenze del Regno*» (S. M<sup>a</sup> ALONSO, *Consejos evangélicos. Reflexión teológica*, in *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Pub. Claretianas, Madrid 1992, p. 429). Alla sua origine «la vita religiosa sorse nella Chiesa come una *realità vitale*, prima di essere una riflessione sui presupposti dottrinali a suo fondamento» (L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología Sistemática de la Vida Religiosa*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979, p. 28). «Non è stata una dottrina sui consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza a dare origine alla vita religiosa; al contrario, è stata l'esistenza degli istituti religiosi a provocare l'elaborazione di questa dottrina [...]. Se si è arrivati a parlare dei tre consigli evangelici [...] è stato una conseguenza dello sforzo teologico realizzato per riassumere in una formula breve e di valore tecnico il distacco dal mondo – almeno ascetico o interiore – che caratterizza l'essenza stessa della vita religiosa» (J. L. ILLANES, *Mondo e santità*, Ares, Milano 1991, pp. 139-140).

posizione “nella Chiesa” e la loro missione “ecclesiale” in ordine alla redenzione del mondo: «Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo» (LG 31).

Potrebbe sembrare che questa condizione dei laici sia semplicemente la condizione cristiana generale e che la secolarità laicale non sia altra cosa che la comune secolarità battesimale. Tuttavia, la questione prende una piega decisiva quando rileviamo che la caratteristica della chiamata di un battezzato alla vita religiosa emerge solo se confrontata con la condizione “laicale” e non con quella del “fedele cristiano”.

Con la chiamata alla vita religiosa, infatti, il battesimo resta inalterato; rimane altrettanto inalterata la relazione cristiana con il mondo inerente al battesimo (la “dimensione secolare”). Insistiamo su questo punto: la secolarità battesimale non può essere “abbandonata” perché altrimenti alla vita religiosa mancherebbe una nota caratteristica di ogni vocazione cristiana. In altri termini, la vita laicale e la vita religiosa non sono caratterizzate dalla “secolarità” di alcuni cristiani di fronte alla “non secolarità” di altri, ma da un *cambiamento* nel religioso del modo di vivere la secolarità che prima aveva come laico, restando inalterato il battesimo.

Questo *cambiamento* significa che nei fedeli laici coesistono due elementi completamente *uniti* e, tuttavia, teologicamente *distinti*.

1) Il primo è un elemento di natura sacramentale, permanente e comune a ogni *fedele cristiano*. Si tratta del battesimo e della secolarità ad esso inerente come dono irrevocabile.

2) Il secondo è un *modo* di configurare l'esistenza cristiana e la secolarità battesimale, cioè un dono dello Spirito che offre al battezzato, come attività propria *in Ecclesia*, la santificazione *ab intra* di quelle medesime attività del mondo nelle quali è inserito, ricercando così il Regno di Dio con una finalità escatologica. Questo dono trasforma l'inserimento del battezzato nel mondo in termini di missione, andando così a costituire la *condizione laicale*.<sup>25</sup> Questa donazione carismatica del mondo come compito o attività è “l'indole secolare” che si accompagna al battesimo (adviene *cum baptismo*), ma non si identifica puramente e semplicemente con il battesimo, in quanto è proprio “questo” modo ciò che “cambia” nella vita religiosa. E se cambia, rimanendo inalterato il battesimo, appare evidente la natura carismatica di

<sup>25</sup> «La secolarità è un movimento che nasce nel seno stesso della Chiesa verso il mondo, per tanto è comune a tutti i fedeli ma a ciascuno in maniera differente, essendo una caratteristica dei laici. Ma, in che modo è caratteristica dei laici? [...] Il laico, attraverso la sua presenza e la sua azione nel mondo [...] testimonia dall'interno del mondo stesso la forza santificatrice della grazia. Per questo in loro la *dimensione secolare*, presente in ogni esistere cristiano, si trasforma in *indole*, nota caratteristica e specifica(n)te della sua vocazione» (D. G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC 83*, «Periodica» 90 [2001] pp. 562.563; corsivi nostri).

entrambi i modi di configurare la secolarità nella vita laicale e in quella religiosa.

I termini con cui indichiamo entrambe le forme di configurare la relazione cristiana con il mondo sono secondari. Ciò che importa è la realtà da essi designata. Secondo le espressioni correnti, si dice “indole secolare” la forma carismatica *ordinaria* di relazione con il mondo che modella la condizione battesimale nei fedeli laici. Possiamo invece chiamare “consacrazione” la forma carismatica *straordinaria* di relazione con il mondo che modella la condizione battesimale dei fedeli religiosi.

La “consacrazione religiosa”, ovviamente, possiede una notevole ricchezza di aspetti (evangelico, cristologico, spirituale, canonico, ecc.). Qui ci limitiamo a considerare la “consacrazione religiosa” solo da un punto di vista ecclesiologico, in quanto essa costituisce una manifestazione *specifica* della “consacrazione battesimale” in cui, attraverso la “Professione dei Consigli Evangelici”, *alcuni* cristiani si impegnano a vivere *suo modo* i “Consigli del Vangelo” che sono rivolti a *tutti* i cristiani, vale a dire i «consilia, ... quae Dominus in Evangelio discipulis suis observanda proponit». <sup>26</sup> Il semplice fatto di vivere qualcuno di questi “consigli evangelici” da parte dei laici – ad esempio, il celibato “per il Regno dei Cieli” – non implica *teologicamente* una “consacrazione” nella misura in cui non implichi una “separazione” dal mondo tipica della vita religiosa; questa “separazione” è in primo luogo, come abbiamo detto, un cambiamento di “formalità” teologica in relazione al mondo, in quanto comporta uno stile di vita “eccezionale” rispetto a quello “ordinario” dei laici. <sup>27</sup> A nostro

<sup>26</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 42, nel contesto del cap. v: “Universale vocazione alla santità nella Chiesa”. Nella *Relatio* conciliare sul tema si dice che «de consiliis evangelicis iam agitur in parte de universalibus vocacione ad sanctitatem», mentre nel capitolo VI dedicato ai religiosi si tratta di quei consigli «quae modo peculiari et votis firmata profitentur a religiosis», perché «aliud enim est observare consilia evangelica ut consilia, sicut facere possunt omnes alii, et aliud est, substantialiter distinctum, se obligare per *vota* ad observanda illa consilia» (*Relatio generalis*, IV, 1 e 2, in F. GIL HELLÍN, *Synopsis Const. dogm. Lumen genitum*, Città del Vaticano 1995, p. 452). I consigli evangelici si possono vivere *ut consilia*, in maniera privata (LG 39: *privatim* e *proprio quodam modo*); oppure si possono “professare” i consigli nella vita religiosa, il che è *substantialiter distinctum*. Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au Iie Concile du Vatican*, t. II Desclée, Paris 1968, pp. 69-70.

<sup>27</sup> Non sono la povertà o il celibato per il Regno dei Cieli – o altri consigli contenuti nel Vangelo – nella loro “materialità” ciò che qualifica la “consacrazione cristiana” come “religiosa”: essi lo divengono solo quando sono vissuti in maniera *specifica* (“professione religiosa”), che è espressione di una “nuova relazione” con il mondo. Propriamente non si è religiosi per la povertà, l’obbedienza o il celibato in quanto tali, ma per la scelta cristiana che si esprime con questo stile di vita – una realizzazione particolare dei consigli evangelici – che anticipa la pienezza del Regno (cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, BAC, Madrid 2000, p. 265). In particolare, sarebbe un impoverimento, come ritiene Tillard, porre il fondamento della vita religiosa nel “consiglio evangelico del celibato”, che è solo *un* aspetto del progetto globale della “consacrazione”: la vita religiosa presuppone vivere *tutto* il Vangelo in *modo* speciale e non solo un suo contenuto particolare (il celibato, in questo caso): cf. *Le fondement évangelique de la vie religieuse*, «Nouvelle revue

avviso, il criterio per identificare questo “cambiamento di prospettiva” è la rinuncia alla capacità di “autodisposizione” verso le realtà terrene (sociali, professionali, economiche, politiche, ecc.) tipiche della vita laicale: quando si rinuncia, totalmente o parzialmente, a questa capacità di “autodisposizione” si trasforma per ciò stesso l’“indole secolare” dei fedeli laici. La “consacrazione”, dal punto di vista della relazione con il mondo, consiste precisamente nella *mancipatio* o donazione di questa capacità di “autodisposizione” e cioè nella «libera rinuncia al diritto che ogni uomo ha di scegliere il concreto progetto della propria vita e i mezzi per realizzarlo». <sup>28</sup> La “consacrazione (religiosa)” esprime la radicalità della “consacrazione battesimale” attraverso la rinuncia a questa autodisposizione in modo originario, irrevocabile e totale (e che implica uno stile di vita “significativo” in seguito a questa decisione): il religioso si sottomette «una volta per sempre in modo visibile e tangibile alle condizioni della sequela indicate nel Vangelo, che sono valide e vincolanti per ogni cristiano». <sup>29</sup> Da parte sua, la radicalità evangelica inerente alla “consacrazione battesimale” si realizza nel fedele laico attraverso una reiterata e libera autodisposizione alle realtà mondane, attuando in esse una permanente fedeltà al Signore.

La condizione laicale emerge, quindi, dal più comune dei doni carismatici che ricade sull’immensa maggioranza dei fedeli e rappresenta la maniera ordinaria in cui lo Spirito fa che ci sia nella Chiesa la condizione di fedele. Da ciò si comprende come nel linguaggio comune i laici siano chiamati “cristiani ordinari”, mentre nel linguaggio tecnico occorra distinguere la nozione di fedele da quella di laico.

Possiamo riassumere quanto detto affermando che la varietà *carismatica* della condizione di cristiano ha origine, almeno per quanto attiene alle sue grandi correnti permanenti lungo la storia, attraverso la configurazione della relazione cristiana con il mondo secondo un modo *ordinario* e un modo *straordinario*, le quali permettono di identificare ecclesiologicamente i “carismi” del laicato e della vita religiosa. Va sottolineato che entrambe queste

théologique» 91 (1969) pp. 916-955. Sul “celibato apostolico” dei fedeli laici (diverso dal “celibato consacrato” dei religiosi e dal “celibato ministeriale” dei ministri), vid. J. L. ILLANES, *Matrimonio y secularidad*, in IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, pp. 139-141. Se la pratica dei “Consigli del Vangelo” allontanasse, di per se stessa, dal dinamismo delle realtà temporali, bisognerebbe concludere che l’unico modo di viverli sarebbe la vita religiosa. Invece, occorre distinguere tra la pratica effettiva dei “Consigli del Vangelo” che riguarda ogni esistenza cristiana, e la “Professione dei Consigli Evangelici” istituzionalizzata dalla Chiesa, che costituisce una “modalità” dei “Consigli del Vangelo”: cf. K. L. TRUHLAR, *De teologia consiliorum hodierna animadversiones*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 33 (1962) pp. 534-556.

<sup>28</sup> A. M. SICARI, *Ci ha chiamati amici. Laici e consigli evangelici*, Jaca Book, Milano 1993, p. 129. Parlare di “rinuncia” è, in realtà, parlare di “affermazione” di un aspetto della fede (la trascendenza assoluta del Regno di Dio), che nella vita laicale si esprime con un’altra forma (nella relatività delle attività terrene volte alla realizzazione del Regno).

<sup>29</sup> F. WULF, *Fenomenología teológica de la vida religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV / 2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 461.

forme, vita laicale e vita religiosa, sono la duplice maniera “strutturale” di esprimere l’essere e la sacramentalità salvifica della Chiesa nel mondo.<sup>30</sup> Di questo aspetto ci occuperemo nel capitolo successivo.

In questa sede non ci siamo occupati della “forma ministeriale” di vivere la “secolarità” attraverso il sacerdozio ministeriale (vescovi, presbiteri e diaconi). La forma ministeriale di vivere la “secolarità” è diversa dall’“indole secolare” dei laici. Un ministro ordinato non è un laico che, rimanendo in tale stato, acquisisce la capacità di compiere atti ministeriali, ma è un *christifidelis* che, in virtù dell’ordinazione sacramentale, cessa di essere “laico” per divenire un *christifidelis*-ministro. «Vobis episcopus – vobiscum *christianus*», diceva sant’Agostino di se stesso: *christianus*, ma non laico.<sup>31</sup> La posizione dei ministri ordinati nella Chiesa non deriva certamente da un cambiamento della loro relazione con il mondo, ma dal sacramento dell’Ordine e genera una nuova relazione *solo* con la comunità cristiana. Dunque, in virtù di questa nuova relazione con la Chiesa come pastore, l’esercizio della secolarità è condizionato dal servizio alla comunione ecclesiale.<sup>32</sup>

#### 4. LA VITA LAICALE E LA VITA RELIGIOSA COME FORME “STRUTTURALI” DELLA SACRAMENTALITÀ DELLA CHIESA

La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* afferma che «La Chiesa [...] a questo soltanto mira: che venga il regno di Dio e si realizzi la salvezza dell’intera umanità. Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all’umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è ‘l’universale sacramento della salvezza’ che svela e insieme realizza il mistero dell’amore di Dio verso l’uomo».<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Entrambe sono forme “strutturali” di configurare la sacramentalità ecclesiale nella storia; in base a questo, si può qualificare concretamente il laicato come “carisma strutturale” (P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, in «Scripta Theologica» 19 [1987] p. 291); o anche “carisma della secolarità laicale” (cf. G. GHIRLANDA, *El Derecho en la Iglesia, misterio de comunión*, Madrid 1992, p. 133). In modo corrispondente bisogna applicare questa dimensione “strutturale” al carisma della “consacrazione religiosa”.

<sup>31</sup> «Ubi me terret quod vobis sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis» (SANT’AGOSTINO, *Serm.* 340, I; PL 38, 1483), cit. al n. 32 della Cost. dogm. *Lumen gentium*.

<sup>32</sup> «La ‘discrezione politica’ che si impone ai pastori della Chiesa e che è stata tradotta in una norma canonica particolare, non è l’effetto di una concezione sacrale della Chiesa che relegherebbe nel profano l’attività politica, lasciandola ai laici. Non si tratta di un privilegio ma di un sacrificio che si impone al presbitero e al vescovo per accrescere la sua disponibilità e porre solamente la Parola di Dio al centro della comunità, come misura con la quale tutti dovranno confrontarsi e giudicarsi» (S. DIANICH, *La espiritualidad del presbitero desde la misión de la Iglesia y su relación con el mundo*, in C. E. DEL CLERO, *Espiritualidad del presbitero diocesano secular*, Madrid 1987, p. 362). Questa osservazione sull’attività politica può analogamente essere estesa ad altre attività (commerciali, economiche, ecc.): cf. CIC cc. 285- 289.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45.

1. La meta del progetto di salvezza di Dio in Cristo è l'unità del genere umano tra sé e con Dio, che coincide con il compimento futuro della gloria della creazione. La Chiesa annuncia un Regno che sarà pienamente realizzato solo alla fine dei secoli. «La Chiesa [...] ha una finalità salvifica ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro». <sup>34</sup> Per questo motivo la Chiesa non è un semplice “elemento in più” della dinamica terrena ma trascende l'ordine temporale. «La missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è d'ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è d'ordine religioso». <sup>35</sup>

La finalità salvifica della Chiesa, dunque, abbraccia il destino dell'uomo nella sua totalità. Proprio perché riferita a Dio, la Missione della Chiesa è «di natura religiosa e perciò stesso profondamente umana». <sup>36</sup> Quando la Chiesa *annuncia* al mondo la sua precarietà, non rende irrilevanti le vicende terrene di fronte all'orizzonte escatologico in quanto il Regno di Dio, in modo occulto ma reale, si edifica nel tempo e attraverso di esso. La Chiesa *instaura* il Regno di Dio nella storia ed è già l'inizio della nuova creazione. Essa è sacramento di salvezza o segno che *annuncia* che l'intera realtà terrena deve essere ordinata a Dio come al suo fine trascendente. E, a partire da questo fine ultimo annunciato attraverso la Parola di Dio, la Chiesa è strumento di grazia che *instaura* il Regno di Dio, sanando ed elevando la storia umana, personale e sociale, a partire dalla redenzione operata da Cristo.

In tal modo, la Chiesa è implicata con il mondo secondo la duplice dimensione *trascendente* e *immanente*. Immanenza significa che la realtà creata è il luogo in cui si realizza la restaurazione redentrice di Cristo. Trascendenza significa che la realizzazione di questa restaurazione trascende la storia e che i suoi beni definitivi si situano oltre di essa.

2. Ogni cristiano, così come la Chiesa stessa, è un segno del Regno già presente nella storia e in cammino verso la pienezza dell'*Eschaton*. La condizione cristiana realizza questa duplice dimensione *trascendente* e *immanente* inerente al battesimo. Ogni esistenza cristiana è caratterizzata dalla tensione tra l'immanenza della grazia che instaura il Regno e l'annuncio della sua trascendenza verso la consumazione finale.

Questo però non impedisce che si elabori un progetto di vita cristiana attorno a uno dei due aspetti. <sup>37</sup> Vita laicale e vita religiosa sono arti-

<sup>34</sup> *Ibid.* n. 40.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 42.

<sup>36</sup> *Ibid.*, n. 11.

<sup>37</sup> «Quando un cristiano si impegna nell'immanenza del mondo in nome della propria fede, manifesta che il Regno di Dio abbraccia tutta la creazione e che essa mantiene una relazione fondamentale con la signoria di Gesù [...]. Se la vita religiosa pone l'accento più sul profilo trascendente del mistero della Chiesa [...] lo fa affrancandosi necessariamente dall'immanenza cristiana nel mondo» (J. M. TILLARD, *Consejos evangélicos*, in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983, p. 242.243). Che una forma di vita cristiana esprima una relazione più accentuata verso la dimensione cristiana trascendente o verso la

colazioni diverse della relazione tra immanenza e trascendenza del Regno.<sup>38</sup>

La Chiesa attraverso la vita religiosa *annuncia* l'assoluto di Dio, la trascendenza della fede e della grazia, rendendo visibile la destinazione escatologica del mondo. I religiosi arricchiscono il mondo e la Chiesa con la loro testimonianza di vita, segno della transitorietà del mondo e della definitività dei beni celesti.<sup>39</sup> Attraverso questo proclama, la vita religiosa contribuisce a *instaurare* il Regno sulla terra, a gloria del Creatore e Redentore.

La Chiesa, attraverso la vita laicale, *instaura* la nuova creazione dall'interno del mondo e *annuncia*, con ciò, la presenza della grazia e l'immanenza del Regno nell'insieme delle relazioni che compongono l'ordine della creazione (famigliari, sociali, economiche, politiche, culturali, ecc.). La vita religiosa, a

dimensione cristiana immanente, non significa una maggiore perfezione di una sull'altra, ma equilibri diversi in entrambe queste dimensioni.

<sup>38</sup> Cf. K. RAHNER, *Misión y Gracia*, Dinor, San Sebastián 1966, p. 120; *Sui consigli evangelici*, in IDEM, *Nuovi saggi*, Paoline, t.II, Roma 1968, pp. 548-551-552. «Tutti i membri, pastori, laici e religiosi, partecipano, nel modo che è proprio di ciascuno, alla natura *sacramentale* della chiesa; parimenti ognuno, secondo il proprio ruolo, deve essere segno e strumento sia dell'*unione con Dio* sia della *salvezza del mondo*» (CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI/ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Mutuae relationes* (14-V-1978), n. 4; corsivi originali). «Ogni cristiano è anche 'segno' della Chiesa. In ognuno si rende presente tutta la ricchezza del Popolo di Dio, ognuno deve vivere la 'dimensione secolare' della Chiesa, 'a suo modo', per la salvezza del mondo» (D. G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC 83*, in «Periodica» 90 [2001] p. 558). Nella vita religiosa – e, aggiungiamo, nella vita laica – ciò che è caratteristico è l'*Art und Weise* della sua "rappresentatività" di Cristo e della Chiesa: cf. K. H. MENKE, *Das Spezifikum der Ordenschristen*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 116 (1994) p. 181.

<sup>39</sup> «Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste» (CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 44). «La vita religiosa ha carattere di segno. La sua stessa esistenza è già testimonianza del luogo centrale che occupa il mistero della croce nella vita del cristiano e della comunità, testimonianza di servizio all'opera della salvezza del mondo e degli uomini, già vissuta da Cristo e richiesta dal suo messaggio. La sua struttura, che senza le promesse di Dio non sarebbe altro che un'eccessiva esigenza, è segno della fede nella risurrezione e di futura pienezza, che supera questo mondo e le sue forze. Rende manifesto dove si trova il nucleo del messaggio cristiano e della missione salvifica della Chiesa [...] In tal modo la vita religiosa nel suo insieme, come istituzione, occupa nella Chiesa un luogo insostituibile. Senza di essa la Chiesa sarebbe impoverita di una dimensione essenziale che concerne la sua visibilità e il suo carattere di segno, e sarebbe carente di quel segno sociologico che ricorda come nessun altro il suo carattere soteriologico ed escatologico» (F. WULF, *Fenomenología teológica de la vida religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV / 2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 462-463).

sua volta, ricorda alla vita laicale che, instaurando il Regno nella transitorietà dell'umano, il fine trascendente a cui deve aspirare supera ogni realizzazione terrena, che altro non è se non un anticipo della pienezza a cui tende la speranza cristiana.<sup>40</sup> È un *memento* profetico che rinnova continuamente la Chiesa nel suo peregrinare storico.<sup>41</sup>

## 5. ALCUNE RIFLESSIONI PRATICHE

È giunto il momento di trarre alcuni orientamenti pratici sulla missione dei fedeli laici. A questo scopo facciamo due considerazioni.

1. Il nostro studio ha analizzato l'identità teologica dei fedeli laici. L'"indole secolare" consiste, come si è visto, nella donazione salvifico-escatologica che lo Spirito fa al cristiano di quelle *stesse* attività mondane in cui egli si trova già inserito. Questo è precisamente il suo modo "ecclesiale" di partecipare alla Missione salvifica della Chiesa, che il Concilio Vaticano II chiama "apostolato dei laici".<sup>42</sup>

I fedeli laici, inoltre, «possono anche essere chiamati – come dice la *Lumen gentium* – in diversi modi a collaborare più immediatamente (*cooperationem magis immediatam*) con l'apostolato della gerarchia [...]. Hanno inoltre l'attitudine (*aptitudine gaudet*) a essere assunti dalla gerarchia per esercitare, per un fine spirituale, alcune funzioni ecclesiastiche».<sup>43</sup> La realizzazione di

<sup>40</sup> «I laici, in forza dell'indole secolare della loro vocazione, rispecchiano il mistero del Verbo incarnato soprattutto in quanto esso è l'Alfa e l'Omega del mondo, fondamento e misura del valore di tutte le cose create [...]. Alla *vita consecrata* è affidato il compito di additare il Figlio di Dio fatto uomo come il *traguardo escatologico a cui tutto tende*, lo splendore di fronte al quale ogni altra luce impallidisce, l'infinita bellezza che, sola, può appagare totalmente il cuore dell'uomo» (GIOVANNI PAOLO II, Es. apost. *Vita consecrata*, n. 16).

<sup>41</sup> «Perché il mondo passa, tutto ciò per cui la persona si inserisce nel mondo è anch'esso passeggero, non può essere assunto a bene supremo né come norma ultima di comportamento, ma deve essere relativizzato e trasceso» (A. BANDERA, *Consejos-preceptos*, in *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Pub. Claretianas, Madrid 1992, p. 416). Questa comprensione della vita religiosa come *anamnesi* profetica è già presente nei Padri della Chiesa. Per san Giovanni Crisostomo, i monaci sono «per la loro semplice esistenza un elemento di sana irritazione e un 'segno' in mezzo a una cristianità sempre minacciata dal pericolo della mondanità, operando compromessi e scendendo a patti con le "realtà" (presunte o reali): sono un *memento* vivo della provvisorietà..., un ricordo fisso che i cristiani sono 'stranieri' e 'pellegrini' sulla terra» (A. M. RITTER, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, p. 92).

<sup>42</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 33.

<sup>43</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 33. Il Codice di Diritto Canonico inserisce queste possibilità sotto il titolo "Obblighi e diritti dei fedeli laici". Can. 228: «I laici che risultano idonei, sono giuridicamente abili ad essere assunti dai sacri Pastori in quegli uffici ecclesiastici e in quegli incarichi (*munera*) che sono in grado di esercitare secondo le disposizioni del diritto. I laici che si distinguono per scienza adeguata, per prudenza e per onestà, sono idonei a *prestare aiuto* ai Pastori della Chiesa come esperti o consiglieri, anche

questi incarichi non è in alcun modo una forma di “clericalizzazione” ma costituisce una possibilità perfettamente laicale, in quanto la vita della Chiesa e i suoi incarichi non sono una competenza esclusiva del clero, bensì di tutti i fedeli.<sup>44</sup>

Sarebbe pur tuttavia un errore ridurre la “corresponsabilità dei laici” alla loro mera “collaborazione alla missione propria della gerarchia”. Secondo l’Esortazione Apostolica *Christifidelis laici*, n. 15: «la partecipazione dei *fedeli laici* ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro *propria e peculiare*». Ciò che è proprio dei laici “nella Chiesa” è la loro azione cristiana “nel mondo”.<sup>45</sup> L’importanza di questo compito per la Nuova Evangelizzazione è di per sé evidente.

2. La seconda considerazione si riferisce alla tesi che abbiamo sostenuto: ogni vocazione particolare nella Chiesa è un modo di realizzare la vocazione cristiana, che è la grazia comune, il *nomen gratiae* che consolava Agostino (*vobiscum christianus*). L’indole secolare che qualifica i fedeli laici è semplicemente il modo in cui i laici devono vivere la vocazione battesimale in tutta la sua radicalità; vocazione che nella Chiesa è sostanziale. Il Concilio Vaticano II, in tal senso, ha affermato la vocazione universale alla santità e all’apostolato di tutti i cristiani. «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità».<sup>46</sup>

Karl Rahner definì questa affermazione un “evento stupefacente”, dato che per parecchi secoli siffatta affermazione non è stata data per scontata.<sup>47</sup>

nei consigli a norma del diritto». Non soltanto certi *officia* o *munera* ecclesiali possono essere svolti dai laici: infatti nel can. 129 § 2 del Codice di Diritto Canonico si legge: «Nell’esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono *cooperare* a norma del diritto».

<sup>44</sup> In tal caso, questi incarichi dovranno essere realizzati in forma appropriata alla condizione laicale. «I vari ministeri, uffici e funzioni che i fedeli laici possono legittimamente svolgere nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali della chiesa, dovranno essere esercitati in conformità alla loro specifica vocazione laicale, diversa da quella dei sacri ministri» (GIOVANNI PAOLO II, Es. apost. *Christifideles laici*, n. 23, corsivo dell’originale).

<sup>45</sup> «Per importante che sia questo invito alla collaborazione particolare [...] rappresenta solo un aspetto parziale della cooperazione possibile tra il sacerdote e i laici, senza alcuna enfattizzazione su di esso» (P. MIKAT, *La colaboración de sacerdotes y laicos en la comunidad*, «Concilium» 7-10 [1965] p. 72). «L’assunzione dei laici in alcuni incarichi dell’apostolato gerarchico – una partecipazione che oggi appare imprescindibile nelle Chiese locali di interi continenti – non può far dimenticare la missione specifica del fedele laico, che si realizza nel mondo ed è orientata al progresso delle realtà temporali e terrene» (A. ANTÓN, *Principios fundamentales para una teología del laicado en la Ecclesiología del Vaticano II*, «Gregorianum» 68 [1987] p. 106).

<sup>46</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 40.

<sup>47</sup> «Nel corso di quasi due millenni, non fu del tutto evidente, per il sentimento vivente e spontaneo della Chiesa, che non solo ci sono sempre stati *di fatto* dei cristiani che, in tutte le circostanze e stati di vita, hanno conseguito la santità, ma anche che esiste una vocazione positiva e una missione da parte di Dio, al matrimonio, alla professione profana, alle occu-

Assai indicativa è la testimonianza di san Josemaría Escrivá, grande promotore della chiamata universale alla santità e all'apostolato, specialmente dei laici: «Quando, nel 1928, vidi ciò che il Signore voleva da me, mi misi subito al lavoro. In quegli anni [...] mi presero per pazzo; alcuni, con aria di comprensione, si limitarono a chiamarmi 'sognatore', ma sognatore di sogni impossibili». <sup>48</sup> È sufficiente ricordare la distinzione delle "due vie" dei "precetti" e dei "consigli evangelici" per comprendere che le difficoltà non erano solo di ordine pastorale ma strettamente teologiche. <sup>49</sup>

Malgrado ciò e malgrado l'affermazione conciliare sulla chiamata universale alla santità e all'apostolato, viene da domandarsi se non rimanga latente un certo schema delle "due vie" quando si considera *de facto* la vocazione laicale come "meno esigente" o meno "radicale" delle altre. Giovanni Paolo II, nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (2001), avvertiva che «sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalistica e di una religiosità superficiale» e proponeva per la Chiesa del terzo millennio una vera e propria "pastorale e pedagogia della santità". Ecco le parole del Papa:

«Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla 'vocazione universale alla santità' [...]. È un impegno che non riguarda solo alcuni cristiani: 'Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità'. Ricordare questa elementare verità, ponendola a fondamento della programmazione pastorale [...] significa esprimere la convinzione che [...] il Battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l'inserimento in Cristo e l'inabitazione del suo Spirito».

E, concludeva il Papa: «È ora di riproporre a tutti con convinzione questa 'misura alta' della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione» (nn. 30-31).

pazioni sociali, come la maniera da lui positivamente voluta per la tal persona determinata di tendere al compimento della propria esistenza cristiana, allo sviluppo della grazia battesimale, al perfezionamento dei doni dello Spirito Santo» (K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in IDEM, *Nuovi saggi*, Paoline, t. II, Roma 1968, p. 516).

<sup>48</sup> *Amici di Dio*, Ares, Milano 1989, n. 59.

<sup>49</sup> «Si parlava di 'due cammini' verso la salvezza: il cammino dei comandamenti e quello dei consigli. Il primo, secondo un'idea generale, conduceva solo a gradi inferiori di perfezione; il secondo, invece, garantiva l'accesso al culmine della perfezione. Questa formulazione è inammissibile dopo il Concilio Vaticano II» (F. WULF, *Fenomenologia teológica de la vida religiosa*, en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, t. IV/2, *La Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 460-461). Naturalmente ha ancora senso parlare di precetti e di consigli; il problema è l'"interpretazione" che si dà a questa differenza.

*Altri studi*

# UNIVERSALITÀ DELLA FUNZIONE PETRINA (IPOTESI RICOSTRUTTIVE).\*

## SECONDA PARTE: FUNZIONE PETRINA, MODERNITÀ, ERA GLOBALE

CARLO CARDIA

SOMMARIO. 8. La transizione dell'800 tra profezia e inadeguatezza culturale. 9. Papato ed era globale. Pio XII e i diritti dell'uomo. 10. Paolo VI e magistero antropologico universale. 11. Giovanni Paolo II tra comunismo e globalizzazione. 12. Benedetto XVI e il dovere della verità. Relativismo e legge naturale. 13. Funzione petrina ed ecumenismo.

### 8. LA TRANSIZIONE DELL'800 TRA PROFEZIA E INADEGUATEZZA CULTURALE

È OPINIONE CONDIVISA, anche da parte della storiografia cattolica, che la Chiesa ed il papato mostrino forti limiti nella comprensione del liberalismo ottocentesco, più in genere del grande sommovimento che in Europa fonda lo Stato moderno, perché l'intransigenza cattolica si riversa non solo su fatti e misfatti delle rivoluzioni, sui mille torti fatti alla Chiesa con leggi vessatorie e punitive, ma si estende fino a "condannare il liberalismo in blocco, senza le necessarie distinzioni".<sup>1</sup> Però, l'affacciarsi dello Stato liberale, con le conquiste e i drammi che provoca, va visto in una prospettiva più ampia, forse può essere definito il periodo in cui l'universalità della funzione petrina vive la sofferenza più grande ed il ruolo del papato oscilla tra una dimensione profetica e una inadeguatezza culturale che, pur limata e superata già da Leone XIII, pesa sino al Concilio Vaticano II.

Occorre ragionarci con attenzione. La strutturazione dell'Europa in Stati nazionali che teorizzano ciascuno la propria egemonia, si scontrano l'un contro l'altro armati in una logica imperialista dissennata, nonché il trionfo di un razionalismo ed un positivismo freddi e geometrici, già disponibili ad accogliere i peggiori istinti nazionalistici e razzisti: tutto ciò è quanto di più

<sup>1</sup> G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni.*, vol. III, *L'età del liberalismo*, Brescia 1995, p. 188.

lontano si possa immaginare da una concezione universalista che si nutre di un respiro solidale per uomini e popoli, che mira all'equilibrio non alla conquista, alla tutela della spiritualità anziché all'esaltazione della materialità. Anche dentro la Chiesa, residui giansenisti<sup>2</sup> e resistenti impostazioni gallicane e febroniane, indulgono a fare delle comunità cattoliche entità intrastatali senza autorità superiori, e impauriscono Roma. I pontefici sono chiusi in un orizzonte che non conosce distinzioni, mediazioni di pensiero e di analisi, impedisce una duttilità di comportamento e di scelte che, specie nella vicenda del risorgimento italiano, possono essere diverse. Ma il contrappeso del limite sta nella capacità profetica di intravedere gli esiti finali di quella corsa illuminista a tutto innestare nella realtà mondana, di quel razionalismo che nega ogni incidenza della fede nella vita dei popoli e degli individui. I papi, con un magistero quasi apocalittico, colgono in anticipo i rischi della idolatria dello Stato, della classe, i pericoli delle ideologie anticristiane, che porteranno di lì a poco ai conflitti mondiali e ai totalitarismi sanguinari.

Avviene così un qualcosa di non prevedibile, perché proprio nel momento in cui "il papato sembra raggiungere il punto più basso dell'epoca moderna",<sup>3</sup> la Chiesa opera con il Vaticano I la svolta verso l'esaltazione definitiva del primato, con il corollario dell'infalibilità in materia di fede e di costumi. Singolarmente, proprio lo Stato liberale che provoca la caduta del potere economico e temporale della Chiesa, pone le basi per il trionfo della Santa Sede sulle chiese nazionali. Lo Stato separatista emargina il cattolicesimo dalla sfera pubblica e lo riconduce all'eguaglianza con altre confessioni religiose: ma questa nuova situazione ha come effetto paradossale di privare gli episcopati nazionali di ogni scudo politico da utilizzare, di quella protezione statale che dava loro forza anche verso Roma. I vescovi tornano ad essere, anche per utilità, fedeli a Roma, non solo perché lo Stato ormai li ignora e ne diffida, ma perché l'unico punto di riferimento per i fedeli, per il clero, per il cattolicesimo, è il papa. Per paradosso, lo Stato liberale elimina il substrato delle tendenze autonomiste e centrifughe dell'episcopato. È molto istruttivo quanto avviene nella Francia rivoluzionaria, con la "*consitution civil du clergé*", poi nel 1801 con il Concordato tra Napoleone e Pio VII a seguito del quale il papa depone tutti i vescovi francesi e crea un nuovo episcopato con nuove circoscrizioni diocesane: "fu un colpo di mano quale non c'è stato

<sup>2</sup> Sulle teorie gianseniste che ancora a fine settecento portavano a negare il nesso tra la Chiesa di Roma e la Chiesa universale, e sulla reazione romana, cfr. P. STELLA, *La bolla "Auctorem fidei" (1794) nella storia dell'Ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti*, Roma 1995 (Il Giansenismo in Italia. Collezione di documenti, n. 1).

<sup>3</sup> K. SCHATZ, *Il primato del papa*, cit., p. 198. Per Schatz, "dal 1800 fin verso il 1820 per la maggior parte degli autori tedeschi o francesi il "sistema papale" e particolarmente l'infalibilità del papa erano visti come qualcosa di superato, di importanza ormai puramente storica; pareva non valesse quasi più la pena di dibattere seriamente questo punto" (*ibidem*).

nella storia né prima né dopo, ma fu anche una eclatante dimostrazione del potere del papa su tutta la chiesa, che doveva avere importanti ripercussioni anche sulla teologia".<sup>4</sup>

Klaus Schatz si chiede perché nel periodo di maggiore difficoltà per la Chiesa molte sconfitte e crisi politiche "hanno per il papato (pure massicciamente coinvolto in esse) un effetto, per lo meno a lunga scadenza, di rafforzamento della sua autorità spirituale, diversamente che per l'episcopalismo? Non è questo un indizio che il papato, ovvero l'idea papale, era idealmente più forte e resistente alle crisi, mentre l'episcopalismo di impronta francese e tedesca non sopravvisse al crollo delle sue strutture portanti?".<sup>5</sup> Siamo di fronte al paradosso di un papato che mentre crolla il mondo tradizionale reagisce in contro-tendenza e afferma la sua centralità. Il paradosso non si fonda solo sulla paura degli eventi storici, ma sul fatto che alla crisi dell'idea di universalità Roma risponde con una nuova dinamica missionaria, svolgendo una funzione liberatrice nei confronti delle ristrettezze delle chiese nazionali. Il cardinale Riario Sforza di Napoli esprime questo sentimento universalista al Vaticano I parlando dei vescovi che gemono sotto il gioco della chiesa di Stato mentre a Roma sentono il respiro universale del cattolicesimo: "appena essi escono dagli angusti confini del loro paese, il loro cuore si dilata sotto il libero cielo della chiesa romana ... ed essi sperimentano realmente che cosa significa che la Chiesa di Cristo è cattolica, cioè dotata di vita universale, e dalla sede romana diffusa in tutto il mondo; allora essi avvertono una nuova forza e capiscono chi essi sono, vale a dire i principi di quella comunità che spezza tutti i confini spaziali e comprende tutta la terra; ora sono fermamente convinti che solo il papa, che detiene sulla terra il posto di Cristo, per dignità episcopale è al di sopra dei vescovi".<sup>6</sup>

Resta però un fatto che completa la complessità, perché la Chiesa non distingue le fonti buone del liberalismo dai frutti velenosi del laicismo, non comprende che l'Europa delle nazioni chiede cambiamenti anche in relazione al potere temporale. Soprattutto non comprende che quelle prime affermazioni dei diritti di libertà politica, religiosa, culturale, del liberalismo sono espressione di una nuova storia universale, e sono conseguenza di quella civilizzazione cristiana che distingue l'Occidente da qualunque altra parte del mondo, ancora immersa in una storia minore. In qualche misura Roma non riconosce alcuni frutti di una storia divenuta universale per merito del papato, prende le distanze da quella società più libera che essa ha contribuito

<sup>4</sup> Ivi, p. 200. Le motivazioni della deposizione dei vescovi, e delle nuove nomine, sono complesse perché sembra sia Napoleone a forzare la mano del papa verso questa decisione. Infatti Roma non voleva che fossero coinvolti i presuli rimasti fedeli nella temperie rivoluzionaria, anche rifiutando il giuramento ai principi rivoluzionari della Costituzione civile del clero.

<sup>5</sup> Ivi, p. 202.

<sup>6</sup> MANSI 53, 401 C/D.

a formare. Alessandro Manzoni coglie il rapporto tra libertà e cristianesimo e afferma che “quando il mondo ha riconosciuto un’idea vera e magnanima, lungi dal contrastargliela, bisogna rivendicarla al vangelo”.<sup>7</sup> Invece la Chiesa è lenta nel comprendere che la sua missione non è più legata ad un sistema politico, ad un regime normativo, ma può svilupparsi in un mare più grande che sta ormai coinvolgendo quasi tutti i popoli della terra. L’immagine del papa che dopo il 1870 si chiude in Vaticano senza più uscirne, reclamando giustizia contro i soprusi del Regno d’Italia, ha una sua grandezza, ma tradisce l’isolamento, riflette la paura anziché la speranza, anche se la storia riconoscerà che su un punto il papa aveva ragione, quello della garanzia materiale (magari lillipuziana) per la sua indipendenza.

#### 9. PAPATO ED ERA GLOBALE. PIO XII E I DIRITTI DELL’UOMO

Proprio quando l’Ottocento azzera il suo potere temporale, il papa comincia a costruire una nuova universalità, partendo dal rafforzamento del primato nel Vaticano I. Il processo è lento, ma segue una direttrice chiara, e inizia dai temi sovranazionali. L’attenzione del magistero si sposta su temi che superano i confini degli Stati, ed è Leone XIII che enuncia la dottrina sociale della Chiesa e rimette il papato, e il laicato cattolico, al centro della società e della politica. La voce del Papa si fa sentire nei momenti drammatici come le guerre mondiali ma sono soprattutto i totalitarismi del Novecento che determinano la svolta decisiva affermando la centralità dei diritti umani e del tema della democrazia politica.

L’esperienza del totalitarismo costituisce uno spartiacque dentro la modernità, provoca una *catarsi culturale* negli uomini del xx secolo. Lo Stato perde l’orgoglio di sé e la fiducia in un progresso illimitato, tutti percepiscono che di fronte alla violenza di cui l’uomo è stato capace, altri contrasti appaiono minori, quasi futili, frutto di egoismi e faziosità. Il trionfo della ragione esibisce i suoi limiti, perché ha generato mostri, e la critica alla sua onnipotenza è formulata da Hannah Arendt che per prima coglie la profondità del male, pronuncia le parole più adatte ad esprimere lo stupore di fronte a quanto è accaduto, che supera ogni orrore.<sup>8</sup> Infatti, i totalitarismi “hanno dimostrato, uno dopo l’altro, che la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare soltanto in una nuova legge sulla terra per l’intera umanità”.<sup>9</sup> Una nuova legge sulla terra, il bisogno di un *Nuovo Sinai*, un rinnovato decalogo che riconcili l’uomo con sé stesso, di un *ethos* nel quale si riconoscano lo Stato, poi ogni uomo.

Sono parole che la Chiesa può far sue, e che si ritrovano negli appelli che

<sup>7</sup> Cfr. G. MARTINA, *Storia della Chiesa*, vol. III, cit., p. 207.

<sup>8</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, (1951), Milano 1967, p. 594.

<sup>9</sup> Ivi, p. xxxv, Prefazione alla prima edizione.

i pontefici fanno alla legge naturale. Il magistero pontificio sul totalitarismo è in anticipo sui tempi. La condanna di Pio XI e Pio XII del nazismo, e del comunismo non è legata solo alla politica religiosa, ma alle concezioni idolatriche dello Stato, della classe, alla riduzione delle persone a sudditi senza dignità alcuna. Pio XII coglie anche i guasti che la mentalità totalitaria ha lasciato in eredità alla moderna società di massa. Egli denuncia il rischio della spersonalizzazione dell'uomo nell'era delle macchine, apre il grande capitolo dei diritti umani, delinea i temi più delicati del nuovo ordine internazionale che non può lasciare i popoli e le minoranze indifese di fronte a regimi oppressori, o a pratiche vessatorie e di emarginazione. Nel messaggio natalizio del 24 dicembre 1944 affronta il tema della "forma democratica di Governo" che non ha più davanti a sé dei sudditi, ma dei cittadini, ai quali deve garantire il diritto di "esprimere il proprio parere sui doveri e sui sacrifici che gli vengono imposti", di "non essere costretti a ubbidire senza essere ascoltati"; e d'altra parte "l'applicazione delle regole democratiche si sarebbe riflessa nell'ordine internazionale, rendendo inattuale l'uso della guerra".<sup>10</sup>

Il suo magistero anticipa la critica al relativismo, rifiutando la c.d. "etica della situazione",<sup>11</sup> che subordina le scelte personali a situazioni contingenti mentre la legge morale è vincolante "proprio a causa della sua universalità" e "comprende necessariamente e "intenzionalmente" tutti i casi particolari in cui il concetto si verifica. In alcuni casi essa lo fa con una logica così stringente che persino la coscienza (...) vede immediatamente e con piena certezza la decisione da prendere".<sup>12</sup> Infine, Pio XII allarga lo sguardo ai crimini internazionali compiuti nei confronti di popolazioni indifese o inermi, ricordando che "non sono state le forze cieche della natura, ma degli uomini, che, vuoi per un istinto selvaggio, vuoi per fredda riflessione, hanno causato ad individui, comunità, popoli, delle indicibili sofferenze, la miseria, l'annientamento. (...) È lo spontaneo sentimento umano della giustizia che esige una sanzione, e che vede nella minaccia d'una pena applicabile a tutti

<sup>10</sup> Cfr. D. E. VIGANO', *Pio XII, i media e la comunicazione*, in P. CHENAUX (ed.), *L'eredità del magistero di Pio XIII*, p. 155.

<sup>11</sup> Nel discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della Federazione Mondiale delle Gioventù Femminili Cattoliche del 1952, mette in guardia "dall'"esistenzialismo etico" (chiamato anche "attualismo etico" o "individualismo etico") proprio della "*Situationsethik* - etica della situazione)" (R. GERARDI, *Il magistero morale di Pio XII*, in P. CHENAUX, *L'eredità del magistero di Pio XII*, cit. p. 303).

<sup>12</sup> Il 29 ottobre 1951 Pio XII afferma che "non v'è nessun uomo, nessuna autorità umana, nessuna scienza, nessuna "indicazione" medica, eugenia, sociale, economica, morale, che possa esibire o dare un valido titolo giuridico per una diretta deliberata disposizione sopra una vita umana innocente" (*Discorso alle ostetriche*, in AAS 43 (1951), p. 838). Il mese successivo aggiunge che "mai e in nessun caso la Chiesa ha insegnato che la vita del bambino deve essere preferita a quella della madre. (...) La esigenza non può essere che una sola: fare ogni sforzo per salvare la via di ambedue, della madre e del bambino" (in AAS 43 (1951) p. 857).

una garanzia, forse non infallibile, ma comunque non irrilevante contro tali crimini".<sup>13</sup> Di fatto, anche la Chiesa vive la catarsi dell'Occidente per gli orrori dei totalitarismi e d'improvviso cadono tante cose, l'antigiudaismo, la diffidenza verso la democrazia, la lettura dottrinale dell'intera realtà umana. Soprattutto, con l'era dei diritti umani la storia si apre ad una nuova universalità. Nel mondo degli egoismi degli Stati il papato è sempre in difficoltà, nel mondo che si amplia, che si apre nuovamente alla parola e alla legge di Dio, il papato si trova a suo agio, la sua funzione universale torna ad esplicarsi come nel suo *habitat* naturale.

#### 10. PAOLO VI E MAGISTERO ANTROPOLOGICO UNIVERSALE

La svolta universalistica della seconda metà del secolo xx ripropone il grande tema della funzione critica della Chiesa verso la società umana, verso ogni sistema politico e sociale. Per Edward Schillebeeckx, "quando diciamo che la Chiesa è *sacramentum mundi* – ed oggi, scoperta la dimensione storica del mondo sotto il primato del futuro potremmo dire *sacramentum historiae*, cioè servizio del regno di Dio – possiamo di fatto riconoscere alla Chiesa una "funzione critica" nei confronti della società, funzione istituzionalizzata sulla base di un carisma divino".<sup>14</sup> Per l'Autore il magistero dei papi si arricchisce, da fine Ottocento in poi, di correnti teologiche che introducono la rilevanza di grandi temi profetici, come quelli della giustizia, della pace, delle relazioni internazionali, e via di seguito.<sup>15</sup> Questa funzione critica si sviluppa nei pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, che agiscono in sintonia con la svolta del Concilio vaticano II, avviata da papa Roncalli, in una linea di continuità che non conosce smagliature.

Cosa hanno in comune, e quali sono le specificità di ciascuno, i grandi pontefici della globalizzazione e della nuova universalità. In comune è il riferimento definitivo del magistero a tutti gli uomini e a tutti i popoli, perché il papa non è più soltanto il punto di riferimento dei cattolici, torna ad essere l'apostolo delle genti. Per Owen Chadwich, "quello di Paolo VI fu un tipo di

<sup>13</sup> Di qui l'importanza di un diritto penale internazionale, dato che "là dove si fosse giocato con la vita umana un gioco criminale, dove centinaia di migliaia di persone fossero state condannate alla miseria estrema ed a condizioni disperate, la pura e semplice privazione dei diritti civili costituirebbe un affronto alla giustizia" (in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, xv, p. 338-339). Sull'argomento, F. COCCOPALMERIO, *Gli interventi magisteriali di Pio XII sul diritto in generale e sul diritto canonico*, in P. CHENAUX, *L'eredità del magistero di Pio XII*, cit. p. 319 ss.

<sup>14</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970, p. 173-174. Sull'argomento cfr. anche la concezione evolutiva sostenuta da K. RAHNER: *Chiesa e mondo*, «*Sacramentum mundi*» 1974, n. 2, col. 192).

<sup>15</sup> Ivi, p. 171 ss. Per l'influenza che simili temi hanno avuto anche sui pontificati di Pio XI e Pio XIII, cfr. T. M. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971.

pontificato del tutto nuovo, che si avvaleva della velocità dei moderni mezzi di trasporto, per andare incontro al mondo”, e con lui la principale funzione e missione del papa “era già quella di viaggiare, affinché la sua persona e il suo ufficio diventassero uno strumento di evangelizzazione in tutto il mondo”;<sup>16</sup> Marc Bonnet aggiunge che “en effet, la Papauté est de plus en plus le cerveau, le centre moteur de l’Eglise”.<sup>17</sup> Si susseguono gesti ed eventi storici con i quali papa Montini pone le basi di un edificio che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI continueranno a costruire. Paolo VI va alle Nazioni Unite nel 1965 e dichiara che la Chiesa è per l’umanità ciò che l’ONU è per gli Stati, una realtà universale, sembra quasi voler riallacciare i rapporti con il moderno impero. Incontra Atenagora I e con lui abolisce le reciproche scomuniche del 1054, frutto di una delle più brutte pagine della storia ecclesiastica. Va in Israele e inaugura i viaggi tra le religioni. Con la *Populorum progressio* parla ai diseredati di tutto il mondo ed emancipa la Chiesa da ogni regime o sistema politico e sociale.

Con Paolo VI il Vaticano comincia a diventare stretto ai papi, i quali se una volta vi si erano chiusi dentro per paura dell’Italia, ora ne escono sempre più spesso perché la loro casa è il mondo intero. Con Giovanni Paolo II l’universalità del papato si fa corpo, fisicità, si offre concretamente agli occhi di tutti i popoli, a cominciare da quelli che non avevano mai visto un papa in vita loro, o nella loro storia. Cambia la percezione del papa nel mondo. Nei viaggi del papa polacco c’è più dell’effetto mediatico, da allora le persone, i popoli, gli Stati, si abituano al papa come ad una figura familiare, quasi quotidiana, una persona su cui contare. La familiarità da sempre riservata ai romani, agli italiani, si estende agli uomini di tutta la terra; ospitare il papa in casa propria diviene un desiderio dei popoli e delle nazioni, egli torna ad essere interlocutore dei grandi della terra, in un nuova aura di rispetto e attenzione che circonda la cattedra di Pietro. Con Benedetto XVI si chiudono altre pagine storiche e vengono abbattuti alcuni tabù, quando il papa di Roma e il Patriarca di Costantinopoli nel 2006 parlano insieme all’Europa, e quando il papa trionfa in quella Gran Bretagna nella quale il termine papista per qualche secolo ha segnato il discrimine dell’intolleranza religiosa, quando ancora rafforza il cattolicesimo nel continente africano che sta diventando la speranza del cristianesimo ma anche un terreno di possibile scontro con altre religioni.

Ma sono importanti anche i contributi specifici di ciascun pontefice. Paolo VI getta le basi teoriche e istituzionali del nuovo rapporto tra Chiesa e società internazionale, secondo un programma meditato ed enunciato con

<sup>16</sup> O. CHADWICH, *La Gran Bretagna e l’Europa*, in *Storia illustrata del Cristianesimo*, Casale Monferrato 1993, p. 377.

<sup>17</sup> H. M. BONNET, *Le papauté contemporaine*, Paris 1971, p. 6.

precisione perché il papa non ama l'estemporaneità. Il programma di Paolo VI è nell'*Ecclesiam Suam* del 1964 con la quale l'universalità della funzione petrina si estende dal nucleo primigenio dell'unità dei cristiani al dialogo con le religioni fino al rapporto con tutti gli uomini di buona volontà. L'enciclica individua "un primo immenso cerchio, di cui non riusciamo a vedere i confini" che comprende anche coloro che non credono e negano esplicitamente Dio, e che sono in realtà "invasi dall'ansia, pervasi da passionalità e da utopia, spesso altresì generosa, d'un sogno di giustizia e di progresso, verso finalità sociali divinizzate, surrogati dell'Assoluto e del Necessario, che denunciano il bisogno insopprimibile del Principio e del Fine divino, di cui toccherà al nostro paziente e sapiente magistero svelare la trascendenza e l'immanenza". Il secondo cerchio anticipa la multiculturalità ed è "quello "degli uomini innanzitutto che adorano il Dio unico e sommo, quale anche noi adoriamo". Paolo VI non nasconde il rischio del relativismo teologico che può annidarsi in questo dialogo e avverte che non si possono porre sullo stesso piano le varie espressioni religiose, "quasi che tutte, a loro modo si equivalgono"; però il dialogo è possibile perché la Chiesa riconosce i valori spirituali e morali delle altre religioni, e ritiene necessario "promuovere e difendere gli ideali (...) della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile". Infine, il cerchio più vicino, nel quale il dialogo si qualifica propriamente *ecumenico*, è quello "del mondo che a Cristo s'intitola", cioè di coloro che si riconoscono nella fede cristiana, anche se essa viene professata dentro comunità cristiane separate. Paolo VI si impegna, e impegna la Chiesa, a riconoscere tutto "ciò che ci è comune, prima di notare ciò che ci divide", ed "a studiare come assecondare i legittimi desideri dei fratelli cristiani, tuttora da noi separati. Ma dobbiamo pur dire che non è in nostro potere transigere sull'integrità della fede e sulle esigenze della carità".

Papa Montini ribadisce la sostanza della funzione petrina, "non già soltanto perché, senza il Papa, la Chiesa cattolica non sarebbe più tale; ma perché mancando nella Chiesa di Cristo l'ufficio pastorale sommo, efficace e decisivo di Pietro, la unità si sfascerebbe; e indarno poi si cercherebbe di ricomporla con criteri sostitutivi di quello autentico, stabilito da Cristo stesso: "Vi sarebbero nella Chiesa tanti scismi quanti sono i sacerdoti", scrive giustamente S. Girolamo". Il magistero del Papa è da allora essenzialmente, profondamente, antropologico, e parla dell'uomo fatto a somiglianza di Dio, e dell'incontro tra uomo e Dio. I confini del cattolicesimo sono quelli di sempre, ma il papa diviene un bene prezioso per l'umanità, parla ed è ascoltato in ogni angolo della terra. Con questo respiro, Paolo VI estende i confini dell'universalità dal centro alla periferia, facendo delle Conferenze episcopali, e del Sinodo dei vescovi, nuove sedi di collegialità e strumenti di incontro tra il papa e le realtà locali della Chiesa. Trasforma la curia romana che apre le finestre

sul mondo, con segretariati, consigli, uffici, strutture di studio, che guardano alla società e alle sue articolazioni. Ma di Paolo VI non va dimenticata un'altra dimensione, spesso trascurata: la difesa della Chiesa contro le spinte centrifughe che si manifestano nelle critiche corrosive del c.d. dissenso, che investono alcuni santuari cattolici tradizionali, importanti ordini religiosi, chiese nazionali e scuole teologiche. Papa Montini soffre in prima persona per le critiche, e gli attacchi che gli vengono rivolti, ma resta sul punto forte e fermo. Esattamente il contrario dell'immagine di incertezza e insicurezza che si è voluta costruire sulla sua figura.

#### 11. GIOVANNI PAOLO II TRA COMUNISMO E GLOBALIZZAZIONE

La scelta di Giovanni Paolo II di elaborare una specifica "catechesi universale", e diffonderla in tutto il mondo, ha un primo effetto, perché ridà vita e forza ad una *chiesa di popolo* che presto emargina quella *chiesa degli intellettuali* che, durante e dopo il Vaticano II, aveva sperato in una corrosione dei simboli, della forza, dell'orgoglio del cattolicesimo. Ma lo specifico di Giovanni Paolo II è di avvertire la debolezza del comunismo, proprio quando sembra indistruttibile, e insieme cogliere i sintomi della nuova malattia dell'Occidente, sazio e indifferente. Giovanni Paolo II ha una peculiarità rispetto ai papi che l'hanno preceduto, perché si è formato ed ha vissuto sotto il comunismo, sa come trattare con esso, ne conosce la storia, le pieghe, le debolezze. Ha meno remore, più scioltezza, di tanti interlocutori occidentali. E contrasta il comunismo con una visione dell'Europa che in quegli anni sembra appartenere al mondo dei sogni, quando con l'enciclica *Slavorum Apostoli* del 1985 dichiara che l'Europa ha diritto d'essere ciò che è stata per secoli, un continente caratterizzato da una profonda unità spirituale e culturale che non può più subire l'affronto delle divisioni politiche, ideologiche, militari del secolo xx°. Quando Giovanni Paolo II va nella sua Polonia e il Paese intero si inchina alla sua presenza sembra di vedere Ambrogio che chiede a Teodosio di ravvedersi, e quando vi torna dopo la tirannia agisce come un papa che ha piegato l'impero e l'ha riconciliato con Dio.

Ma Giovanni Paolo II archivia presto la vittoria sul comunismo e avvia la critica nei confronti del modello antropologico che sta conquistando l'Europa e l'Occidente. Nel 1985, al Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, il papa parla "dell'uomo europeo 'secolarizzato'", come un "uomo talmente impegnato nei compiti di edificare la "città terrena" da aver perso di vista oppure da escludere volutamente la "città di Dio". L'Europa che ad Ovest nella filosofia e nella prassi ha dichiarato talora la "morte di Dio" e all'est è riuscita ad imporla ideologicamente e politicamente, è anche l'Europa dove è stata proclamata la "morte dell'uomo" come persona e valore trascendente. Oggi si vive e si lotta soprattutto per il potere e il benessere,

non per gli ideali. In Occidente (...) l'individuo vuole ricevere solo dalla propria ragione autonoma i fini, i valori e i significati della sua vita e della sua attività, ma si ritrova spesso a brancolare nel buio delle certezze metafisiche, dei fini ultimi e dei punti sicuri di riferimento etico". Quasi ad avvisare i popoli usciti dal comunismo che non devono attendersi il paradiso dalla conquista della libertà, il papa ricorda alla Chiesa cecoslovacca che non tutto ciò che l'Occidente propone "come visione teorica e come pratico costume di vita rispecchia i valori del Vangelo. Spetta perciò a voi, venerati fratelli, predisporre nelle Chiese a voi affidate le opportune difese "immunitarie" contro certi "virus" quali il secolarismo, l'indifferentismo, il consumismo edonistico, il materialismo pratico e l'ateismo formale, oggi ampiamente diffusi".<sup>18</sup> Si tocca così il nodo teorico essenziale, quando l'enciclica *Veritatis splendor* del 1993 ricorda che le correnti del pensiero moderno sono giunte ad "esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, (quasi) la sorgente dei valori", ed attribuiscono alla coscienza individuale "le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male". Mentre il benessere incide sulla struttura antropologica della persona, la dimensione spirituale si spegne sotto la messe dei consumi materiali, il codice morale che il cristianesimo ha iscritto nella mente dell'uomo rischia di essere cancellato.

Il punto più alto del magistero di Giovanni Paolo II è nell'affresco di analisi dolorante e dolorosa contenuto nell'enciclica *Evangelium vitae* del 1995 che costituirà l'asse di continuità con il magistero del suo successore Benedetto XVI sul c.d. relativismo etico. Giovanni Paolo II evoca la denuncia del Vaticano II sui nuovi mali e delitti che vengono compiuti contro la vita e i più deboli, annota che "purtroppo, questo inquietante panorama, lungi dal restringersi, si va piuttosto dilatando: con le nuove prospettive aperte dal progresso scientifico e tecnologico (...) si delinea e consolida una nuova situazione culturale, che dà ai delitti contro la vita un *aspetto inedito e – se possibile – ancor più iniquo* suscitando ulteriori gravi preoccupazione: larghi strati dell'opinione pubblica giustificano alcuni delitti contro la vita in nome dei diritti della libertà individuale e, su tale presupposto, ne pretendono non solo l'impunità, ma persino l'autorizzazione da parte dello Stato, al fine di praticarli in assoluta libertà ed anzi con l'intervento gratuito delle strutture sanitarie". Siamo al centro del nuovo ciclo libertario apertosi in Occidente che apre le porte a leggi permissive in materia di aborto, eutanasia,

<sup>18</sup> L'enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 1987 denuncia i "tristi effetti (della) cieca sottomissione al puro consumo: prima di tutto, una forma di materialismo crasso, e al tempo stesso una radicale insoddisfazione, perché si comprende subito che quanto più si possiede tanto più si desidera, mentre le aspirazioni più profonde restano insoddisfatte e forse anche soffocate".

praticata su adulti, minori, malati, suicidio assistito, procreazione assistita realizzata con una polivalenza genitoriale sconosciuta alla natura. Il papa denuncia questo *sbandamento etico e culturale* e osserva che le correnti del pensiero moderno tradiscono i propri stessi valori, perché “si può, in certo senso, parlare di una *guerra dei potenti contro i deboli*: la vita che richiederebbe più accoglienza, amore e cura è ritenuta inutile, o è considerata come un peso insopportabile e, quindi, è rifiutata in molte maniere. Chi, con la sua malattia, con il suo handicap o, molto più semplicemente, con la stessa sua presenza mette in discussione il benessere o le abitudini di via di quanti sono più avvantaggiati, tende ad essere visto come un nemico da cui difendersi o da eliminare. Si scatena così una specie di “*congiura contro la vita*”. Il papa sottolinea il nuovo paradosso moderno perché “proprio in un’epoca in cui si proclamano solennemente i diritti inviolabili della persona e si afferma pubblicamente il valore della vita, lo stesso diritto alla vita viene praticamente negato e conculcato”. L’umanità si impoverisce, la debolezza torna ad essere una maledizione, causata non dal fato ma dall’egoismo degli uomini. I diritti umani rischiano di essere i diritti dei più forti, usati contro i più deboli.

## 12. BENEDETTO XVI E IL DOVERE DELLA VERITÀ. RELATIVISMO E LEGGE NATURALE

Benedetto XVI va alla radice della malattia individuata da Giovanni Paolo II, il rifiuto di ogni assoluto, anche di quello minimo necessario per realizzare un progetto antropologico. Papa Ratzinger elabora l’analisi prospettica più acuta della globalizzazione e individua i nuovi pericoli nel relativismo che punta a frantumare la legge naturale, e nel multiculturalismo che finisce col negare la universalità dei diritti umani e rischia di far regredire la storia ad una Westfalia di dimensioni mondiali. Per rispondere a queste sfide, Benedetto XVI incentra il proprio magistero sulla ragione, la sua grandezza, il suo rapporto con la fede. La ragione con la fede vince tutto, senza la fede si smarrisce. Questo è il cuore del magistero di Benedetto XVI contenuto nell’enciclica *Spe salvi* del 2007, perché la ragione è “il grande dono di Dio all’uomo”, ma ha dei limiti che l’uomo conosce bene, non potrà mai dare una conoscenza perfetta, completa, perché ciò implicherebbe un intelletto assoluto e perfetto. La fede si coniuga alla ragione quando porta al “discernimento tra bene e male. Solo così diventa una ragione veramente umana”.

Benedetto XVI coglie il nuovo possibile peccato originale della modernità, la rescissione del cordone ombelicale con la visione d’amore e di solidarietà che la prospettiva giudaico-cristiana ha introdotto facendo cambiare il corso della storia. Se ricordiamo le parole di Hanna Arendt – “abbiamo bisogno di una nuova garanzia sulla terra”, un nuovo Sinai, un decalogo per tutti gli uomini – ci accorgiamo che il pensiero degli ultimi decenni procla-

ma: abbattiamo ogni Sinai, l'uomo sia legislatore di se stesso, anche scegliendo vite cattive, stili di vita i più detestabili. Questi concetti, queste parole, non sono di qualche strano pensatore, non di un filosofo tragicamente grande ma isolato come Friedrich Nietzsche, sono il fiume che scorre da correnti di pensiero orgogliose che vogliono riportare la storia umana a perdersi nuovamente negli egoismi individuali.<sup>19</sup> Il magistero di Benedetto XVI è diretto ad avversare questo relativismo che si è fatto teoria, pratica, nomos, senso comune. Il relativismo infrange l'universalità, rende l'individuo totalitario nella propria sovranità, non lo lega alla comunità, neanche a quella elementare della famiglia, che diviene una variabile soggettiva nella legislazione contemporanea, neanche al rapporto uomo-donna che ha perso ogni rilevanza naturalistica agli occhi del legislatore, neppure al rapporto genitori-figli disarticolato per legge dall'ascendenza biologica e dalla cura della coppia madre-padre.

Sta qui la grandezza del magistero di Benedetto XVI, nello svelamento dei rischi di una società che globalizza gli egoismi e gli interessi, anziché la solidarietà e i vincoli comunitari. Papa Ratzinger è consapevole che non si può essere relativisti a metà, quando si nega la legge naturale si finisce

<sup>19</sup> La letteratura relativista cancella ogni distinzione tra il bene e il male, che possono convivere, ed essere praticati, senza che la legge possa intervenire in alcun modo a favore dell'uno o dell'altro. Si sviscerano le concezioni etiche della classicità, a cominciare da quella aristotelica della *vita buona*, perché "siamo arrivati a riconoscere che una vita piena può essere vissuta in una molteplicità di modi diversi, e (...) tra questi non esiste alcuna gerarchia distinguibile"; lo Stato "non dovrebbe cercare di promuovere alcuna concezione particolare della vita buona per via della sua presunta superiorità intrinseca, vale a dire perché si suppone che questa sia una concezione più vera" (C. E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale* (1978), Milano 1990, p. 60). Le applicazioni di queste impostazioni hanno raggiunto conseguenze estreme. In effetti, "se non si riesce a convenire su chi è Dio, su cosa egli voglia dagli uomini e si rivela impossibile anche stabilire concordemente quale razionalità morale vada affrontata, allora non resta altra soluzione che derivare l'autorità dagli individui" (H. T. HENGELHART, *Manuale di bioetica*, Milano 1999, p. 22); e "almeno idealmente, i membri della società devono essere d'accordo solo sul fatto che la libertà individuale o l'autonomia costituiscono il valore supremo. Un accordo sul valore supremo dell'autonomia è esattamente un accordo sul disaccordo in merito a posizioni morali reali e partigiane. In questo caso è una posizione meta-partigiana" (M. CAHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma 1996, p. 10). Sulla base di questo assoluto, non tutti gli esseri umani hanno dignità di persone, perché non tutti sono dotati di razionalità e capacità di emozionarsi. Ne consegue che "feti, infanti, ritardati mentali gravi e malati o feriti in coma irreversibile sono umani, ma non sono persone. Sono membri della specie umana, ma di per sé non hanno lo status dei membri della comunità" (H. T. HENGELHART, op. cit., p. 159). Ancora, "il fatto che un essere sia un essere umano, nel senso che è un membro della specie *Homo sapiens*, non è rilevante per l'immoralità di ucciderlo; a fare la differenza sono le caratteristiche quali la razionalità, l'autonomia e l'autocoscienza. I neonati non posseggono queste caratteristiche. Ucciderli, dunque, non può essere considerato equivalente a uccidere esseri umani adulti" (P. SINGER, *Scritti su una vita etica* (2000), Milano 2004, p. 205 e 128).

per oscurare l'orizzonte dei diritti umani, il loro fondamento ontologico. Nel settembre 2010, al *bureau* dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa, afferma che, proprio "tenendo presente il contesto della società attuale, nella quale si incontrano popoli e culture differenti, è imperativo sviluppare sia la validità universale di questi diritti, sia la loro inviolabilità, inalienabilità e indivisibilità". Di qui i rischi del relativismo che si proiettano "nel campo dei valori, dei diritti e dei doveri. Se questi fossero privi di un fondamento razionale oggettivo, comune a tutti i popoli, e si basassero esclusivamente su culture, decisioni legislative o sentenze di tribunali particolari, come potrebbero offrire un terreno solido e duraturo per le istituzioni sopranazionali?"

Il più recente intervento di Benedetto XVI sull'argomento è il discorso tenuto davanti al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede il 10 gennaio 2011, dedicato interamente al diritto di libertà religiosa, e alle violazioni e gravi e ripetute che nei tempi più recenti esso subisce in tante parti del mondo. L'intervento del Papa induce ad una riflessione più ampia. Con la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948 si riteneva che la libertà religiosa, insieme ad altri diritti umani, potesse considerarsi acquisita ad un patrimonio normativo e culturale dell'umanità, mentre oggi si deve registrare un regresso perché essa è negata in molte parti del mondo, in altre subisce limitazioni, in Europa addirittura la religione è vista con diffidenza, è emarginata, si offuscano le radici storiche e culturali che sono alla base della formazione dell'Occidente. Benedetto XVI sente che l'Occidente è debole e incerto sui propri valori ideali, pone la libertà religiosa al centro dell'azione internazionale della Santa Sede, richiama le autorità nazionali e internazionali a considerare la libertà della fede al vertice dei diritti universali, da tutelarsi in ogni parte della terra. Per questa ragione, Benedetto XVI è il papa che più di altri ha realizzato la conciliazione della Chiesa con la parte positiva della modernità, con il nucleo forte del pensiero liberale, nel momento in cui pone al centro del proprio magistero i diritti umani e la loro universalità, la libertà religiosa per tutti e per tutte le fedi, i diritti della famiglia nell'educazione dei figli, il senso di responsabilità che deve ispirare le scelte dell'uomo, proprio del pensiero kantiano. Ma diritti umani, libertà religiosa, libertà dell'educazione, doverosità e responsabilità etica, sono grandi tradizioni del liberalismo moderno. Benedetto XVI nega al relativismo ogni nobile ascendenza culturale, certamente quella liberale, e ci ricorda che le dottrine nichiliste nascono nella solitudine del pensiero, nell'assenza di amore e passione per l'uomo, nella ricerca ondivaga e senza futuro di interessi piccoli e immediati, senza respiro e persi nella dimensione dell'effimero.

Infine, c'è un momento del pontificato di Benedetto XVI nel quale la funzione primaziale si è ammantata di universalità, quando il papa interviene più volte sullo scandalo della pedofilia nella Chiesa, e lo fa andando con-

trocorrente, dicendo la verità, perché “solo la verità salva”.<sup>20</sup> Non c’è stato complotto, lo scandalo è enorme, ha sporcato le vesti della Chiesa, ha coperto di polvere il suo volto, ci si deve chiedere perché il peccato è entrato in lei. Il papa rovescia le priorità e ne individua due essenziali: la salvaguardia delle vittime, far sì che non si ripeta ciò che ha creato tanto dolore. Nell’omelia del 18 settembre 2010 il papa ricorda che il sangue rappresentato “dai martiri di ogni tempo”, il mistero del dolore innocente, sono presenti anche nelle “immense sofferenze causate dall’abuso dei bambini specialmente nella Chiesa e da parte dei suoi ministri”. E aggiunge: “riconosco, con voi, la vergogna e l’umiliazione che tutti abbiamo sofferto a causa di questi peccati; vi invito a offrirle al Signore con la fiducia che questo castigo contribuirà alla guarigione delle vittime, alla purificazione della Chiesa”. Qui c’è un dato essenziale, il papa rifiuta ogni riduttivismo, per la dimensione del male, per il divario incolmabile tra la missione della Chiesa e la gravità della colpa, perché c’è una graduatoria anche nel male. Il papa che dice la verità non è una novità. Il papa che dice la verità anche quando è scomoda, e va contro una presunta “ragion di Chiesa”, questa è una grande lezione su cui dovremmo riflettere, e di cui sabbiano essere grati a Benedetto XVI.

### 13. FUNZIONE PETRINA ED ECUMENISMO

Propongo, infine, qualche riflessione sul rapporto tra primato ed ecumenismo, perché con l’enciclica *Ut unum sint* del 1995 Giovanni Paolo II riconosce la “testimonianza coraggiosa di tanti martiri del nostro secolo, appartenenti anche ad altre chiese e comunità ecclesiali non in piena comunione con la chiesa cattolica”; e aggiunge che la convinzione “di aver conservato (...) nel ministero del vescovo di Roma, il segno visibile e il garante dell’unità” “costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani”. Su queste premesse, il papa auspica che “lo Spirito Santo illumini i pastori e i teologi delle nostre chiese, affinché possiamo cercare le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri”, e studiare “una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all’essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova”.

Si tratta di un’apertura forte, segnata da un accenno autocritico,<sup>21</sup> che

<sup>20</sup> Nel discorso alla Curia del 20 dicembre 2010, Benedetto XVI ricorda una visione di sant’Ildegarda di Bingen nella quale “il volto della Chiesa è coperto di polvere, ed è così che noi l’abbiamo visto. Il suo vestito è strappato – per colpa dei sacerdoti. Così come lei l’ha visto ed espresso, l’abbiamo vissuto in quest’anno. Dobbiamo accogliere questa umiliazione come un’esortazione alla verità e una chiamata al rinnovamento. Solo la verità salva”.

<sup>21</sup> L’enciclica pone, tra i motivi del dissenso intra-cristiano, la storia dei rapporti tra le Chiese “la cui memoria è segnata da certi ricordi dolorosi”, e aggiunge che “per quello che ne siamo responsabili, con il mio predecessore Paolo VI imploro perdono”.

mette all'ordine del giorno una questione esaminata nel post-concilio in numerosi incontri ecumenici che si sono soffermati sulla storia del primato, le diverse interpretazioni del ministero petrino, il suo ruolo universale. Per quanto riguarda l'Ortodossia "tutti gli storici concordano sul fatto che Oriente e Occidente si sono separati in virtù di una progressiva estraniamento che coincide con la crescita, parimenti progressiva, dell'autorità papale",<sup>22</sup> però vi è sempre stata convergenza sulla centralità sacramentale dell'episcopato e del ministero pastorale, e ciò ha permesso di mantenere una struttura ecclesiastica analoga, un patrimonio di fede pressoché identico. Anche per questa ragione i rapporti ecumenici tra cattolici e ortodossi si sono intensificati, con incontri tra il papa, il patriarca di Costantinopoli, e altri patriarchi, che hanno realizzato convergenze, elaborato documenti,<sup>23</sup> e parlano all'Europa di spiritualità e di etica.<sup>24</sup> Cattolici e ortodossi usano lo stesso linguaggio: credo e culto eucaristico, spiritualità mariana e riferimento ai martiri e ai santi, mediazione sacerdotale e sacramentale, ogni cosa fa sentire i cristiani d'Occidente e d'Oriente uniti nella stessa fede, con eguale disposizione d'animo.<sup>25</sup> La questione del primato, dunque, non è di ostacolo al dialogo delle chiese, ed ha costituito un elemento propulsore per la realizzazione di rapporti ecumenici molto avanzati.

Diverso il rapporto con le chiese e comunità protestanti, per le quali il dissenso sul primato non è che il riflesso di un divario più ampio sulla concezione della chiesa, dei sacramenti e del sacerdozio, al quale si aggiungono una polemica storica che, pur affievolita, resiste in alcune comunità riformate quasi come fattore di identità. Tenendo presente che anche in relazione al

<sup>22</sup> J. MEYENDORFF, *Rom un die Orthodoxie*, «Catholica», 1977, n. 31, p. 354.

<sup>23</sup> Di speciale interesse il documento del 13 ottobre 2007 della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la chiesa cattolica romana e la chiesa ortodossa *Le conseguenze teologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* («Il Regno-documenti» 2007, n. 21 p. 708 ss.). Nel documento si riconosce il "ruolo attivo del vescovo di Roma, quale *prótos* tra i vescovi delle sedi maggiori, nel consenso dell'assemblea dei vescovi" (n. 42); che "il primato, a tutti i livelli, è una pratica fermamente fondata nella tradizione canonica della chiesa", ma si afferma che "mentre il fatto del primato a livello universale è accettato dall'Oriente e dall'Occidente, esistono delle differenze nel comprendere sia il modo secondo il quale esso dovrebbe essere esercitato, sia i suoi fondamenti scritturali e teologici" (43).

<sup>24</sup> Per il documento del 2006 sottoscritto da Benedetto XVI e Bartolomeo I, la missione evangelizzatrice "oggi è più che mai attuale e necessaria, anche in paesi tradizionalmente cristiani", anche perché "non possiamo ignorare la crescita della secolarizzazione, del relativismo e perfino del nichilismo, soprattutto nel mondo occidentale". In relazione all'Unione europea, il papa e il patriarca intendono unire i propri sforzi "per preservare le radici, le tradizioni ed i valori cristiani, per assicurare il rispetto della storia, come pure contribuire alla cultura dell'Europa futura".

<sup>25</sup> B. PSEFTONGAS, *L'unità della Chiesa e le istituzioni che la esprimono*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, cit. p. 33 ss.

primato esiste una sensibilità particolare tra gli anglicani,<sup>26</sup> in misura ridotta persino nei luterani,<sup>27</sup> la continuità di pensiero che porta a considerare la successione episcopale e la struttura ecclesiastica come storicamente imposte, incoerenti con la natura carismatica della chiesa primitiva, costituisce una difficoltà ontologica per i protestanti nell'affrontare questa tematica. A questo divario si sono aggiunte ulteriori divergenze in materia etica e bioetica. Uno dei maggiori protagonisti del dialogo ecumenico, Walter Kasper, ha osservato che le speranze che si erano aperte nei primi decenni del post-concilio si sono diradate fin quasi a scomparire, perché "la teologia protestante, segnata durante i primi anni dal dialogo dalla "rinascita luterana" e dalla teologia della Parola di Dio di Karl Barth, è ora tornata ai motivi della teologia liberale. Di conseguenza anche quei fondamenti cristologici e trinitari che erano stati un presupposto comune vengono a volte diluiti. Ciò che ritenevamo essere il nostro patrimonio comune ha cominciato a sciogliersi qua e là come i ghiacciai nelle Alpi".<sup>28</sup> Per Kasper sono maturate nuove divergenze in materia di bioetica, matrimonio, sessualità, e si determinano "nuovi fossati" per i quali la testimonianza comune è notevolmente indebolita se non proprio impossibilitata. Infine, un rapporto ancor più complesso si registra con la terza ondata della storia del cristianesimo, cioè la diffusione dei gruppi carismatici e pentecostali, i quali, con circa 400 milioni di fedeli nel mondo, sono numericamente al secondo posto tra le comunità cristiane, ma sono comunità prive di strutture comuni e organi centrali, e rifiutano il concetto stesso di organizzazione, e di ministero sacerdotale.

C'è, però, chi propone di approfondire la questione dal punto di vista della universalità della funzione petrina. Antonio Acerbi rileva che "oggi "l'im-

<sup>26</sup> Sull'argomento, cfr. il *Rapporto 1977* della Consulta internazionale Anglicana-Cattolica romana negli USA, *Rapporto 1977*, in *Enchiridion Oecumenicum*, Dehoniane Bologna 1994 ss.; Id., *Chiarimento circa la prima dichiarazione concordata sull'autorità della Chiesa. II* (Windsor 1981), in *Enchiridion Oecumenicum*, cit., 1, p. 109).

<sup>27</sup> Per il documento comune del 1974 sottoscritto da cattolici e luterani, "i racconti delle origini della chiesa contenuti nel nuovo testamento mettono Pietro in primissimo piano tra i compagni di Gesù. I vangeli parlano di lui in modo tale che lo mettono in rapporto con la fondazione della Chiesa, con il sostegno dei fratelli e con il nutrimento delle pecore di Cristo. Egli è una figura preminente in alcune lettere paoline, negli atti e per due epistole cattoliche – un fatto questo che induce a pensare che egli fosse impegnato in un ministero a vasto raggio. La storia successiva della Chiesa ha fatto di lui l'immagine del pastore che si prende cura della Chiesa universale. Di conseguenza (...) abbiamo trovato cosa appropriata parlare di una "funzione petrina" (...) per descrivere una forma particolare di ministero esercitato da una persona, titolare di un ufficio, o da una chiesa locale in vista della Chiesa nel suo complesso" (in H. STIRNIMAN - L. VISCHER, *Papato e servizio petrino*, Alba 1986, p. 110 ss.).

<sup>28</sup> Cfr. Le informazioni e le riflessioni del Cardinale Walter KASPER nell'incontro del Papa con il collegio cardinalizio alla vigilia del concistoro pubblico ordinario (venerdì 23 novembre 2007), resa nota con il titolo "Informazioni, riflessioni e valutazione del momento attuale del dialogo ecumenico".

magine del papato è caratterizzata, anche e forse soprattutto, almeno agli occhi dell'opinione pubblica, dalla sua capacità di intervento sui problemi della vita collettiva in generale: la riflessione su una nuova forma di esercizio petrino non può dunque, escludere questa sua più recente dimensione".<sup>29</sup> Siamo di fronte ad una testimonianza del papa che "oltrepassa i confini della Chiesa e si dirige a tutti gli uomini, al di là dell'appartenenza cattolica e anche cristiana. (...) Questo si verifica soprattutto quando il papa si pronuncia su questione di grande rilevanza per la vita collettiva, o prende posizione in nome del Vangelo a favore di alcune cause di interesse universale".<sup>30</sup> Il tema merita qualche considerazione aggiuntiva, tenendo presenti i rilievi critici che vengono rivolti alla presenza internazionale della Santa Sede,<sup>31</sup> e una ricorrente vocazione localistica di parte protestante.<sup>32</sup> Ci si è chiesti, ad esempio, se l'autorevolezza di cui gode oggi il Papa non lasci "una maggiore libertà di manovra anche nei rapporti fra le chiese. Il papa può essere testimone della verità da solo, come può esserlo insieme agli altri vescovi cattolici. Ma è possibile una cooperazione anche con i responsabili delle altre chiese? Si potrebbe pensare a degli interventi comuni, quando si tratti di

<sup>29</sup> A. ACERBI, *Introduzione*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano 16-18 aprile 1998, Milano 1999, pp. 5-6.

<sup>30</sup> A. ACERBI, *Per una nuova forma del ministero petrino*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, cit., p. 336.

<sup>31</sup> L. VISCHER, *La Santa Sede, lo Stato Vaticano e la comune testimonianza delle Chiese. Un problema ecumenico trascurato*, in *Chiesa per il mondo. Miscellanea teologico-pastorale nel LXX del card. M. Pellegrino*, Bologna 1974, affronta la questione con un ragionamento complesso. Riconosce che "c'è una affinità naturale tra il Vangelo e coloro che "non hanno alcun potere" e la Chiesa deve perciò stare dalla parte degli oppressi. Se deve però combattere per la giustizia, ha bisogno di essere in una posizione tale da potersi rivolgere a coloro che esercitano il potere e prendono le decisioni. (...) Nessuno che abbia qualche sollecitudine di far udire la voce della chiesa in campo internazionale può nascondere una certa ammirazione per questa struttura (...). Ci si può chiedere, tuttavia, se il prezzo pagato non sia troppo alto. La Santa Sede non diventa troppo legata ai poteri politici esistenti essendo in comunicazione con stati sovrani come se anche essa fosse uno Stato". L'Autore aggiunge che "le altre chiese non sono meglio attrezzate. Le loro strutture sono, in altro modo, inadeguate e non riescono meglio a venire alle prese con le realtà della vita internazionale. A tutte si impone, in modo più evidente che mai, il dovere di chiedersi come poter recare il loro contributo alla pace e alla giustizia" (pp. 145-146).

<sup>32</sup> Per G. WENZ non è sufficiente la "la constatazione (...) che, finora, nessun'altra chiesa ha dato vita ad un modello elaborato di unità ecclesiale universale anche solo approssimativamente paragonabile a quello della chiesa cattolica romana attraverso la sua teoria e prassi del ministero del papa. Infatti, potrebbe anche essere che il riserbo in merito a questo da parte delle chiese non cattoliche sia motivato dalla convinzione che anche proprio all'unità della Chiesa universale gioverebbe maggiormente il sistema decentrato e il modello di una comunità ecclesiale intesa come un'unica comunità composta da più chiese, piuttosto che il centralismo di Roma" (*Il ministero per l'unità della Chiesa universale e le modalità del suo esercizio*, in *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*, cit., p. 6).

problemi che coinvolgono la responsabilità di tutti i cristiani e che toccano valori fondamentali, riconosciuti in tutte le tradizioni cristiane, o di esigenze generali della vita sociale come la pace o lo sviluppo dei popoli?”.<sup>33</sup> Si tratta di interrogativi non facili, perché la storia, con le sue divisioni, pesa terribilmente sui cristiani i quali, al di là degli incontri tra teologi, non si parlano, vivono vicini ma si ignorano, a volte coltivano la propria appartenenza in modo impermeabile. Per il teologo ortodosso Vladimir Solov'èv esiste nel cuore di ogni cristiano una nostalgia che aspira a “quell'unità perfetta del genere umano, il cui fondamento immutabile ci è dato dalla Chiesa di Cristo”.<sup>34</sup> Questa nostalgia può essere la fonte di una nuova riflessione che faccia sentire i cristiani figli di una stessa fede, come si vede in questa fase storica nella quale il martirio coinvolge ovunque tutte le comunità cristiane. Non è un cammino agevole, ma è l'unico che può portare ad un traguardo che per il momento è soltanto una grande speranza.

<sup>33</sup> A. ACERBI, *Per una nuova forma del ministero petrino*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, cit., pp. 336-337.

<sup>34</sup> V. SOLOV'ÈV, *La Russia e la Chiesa universale* (1889), Milano 1989, p. 119.

LA NOMINA  
DI DON ILDEBRANDO ANTONIUTTI  
A SEGRETARIO  
DELLA DELEGAZIONE APOSTOLICA  
A PECHINO (1927)  
CHRISTIAN GABRIELI

SOMMARIO: Premessa. 1. La necessità della nomina di un Uditore alla Delegazione Apostolica a Pechino nel 1926-1927 e la questione del suo mantenimento. 2. Le proposte di nomina per l'ufficio di Uditore nel 1927 da parte di Mons. Celso Costantini: a. L'esclusione Magreth; b. La rinuncia Nigris; c. La nomina Antoniutti. 3. Antoniutti e la Delegazione Apostolica a Pechino.

PREMESSA

**T**RA le illustri figure del popolo friulano che campeggiano nel grande panorama ecclesiastico dei primi anni del Novecento,<sup>1</sup> appare significativa la presenza del futuro Cardinale Ildebrando Antoniutti, originario di Nimis in Provincia di Udine. La sua figura si presenta oggi sempre più centrale nel panorama delle ricerche storiche in corso per la sua vicinanza a due grandi personaggi del secolo scorso: da una parte con il primo Delegato Apostolico in Cina, il Card. Celso Costantini nativo di Castions di Zoppola (UD); dall'altra per quella con il Card. G.B. Montini, la cui amicizia sembra essere oggi ampiamente nota e che appena eletto Pontefice col nome di Paolo VI vorrà Antoniutti come Prefetto della S. Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari.

Scopo del nostro intento è quello di presentare, da un punto di vista strettamente documentale e grazie a fonti inedite conservate presso l'Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli<sup>2</sup> e dell'Archivio della Seconda Sezione della Segreteria di Stato di Sua Santità,<sup>3</sup> come è

<sup>1</sup> Significativa l'espressione che si dava del Card. Antoniutti nel 1974: «il nostro Cardinale ha trascorso quasi tutta la sua vita all'estero, ma è rimasto sempre profondamente unito alla terra friulana», in *Le Panarie* 7/1 (1974) 2.

<sup>2</sup> D'ora in poi APE.

<sup>3</sup> Per l'epoca in questione si tratta della S. Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, d'ora in poi AA.EE.SS.

avvenuta la scelta della «poliedrica figura»<sup>4</sup> di Don Antoniutti per ricoprire la carica di Segretario della Delegazione Apostolica a Pekino.

1. LA NECESSITÀ DELLA NOMINA DI UN Uditore  
ALLA DELEGAZIONE APOSTOLICA A PEKINO NEL 1926-1927  
E LA QUESTIONE DEL SUO MANTENIMENTO

Dopo la conclusione del primo Concilio Plenario della Cina celebrato a Shanghai del 1924<sup>5</sup> nonché a causa dell'impellente lavoro aggiuntivo derivato dalle pressanti situazioni politiche e sociali del territorio erede del Celeste Impero, alla Delegazione Apostolica sembrava opportuna un'*aggiunta di forze*; a questi aspetti poi vada associato anche che Don Filippo Tchao,<sup>6</sup> Segretario della legazione, venne consacrato Vescovo dalle Auguste Mani di Pio XI il 28 ottobre 1926 nella Basilica di S. Pietro e contestualmente nominato Vicario Apostolico di Suanhwafu, così che non poté più assolvere l'incarico finora ricoperto. Tenute presenti queste problematiche inerenti il personale della Delegazione Apostolica di Pekino, la S. Congregazione di Propaganda Fide da diverso tempo chiedeva a Mons. Celso Costantini l'avvio delle pratiche per la nomina di un Uditore a cotesta Rappresentanza Pontificia, anche per garantire la maggiore presenza di un membro della legazione a Pekino in caso di spostamento del Delegato Apostolico. Sarà lo stesso Cardinale Prefetto della Propaganda ad illustrare il motivo del tentennamento: «questa S. C<ongregazione> da tempo intende procedere alla nomina di un Uditore per la Delegazione Apostolica della Cina, ma incontra gravi difficoltà a trovare un sacerdote il quale abbia le qualità che si richiedono per un tale importantissimo ufficio».<sup>7</sup>

Costantini da parte sua non invierà che con il Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 una lunga relazione sulla necessità di questa nomina, nonché la presentazione di una terna di candidati adatti per il «delicato e importante ufficio»;<sup>8</sup> a dire il vero, tale risposta a una interrogazione della Propaganda

<sup>4</sup> G. LONGO, «Antoniutti, ricordo di un pastore friulano», in *Messaggero Veneto* del 7 gennaio 2005, p. 15.

<sup>5</sup> Maggiore documentazione in cfr. C. GABRIELI in B.F. PIGHIN, ed, *Chiesa e Stato in Cina. Dalle imprese di Costantini alle svolte attuali*, Venezia 2010, pp. 64-66; J. METZLER in A. GIOVANNOLI, ed., *Roma e Pechino. La svolta extraeuropea di Benedetto XV*, Roma 1999, pp. 249-251; L. GUOPENG in E. GIUNIPERO, ed., *Chiesa e Cina nel Novecento*, Macerata 2009, pp. 90-91; la letteratura in questo campo è in realtà molto vasta, ma ci atteniamo a questi strumenti di base.

<sup>6</sup> Aspetti biografici di Mons. F. Tchao in cfr. F. METZ, ed, *Da Castions di Zoppola alla Cina. Opere e giorni del Cardinale Celso Costantini (1876-1958)*, Zoppola 2008, p. 363.

<sup>7</sup> Van Rossum ad A. Rossi, Prot. N. 1302/27 del 9 aprile 1927 (minuta), in APF, Nuova Serie 899, foglio 6*recto*. D'ora in poi "N.S." corrisponderà a "Nuova Serie" seguito dal numero di volume, "f./ff." a "foglio/fogli", "r." a "recto" e "v." per "verso".

<sup>8</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 57.

dell'anno precedente giunge con lieve ritardo rispetto alle attese romane, ma tale fu giustificato: «ho ritardato [...] perché ho voluto riassumere i miei conti per vedere se era possibile di sollevare la S. Sede dalla spesa dell'Uditore». <sup>9</sup> Gli oneri della legazione erano stati computati all'inizio del mandato costantiniano alla partenza dall'Italia nel 1922, ma da vari rapporti il Delegato lamenterà che non era stato considerato il cambio e il deprezzamento del dollaro cinese. <sup>10</sup> Mons. Costantini tendeva verso il completo mantenimento dell'Uditore a suo carico (comprendendo «vitto, alloggio, bucato, viaggi all'interno della Cina ecc.» <sup>11</sup>) per sollevare la Santa Sede da un ulteriore aggravio di danaro; escogitò pure – con sapiente lungimiranza – che per poter dare al nuovo Uditore una maggiore sicurezza economica era possibile chiedere l'elemosina delle Messe provenienti dall'America e delle offerte spontanee dei cristiani cinesi, <sup>12</sup> che già peraltro avevano elargito forti somme di denaro per la costruzione del nuovo Palazzo della Delegazione Apostolica a Pechino. <sup>13</sup> Van Rossum risponderà al quesito sul mantenimento del nuovo Segretario della Rappresentanza solo quando comunicherà a Costantini il nome prescelto; così dirà: <sup>14</sup>

<sup>9</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 57.

<sup>10</sup> «Io mi assumo volentieri il nuovo incarico, ma è necessario che possa fare i miei conti sopra uno stipendio fisso, perchè non mi accada quello che avvenne l'anno scorso, quando per il deprezzamento della lira e l'aumento del dollaro cinese mi ero trovato in una situazione veramente difficile. Fortunatamente il cambio si è poi assai migliorato», C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 59. Continuerà: «non domando aumenti, ma la stabilizzazione del mio stipendio iniziale, che è sulle 25 mila lire oro. Questo stipendio deve servire per quattro persone (Delegato, Uditore, Segretario Italiano, Segretario Chinese), per 7 servi (è il minimo che si possa avere in una residenza decorosa in China), per spese di viaggi, che saranno sempre più gravi e frequenti, per spese di rappresentanza, ecc.», Id.

<sup>11</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 59.

<sup>12</sup> Cfr. C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 59.

<sup>13</sup> Fu davvero caloroso il benvenuto in Cina di Mons. Costantini da parte del popolo cinese e così descriverà il dono del denaro il Palazzo della Legazione: «un Comitato composto di notabili cattolici cinesi ha preso l'iniziativa di donare a Pechino un Palazzo come sede della Delegazione Ap. L'iniziativa ha un contenuto assolutamente religioso, e vuole dimostrare al S. Padre la gratitudine dei Chinesi per l'istituzione della Delegazione Ap. – Ma ci si può vedere anche una intenzione politica, cioè il desiderio dei cattolici cinesi di essere direttamente rappresentati a Pechino senza altri intermediari. Perciò ho creduto di dover accogliere subito l'offerta, perché non si creino ostacoli e si rechino noie alla S. Sede», C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 152/23 del 15 marzo 1923, in APF, N.S. 804, f. 828; medesimo tenore in cfr. C. Costantini a P. Gasparri, Prot. N. 203/23 del 26 aprile 1923 da Hankow, in Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, AA.EE.SS., Fondo Cina-Giappone, posizione 4 P.O., fascicolo 16, f. 50r. D'ora in poi "pos." sta per "posizione" e "fasc." per "fascicolo".

<sup>14</sup> Questo capoverso è stato segnato dal Card. Van Rossum con colore blu.

nell'assegno del Delegato Apostolico è compreso anche l'onorario per il Segretario il quale del resto riceve gratuitamente il vitto, l'alloggio, il bucato etc.<sup>15</sup> Quanto allo stipendio da darsi mensilmente al medesimo V.S. si regoli secondo il valore della moneta costì; tenendo presente che un impiegato di uguale grado se fosse qui in Roma avrebbe un mensile di £ 1400; del quale debbono detrarsi le spese suddette. Mi sembra quindi che l'onorario del Segretario potrà essere convenientemente stabilito più o meno sulle 400 lire mensili. Se Ella poi vorrà provvedere al Segretario anche degli stipendi delle Messe questa è cosa che si lascia alla sua generosità, ma resta inteso che le elemosine delle Messe non debbono essere computate nell'onorario. Per quel che riguarda le spese di viaggio la Propaganda s'interesserà per il viaggio fino a Pekino e ciò solo per la prima volta; per gli eventuali congedi e per il ritorno dovrà provvedere l'Antoniutti.<sup>16</sup>

## 2. LE PROPOSTE DI NOMINA PER L'UFFICIO DI Uditore NEL 1927 DA PARTE DI MONS. CELSO COSTANTINI

Avendo calcolato sia la necessità di avere un Uditore fisso alla Rappresentanza Pontificia a Pekino, sia la possibilità materiale del suo mantenimento non gravando ulteriormente sul patrimonio di Propaganda, Costantini iniziò una «discreta ricerca per trovare un Sacerdote»<sup>17</sup> che fosse adatto all'ufficio indicato. Scriverà il Delegato Apostolico:

sono venuto alla conclusione di proporre un Sacerdote dell'Archidiocesi di Udine, perchè là mi sembra di avere trovato dei soggetti adatti, e anche perchè, dovendo l'Uditore far vita comune con me, è più facile che si incontrino gli usi e le abitudini tra friulani. Io non appartengo all'Archidiocesi di Udine, ma appartengo a quella Provincia. Si aggiunga che l'Archidiocesi è relativamente ricca di Clero, il quale è pio e operoso.<sup>18</sup>

È così che Costantini avrà la cura di informarsi presso l'Arcivescovo di Udine, Mons. A.A. Rossi,<sup>19</sup> e in accordo con Mons. L. Paulini,<sup>20</sup> Vescovo di Con-

<sup>15</sup> Questo capoverso è stato segnato dal Card. Van Rossum con colore rosso.

<sup>16</sup> Van Rossum a C. Costantini, Prot. N. 1946/27 del 3 giugno 1927 (minuta), in APF, N.S. 899, ff. 89v-90r-v.

<sup>17</sup> Cfr. C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 57.

<sup>18</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 57.

<sup>19</sup> Antonio Anastasio Rossi (1864-1948) venne nominato Arcivescovo di Udine l'8 gennaio 1910 e consacrato il successivo 3 aprile; Prelato Territoriale della Beatissima Vergine Maria del Santissimo Rosario di Pompei il 19 dicembre 1927, fu nominato contestualmente Patriarca di Costantinopoli sino alla morte avvenuta il 29 marzo 1948. Il 5 dicembre 1920 consacrò sacerdote, in veste di Arcivescovo di Udine, il giovane Ildebrando Antoniutti.

<sup>20</sup> Luigi Paulini (1862-1945) del Clero dell'Archidiocesi di Udine, venne nominato Vescovo di Nusca l'11 settembre 1911, e poi di Concordia (Sagittaria) il 10 marzo 1919 fino alla morte

cordia (Sagittaria), circa i nomi dei possibili sacerdoti per ricoprire l'ufficio di Pekino come Uditore. Da queste indagini colloquiali e riservate, Costantini proporrà tre nomi:

a) Prof. Dott. Don Magreth, all'epoca Direttore dell'Istituto Magistrale femminile di Udine, con 40 anni di età;

b) Prot. Dott. Don Nigris, docente di scienze fisiche e matematiche al Liceo del Seminario di Udine, con 40 anni di età;

c) Prof. Dott. Don Antoniutti, di 30 anni di età.

Questi tre nomi vennero presentati al Card. Van Rossum da Celso Costantini con il già cit. Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927, e sul cifrato sono presenti ampi segni di colore rosso intorno alla figura di Nigris, fatti probabilmente dalla Propaganda in fase di istruzione della pratica di nomina.

#### a. *L'esclusione Magreth*

Il primo nome fatto da Costantini fu quello di Magreth, definito «uomo di qualità veramente superiori e perché egli è *Svizzero di nazionalità*».<sup>21</sup> Costantini ci dirà anche che il soggetto in questione è

stato educato nel Friuli e all'Università di Padova ha conseguito la laurea in belle lettere. Ha dunque tutti i vantaggi che può avere un italiano, specialmente per la conoscenza della lingua; di più, essendo Svizzero, rappresenterebbe meglio, a Pekino, anche con un elemento esteriore, il carattere universale della Delegazione, al di sopra di concetti nazionali. Egli appartiene ad una famiglia di condizione civile, ricca di beni di fortuna.<sup>22</sup>

Mons. Paulini, Vescovo di Concordia, aggiungerà: «Don Magreth è l'anima dell'Istituto Magistrale. Mons. Arcivescovo di tiene, e meritamente, a quell'Istituto, e credo che difficilmente si indurrebbe a lasciarlo partire, anche perchè difficilmente potrebbe trovare chi, come lui, potesse attendere all'Istituto».<sup>23</sup> Il Delegato Apostolico a Pekino si sentì di insistere presso Mons. A.A. Rossi, poiché – diceva – «per le Missioni della China ha una grande importanza la questione della nazionalità»;<sup>24</sup> si disse allora pronto ad aspettare anche un anno affinché venisse trovato un sostituto per la carica

avvenuta nel 1945. Qualche dato in più: cfr. B.F. PIGHIN, *Il Seminario di Concordia-Pordenone*, 1, Pordenone 2004, p. 545, nota 160, e pp. 553-557; anche il vol. II raccoglie ampia documentazione su questa figura; A. SCOTTA, ed., *Diocesi di Concordia 388-1974*, Padova 2004, pp. 631-652.

<sup>21</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

<sup>22</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

<sup>23</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

<sup>24</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

di Direttore di tale Istituto: «non dubito poi che Mons. Arcivescovo, per la sua grande devozione alla S. Sede, sia disposto a fare qualche sacrificio».<sup>25</sup> Propaganda Fide, a firma del Card. Prefetto, il 9 aprile 1927 chiederà direttamente a Rossi che cosa pensa di questa possibilità, dichiarando che Magreth «sembra ben indicato all'ufficio in parola».<sup>26</sup> Dirà Van Rossum: «facendo [...] appello alla carità della S.V. ed al suo grande amore per la Chiesa, La prego di volermi venire in aiuto specialmente nell'ora difficile che traversa ora la Cina».<sup>27</sup> Dicendosi volenteroso di compiacere la Santa Sede e «l'amico Celso Costantini»,<sup>28</sup> l'Arcivescovo di Udine si disse impossibilitato – quasi scusandosi – di cedere Magreth perché «sarebbe la fine della giovane istituzione che conta appena quattro anni».<sup>29</sup> Dirà anche Rossi: è una «istituzione necessaria e indispensabile per la rigenerazione della scuola popolare. Infatti non ho nessun laureato in belle lettere e scienze, di età pari a quella del Malgret [...] e non ho nessuno che goda presso la cittadinanza simpatia e fiducia quanto il Malgret, per la posizione civile della sua famiglia. Il Sac. Malgret è anche gracile di salute e ritengo che la sua famiglia non consentirà che si porti nel clima della Cina».<sup>30</sup> Dopo tale negativa risposta all'interrogazione del 9 aprile, Van Rossum non prese più in considerazione questo nome dicendo di non osare insistere ulteriormente,<sup>31</sup> e nella *Nota d'Udienza* con il Santo Padre («pro audientia SS.mi») del 5 maggio 1927 non venne menzionato di perseverare.<sup>32</sup> Dal canto suo e sempre nella lettera del 12 aprile 1927, Mons. Rossi aggiunse di essere disposto a “cedere” o Don Nigris o Don Antoniutti anche – dice – se «faccio un grave sacrificio a privarmi anche di uno solo di essi; ma potrò riparare in qualche modo alla loro mancanza».<sup>33</sup>

#### b. *La rinuncia Nigris*

Il secondo nome fatto da Costantini fu quello del Prof. Don Leone Giovanni Battista Nigris, nato ad Ampezzo il 27 agosto 1884 ed ordinato presbitero

<sup>25</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

<sup>26</sup> Van Rossum a A.A. Rossi, Prot. N. 1302/27 del 9 aprile 1927 (minuta), in APF, N.S. 899, f. 61r.

<sup>27</sup> Van Rossum a A.A. Rossi, Prot. N. 1302/27 del 9 aprile 1927 (minuta), in APF, N.S. 899, f. 61r.

<sup>28</sup> A.A. Rossi a Van Rossum, 12 aprile 1927, in APF, N.S. 899, f. 65.

<sup>29</sup> A.A. Rossi a Van Rossum, 12 aprile 1927, in APF, N.S. 899, f. 66.

<sup>30</sup> A.A. Rossi a Van Rossum, 12 aprile 1927, in APF, N.S. 899, f. 66.

<sup>31</sup> «Comprendo benissimo le ragioni che inducono la S.V. a ritenere in Diocesi il Sac. Malgreth e perciò non oso insistere in proposito. Non voglio però ritardare ad esprimere alla S.V. la mia più viva riconoscenza per la sua generosa offerta la quale mi rende possibile di ricoprire convenientemente un posto assai importante specialmente in questo momento», Van Rossum ad A.A. Rossi, Prot. N. 1435/27 del 10 maggio 1927 (minuta), APF, N.S. 899, ff. 68r-v.

<sup>32</sup> Cfr. *Pro memoria* di Van Rossum *pro audientia SS.mi* riferito al Prot. N. 1435/27 del 10 maggio 1927 ad A.A. Rossi, in APF, N.S. 899, f. 67r.

<sup>33</sup> A.A. Rossi a Van Rossum, 12 aprile 1927, in APF, N.S. 899, f. 66.

dell'Arcidiocesi di Udine il 18 luglio 1909. Ricevette poco dopo l'incarico dal suo Vescovo di insegnare scienze fisiche e matematiche nel Liceo del Seminario Arcivescovile di Udine. Egli viene dipinto dal Delegato Apostolico come «uomo di ponderato giudizio, di acume e di cultura. [...] Per il suo ingegno ben disciplinato, non troverebbe fatica a mettersi al corrente degli affari ecclesiastici». <sup>34</sup> Mons. Paulini dirà: «è di molto ingegno, prudente, pio tanto. In lui avrebbe, mi pare, un ottimo consigliere ed aiuto». <sup>35</sup> Il nome di Nigris venne proposto al Santo Padre nell'*Udienza* concessa al Cardinale Prefetto di Propaganda Fide il 5 maggio 1927, la cui scelta fu approvata dal Pontefice. <sup>36</sup> Commenterà Van Rossum: «si scriva al Del. Ap. per sapere da lui se è meglio che venga il Nigris da semplice sacerdote o con qualche dignità eccl<esiastica>». <sup>37</sup> Tale annotazione venne accantonata e non è presente alcuna minuta preparatoria per Costantini; ciò perché nel frattempo Van Rossum scrisse all'Arcivescovo di Udine, chiedendogli «se egli [il Nigris, *ndr*] sia disposto ad accettare». <sup>38</sup>

Consultato direttamente da Mons. A.A. Rossi, Don Nigris «si riservò di riflettere e di decidere [...]. Oggi [13 maggio 1927, *ndr*] però mi ha comunicato le sue perplessità, prima di tutto perché teme di soffrire pel mal di mare nella lunga traversata; poi per le condizioni della sua famiglia che egli aiuta coi suoi guadagni specialmente colle ripetizioni, non sapendo se lontano sarà in grado di soccorrerli ancora». <sup>39</sup> Il medesimo metropolita propose così al Nigris – probabilmente vedendo che vi era un certo tentennamento, e che la sua risposta non era sicura – di recarsi a Roma per discutere direttamente con i responsabili di Propaganda delle sue questioni, presentandosi con biglietto dello stesso Mons. Rossi. <sup>40</sup> L'Arcivescovo di Udine solo due giorni dopo dovrà rettificare la posizione del Nigris, che aveva deciso di sospendere il suo viaggio a Roma <sup>41</sup> dicendosi sicuro di voler rifiutare l'incarico e recando una lettera per Mons. F.M. Selvaggiani, Segretario della S. Congregazione

<sup>34</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58; medesime parole sono contenute in cfr. *Pro memoria* di Van Rossum *pro audientia* SS.mi riferito al Prot. N. 1435/27 del 10 maggio 1927 ad A.A. Rossi, in APF, N.S. 899, f. 67r.

<sup>35</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

<sup>36</sup> Cfr. *Nota d'Udienza* di Van Rossum *pro audientia* SS.mi del 5 maggio 1927, in APF, N.S. 899, f. 67v.

<sup>37</sup> *Nota d'Udienza* di Van Rossum *pro audientia* SS.mi del 5 maggio 1927, in APF, N.S. 899, f. 67v.

<sup>38</sup> Van Rossum ad A.A. Rossi, Prot. N. 1435/27 del 10 maggio 1927 (minuta), APF, N.S. 899, f. 68v.

<sup>39</sup> A.A. Rossi a Van Rossum, 13 maggio 1927, in APF, N.S. 899, f. 75.

<sup>40</sup> La notizia la deduciamo direttamente da cfr. A.A. Rossi a Van Rossum, 13 maggio 1927, in APF, N.S. 899, f. 75.

<sup>41</sup> Cfr. A.A. Rossi a Van Rossum, 15 maggio 1927, in APF, N.S. 899, ff. 79-80.

di Propaganda Fide. La lettera, firmata a Udine il 15 maggio 1927, ci appare davvero significativa e vogliamo sia pur in parte citarla in questa sede:

la proposta che Ella si compiacque farmi pel tramite del mio Ecc.mo Arcivescovo mi ha riempito di confusione, perchè nei miei 43 anni mai ho sognato simili cose, e mi ha gettato in un'imbarazzante crisi di coscienza. Da una parte il pensiero, che questo potesse essere un cenno divino per un più arduo e più alto lavoro mi assillava e mi creava lo scrupolo di ostacolare con un rifiuto un piano di Provvidenza Divina; d'altra parte mi preoccupava sia l'idea del lungo viaggio con uno stomaco per esperienza sensibilissimo al mal di mare, per cui mi potrei rovinare senza un costrutto pratico né per la S. Chiesa né per me, sia il pensiero della famiglia che potrebbe restarne fatalmente scossa con mio rimorso, perchè si tratta del padre di 75 anni, di una sorella infermiera e di una cognata vedova con due piccoli orfani, che hanno solo in me il loro appoggio materiale e morale. Pregai e feci pregare; pensai e feci pensare; per questo ritardai a rispondere. Anzi nella perplessità avevo deciso di venire ad esporre personalmente le mie difficoltà; poi, siccome mi sentiva viepiù rasserenare lo spirito al graduale affermarsi di una decisione negativa, mi parve non ne valesse la pena. E mi dispiace rispondere negativamente non per la rinuncia ad una carriera, come qualche amico mi prospettava, perché non ci ho pensato mai e non ci penso, apprendendo il sacerdozio non altrimenti che come una missione; ma per dover dire in causa di forza maggiore un no, che non vorrei dire per motivi di coscienza. Confido che l'E.V. Rev.ma mi saprà comprendere e mi perdonerà.<sup>42</sup>

Pochi anni più tardi il Nigris si troverà ad essere nuovamente interpellato dalla Santa Sede, quando il 18 agosto 1938 fu nominato Delegato Apostolico in Albania<sup>43</sup> e Vescovo Titolare di Filippi (la consacrazione episcopale avvenne il 25 settembre dello stesso anno). A causa dell'opposizione del regime albanese, Nigris fu espulso dal Paese nel 1945, rientrò in Italia e non poté più far ritorno in Albania; il 21 settembre 1964 fu nominato Segretario della Pontificia Opera della *Propagazione della Fede* ma nello stesso anno renderà l'anima a Dio. Fu anche fondatore e primo Direttore della Scuola Cattolica di Cultura di Udine.

### c. *La nomina Antoniutti*

La rinuncia presentata cedette il passo al terzo nome della terna presentata da Celso Costantini il 28 febbraio 1927, cioè quello di Don Ildebrando An-

<sup>42</sup> G.B.L. Nigris a F.M. Selvaggiani, 15 maggio 1927, in APF, N.S. 899, ff. 81r-v-82r.

<sup>43</sup> È celebre la «lettera allarmatissima» di S.E. Mons. G.B.L. Nigris citata da Celso Costantini nel suo Diario il 6 aprile 1941: cfr. B.F. PIGHIN, ed., *Ai margini della guerra (1938-1947). Diario inedito del Cardinale Celso Costantini*, Venezia 2010, p. 161 (il curatore ha apposto anche una breve descrizione biografica di Nigris a nota 31). La lettera citata dal Costantini riguarda cfr. G.B.L. Nigris a L. Maglione, Prot. N. 296/41 del 1 aprile 1941 da Scutari, in P. BLET – A. MARTINI – R.A. GRAHAM – B. SCHNEIDER, *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, vol. IV, Città del Vaticano 1967, p. 431.

toniutti; egli nacque a Nimis nel 1898, una cittadina in Arcidiocesi di Udine e che si trovava ad essere non molto distante dalla città natale di Celso Costantini a Castions di Zoppola. Dopo aver frequentato Teologia al Pontificio Seminario Romano si laureò nel 1920, e il 5 dicembre successivo diverrà Presbitero della medesima Arcidiocesi; le sue competenze teologiche vennero da subito apprezzate dal suo Arcivescovo, Mons. Rossi, che gli chiederà di lì a poco di insegnare al Seminario di Udine prima come capoclasse nel ginnasio inferiore tra il 1920 e il 1925, e poi come docente di storia ecclesiastica dal 1925 al 1927, anno in cui prese incarico in Cina come tra poco presenteremo. Molto apprezzato in Diocesi, Antoniutti così viene presentato dal Bertolla: «dal padre aveva ereditato un carattere forte, volitivo, fattivo; dalla mamma invece quella sensibilità d'animo che dispone alla religiosità e alla dedizione di servizio. Il grande influsso della mamma può rivelare il filone nascosto di una vocazione al sacerdozio, che in casa Antoniutti giunse inaspettata». <sup>44</sup> Queste caratteristiche del suo carattere furono vincenti per l'incarico che si apprestava ad avere; anche se Mons. L. Paulini si limita ad indicare la sua giovane età e null'altro, <sup>45</sup> Mons. A.A. Rossi invece lo loda particolarmente rispondendo il 28 febbraio 1927 alla Propaganda: «laureato con lode al Seminario Romano, di bel portamento e di condizione civile. Ritengo che possa fare al suo caso». <sup>46</sup> Ma essendo che Antoniutti all'epoca era trent'enne, Costantini avverte la Propaganda: «se venisse scelto il III, per ora potrà essere nominato Segretario della Delegazione Ap.». <sup>47</sup> Con la rinuncia di Nigris il Cardinale Van Rossum, Prefetto di Propaganda, si reca nuovamente dal Papa per chiedere disposizioni in merito il 20 maggio 1927: «avendo rifiutato il Nigris fu riferito di nuovo al S. Padre, e S.S. si degnò approvare per l'Antoniutti da prendersi come Segretario». <sup>48</sup> Ricorrendo nuovamente all'Arcivescovo di Udine per avere informazioni sull'accettazione di Antoniutti il 23 maggio 1927, Van Rossum riceverà la risposta il 30 maggio:

<sup>44</sup> P. BERTOLLA, *Il Cardinale Ildebrando Antoniutti (1898-1974)*, Udine 1977, pp. 5-6.

<sup>45</sup> Cfr. C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58.

<sup>46</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 58. Tratteggiano bene gli anni precedenti tale nomina le c.d. *lettere giovanili* di Don Antoniutti, raccolte oggi in cfr. G. COMELLI, «Lettere giovanili di Ildebrando Antoniutti (1917-18)», in *Sot la Nape* 47/3 (1995) 59-73.

<sup>47</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 2/27 del 28 febbraio 1927 da Hong Kong, in APF, N.S. 899, f. 59. Vada anche notato che nel *Pro memoria* di Van Rossum *pro audientia SS.mi* riferito al Prot. N. 1435/27 del 10 maggio 1927 ad A.A. Rossi (cfr. APF, N.S. 899, f. 67r), viene sottolineato il termine "Segretario" con colore azzurro indicando così una memoria per chiedere al Santo Padre disposizione in merito: «Monsig. Costantini propone che l'Antoniutti, nell'ipotesi che venga preferito agli altri, sia per ora nominato Segretario della Delegazione».

<sup>48</sup> *Nota d'Udienza* di Van Rossum *pro audientia SS.mi* del 5 maggio 1927, in APF, N.S. 899, f. 67v.

mi onoro partecipare con questa mia l'assenso del Sacerdote Prof. Dott. Antoniutti alla nomina a Segretario della Delegazione Apostolica di Pekino [...]. Io spero che, coll'aiuto di Dio, l'Antoniutti sarà corrispondere molto bene alla fiducia della S. Congregazione e dar prova di saper servire la Chiesa con intelligenza e devozione, con fedeltà e prudenza. [...] Solo dolente di perdere un ottimo elemento per la mia Diocesi, ma lieto di farne sacrificio per amore della Chiesa e di Gesù Cristo.<sup>49</sup>

Tale accettazione venne poi siglata con una lettera dello stesso Antoniutti del medesimo giorno, firmata presso il Seminario Arcivescovile di Udine verso Mons. A.A. Rossi:

dopo matura riflessione, tenendo nel massimo conto il parere favorevole di V.E. mio immediato e veneratissimo superiore, Le comunico che ho deciso di accettare l'ufficio propostami dalla S. Congregazione de Propaganda Fide di Segretario della Delegazione Apostolica di Pechino. Compio questo passo confidando non nelle mie deboli forze, ma unicamente nell'aiuto di Dio, lieto di poter consacrare la mia vita al servizio diretto della Santa Sede, nella lontana China, i progressi religiosi della quale tanto stanno a cuore al regnante Sommo Pontefice. Il Friuli, da tempi remoti, ha dato alle Missioni Cinesi molti dei suoi figli. Sono ben felice di portare anch'io il mio modesto contributo nella grande opera che, iniziata dal nostro B. Odorico da Pordenone, si allaccia oggi con quella di S.E. Mons. Costantini.

Con cifrato del 3 giugno 1927,<sup>50</sup> il Card. Prefetto di Propaganda comunica al Delegato Apostolico in Cina del processo di nomina del nuovo Segretario, dall'esclusione del Magreth all'accettazione di Antoniutti. Costantini risponderà l'8 luglio 1927,<sup>51</sup> chiedendo a Van Rossum di informare Antoniutti delle condizioni «che gli sono fatte e sollecitandolo a partire al più presto». <sup>52</sup> Da un punto di vista storico appare pure importante il metodo di viaggio consigliato: «qui si dice che è facile viaggiare per la Transiberiana. Si spende meno e si arriva in 16-18 giorni, senza toccare territori che sono ora teatro di guerra». <sup>53</sup>

La nomina di Don Ildebrando Antoniutti a Segretario della Delegazione Apostolica a Pekino venne poi inviato il 4 agosto 1927 all'Arcivescovo di Udine, Mons. A. Rossi, unitamente ad una lettera di benvenuto e di augurio per il nuovo incarico di Celso Costantini. <sup>54</sup>

<sup>49</sup> A.A. Rossi a Van Rossum, 30 maggio 1927, in APF, N.S. 899, f. 86.

<sup>50</sup> Cfr. Van Rossum a C. Costantini, Prot. N. 1946/27 del 3 giugno 1927 (minuta), in APF, N.S. 899, ff. 89r-v-90r.

<sup>51</sup> Cfr. C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 325/27 dell'8 luglio 1927 da Pekino, in APF, N.S. 899, ff. 104r-v-105r.

<sup>52</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 325/27 dell'8 luglio 1927 da Pekino, in APF, N.S. 899, f. 104v.

<sup>53</sup> C. Costantini a Van Rossum, Prot. N. 325/27 dell'8 luglio 1927 da Pekino, in APF, N.S. 899, ff. 104v-105r.

<sup>54</sup> Cfr. Van Rossum a A.A. Rossi, Prot. N. 2845/27 del 4 agosto 1927 (minuta), in APF, N.S. 899, f. 110 con allegato.

## 3. ANTONIUTTI E LA DELEGAZIONE APOSTOLICA A PEKINO

In questi anni sta avanzando una fiorente ricerca sulla persona di Antoniutti che, visto alla luce del recente anniversario della morte avvenuta il 1 agosto 1974 per un incidente stradale nei pressi di Bologna, porta a studi volti all'indagine sulle sue capacità di diplomatico della Santa Sede e sul suo costante legame con la terra friulana natia. Costantini dirà che Antoniutti era dotato di «belle qualità di intelligenza, di coltura e di attività»,<sup>55</sup> ma nello stesso tempo diceva ch'egli aveva qualche «difetto del suo temperamento»<sup>56</sup> tale che talvolta entro in conflitto con lo stesso Delegato Apostolico a Pechino. È ormai risaputo, però, che la presenza dell'Antoniutti a fianco di Costantini sarà di forte beneficio per il delicato compito a cui si sottoponeva la Rappresentanza Pontificia;<sup>57</sup> torbidi legati alle guerre civili, complesse decisioni da prendere, situazioni sociali delicatissime sono state all'origine di un lavoro intenso che lo ha visto presente in un ruolo di alto valore. Così commenta il Bertolla: «il discepolo [Antoniutti, ndr] ebbe una profonda ammirazione per il maestro [Costantini, ndr], ne condivise le idee e le assimilò perfettamente». <sup>58</sup> E continuò: «il suo compito, però, non era di primo piano. Doveva fare il bravo segretario e lo fece, rivelando le sue belle qualità: signorilità, fedeltà, laboriosità, metodicità, senso del dovere e della responsabilità». <sup>59</sup> La sua successiva carriera diplomatica e la lontananza da Celso Costantini, favorirà ancora di più il loro legame di amicizia e stima reciproca<sup>60</sup> non solo per la

<sup>55</sup> C. Costantini a E. Pacelli, Prot. N. 167/33 del 3 agosto 1933 da Sestri Levante (Italia), in Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, AA.EE.SS., Fondo Cina-Giappone, pos. 4 P.O., fasc. 20, f. 103.

<sup>56</sup> C. Costantini a E. Pacelli, Prot. N. 167/33 del 3 agosto 1933 da Sestri Levante (Italia), in Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, AA.EE.SS., Fondo Cina-Giappone, pos. 4 P.O., fasc. 20, f. 103.

<sup>57</sup> Anche *L'Osservatore Romano* del 3 agosto 1974, p. 2 ne elogerà molto l'attività.

<sup>58</sup> P. BERTOLLA, *Il Cardinale Ildebrando Antoniutti...*, cit., p. 12.

<sup>59</sup> P. BERTOLLA, *Il Cardinale Ildebrando Antoniutti...*, cit., p. 14. «Sull'esempio di Mons. Costantini, Antoniutti non si accontentò di imparare la lingua cinese, come aveva promesso, ma si sforzò di assimilare la cultura e di penetrare nell'animo del cinese. Studiò di questo popolo la storia plurimillennaria, la religione, gli usi e costumi, le abitudini, la letteratura, l'arte, la musica, i divertimenti, per scoprire la sua anima, comprenderlo, sentirsi accettato, inserito», ID., p. 15. «Si sentiva pienamente coinvolto nell'opera missionaria anche stando a tavolino», ID., 16.

<sup>60</sup> Lo dirà lo stesso Antoniutti durante il Pontificale da lui celebrato nella Chiesa di S. Marco a Pordenone il 9 ottobre 1966: con il Cardinale Celso Costantini, «già Delegato Apostolico in Cina, [...] ho avuto la sorte di collaborare per sette anni alla Delegazione Apostolica di quel paese», I. ANTONIUTTI, *Il B. Odorico da Pordenone. Due omelie del Cardinale Ildebrando Antoniutti nel VII centenario della nascita del Beato*, Udine 1966, p. 5. Dal canto suo anche Costantini avrà ammirazione di Antoniutti subito dopo la partenza dalla Cina, e ne sono dimostrazione le ampie citazioni nel suo *Diario* (cfr. B. F. PIGHIN, ed., *Ai margini della guerra...*,

vicinanza dei comuni di origine: vediamo la comunanza di ideali, di prospettive per il futuro, di scelte decisionali. Nella sua autobiografia pubblicata a Udine nel 1975 a pochi mesi dalla morte, Antoniutti ci presenterà come ha vissuto il suo delicato incarico in quel territorio erede del Celeste Impero e il suo straordinario rapporto con il *grande* Celso Costantini:

se la mia partenza per la Cina troncava un'aspirazione al ministero pastorale diocesano, essa però mi aprì un nuovo campo di lavoro in orizzonti più vasti nell'ufficio coordinatore delle missioni cinesi affidate a religiosi provenienti dalle principali nazioni del mondo. In quelle missioni, ove l'apostolato veniva affrontato con metodi nuovi, le prospettive si affacciavano piene di promesse. Il mio lavoro nella Delegazione Apostolica di Pechino era quello di un inviato della Santa Sede che eseguiva le indicazioni del suo superiore, il grande Mons. Costantini. E poiché questi era un uomo di larghe vedute, i cui orientamenti dovevano incidere sul mio animo, la permanenza al suo fianco mi ha permesso di apprendere molte lezioni che dovevano essere assai utili nella mia vita. Mons. Costantini viaggiava molto. Ma quando le sue condizioni di salute non glielo permettevano, mi affidava l'incarico di rappresentarlo, ed io ero felice di sostituirlo, potendo così conoscere direttamente un paese tanto affascinante.<sup>61</sup>

Già tre anni dopo il suo arrivo in Cina, Antoniutti riscosse meriti in qualità di Segretario della Delegazione Apostolica guidata da Celso Costantini; quando quest'ultimo fu sollecitato dalla domanda della Propaganda (1930) per elevare Antoniutti a Uditore della legazione col titolo di Monsignore, risponderà francamente e sinceramente: «per i suoi meriti personali io non posso che associarmi alla proposta fatta di conferirgli qualche onoreficenza. Infatti egli è pio, intelligente, colto, attivo e nei tre anni che è con me ha portato un buon contributo al lavoro di questo ufficio».<sup>62</sup> Da quello che risulta dall'ampia documentazione collocata nei quasi inediti fondi presenti in APF e AA.EE.SS., risulta che Antoniutti assumerà sempre un atteggiamento di profonda venerazione nei confronti di Costantini, tanto che in un momento difficile della vita di quest'ultimo nel 1932 il nuovo Uditore della Delegazione Apostolica dirà:

la mia preghiera, come quella di tanti altri, si fa più fervida al Signore perché voglia conservare a lungo questo generoso Apostolo delle Missioni alle quali, durante lo spazio di dieci anni, senza giammai scoraggiarsi, in mezzo a difficoltà innumerevoli e continue, ha reso tali eminenti servizi da meritare uno dei primi posti tra i Padri ed i Fondatori della Chiesa in Cina.<sup>63</sup>

cit.) oggi finalmente pubblicato. Anche lo scambio epistolare tra i due quando Antoniutti si trovava in Canada, ci restituisce una importante raccolta di circa 50 lettere che saranno presto edite nell'*Epistolario di Celso Costantini*, sotto la cura di B. F. Pighin (coordinamento di C. Gabrieli e A. Marcon).

<sup>61</sup> I. ANTONIUTTI, *Memorie Autobiografiche*, Udine 1975, p. 13.

<sup>62</sup> P. BERTOLLA, *Il Cardinale Ildebrando Antoniutti*, cit., p. 17.

<sup>63</sup> I. Antoniutti a C. Salotti, Prot. N. "S.A." del 10 maggio 1932, in APF, N.S. 1129, ff. 550r-550v.

Nel 1934 Ildebrando Antoniutti lasciò definitivamente la Cina per ricoprire più alti e delicati incarichi: Uditore nella Nunziatura del Portogallo tra il 1934 e il 1936; Delegato Apostolico in Albania tra il 1936 e il 1938 e contestualmente nominato Vescovo Titolare di Sinnada in Frigia (la consacrazione episcopale avvenne nella Cappella di Propaganda a Piazza di Spagna dal Card. Pietro Fumasoni Biondi, Prefetto, e come conconsacranti Mons. A.A. Rossi e Mons. C. Costantini, già Segretario di Propaganda); Delegato Apostolico in Canada tra il 1938 e il 1953; Nunzio Apostolico a Madrid tra il 1953 e il 1961. Creato e pubblicato Cardinale di Santa Romana Chiesa dal titolo di S. Sebastiano alle Catacombe dal B. Giovanni XXIII il 19 marzo 1962, il nuovo Pontefice Paolo VI lo volle Prefetto della S. Congregazione dei Religiosi e gli Istituti Secolari nel 1963. Alle sue dimissioni avvenute nel 1973, il Papa lo chiamò come Decano del Sacro Collegio Cardinalizio, incarico che mantenne purtroppo per poco tempo a causa dell'improvviso decesso per incidente stradale il 1 agosto 1974 proprio mentre tornava a Nimis per un breve periodo di riposo, incidente nel quale rimasero feriti anche il Segretario del Cardinale e l'autista dell'auto diplomatica. In tale funesto momento, Paolo VI inviò alcuni telegrammi di cordoglio che mostrano come il Papa avesse davvero a cuore questo «eminente rappresentante che con la sua genuina pietà, generosa fedeltà e instancabile operosità ha dato lustro alla Chiesa e ha lasciato ovunque luminosi esempi e grati ricordi». <sup>64</sup> Ma è in Cina che Antoniutti lasciò il suo cuore: «mi ero affezionato ai cinesi, cordiali, aperti, intelligenti, simpatici. Sarei rimasto volentieri alla Delegazione Apostolica di quel paese». <sup>65</sup>

<sup>64</sup> Telegramma di Paolo VI a L. Traglia (Decano del Sacro Collegio), 3 agosto 1974, in *L'Osservatore Romano* del 3 agosto 1974, p. 1. Simili parole vennero inviate pure all'Arcivescovo di Udine: «partecipe del dolore di codesta Arcidiocesi per la improvvisa tragica scomparsa del Cardinale Ildebrando Antoniutti, figlio illustre di codesta nobile terra, amiamo ricordarne chiara figura di fedele servitore della Chiesa, per la quale spese con generosità i suoi numerosi e preziosi talenti nei vari incarichi di responsabilità a lui affidati. In unione con codesta comunità diocesana a lui tanto cara, imploriamo per la sua anima eletta il dono della pace del Cielo», Telegramma di Paolo VI ad A. Battisti (Arcivescovo di Udine), 3 agosto 1974, in *L'Osservatore Romano...*, cit. Significativo fu anche il messaggio di cordoglio che il Pontefice inviò alla sorella del Cardinale: «profondamente addolorati per tragica morte del benemerito e a noi tanto caro Cardinale Ildebrando Antoniutti, suo diletteissimo fratello, desideriamo far giungere a lei e ai familiari espressione della nostra sentita partecipazione al loro lutto», Telegramma di Paolo VI a F. Antoniutti in Zogolin, 3 agosto 1974, in *L'Osservatore Romano...*, cit. Le esequie del Cardinale furono celebrate da S.E. Mons. A. Bugnini, Segretario della S. Congregazione per il Culto Divino, il medesimo 3 agosto 1974 nella Basilica di S. Pietro in Vaticano: cfr. UFFICIO PER LE CELEBRAZIONI PONTIFICIE, «Le esequie del Porporato», in *L'Osservatore Romano...*, cit., p. 2.

<sup>65</sup> I. ANTONIUTTI, *Memorie Autobiografiche*, cit., p. 22.

# I CONSULTORI DELLA CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI\*

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ

SOMMARIO: 1. Cenni storici. 1.1. La Congregazione dei Sacri Riti. 1.2. La funzione dei Consultori. 2. I Consultori secondo la normativa attualmente vigente. 2.1. I Consultori nella Curia Romana. 2.2. Le norme oggi vigenti per le cause di canonizzazione. 2.3. La procedura nella Congregazione delle Cause dei Santi. 2.3.1. Nomina di un Relatore e redazione della *positio* sulle virtù eroiche o sul martirio. 2.3.2. Il Congresso dei Consultori e la Congregazione ordinaria. 2.3.3. Lo studio della *positio* su un presunto miracolo. 2.3.4. Valore dei pareri espressi dalle diverse istanze. 3. Il compito specifico dei Consultori della Congregazione. 3.1. Domande alle quali devono rispondere i Consultori. 3.1.1. Nel Congresso storico. 3.1.2. Nel Congresso teologico sulle virtù in grado eroico. 3.1.3. Nel Congresso su uno o più casi di martirio. 3.1.4. Nel Congresso su un presunto miracolo. 4. I criteri per la risposta dei Consultori: la certezza morale *ex actis et probatis*. 4.1. La certezza morale sull'eroicità delle virtù, sul martirio o sul miracolo come obiettivo da raggiungere. 4.2. Certezza assoluta, probabilità e certezza morale. 4.3. Puntualizzazioni circa il modo di raggiungere la certezza morale. 4.4. Certezza morale e possibilità assoluta del contrario. 4.5. La certezza morale *ex actis et probatis*. 4.6. Il formalismo giuridico. 4.7. Il libero apprezzamento delle prove. 4.8. L'eventuale conflitto fra formalismo giuridico e libero apprezzamento delle prove. 4.9. Le probationes *omnino plenae* nelle cause di canonizzazione.

## 1. CENNI STORICI

### 1. 1. *La Congregazione dei Sacri Riti*

CON la Cost. *Immensa aeterni Dei*, del 22 gennaio 1588,<sup>1</sup> Sisto V istituì la Congregazione dei Sacri Riti, successivamente chiamata Sacra Congregazione dei Riti, alla quale attribuì la competenza sulla regolamentazione del culto divino e sulla canonizzazione dei santi. La Costituzione non introdusse modifiche nella procedura seguita fino allora,<sup>2</sup> ma si limitò a istituire

\* Destinato agli scritti in onore di Mons. Dr. Wilhelm Imkamp.

<sup>1</sup> SISTO V, Cost. Ap. *Immensa aeterni Dei*, 22 gennaio 1588: Bullarium Romanum. Taurinensis editio, Tomo VIII, Torino 1863, pp. 985-999; per la Congregazione dei Sacri Riti, p. 996. Cfr. G. PAPA, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Congregazione delle Cause dei Santi, Sussidio per lo studio delle Cause dei Santi, 7, Roma 2001.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda la procedura, divennero regola fissa le dodici *actiones* descritte

un gruppo stabile di Cardinali ai quali era affidato l'esame degli atti processuali. Oltre a questo gruppo furono nominati anche altri ufficiali, tra cui il Segretario, gli *advocati fiscales*,<sup>3</sup> e i Consultori.<sup>4</sup>

Nella stessa Cost. di Sisto V leggiamo sull'opera dei Consultori: «Et quoniam divinis oraculis admonemur, ubi multa consilia, ibi salutem adesse, eadem Congregationes pro earum arbitrio viros sacrae Theologiae, Pontificii Caesareique iuris peritos et rerum gerendarum usu pollentes in consultationibus advocent atque adhibeant, ut causis, quaestionibus et negotiis quam optime discussis, quae Dei gloriae animarumque saluti et iustitiae atque aequitati consentanea maxime erunt, decernantur».<sup>5</sup>

I Consultori della Congregazione dei Riti, nominati dal Papa, appartenevano già fin dagli inizi a due categorie diverse: Consultori prelati, detti anche *riti*, perché titolari di determinati uffici nella Curia Romana,<sup>6</sup> e Consultori teologi, del clero secolare e regolare.<sup>7</sup>

dall'Ostiense nel suo commento alla Decretale *Audivimus* (x, III, 45, 1): cfr. ENRICO DA SUSA (CARD. OSTIENSE), *In Tertium Decretalium librum commentaria*, Venezia 1581, fol. 172r-173r. Queste *actiones* sono riprodotte, per es. da A. ROCCA, *De canonizatione Sanctorum commentarius*, Romae 1601, ristampa anastatica, Roma 2004, pp. 76-81. Lo studio approfondito del primo periodo dell'attività della Congregazione richiederebbe una lunga esposizione della funzione svolta dai tre Uditori della Rota, ai quali erano consegnati gli atti processuali perché li studiassero e redigessero le cosiddette *rubricae*, nelle quali erano esposte ordinatamente le prove sulle singole virtù, sul martirio o sui miracoli. Il materiale così elaborato passava poi all'esame dei Cardinali. Questa partecipazione degli Uditori della Rota andò via via decrescendo durante il pontificato di Urbano VIII (1623-1644) fino a scomparire definitivamente. Da allora, rimase la consuetudine di annoverare tre Uditori della Rota tra i Consultori prelati della Congregazione (cfr. *infra*, nota 5); sulla questione si veda G. PAPA, *o. c.*, (nota 1), pp. 78-95; CH. LEFEBVRE, *Relationes inter Sacram Rituum Congregationem et Sacram Romanam Rotam*, in CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, «Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)», Città del Vaticano 1988, pp. 53-59.

<sup>3</sup> Gli *advocati fiscales* svolgevano le mansioni che l'11 gennaio 1631 Urbano VIII affidò in modo permanente al Promotore della Fede (cfr. URBANO VIII, *Decreta servanda in Canonizatione et Beatificatione Sanctorum*, Romae 1642, pp. 34-37). Si veda G. PAPA, *o. c.* (nota 1), pp. 72-75.

<sup>4</sup> G. PAPA (*o. c.* [nota 1], pp. p. 96) segnala una proposta della Congregazione, databile tra l'8 maggio 1604 e il maggio 1605, per la nomina di tredici Consultori.

<sup>5</sup> SISTO V, Cost. Ap. *Immensa aeterni Dei*, cit. (nota 1), p. 989.

<sup>6</sup> Cfr. G. PAPA, *o. c.* (nota 1), pp. 97-98. Ai tempi di Benedetto XIV che, ancora Cardinale (Prospero Lambertini), pubblicò a Bologna la prima edizione della sua opera nel 1734-1738, si annoveravano fra i Consultori prelati «Episcopus Apostolicus sacrarii Praefectus, vulgo *Sacrista* [tradizionalmente degli Agostiniani], Protonotarius Congregationis sacrorum rituum, tres antiquiores Rotae Auditores, Auditor Summi Pontificis, Assessor sanctissimae Inquisitionis, Magister sacri palatii, Secretarius Congregationis et Fidei Promotor» (BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonizatione*, L. I, cap. 16, n. 13: per il primo volume di quest'opera utilizzeremo l'edizione bilingue latino-italiana a cura della Congregazione delle Cause dei Santi, Libreria editrice vaticana 2010, d'ora in poi BENEDETTO XIV).

<sup>7</sup> Fra essi «semper aliquis assumptus est ex familia PP. Dominicanorum, ex familia Mino-

Dopo la canonizzazione di S. Diego de Alcalá, avvenuta il 2 luglio del 1588, la prima canonizzazione della quale si occupò la Congregazione fu quella di S. Giacinto Odrowaz, avvenuta il 17 aprile 1594.<sup>8</sup>

### 1. 2. *La funzione dei Consultori*

Da quando le *rubricae* non furono più redatte dagli Uditori della Rota,<sup>9</sup> l'esame delle cause sull'eroicità delle virtù, sul martirio o sui miracoli<sup>10</sup> aveva luogo nelle congregazioni o adunanze dette antipreparatoria, preparatoria e generale.<sup>11</sup> Da notare che alle congregazioni partecipavano insieme i Cardinali e i Consultori.<sup>12</sup> La descrizione che esporremo delle predette riunioni è necessariamente generica e con qualche salto nel tempo, giacché subì delle variazioni nei diversi periodi.

Nella congregazione antipreparatoria, istituita solo agli inizi del sec. XVIII, i Consultori si riunivano nella casa del Cardinale Relatore o ponente della causa e solo essi votavano, giacché la finalità era che il Cardinale conoscesse bene i meriti e le difficoltà della causa.<sup>13</sup>

Alla Congregazione preparatoria partecipavano tutti i Cardinali ascritti al

rum Observantium, et ex familia PP. Societatis Iesu, praeter quos [dal 1725-1726...] unum... esse assumendum ex familia Minorum S. Francisci Conventualium, alterum ex congregatione Clericorum regularium Barnabitarum, tertium ex Ordine FF. Servorum B. Mariae Virginis» (BENEDETTO XIV, Lib. I, cap. 16, n. 14). Inoltre, «ut omnia rite quidem ac recte procedant, decessor noster Clemens Papa XII die 11 Maii anni 1733, decrevit ut Consultores regulares, exceptis personis in dignitate Episcopali constitutis, necnon Magistro sacri palatii, minime intersint Congregationibus, quando agitur de causis servorum Dei, qui idem regulare institutum professi sunt, quod ipsi profitentur» (*ibid.*). Eccettuato il Segretario della Congregazione, i Consultori non potevano farsi aiutare da altri nello studio delle cause e nella redazione dei propri pareri (cfr. *ibid.*, nn. 17-18). L'11 marzo 1733, Clemente XII proibì ai Consultori l'esercizio della funzione di postulatore di una causa (cfr. *ibid.*, Lib. I, cap. 19, n. 24); si veda anche PIO VI, *Decr. gen.* 22-XII-1779, in L. PORSI, *Leggi della Chiesa su beatificazione e canonizzazione dall'anno 993 all'anno 2000*, Roma 2006, pp. 241-244.

<sup>8</sup> Cfr. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Index ac status causarum*, Città del Vaticano 1999, p. 547. Per l'elenco completo delle canonizzazioni fino al 3 giugno 2007, cfr. *ibid.*, pp. 547-596 e *Supplementum 2000-2007*, Città del Vaticano 2008, pp. 183-197.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, nota 2.

<sup>10</sup> Le altre questioni attinenti alle cause erano risolte nelle cosiddette Congregazioni ordinarie e particolari (cfr. BENEDETTO XIV, Lib. I, cap. 16, nn. 4 e 11).

<sup>11</sup> Cfr. BENEDETTO XIV, Lib. I, cap. 16, nn. 5-10; CIC 17, cann. 2102-2115 e 2120-2124; I. NOVAL, *Commentarium Codicis Iuris Canonici. Liber IV. De processibus*, pars II et III, Augustae Taurinorum – Romae 1932, pp. 251-253, 336-347, 353-358.

<sup>12</sup> Dal 1969, invece, il congresso dei Consultori è previo alla congregazione dei Cardinali (e dei Vescovi) membri della Congregazione, i quali ricevono già stampati i voti dei Consultori. Se qualcuno tra i chiamati a partecipare era impedito, doveva consegnare il proprio voto scritto, affinché fosse letto nell'adunanza (cfr. BENEDETTO XIV, Lib. I, cap. 16, n. 21).

<sup>13</sup> Per questa congregazione si doveva preparare il materiale elencato nel CIC 17, can. 2106.

Dicastero, i quali ascoltavano i pareri dei Consultori per avere informazioni sulla causa.<sup>14</sup>

La congregazione generale<sup>15</sup> si svolgeva alla presenza del Romano Pontefice. In essa votavano prima i Consultori, i quali, espresso il proprio voto, uscivano dall'aula, ma rimanevano in una stanza adiacente, per essere disponibili qualora fossero richiamati dal Papa per eventuali delucidazioni.<sup>16</sup> In seguito, i Cardinali, il Segretario e il Promotore della fede rimanevano soli con il Papa e riferivano il proprio parere. La decisione finale spettava in esclusiva al Romano Pontefice.<sup>17</sup>

Questa metodologia fu in uso fino alla Cost. Ap. *Sacra Rituum Congregatio*, del 8-V-1969.<sup>18</sup> A partire da quella data, le riunioni dei Consultori precedettero quelle dei Cardinali Membri della Congregazione.

## 2. I CONSULTORI SECONDO LA NORMATIVA ATTUALMENTE VIGENTE

### 2. 1. *I Consultori nella Curia Romana*

I Consultori sono esperti di diverse nazionalità, nominati dal Santo Padre *ad quinquennium* per i diversi Dicasteri della Curia Romana.<sup>19</sup> Essi danno il proprio parere, generalmente per iscritto, sulle questioni loro sottoposte dal Prelato superiore, che nelle Congregazioni è il Segretario.<sup>20</sup>

### 2. 2. *Le norme oggi vigenti per le cause di canonizzazione*

La Congregazione dei Sacri Riti conservò il nome e la funzione attribuitale da Sisto V fino all'8 maggio 1969, data in cui fu divisa in due dicasteri diversi: la Congregazione per il Culto Divino e la Congregazione delle Cause dei Santi.<sup>21</sup> Spettano a quest'ultima in modo esclusivo e universale,<sup>22</sup> le cause di canonizzazione, la concessione a un santo del titolo di Dottore della Chiesa e la dichiarazione di autenticità nonché la conservazione delle sacre reliquie.<sup>23</sup>

<sup>14</sup> Cfr. CIC 17, can. 2109.

<sup>15</sup> Cfr. CIC 17, can. 2113.

<sup>16</sup> Cfr. BENEDETTO XIV, Lib. I, cap. 16, n. 22.

<sup>17</sup> Sono interessanti le riflessioni di BENEDETTO XIV sul peso da attribuire nella congregazione generale ai voti dei Cardinali e dei Consultori, e di quelli ritenuti dal Papa *aptores et peritores*: cfr. Lib. I, cap. 22, nn. 12-20.

<sup>18</sup> Cf. PAOLO VI, Cost. Ap. *Sacra Rituum Congregatio*, 8-v-1969: AAS 61 (1969), pp. 297-305.

<sup>19</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Pastor bonus*, 28-vi-1988, artt. 5 § 1 e 8: AAS 80 (1988), pp. 841-912; *Regolamento generale della Curia Romana*, 15-iv-1999, art. 12; *Regolamento della Congregazione delle Cause dei Santi*, XII-2000 (d'ora in poi *Regolamento CCS*), art. 16.

<sup>20</sup> Cfr. *Regolamento generale della Curia Romana*, 15-iv-1999, art. 121; *Regolamento CCS*, art. 6, n. 4 (che attribuisce al Sottosegretario questa competenza).

<sup>21</sup> Cf. PAOLO VI, Cost. Ap. *Sacra Rituum Congregatio*, cit. (nota 18).

<sup>22</sup> Per le Chiese Orientali, cf. GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Pastor Bonus*, 28-vi-1988, art. 58 § 2.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, artt. 71-74.

Le leggi peculiari<sup>24</sup> o speciali<sup>25</sup> oggi vigenti per le cause di canonizzazione sono la Cost. Ap. del Beato Giovanni Paolo II *Divinus perfectionis Magister*, del 25 gennaio 1983<sup>26</sup> e le *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis Sanctorum*, emanate con delega legislativa dalla Congregazione delle Cause dei Santi il 7 febbraio 1983.<sup>27</sup>

Ovviamente per le cause di canonizzazione valgono pure le norme processuali di diritto universale che «ex ipsa rei natura, etiam easdem causas afficiunt» (CIC 83, can. 1403 § 2: questa puntualizzazione manca nel CCEO). In pratica, data la sinteticità delle leggi peculiari o speciali, quasi tutti i prescritti di entrambi i Codici circa l'istruzione di un processo devono essere applicati *ex ipsa rei natura* al processo di canonizzazione: in modo particolare, per la questione che ora trattiamo, quelli riguardanti i mezzi di prova (CIC 83, can. 1527 § 1; CCEO, can. 1208 § 1) e la certezza morale *ex actis et probatis* (CIC 83, can. 1608; CCEO, can. 1291).

Per fornire uno strumento di lavoro ai tribunali diocesani che istruiscono cause di canonizzazione, la Congregazione delle Cause dei Santi ha emanato l'istruzione *Sanctorum Mater*, del 17 maggio 2007.<sup>28</sup> Ovviamente, l'istruzione non contiene prescrizioni legislative, né i suoi dispositivi derogano alle leggi.<sup>29</sup>

In seguito citeremo di rado le *Normae servandae* e l'istruzione *Sanctorum Mater*, perché si riferiscono esclusivamente al modo di istruire il processo diocesano e non contengono, pertanto, disposizioni relative ai Consultori della Congregazione.

### 2. 3. La procedura nella Congregazione delle Cause dei Santi

Per inquadrare nel modo dovuto il compito dei Consultori, appare conveniente premettere alcuni brevi cenni sul modo di procedere della Congregazione.

#### 2. 3. 1. Nomina di un Relatore e redazione della "Positio" sulle virtù eroiche o sul martirio

Arrivati a Roma gli atti processuali diocesani di una causa di canonizzazione e verificata la loro validità giuridica,<sup>30</sup> il postulatore chiede che sia nominato un Relatore,<sup>31</sup> al quale spetterà il compito di studiare gli atti della causa e

<sup>24</sup> Cfr. CIC, can. 1403 § 1.

<sup>25</sup> Cfr. CCEO, can. 1057.

<sup>26</sup> AAS 75 (1983), pp. 349-355 (d'ora in poi DPM).

<sup>27</sup> AAS 75 (1983), pp. 396-403.

<sup>28</sup> AAS 99 (2007), pp. 465-510. Cfr. J. L. GUTIÉRREZ, *Note di commento all'istruzione "Sanctorum Mater" della Congregazione delle Cause dei Santi*, «Ius Ecclesiae» 20 (2008), pp. 593-612.

<sup>29</sup> Cfr. CIC, can. 34.

<sup>30</sup> Cfr. Regolamento CCS, artt. 56-58.

<sup>31</sup> Cfr. DPM, 6-8; Regolamento generale della Curia Romana, 15-IV-1999, art. 5 § 2; Regolamento CCS, artt. 8-9 e 60-61. I Relatori sono in questo momento cinque, fra i quali il Relatore generale è *primus inter pares*. Su richiesta del postulatore e con l'intervento del Relatore generale,

guidare il collaboratore presentato dalla postulazione,<sup>32</sup> affinché egli rediga la *positio*<sup>33</sup> e ne curi la stampa.<sup>34</sup>

La *positio* stampata e consegnata alla Congregazione dal postulatore dovrà attendere che arrivi il suo turno per essere esaminata dalle istanze alle quale ci riferiremo immediatamente.<sup>35</sup>

## 2. 3. 2. Il Congresso dei Consultori e la Congregazione ordinaria

a) Le *positiones* sulle cause antiche<sup>36</sup> oppure su quelle recenti in cui, per

il Congresso ordinario assegna ciascuna causa a un Relatore (cfr. *Regolamento CCS*, art. 60 § 2).

<sup>32</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, art. 60 § 1, 2. Dopo aver accettato il collaboratore proposto (cfr. *Regolamento CCS*, art. 61 § 1), il Relatore lo guida nel suo lavoro e svolge il suo compito che è finalizzato a contribuire alla ricerca della verità. Secondo la metodologia e la normativa attuale della Congregazione, la funzione del Relatore assume alcune competenze che prima spettavano al Promotore della Fede quando la trattazione della causa aveva le caratteristiche di litigio fra il postulatore e il Promotore. Cfr. P. GUMPEL, *Il Collegio dei Relatori in seno alla Congregazione per le Cause dei Santi. Alcuni commenti e osservazioni personali di un Relatore*, in CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, «Miscellanea...», cit. (nota 2), pp. 299-337; A. ESZER, *La Congregazione delle Cause dei Santi. Il nuovo ordinamento della procedura*, «La Curia Romana nella Cost. Ap. *Pastor Bonus*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 309-329 (per i Relatori, pp. 317-318).

<sup>33</sup> Si chiama *positio* il volume stampato che contiene: a) le deposizioni dei testi e i documenti della causa; b) il parere dei censori sugli scritti del servo di Dio; c) un'esposizione circa la storia della causa, il valore dell'apparato probatorio, la vita, le virtù (o il martirio) del servo di Dio e la sua fama di santità (o di martirio) e di favori ottenuti per sua intercessione, secondo quanto contenuto negli atti processuali. Era frequente che la *positio* sulle virtù fosse di circa un migliaio circa di pagine (recentemente la Congregazione ha emanato disposizioni interne affinché si cerchi di ridurre il volume), mentre quella sul martirio era di solito più breve, giacché, dopo la biografia del servo di Dio, si deve provare solo il martirio materiale e formale. Tuttavia una *positio* può aumentare considerevolmente di volume, soprattutto quando in essa si tratta di un gruppo numeroso di servi di Dio martirizzati in momenti e luoghi diversi (cfr. *Regolamento CCS*, artt. 63-69).

<sup>34</sup> Spetta al Relatore guidare il collaboratore nello svolgimento del lavoro, segnalargli gli aspetti che hanno bisogno di essere chiariti o le ricerche che si devono effettuare, ecc.; e, inoltre, sottoporre alla decisione del Congresso ordinario i problemi che si possano presentare. Il tempo di redazione di una *positio* dipenderà, pertanto, dalla complessità della causa (in linea di massima, la causa di un Papa richiederà lo studio di aspetti della pratica delle virtù che non sarà necessario considerare quando si tratti, per esempio, di un servo di Dio che abbia svolto le mansioni di portiere di un centro docente); ma dipenderà anche dalla disponibilità di tempo e, in generale, dalle capacità concrete del collaboratore o dell'équipe di collaboratori che realizza il lavoro. La *positio* deve essere stampata con caratteri tipografici e con un procedimento che garantisca la sua futura conservazione. La postulazione si rende responsabile della correzione delle bozze (cfr. *Regolamento CCS*, art. 68 §§ 3-4).

<sup>35</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, art. 70.

<sup>36</sup> Una causa è *antica* se l'apparato probatorio si basa su documenti di carattere storico; è detta *recente* quando il processo contiene deposizioni di testi presenziali (cfr. *DPM*, 13, 3; *Normae* del 7-II-1983, citate nella nota 27, art. 7; *Regolamento CCS*, art. 50).

ragioni di carattere storico, a giudizio del Relatore generale e con l'approvazione del Congresso ordinario, ciò appaia necessario o utile, saranno sottoposte anzitutto allo studio di sei Consultori specialisti in Storia i quali, presieduti dal Relatore generale,<sup>37</sup> esprimeranno il proprio parere sul rigore scientifico con cui è stato realizzato il lavoro e sulla sua sufficienza agli effetti di cui si tratta. Se la risposta dei consultori è affermativa, la causa passerà successivamente al Congresso dei Consultori teologi; in caso contrario, il Congresso ordinario della Congregazione deciderà come si debba procedere.<sup>38</sup>

b) In seguito, la *positio*, sia stata sottoposta o meno al parere dei Consultori storici – cfr. *supra*, a) –, è esaminata dal Congresso teologico, integrato dal Promotore generale della Fede e da otto consultori teologi.<sup>39</sup>

c) Se l'esito è positivo, la *positio* è trasmessa alla Congregazione ordinaria dei Cardinali e Vescovi Membri della Congregazione, presieduta dal Cardinale Prefetto. Se anche il parere di questi è favorevole, il risultato viene presentato al Santo Padre, che può ordinare la promulgazione del decreto sul grado eroico delle virtù praticate dal servo di Dio (momento a partire dal quale gli è concesso il titolo di *venerabile*) oppure sul martirio. Dopo il decreto sul martirio, la disciplina attuale prevede che si possa procedere alla beatificazione; invece, al decreto sull'eroicità delle virtù dovrà seguire l'approvazione di un miracolo.

### 2. 3. 3. Lo studio della “positio” su un presunto miracolo

La Cost. Ap. *Divinus perfectionis Magister* prescrive che, innanzitutto, la *positio* stampata relativa a un miracolo «sia esaminata in una riunione dei periti (nella consulta medica, se si tratta di guarigioni), i cui pareri e conclusioni sono esposti in una accurata relazione».<sup>40</sup>

Passa poi la *positio* al Congresso peculiare di sei consultori teologi<sup>41</sup> e successivamente alla sessione dei Cardinali e Vescovi.<sup>42</sup> I pareri risultanti da

<sup>37</sup> Cfr. DPM, 10, 1; *Regolamento CCS*, art. 72.

<sup>38</sup> Cfr. DPM, 13, 3; *Regolamento CCS*, artt. 71-72.

<sup>39</sup> Cfr. DPM, 13, 4-5; *Regolamento CCS*, artt. 73-78. Secondo la normativa vigente per secoli, spettava al Promotore della Fede proporre le obiezioni o *animadversiones* contro la causa, alle quali dovevano rispondere i postulatori per mezzo degli avvocati. Attualmente (cfr. DPM, 10) il Promotore generale della Fede consegna per iscritto il suo parere, come fanno pure i consultori, e presiede l'adunanza nella quale questi, dopo aver letto in precedenza i pareri degli altri, emettono il proprio voto definitivo. Il voto di ciascun consultore può essere: *affirmative*, se ritiene di aver raggiunto la certezza morale sulla pratica delle virtù in grado eroico o sul martirio; *negative*, nel caso contrario; oppure *suspensive*, se sospende il proprio giudizio, senza pronunciarsi né pro né contro (cfr. *Regolamento CCS*, artt. 77 e 86 § 3).

<sup>40</sup> DPM, 14, 1; cfr. anche 12. Si veda *Regolamento CCS*, artt. 80-85.

<sup>41</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, art. 86.

<sup>42</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, art. 87.

queste tre adunanze sono consegnati al Papa, che decide sulla promulgazione del decreto di riconoscimento del miracolo.<sup>43</sup>

### 2. 3. 4. Valore dei pareri espressi dalle diverse istanze

È da tenere presente che nessuno dei pareri emessi dai diversi organi durante la fase di studio ha il valore di una sentenza o di una pronuncia che crei diritto rispetto alla causa e sia pertanto vincolante.<sup>44</sup> La relazione dei medici o degli altri periti su un miracolo è una perizia circa la consistenza dei singoli elementi integranti l'apparato probatorio.<sup>45</sup> Così pure, le conclusioni dei Consultori storici o teologi costituiscono solo l'opinione di collaboratori della Congregazione particolarmente competenti. Infine, la convinzione espressa dai Cardinali e Vescovi Membri della Congregazione è un parere qualificato. Tuttavia, le risultanze emerse dalle diverse riunioni saranno presentate al Papa, al quale spetta in esclusiva pronunciare il proprio giudizio sulla questione.

### 3. IL COMPITO SPECIFICO DEI CONSULTORI DELLA CONGREGAZIONE

La Congregazione delle Cause dei Santi conta al momento presente su 24 Consultori storici e 41 Consultori teologi.<sup>46</sup> Durante l'anno 2010 sono stati celebrati 3 Congressi storici<sup>47</sup> e 63 Congressi teologici (36 sulle virtù eroiche, 17 su casi di martirio, 9 per l'esame di presunti miracoli e uno sulla concessione del titolo di Dottore della Chiesa).

Per ogni Congresso, la relativa *positio* è trasmessa con un congruo preavviso ai Consultori designati,<sup>48</sup> affinché redigano il proprio voto su di essa e lo trasmettano al Promotore della Fede (o al Relatore generale, per il Congresso storico). In un secondo momento, i Consultori ricevono copia dei voti preparati dagli altri Consultori (e dal Promotore, per il Congresso teologico), li studiano e si riuniscono nella data stabilita per la discussione collegiale, al cui termine ciascuno esprimerà il proprio parere definitivo sulla causa in esame.<sup>49</sup>

La procedura sopra esposta richiede un notevole impiego di tempo da parte dei Consultori, i quali esaminano attentamente l'intera *positio* e redigono

<sup>43</sup> Cfr. *DPM*, 15.

<sup>44</sup> Ovviamente, ciò non significa che la Congregazione possa a suo arbitrio interrompere il passaggio all'istanza successiva, come previsto dalle norme procedurali, qualora il parere sia stato favorevole alla causa.

<sup>45</sup> Cfr. CIC, cann. 1574-1579; J. L. GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Milano 2005, pp. 247-253.

<sup>46</sup> Cfr. *Annuario Pontificio 2011*, pp. 1182-1183.

<sup>47</sup> Nel 2009 furono 11 e per il 2011 sono previsti almeno 9.

<sup>48</sup> Come abbiamo già detto, i Consultori sono 8 per ogni *positio* sulle virtù eroiche o sul martirio e 6 per i miracoli (cfr. *Regolamento CCS*, artt. 73 § 1 e 86 § 1).

<sup>49</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, artt. 72-78 e 86.

un voto dettagliato sulla stessa. Poi studiano i voti degli altri partecipanti al Congresso e, infine, partecipano all'adunanza.

### 3. 1. Domande alle quali devono rispondere i Consultori

#### 3. 1. 1. Nel Congresso storico

Le domande poste ai Consultori nella lettera di convocazione sono:

a) «Se la ricerca dei documenti per esporre la vita e l'attività del servo di Dio è stata eseguita *rite ac plene*, e cioè con il criterio storico adeguato e in maniera completa».

I Consultori dovranno quindi valutare la completezza della ricerca documentaria non in astratto, ma in riferimento al caso di cui si tratta. È ovvio, infatti, che basterà una presentazione semplice della cornice ambientale per una persona che abbia condotto un'esistenza relativamente appartata e senza eventi salienti mentre, invece, sarà necessario documentare diversi episodi e si richiederà inoltre un'esposizione dettagliata delle circostanze politiche, sociali o ecclesiastiche per quelli che hanno svolto un ruolo di rilievo nella vita pubblica del loro tempo.

b) «Se i documenti raccolti e trascritti nella *positio* meritano affidabilità storica».

c) «Se si trovano nei predetti documenti i dati necessari per emettere un parere storicamente fondato sulla fama di santità e sulla pratica delle virtù del servo di Dio (o sul martirio)».

Rispetto a questa domanda si deve precisare che non si chiede ai Consultori di emettere un parere sull'eroicità delle virtù o sul martirio, ma solo di manifestare se l'apparato probatorio si possa ritenere sufficiente per rispondere in modo definitivo alla domanda.

#### 3. 1. 2. Nel Congresso teologico sulle virtù in grado eroico

Il *dubium*, stampato nella prima pagina della *positio*, è:

«Se consta nel caso presente e agli affetti di cui si tratta la pratica in grado eroico delle virtù teologali della fede, speranza e carità verso Dio e verso il prossimo, come pure delle virtù cardinali della prudenza, giustizia, temperanza e fortitudine e di quelle a esse connesse e se consta inoltre la fama di santità». <sup>50</sup>

Da notare che la domanda richiede due risposte: a) se constano le virtù in grado eroico; b) se consta parimenti la fama di santità e di miracoli o di favori ottenuti per intercessione del servo di Dio di cui si tratta.

<sup>50</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, art. 62 § 2, n. 1.

Per quanto concerne la fama, Benedetto XIV intende per fama di santità e di favori la persuasione comune tra i fedeli che un servo di Dio abbia vissuto una vita pura e integra e abbia praticato tutte le virtù o sia morto martire per la fede e che, inoltre, Dio operi miracoli per sua intercessione ed egli sia piamente invocato da molti nelle loro necessità.<sup>51</sup>

Per molti secoli, il processo apostolico sulle virtù in specie o sul martirio di un servo di Dio era preceduto dal processo informativo diocesano sulla fama di santità o di martirio e di grazie e favori, che era esaminato a Roma per decidere se la causa poteva essere istruita o no. Le norme sul processo informativo furono raccolte nel Codice di Diritto Canonico del 1917.<sup>52</sup>

A partire dal Motu pr. di Paolo VI *Sanctitas clarior*, 19-III-1969,<sup>53</sup> il processo ordinario diocesano e quello apostolico furono uniti in uno solo, detto *cognizionale*. Con ciò la verifica della fama perse il suo carattere di requisito previo e passò a essere uno degli elementi che dovevano essere esaminati unitamente con l'eroicità delle virtù o il martirio. Questo modo di procedere è continuato di fatto fino a oggi, giacché le disposizioni delle leggi attualmente vigenti in proposito sono abbastanza generiche.

Tuttavia, in una lettera all'Assemblea plenaria della Congregazione delle Cause dei Santi, il 24-IV-2006, Benedetto XVI espresse circa la fama la *mens legislatoris*, che chiarisce le leggi dubbie od oscure.<sup>54</sup> Nella predetta lettera il Papa scrisse: «I Pastori diocesani, decidendo *coram Deo* quali siano le cause meritevoli di essere iniziate, valuteranno anzitutto se i candidati agli onori degli altari godano realmente di una solida e diffusa fama di santità e di miracoli oppure di martirio. Tale fama, che il Codice di Diritto Canonico del 1917 voleva che fosse “spontanea, non arte aut diligentia procurata, orta ab honestis et gravibus personis, continua, in dies aucta et vigens in praesenti apud maiorem partem populi” (can. 2050 § 2), è un segno di Dio che indica alla Chiesa coloro che meritano di essere collocati sul candelabro per fare “luce a tutti quelli che sono nella casa” (Mt 5, 15). È chiaro che non si potrà iniziare una causa di beatificazione e canonizzazione se manca una comprovata fama di santità, anche se ci si trova in presenza di persone che si sono distinte per coerenza evangelica e per particolari benemerienze ecclesiali o sociali».<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Cfr. BENEDETTO XIV, *De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione*, L. II, Prati 1839, cap. 39, n. 7. Vid. anche gli artt. 5 e 6 dell'istruzione *Sanctorum Mater*, cit. (nota 28). Tra le opere più recenti sulla fama di santità e di grazie e favori, cfr. R. QUINTANA BESCÓS, *La fama de santidad y de martirio hoy*, Roma 2005.

<sup>52</sup> Cfr. CIC 17, cann. 2049-2056; 2073-2084.

<sup>53</sup> AAS 61 (1969), pp. 149-153.

<sup>54</sup> Cfr. CIC, can. 17.

<sup>55</sup> AAS 98 (2006), pp. 397-401; anche in «L'Osservatore Romano», 28-IV-2006, p. 4. Vid. l'intervista al Cardinale Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, «L'Osservatore Romano», 9-I-2008, p. 8.

Con questa espressione tassativa della mente del legislatore, la Congregazione delle Cause dei Santi si è ritenuta legittimamente autorizzata ad esigere la verifica della fama di santità o di martirio e di favori prima che il Vescovo competente accetti il libello di domanda del postulatore, verifica che dovrà constare nel modo dovuto negli atti del processo<sup>56</sup> e nella *positio*, affinché sia i Consultori sia i Vescovi e Cardinali Membri della Congregazione possano pronunciarsi esplicitamente sulla sua consistenza.

### 3. 1. 3. Nel Congresso su uno o più casi di martirio

Il *dubium* stampato nella *positio* è:

«Se consta nel caso presente e agli effetti di cui si tratta il martirio, la sua causa e la fama». <sup>57</sup>

La risposta dei Consultori – e, successivamente, dei Cardinali e Vescovi – deve comprendere: a) il martirio materiale, ossia la morte reale del servo o dei servi di Dio; b) la causa o elemento formale del martirio *ex parte servi (servorum) Dei*: se, cioè, egli o tutti gli integranti un gruppo, abbiano accettato fino all'ultimo momento di essere uccisi per amore della fede, ossia per essere vissuti e per aver praticato le virtù in modo coerente con la fede cristiana; c) l'*odium fidei* come causa o elemento formale del martirio da parte di chi uccide (o *ex parte tyranni*, secondo la terminologia tradizionale): solo raramente si tratterà di un odio verso la *fides credenda*, perché il caso più frequente – praticamente l'unico – è l'odio verso la condotta dei martiri coerente con la propria fede, condotta che urta frontalmente contro i principi o l'ideologia del persecutore;<sup>58</sup> d) la fama di martirio e di grazie o favori, come abbiamo esposto sopra.

### 3. 1. 4. Nel Congresso su un presunto miracolo

Il *dubium* è in questo caso:

«Se consta il miracolo nel caso presente e agli effetti di cui si tratta». <sup>59</sup>

La domanda implica due questioni: a) se il fatto prodigioso analizzato dai periti (generalmente medici) e dichiarato inspiegabile secondo le loro conoscenze scientifiche debba essere considerato teologicamente un miracolo operato da Dio; b) se il miracolo possa essere attribuito all'intercessione del servo di Dio di cui si tratti, al quale siano state esplicitamente rivolte preghiere per ottenere il favore. <sup>60</sup>

<sup>56</sup> Cfr. Istr. *Sanctorum Mater*, cit. (nota 28), artt. 4-8, 25 § 3 e 40 § 1.

<sup>57</sup> Regolamento CCS, art. 62 § 2, n. 2.

<sup>58</sup> Cfr. J. L. GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, cit. (nota 45), pp. 257-313.

<sup>59</sup> Regolamento CCS, art. 69 § 1.

<sup>60</sup> Cfr. J. L. GUTIÉRREZ, *Studi sulle cause di canonizzazione*, cit. (nota 45), pp. 315-334.

4. I CRITERI PER LA RISPOSTA DEI CONSULTORI:  
LA CERTEZZA MORALE *EX ACTIS ET PROBATA*

Il parere chiesto ai Consultori implica una risposta precisa e motivata al *dubium* proposto nella causa in esame, secondo la giurisprudenza e la prassi della Congregazione,<sup>61</sup> astenendosi quindi dal formulare opinioni o preferenze personali, che, se lo desiderino, possono esporre altrove, ma non nel voto consegnato alla Congregazione.

Ai quesiti se constano le virtù in grado eroico, il martirio materiale e formale, la fama, o un miracolo,<sup>62</sup> la risposta definitiva dei singoli Consultori sarà: *affirmative*, se sono giunti alla certezza che constano o, in caso contrario, *negative*. Esiste tuttavia una terza possibilità: *suspensive*, se manca la certezza in entrambi i sensi, e il votante ritiene che occorra completare l'apparato probatorio per chiarire qualche aspetto che susciti dubbi.<sup>63</sup>

Su quale tipo di certezza si devono fondare i votanti per dare il proprio parere? Dato che la procedura da seguire in una causa di canonizzazione è intrinsecamente processuale, tale certezza è quella richiesta per i pronunciamenti del giudice in qualsiasi genere di processo, cioè la certezza morale *ex actis et probatis*,<sup>64</sup> alla quale ci riferiremo in seguito. Ritengo necessario dedicare un certo spazio alla questione, perché, nel nostro caso, la nozione di certezza morale *ex actis et probatis* dovrà essere applicata non da giudici avvezzi alla prassi giudiziaria, ma dai Consultori teologi (e dai Cardinali e Vescovi), dotati certamente di una buona formazione giuridico-canonica, la quale tuttavia non è sempre accompagnata da un'esperienza concreta in materia processuale.<sup>65</sup>

4. 1. *La certezza morale sull'eroicità delle virtù, sul martirio  
o sul miracolo come obiettivo da raggiungere*

L'istruttoria diocesana sull'eroicità delle virtù praticate da un Servo di Dio (oppure circa il martirio o circa un eventuale miracolo attribuito alla sua intercessione) e l'elaborazione della relativa *positio* sotto la guida di un Relatore sono finalizzate a fornire ai votanti i necessari elementi di prova sulla base dei quali essi potranno emettere un parere fondato circa la qualità delle virtù, circa la realtà del martirio o, infine, circa il presunto miracolo di cui si tratti. In effetti, per pronunciare la sentenza in un processo sia giudiziale sia

<sup>61</sup> Cfr. CIC, can. 19.

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, 3.1.1-4.

<sup>63</sup> Cfr. *Regolamento CCS*, artt. 77 e 86 § 3.

<sup>64</sup> Cfr. CIC, can. 1608; CCEO, can. 1291. Cfr. anche *Regolamento CCS*, art. 62 § 1.

<sup>65</sup> Per l'esposizione che segue mi servirò largamente di quanto ho già pubblicato nei miei *Studi sulle cause di canonizzazione*, cit. (nota 45), pp. 175-191.

amministrativo, o per dare il proprio voto nell'esame di una causa di canonizzazione, si richiede che il giudice o i votanti abbiano raggiunto la *certezza morale* circa l'oggetto sul quale essi siano stati chiamati ad esprimere il proprio parere. In proposito, la dottrina valida per qualsiasi giudice o collegio giudicante è quella autorevolmente insegnata e autenticamente interpretata<sup>66</sup> da Pio XII e da Giovanni Paolo II in due Allocuzioni alla S. Romana Rota degli anni 1942 e 1980,<sup>67</sup> la quale, inoltre, è stata raccolta nel Codice di Diritto Canonico. In effetti, il can. 1608 recita:

«§ 1. Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam.

§ 2. Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis.

§ 3. Probationes autem aestimare debet iudex ex sua conscientia, firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia.

§ 4. Iudex qui eam certitudinem adipisci non potuit, pronuntiet non constare de iure actoris et conventum absolutum dimittat, nisi agatur de causa iuris favore fruente, quo in casu pro ipsa pronuntiandum est».<sup>68</sup>

Pare indubitabile che i principi stabiliti nel can. 1608 siano applicabili anche alle Cause di Canonizzazione, giacché il can. 1403 § 2 stabilisce:

«Iisdem causis (canonizationis Servorum Dei) applicantur praeterea praescripta huius Codicis, quoties in eadem lege ad ius universale remissio fit vel de normis agitur quae, ex ipsa rei natura, easdem quoque causas afficiunt».

#### 4. 2. *Certezza assoluta, probabilità e certezza morale*

2. Nell'Allocuzione del 1942, Pio XII si espresse nei seguenti termini circa la certezza morale richiesta nel giudice:

«Tale certezza, la quale si appoggia sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana, ammette vari gradi. Vi è una certezza assoluta, nella quale ogni possibile dubbio circa la verità del fatto e l'insussistenza del contrario è totalmente escluso. Tale assoluta certezza però non è necessaria per proferire la sentenza. In molti casi raggiungerla non è possibile agli uomini: l'esigerla equivarrebbe al richiedere cosa irragionevole dal

<sup>66</sup> Cfr. CIC, can. 16 § 1.

<sup>67</sup> PIO XII, Alloc. alla S. R. Rota, 1-X-1942: AAS 34 (1942), pp. 338-343; GIOVANNI PAOLO II, Alloc. alla S. R. Rota, 4-II-1980: AAS 72 (1980), pp. 172-178. Nel corso di questo studio ci riferiremo spesso a queste due Allocuzioni, limitandoci ad indicare il nome del Pontefice e l'anno, senza citazione in calce nei singoli luoghi.

<sup>68</sup> Nell'edizione del *Codex Iuris Canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, a cura della PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE AUTENTICA DEL CIC, Lib. Vaticana 1989, entrambe le Allocuzioni citate nella nota precedente figurano tra le fonti del can. 1608. La dottrina non è nuova, giacché la formulazione del can. 1608 coincide praticamente con quella del can. 1869 del CIC 17. Nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgato il 18-X-1990, il can. 1291 è identico al can. 1608 del CIC latino.

giudice e dalle parti... In opposizione a questo supremo grado di certezza, il linguaggio comune chiama non di rado certa una cognizione che, strettamente parlando, non merita un tale appellativo, ma deve qualificarsi come una maggiore o minore probabilità, perché non esclude ogni ragionevole dubbio e lascia sussistere un fondato timore di errare. Questa probabilità o quasi-certezza non offre una base sufficiente per una sentenza giudiziaria intorno alla obbiettiva verità del fatto».

Pio XII, pertanto, distingue fra l'*assoluta certezza*, irraggiungibile in molti casi<sup>69</sup> e, d'altra parte, la *probabilità* o *quasi-certezza*, insufficiente per giudicare. Ma, con parole riprese anche da Giovanni Paolo II nell'Allocuzione del 1980, Pio XII prosegue:

«Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, quella *certezza morale*, della quale d'ordinario si tratta nelle questioni sottoposte al vostro foro, ed a cui Noi qui intendiamo principalmente di riferirci. Essa, nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato e ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza».

Quindi, fra la certezza assoluta e la probabilità sta la *certezza morale*, la quale, mentre esclude ogni fondato e ragionevole dubbio, lascia tuttavia sussistere la possibilità assoluta del contrario.

Premesso quanto sopra, Pio XII continua immediatamente:

«La certezza, di cui ora parliamo è necessaria e sufficiente per pronunciare una sentenza».

<sup>69</sup> Laddove interviene la libera volontà dell'uomo, tale certezza assoluta è sempre irraggiungibile: si pensi all'esistenza o meno del consenso matrimoniale o, nel nostro caso, all'eroicità delle virtù o alle disposizioni interne per il martirio, che possono essere provate soltanto in quanto si manifestano esternamente. In riferimento alla sentenza in materia penale, lo stesso Pio XII, nell'Allocuzione del 5 dicembre 1954 ai Giuristi Cattolici Italiani, aveva detto: «Di regola dunque la pena è inflitta dalla Autorità competente. Ciò presuppone... la sicura conoscenza dell'atto da punire, tanto dal lato obbiettivo, vale a dire nell'attuazione del delitto contemplato dalla legge, quanto dal lato soggettivo, vale a dire per ciò che riguarda la colpevolezza del reo, la sua gravità ed estensione. Questa conoscenza necessaria per emanare una sentenza penale è dinanzi al tribunale di Dio, Giudice supremo, perfettamente chiara e infallibile... Il giudice umano, invece, il quale non ha la onnipresenza e la onniscienza di Dio, ha il dovere di formarsi, prima di emanare la sentenza giudiziale, una certezza morale, vale a dire che escluda ogni ragionevole e serio dubbio circa il fatto esteriore e l'interna colpevolezza. Ora però egli non ha una immediata visione dello stato interiore dell'imputato, come era nel momento dell'azione; anzi il più delle volte non è in grado di ricostruirlo con piena chiarezza dagli argomenti di prova, e talvolta neppure dalla confessione stessa del colpevole. Ma questa mancanza ed impossibilità non deve essere esagerata, come se fosse d'ordinario impossibile al giudice umano di conseguire una sufficiente sicurezza, e quindi un solido fondamento per la sentenza» (AAS 47 [1955], pp. 64-65). Si veda anche l'Allocuzione di Pio XII alla S. R. Rota del 3-x-1941 (AAS 33 [1941], pp. 421-426).

A sua volta, nell'Allocuzione del 1980, Giovanni Paolo II afferma:

«Bisogna però avere presente che lo scopo di questa ricerca (fatta dal giudice prima di pronunciare la sentenza) non è una qualsiasi conoscenza della verità del fatto, ma il raggiungimento della *certezza morale*, cioè di quella conoscenza sicura che si appoggia sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana (Pio XII, *Alloc.* del 1942). Questa certezza morale garantisce al giudice di aver trovato la verità del fatto da giudicare, cioè la verità che è fondamento, madre e legge della giustizia, e gli dà quindi la sicurezza di essere –da questo lato– in grado di pronunciare una sentenza giusta. Ed è proprio questa la ragione per cui la legge richiede tale certezza dal giudice, per consentirgli di pronunciare la sentenza».

#### 4. 3. *Puntualizzazioni circa il modo di raggiungere la certezza morale*

Sul *modo di raggiungere questa certezza*, Pio XII affermò nel 1942:

«Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio. Per tal modo non si compie in nessuna guisa un passaggio dalla probabilità alla certezza con una semplice somma di probabilità; il che importerebbe una illegittima transizione da una specie ad un'altra essenzialmente diversa; ma si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singoli indizi e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell'esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obbiettiva verità e realtà. La giustizia promana quindi in questo caso dalla saggia applicazione di un principio di assoluta sicurezza e di universale valore, vale a dire del principio della ragione sufficiente. Se dunque nella motivazione della sua sentenza il giudice afferma che le prove addotte, separatamente, non possono dirsi sufficienti, ma, prese unitamente e come abbracciate con un solo sguardo, offrono gli elementi necessari per addivenire ad un sicuro giudizio definitivo, si deve riconoscere che tale argomentazione in massima è giusta e legittima».

Può darsi, quindi, che la certezza sia acquisita in base alla connessione di indizi e di prove che, sebbene *presi singolarmente* non possano fondare una vera certezza, tuttavia la loro *simultanea presenza* abbia un sufficiente fondamento soltanto nella obbiettiva verità e realtà, giungendosi così all'applicazione di un *principio di assoluta sicurezza e di universale valore*, vale a dire del *principio della ragione sufficiente*.

#### 4. 4. *Certezza morale e possibilità assoluta del contrario.*

Tuttavia, per precisare ancora di più il suo pensiero, Pio XII aggiungeva:

«Una tale certezza morale oggettivamente fondata non si ha, se vi sono

per la realtà del contrario motivi, che un sano, serio e competente giudizio dichiara come, almeno in qualche modo, degni di attenzione, e i quali per conseguenza fanno sì che il contrario debba qualificarsi come non soltanto assolutamente possibile, ma altresì, in qualche maniera, probabile».

Le parole testé trascritte sono della maggiore importanza: in effetti, la certezza morale, mentre è compatibile con la possibilità *assoluta* del contrario, non sussiste invece quando vi sono *motivi*, vale a dire prove o indizi positivi, per la realtà del contrario, almeno in qualche modo *degni di attenzione*. L'inesistenza di motivi positivi (obiettivamente attendibili) in contrario è sufficiente per assicurare il pacifico raggiungimento della necessaria certezza morale.

Approfondendo ulteriormente le idee esposte, Pio XII prosegue:

«Ma, perché la certezza morale ammette, come abbiamo detto, vari gradi, quale grado il giudice può o deve esigere per essere in stato di procedere ad emanar la sentenza? Primieramente deve in tutti i casi accertarsi, se si abbia in realtà una certezza morale oggettiva, se cioè sia escluso ogni ragionevole dubbio circa la verità».<sup>70</sup>

L'inizio di questo testo sembra ammettere vari gradi di certezza morale, ma questa prima impressione si corregge quando il Papa precisa che il giudice deve anzitutto accertarsi se si abbia in realtà una certezza morale oggettiva, la quale non può ammettere gradi, perché altrimenti non escluderebbe ogni ragionevole dubbio circa la verità.

Perciò conclude Pio XII:

«Potrà bensì talora la prudenza consigliare che il giudice, quantunque non si abbia una espressa disposizione di legge, in causa di più grave momento non si appaghi di un grado infimo di certezza. Se però, dopo seria considerazione ed esame, si avrà una sicurezza corrispondente alle prescrizioni legali e all'importanza del caso, non si dovrà insistere, con notevole aggravio delle parti, perché si adducano nuove prove per raggiungere un grado ancor più elevato. L'esigere la più grande possibile sicurezza, nonostante la corrispondente certezza che già esiste, non ha giusta ragione ed è da respingersi».

#### 4. 5. *La certezza morale ex actis et probatis*

Il can. 1608 § 2 del CIC stabilisce: «Hanc certitudinem (moralem) iudex haurire debet ex actis et probatis».

<sup>70</sup> Il testo continua immediatamente: «Una volta ciò assicurato, egli, di regola, non deve chiedere un più alto grado di certezza, se non quando la legge, massime a cagione dell'importanza del caso, lo prescriba (cfr. cann. 1869 § 3 e 1791 § 1 del CIC 17)». I canoni citati recitano: «Probationes autem aestimare debet iudex ex sua conscientia, nisi lex aliquid expresse statuat de efficacia alicuius probationis» (can. 1869 § 3); e: «Unius testis depositio plenam fidem non facit, nisi sit testis qualificatus qui deponat de rebus ex officio gestis» (can. 1791 § 1).

In questo prescritto risiede la chiave dell'*obiettività* della certezza (oppure della sua inesistenza): in effetti, la motivazione del parere personale di ciascun giudice (cfr. CIC, can. 1609 § 2) e della stessa sentenza (cfr. CIC, can. 1610 § 2) deve essere fondata sugli atti del processo, mediante una libera valutazione (certamente non arbitraria) dell'insieme delle prove ivi addotte.

In proposito, Giovanni Paolo II ha insegnato nel 1980:

«Il giudice deve ricavare tale certezza "ex actis et probatis". Anzitutto "ex actis" poiché si deve presumere che gli atti siano fonte di verità... Poi "ex probatis", perché il giudice non può limitarsi a dar credito alle sole affermazioni... Occorre dunque cercare negli atti le prove dei fatti asseriti, procedere poi alla critica di ognuna di tali prove e confrontarle con le altre...».

E Pio XII aveva affermato nel 1942:

«Ad ogni modo, questa certezza va intesa come certezza obbiettiva, cioè basata su motivi oggettivi; non come una certezza puramente soggettiva, che si fonda sul sentimento o sulla opinione meramente soggettiva di questo o di quello, forse anche su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza... Per rendere sicura la oggettività di questa certezza, il diritto processuale stabilisce ben definite regole d'istruttoria e di prove... Che cosa è questo se non un giusto formalismo giuridico, che riguarda talvolta più il lato materiale tal'altra più il lato formale del processo o del caso giuridico?».

#### 4. 6. Il formalismo giuridico

C'è, pertanto, un giusto *formalismo giuridico*, in virtù del quale sono imposte al giudice regole ben definite che riguardano l'*aspetto procedurale*, e cioè la conduzione dell'istruttoria e l'acquisizione delle prove.<sup>71</sup> Ciò osservato, il giudice è tenuto a pronunciare la sentenza secondo le norme legali, e cioè secondo la certezza morale acquisita oppure non raggiunta «ex actis et probatis» (cfr. CIC, can. 1608 § 4; can. 1611, n. 1). Agire diversamente quando la ragione (il *sillogismo giudiziale*) conduce a una pronuncia affermativa – vale a dire pronunciarsi negativamente per motivi non obiettivi – implicherebbe un atteggiamento ingiusto da parte del giudice (cfr. CIC, can. 1457 § 1).

#### 4. 7. Il libero apprezzamento delle prove

Il can. 1608 § 3 del CIC stabilisce:

«Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia».

<sup>71</sup> Per questo giusto formalismo giuridico, uno dei primi passi realizzati nella Congregazione per le Cause dei Santi è appunto l'esame degli atti di ciascuna istruttoria diocesana, per verificare la loro validità ed emanare il relativo decreto: cfr. *DPM*, 5; *Regolamento CCS*, artt. 56-59; Decisione del Congresso Ordinario della Congregazione, 25-II-1989.

La valutazione delle prove raccolte negli atti processuali è lasciata *alla coscienza del giudice* ossia al *libero apprezzamento delle prove*,<sup>72</sup> sempre con le condizioni di oggettività già ampiamente esposte in precedenza. Così si esprime Pio XII in proposito:

«Di qui voi vedete perché nella moderna procedura giudiziaria, anche ecclesiastica, non sia posto in prima linea il principio del formalismo giuridico, ma la massima del libero apprezzamento delle prove. Il giudice deve... decidere secondo la sua propria scienza e coscienza se le prove addotte e la istruttoria ordinata sono o no sufficienti, bastevoli cioè alla necessaria certezza morale circa la verità e la realtà del caso da giudicare».

#### 4. 8. *L'eventuale conflitto fra formalismo giuridico e libero apprezzamento delle prove*

È ovvio che può sorgere un conflitto fra formalismo giuridico e libero apprezzamento delle prove. Il problema non era sfuggito a Pio XII, il quale afferma:

«Senza dubbio possono talvolta sorgere conflitti tra il “formalismo giuridico” e il “libero apprezzamento delle prove”, ma essi sono nella maggior parte dei casi soltanto apparenti e quindi d’ordinario non difficilmente solubili. Giacché, come una è la verità obbiettiva, così anche la certezza morale obbiettivamente determinata non può essere che una sola».

E aggiunge, con parole che meritano la maggiore attenzione:

«Non è dunque ammissibile che un giudice dichiari di avere personalmente, in base agli atti giudiziari, la morale certezza circa la verità del fatto da giudicare, e al tempo stesso deneghi, in quanto giudice, sotto l’aspetto del diritto processuale, la medesima obbiettiva certezza».

Riepilogando quanto abbiamo scritto fino a questo momento, possiamo affermare che il Consultore deve emettere il proprio parere sulla base della raggiunta certezza morale che esclude ogni fondato e ragionevole dubbio, la quale differisce sia dalla certezza assoluta sia dalla mera probabilità. La predetta certezza, poi, dev’essere acquisita *ex actis et probatis*, e cioè a partire dall’insieme degli elementi oggettivi emergenti dall’apparato probatorio presentato nella *positio*. Essa si poggia inoltre sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana e non esclude necessariamente la possibilità assoluta del contrario: basta, infatti, che, a sostegno della verità del contrario, non vi siano motivi, vale a dire prove o indizi positivi, che abbiano un certo peso e siano, pertanto, degni di at-

<sup>72</sup> Cfr. J. LLOBELL, *La genesi dei disposti normativi sul valore probatorio delle dichiarazioni delle parti: il raggiungimento del principio della libera valutazione delle prove*, «Fidelium iura» 12 (2002), pp. 139-177.

tenzione. Stante, poi, tale certezza, il giudice non può astenersi dal pronunciare la sentenza.<sup>73</sup>

#### 4. 9. *Le “probationes omnino plenae” nelle cause di canonizzazione*

Con la promulgazione del Codice di Diritto Canonico del 1983 tutti i canoni del CIC 17 in materia di cause di canonizzazione sono da considerarsi formalmente abrogati.<sup>74</sup> Tuttavia, sembra opportuno considerare se, pur trattandosi di un prescritto formalmente abrogato, sia ancora in vigore, e in quale misura, la sostanza del can. 2019 del CIC 17, il quale stabiliva: «In his causis (canonizationis) probationes debent esse omnino plenae».<sup>75</sup>

Giova avvertire, innanzitutto, che le Cause di canonizzazione hanno per oggetto una pronuncia circa l'eroicità delle virtù praticate da un Servo di Dio o circa il martirio da lui subito oppure circa un miracolo attribuito alla sua intercessione. Ora, come già abbiamo accennato, si tratta di verificare se, *attese le manifestazioni esterne*, dal complesso di una vita (soprattutto degli ultimi anni della stessa), oppure da un solo atto (il martirio), sia lecito concludere che il Servo di Dio esercitò eroicamente tutte le virtù oppure morì martire. È ovvio che le prove possono essere «omnino plenae» soltanto in quanto le predette manifestazioni esterne conducano alla *certezza morale* (non però alla *certezza assoluta*) che le disposizioni interne del soggetto corrispondano a quanto si percepisce dall'esterno. Del resto, questa è la portata da attribuire all'espressione «probationes omnino plenae» nella tradizione e nello stesso testo del CIC 17, in cui si prescrive che si possa procedere *ad ulteriora*, vale a dire, alla discussione circa i miracoli, quando dal complesso delle testimonianze «*talis habeatur probatio quae viro prudenti de re gravi*

<sup>73</sup> Sulla certezza morale del giudice, cfr. E. McCARTHY, *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, Roma 1948; T. GIUSSANI, *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove*, Città del Vaticano 1977; L. DEL AMO, *Comentario a la Alocución de Juan Pablo II a la Rota el 4-II-1980*, in «Revista Española de Derecho Canónico» 36 (1980), pp. 499-552; P. A. BONNET, *De iudicis sententia ac certitudine morali*, in «Periodica» 75 (1986), pp. 61-100, con ampia bibliografia; C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al can. 1608*, in «Comentario exegético al Código de Derecho Canónico», cit., vol. IV/2, pp. 1537-1550; Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, in «Ius Ecclesiae» 9 (1997), pp. 417-450; P. ERDÖ, *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*, in «Periodica» 87 (1998), pp. 81-104; J. LLOBELL, *La certezza morale nel processo canonico matrimoniale*, in «Il Diritto Ecclesiastico» 109 (4/1998), pp. 758-802; A. STANKIEWICZ, *La certezza morale e la motivazione della sentenza*, in H. FRANCESCHI - J. LLOBELL - M. A. ORTIZ (ed.), «La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della “Dignitas connubii”», Roma 2005, pp. 231-245.

<sup>74</sup> Cfr. CIC, can. 6 § 1, n. 1.  
<sup>75</sup> Come fonte di questo canone, l'edizione del CIC 17 curata dal Card. Gasparri cita il Decr. della S.R.C. del 28 marzo 1733: cfr. P. GASPARRI - J. SERÉDI, *CIC 17 Fontes*, Roma 1923-1939, vol. VII, p. 1025.

iudicaturō fidem factura sit et auctoritatem». <sup>76</sup> Per quanto riguarda concretamente il martirio, Benedetto XIV afferma in proposito:

«Interna perseverantia soli Deo est per se cognita: externa subditur Ecclesiae iudicio; et Ecclesia quidem ab externa perseverantia argumentum deducit, ut eo modo, quo potest, putet et credat, internam non defuisse. Sic ergo dictum explicandum erit, ut, cum constat ex verbis et signis externis de martyris interna perseverantia usque ad obitum, et in ipso obitu, nequaquam sit de praedicta perseverantia interna dubitandum; ita, ut si quis de ea rationaliter dubium proponere velit, teneatur assertum martyris recessum a prima voluntate per alia verba, aut signa externa martyris demonstrare». <sup>77</sup>

Alla luce di quanto abbiamo esposto sulla prova delle disposizioni interne attraverso le loro manifestazioni esterne e percepibili, possiamo anche affermare in conclusione che il principio secondo il quale nelle cause di canonizzazione le prove devono essere «omnino plenae», seppur formalmente abrogato, continua ancora in vigore «ex ipsa rei natura», nel senso che i votanti non potranno emettere un parere positivo se non avranno raggiunto la necessaria certezza morale o, se si preferisce, con la formulazione del CIC 17, can. 2020 § 5, non «talīs habeatur probatio quae viro prudenti de re gravi iudicaturō fidem factura sit et auctoritatem».

<sup>76</sup> CIC 17, can. 2020 § 5. Come fonte viene citato il Decr. di Benedetto XIV *Cum ex relatione*, del 17 luglio 1744: cfr. *CIC 17 Fontes*, cit. (nota 75), vol. I, pp. 818-819.

<sup>77</sup> BENEDETTO XIV, cit., Lib. III, cap. 18, 14.

# IL DIRITTO AMMINISTRATIVO DELLA CHIESA NELLA LETTERATURA CANONISTICA POLACCA ED I SUOI PIÙ RECENTI SVILUPPI

HENRYK M. JAGODZIŃSKI

SOMMARIO: 1. Diritto amministrativo nella Chiesa. 2. Gli autori polacchi in materia di diritto amministrativo della Chiesa fino al 2001. 3. Le più recenti pubblicazioni sul diritto amministrativo della Chiesa nella canonistica polacca. 3.1. Józef Krukowski. 3.2. Paweł Malecha. 3.3. S.E. Mons. Artur Grzegorz Miziński. 3.4. Grzegorz Leszczyński. 3.5. Henryk M. Jagodziński. 4. Conclusione.

## 1. DIRITTO AMMINISTRATIVO NELLA CHIESA

IL diritto amministrativo ha trovato la sua formulazione negli ordinamenti statali prima che in quello ecclesiale. Nel CIC'17 neppure figuravano le espressioni *atto amministrativo singolare* e *competente autorità esecutiva*. Per colmare la lacuna, numerosi autori in campo canonico si sono ispirati alla dottrina del diritto secolare; altri invece hanno preso le distanze da tale atteggiamento. Noi riteniamo apprezzabile e proficua l'esistenza di rapporti fra il Diritto Canonico e quello statale per il Diritto amministrativo nella Chiesa.

Fino agli anni sessanta, ed anche oltre, fra gli studiosi non si parlava di un diritto amministrativo come ramo a se stante nell'ordinamento canonico. Un cambiamento sostanziale in proposito avvenne dopo il Concilio Vaticano II, con la Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, promulgata da Paolo VI il 15 agosto 1967. Con essa il Pontefice istituì la *Sectio Altera* della Segnatura Apostolica. Il 25 marzo 1968 lo stesso Romano Pontefice regolò l'attività del primo tribunale amministrativo a livello universale con l'approvazione delle *Normae speciales ad experimendum servandae*.

Da allora è cominciata una grande discussione nella dottrina canonistica sia sulla giustizia amministrativa che sull'esistenza e sul ruolo del diritto amministrativo nell'ordinamento canonico.

Nel CIC'83 non si trova un libro specificamente dedicato al diritto amministrativo. Le norme che riguardano questa materia sono sparse nei diversi libri del Codice vigente, specialmente nei libri primo e settimo. Documenti normativi che riguardano il sistema giuridico amministrativo sono, fra gli altri, la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, il *Regolamento Generale della Curia Romana* del 1992 e il motu proprio *Antiqua ordinatione tribunalium* con il quale

il Santo Padre Benedetto XVI promulgò, il 21 giugno 2008, la *Lex propria* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

Ma la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico e delle altre norme citate non ha chiuso la discussione sul diritto amministrativo della Chiesa. In questo dibattito hanno partecipato diversi autori polacchi. Un eloquente indice di ciò è il fatto che la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* ha affidato alla Facoltà di Diritto canonico dell'Università Stefan Wyszyński di Varsavia l'organizzazione del XIV Congresso Mondiale di Diritto Canonico che si terrà nella capitale polacca dal 14 al 18 settembre 2011 sul tema "La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico".

Da qui sorge l'interesse di conoscere la tematica trattata in passato dalla canonistica polacca in ambito amministrativo e soprattutto i contributi più recenti di essa alla medesima disciplina.

Già ci siamo occupati di questo tema nella nostra tesi dottorale in Diritto canonico intitolata *Il Diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura canonisti polacca*, discussa nella Pontificia Università della Santa Croce in Urbe nel 2001 e pubblicata l'anno seguente. Come punto di partenza di detta indagine fu preso l'anno 1918, quando la Polonia aveva riacquisito l'indipendenza, mentre la data conclusiva della nostra ricerca venne fissata nell'anno 1999.

## 2. GLI AUTORI POLACCHI IN MATERIA DI DIRITTO AMMINISTRATIVO DELLA CHIESA FINO AL 2001

La nascita della letteratura sul diritto amministrativo della Chiesa nella dottrina canonistica polacca è legata alla riflessione sul diritto processuale. Il momento fondamentale di tale esordio fu l'emanazione da parte della Sacra Congregazione Concistoriale, in data 5 agosto 1910, del Decreto *Maxima cura de amotione administrativa ab officio et beneficio curato*, nel quale venne distinta la via amministrativa da quella processuale nella rimozione dei parroci. Nel 1911 a Lwów, Stanisław Wysocki<sup>1</sup> pubblicò un libro sul Decreto citato, dove egli sottolinea non soltanto detta diversità, ma dimostra che la via nuova tracciata possiede un proprio procedimento, cioè il procedimento amministrativo.

Il primo periodo della letteratura in esame durò praticamente fino alla promulgazione della Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, che istituì il primo tribunale amministrativo nella Chiesa e diede inizio ad una grande riflessione circa il diritto amministrativo ecclesiale. L'autore polacco che contribuì maggiormente allo sviluppo di questa disciplina canonica fu Jan Krzemieniecki,<sup>2</sup> specialmente con il suo libro *Procedura administracyjna*

<sup>1</sup> S. WYSOCKI, *Dekret „Maxima cura” o usuwaniu proboszczów w drodze administracyjnej* (Decreto „Maxima cura” sulla rimozione dei parroci per via amministrativa), Lwów 1911.

<sup>2</sup> J. KRZEMIENIECKI, *Procedura administracyjna* (Procedura amministrativa), Kraków 1925.

(Procedura amministrativa), nel quale non solo descrisse questa procedura, ma individuò i fondamenti dottrinali del concetto di diritto amministrativo nella Chiesa. Krzemieniecki suscitò pure l'interesse per la materia ancora negli anni venti del secolo scorso.

La distinzione tra la via amministrativa e quella giudiziaria stimolò il sorgere della dottrina polacca sul diritto amministrativo canonico. Essa fu rilanciata soprattutto negli scritti di Marian Myrcha<sup>3</sup> negli anni cinquanta del secolo xx.

Dopo il Concilio Vaticano II e a partire della promulgazione della Costituzione *Regimini Ecclesiae Universae*, si osserva una fioritura di produzione letteraria sul tema. Questo sviluppo dottrinale non ha trascurato l'attenzione al rapporto con il diritto amministrativo statale. Nella scienza giuridica polacca i contatti fra l'ordinamento ecclesiale e quello secolare non si collocavano soltanto sul piano teoretico, ma anche sul terreno istituzionale. Nelle Università di Cracovia, Varsavia, Vilnius e Leopoli esistevano Facoltà di Teologia con annessa sezione di Diritto Canonico. Spesso gli stessi professori insegnavano sia Diritto Canonico sia quello statale. Specialmente nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale numerosi docenti si adoperarono per organizzare le facoltà di diritto statale nelle nuove Università, nelle quali insegnavano anche le seguenti materie: *historia prawa* (storia del diritto), *historia państwa i prawa* (storia dello stato e del diritto), *prawo rzymskie* (diritto romano).

Le istituzioni di carattere universitario ecclesiastico ebbero notevole importanza per lo sviluppo del diritto amministrativo canonico in ambito polacco. Tra i fautori principali della letteratura canonistica polacca in ambito amministrativo occorre menzionare due docenti universitari: Józef Krukowski e Zenon Grocholewski. Krukowski concentrò le sue ricerche anzitutto sulla questione della giustizia amministrativa e, successivamente, allargò la sfera di suo interesse. Si può affermare che nell'ambito della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Cattolica di Lublino egli fece nascere una scuola di diritto amministrativo della Chiesa. L'originalità della sua impostazione consisteva nella ricezione in ambito canonico dei risultati della dottrina del diritto amministrativo statale, tenendo conto della specificità dell'ordinamento giuridico della Chiesa. Il principale frutto di questo lavoro fu il volu-

<sup>3</sup> M. MYRCHA, *Sądy polubowne w prawie kanonicznym. Studium prawno-porównawcze* (Tribunali di arbitrio nel Diritto Canonico. Studio giuridico comparativo), Lublin 1948; *Administracyjny wymiar kar* (Applicazione delle pene per via amministrativa), *Polonia Sacra* 8 (1956), pp. 125-126; *Środki prawne przeciwko sądowemu i administracyjnemu wymiarowi kar* (I mezzi giuridici contro l'inflizione delle pene amministrativa e giudiziaria), *Polonia Sacra* 9 (1957), pp. 205-232; *Śp. Ojciec Gommarus Booischot Michiels*. (Padre Gommarus Booischot Michiels di venerata memoria), *PK* 9 (1966), n.1-2, pp. 429-444; *Prawo karne. Komentarz do Piątej Księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego* (Diritto Penale. Commentario al Libro Quinto del Codice di Diritto Canonico) vol. II, Warszawa 1960.

me intitolato *Amministrazione nella Chiesa. Compendio del diritto amministrativo ecclesiale*.<sup>4</sup> L'opera, come ammette lo stesso Krukowski, venne ricavata dalle sue lezioni presso la Facoltà di Diritto Canonico e Scienze Giuridiche dell'Università Cattolica di Lublino e dalle ricerche effettuate nel seminario scientifico di quella Università. A detta di uno dei suoi discepoli, questo libro rappresenta il primo trattato sistematico di diritto amministrativo della Chiesa nella letteratura giuridica. Gli allievi di Krukowski che hanno contribuito a far progredire lo stesso filone con le loro pubblicazioni sono Adam Kokoszka, Florian Lempa e Franciszek Przytuła.

Il Cardinale Zenon Grocholewski, anche a motivo del suo ministero nella Curia Romana, ha svolto la sua attività scientifica all'estero pubblicando soprattutto nelle lingue straniere, ma pure su riviste polacche, specialmente quale membro del comitato di redazione della rivista *Ius Matrimoniale*. Per il suo lavoro nel Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, con un percorso che ebbe inizio come addetto per giungere alla carica di Prefetto, dopo essere stato per parecchio tempo Segretario, ha potuto partecipare personalmente al processo di perfezionamento della giustizia amministrativa nella Chiesa. Egli ha sottolineato la specificità del diritto amministrativo canonico, a ragione della natura della Chiesa. Il Cardinale Grocholewski ha evidenziato l'importanza dei fattori teologici e biblici per la giustizia amministrativa.

### 3. LE PIÙ RECENTI PUBBLICAZIONI SUL DIRITTO AMMINISTRATIVO DELLA CHIESA NELLA CANONISTICA POLACCA

A cavallo tra il secolo attuale e il precedente non si è notata una grande attività circa il diritto amministrativo della Chiesa in Polonia. Molti canonisti di gran rilievo, come Marian Żurowski, Edward Szafronowski e Tadeusz Pawlak, dai quali si potevano attendere contributi significativi, sono morti negli ultimi anni. Józef Krukowski si è orientato verso studi sul diritto concordatario ed sui rapporti fra la Chiesa e la società civile, pur non avendo abbandonato del tutto il suo interesse verso il diritto amministrativo della Chiesa. Infatti, nel commentario polacco al Codice di Diritto Canonico ha curato i commenti riguardanti l'atto amministrativo e la procedura amministrativa nella rimozione dei parroci.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> J. KRUKOWSKI, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego* (Amministrazione nella Chiesa. Compendio del diritto amministrativo ecclesiale), Lublin 1985.

<sup>5</sup> J. KRUKOWSKI, *Konkretne akty administracyjne* (Atti amministrativi concreti), in: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego* (Commentario al Codice di Diritto Canonico), v. I., Księga I. Normy ogólne (Libro I. Normi generali), red. J. Krukowski e Remigiusz Sobański, Poznań 2003, p. 94-160: *Sposób postępowania w rozpatrywaniu rekursów administracyjnych oraz usuwaniu i przenoszeniu proboszczów* (Il modo di procedere nel discernimento dei ricorsi am-

Tuttavia da alcuni anni pare rifiorito l'interesse per il Diritto amministrativo della Chiesa da parte di cultori del diritto canonico in Polonia. Il fenomeno è dovuto alla vivacità di una nuova generazione di canonisti che hanno pubblicato gli esiti delle loro ricerche. Fra questi giovani autori, si segnala per importanza soprattutto Paweł Malecha, a ragione del numero delle sue pubblicazioni<sup>6</sup> ma anche per il suo incarico di Capo della Cancelleria del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Poi viene l'Ecc.mo Grzegorz Miziński,<sup>7</sup> Vescovo Ausiliare di Lublino e docente nella Facoltà di Diritto e dell'Amministrazione dell'Università Cattolica di Lublino. Si possono ancora indicare Grzegorz Leszczyński,<sup>8</sup> Tomasz Białobrzeski<sup>9</sup> e Remi-

ministrativi e nella rimozione dei parroci), in: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego (Commentario al Codice di Diritto Canonico), v. V, Księga VII. Procesy (Libro VII, Processi), red: G. Erlebach, A. Dzięga, J. Krukowski, Rszard Szychmiller, Poznań 2007, s. 420-450.

<sup>6</sup> P. MALECHA, *Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej w kościelnym porządku prawnym* (Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nell'ordinamento giuridico ecclesiastico), in *Kuria Rzymska. Pomniki chrześcijaństwa na szlaku do Wiecznego Miasta* (Curia Romana. I monumenti della cristianità sul sentiero verso la Città Eterna), a cura di ELŻBIETA SZCZOT, Lublin 2007, 75-92; «*Lex propria*» *Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej* («*Lex propria*» del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica), in *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana ks. profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji 70 urodzin* (*Finis legis Christus. Studi in onore del prof. Wojciech Góralski in occasione del 70° genetliaco*), vol. 1, a cura di J. WROCEŃSKI e J. KRAJCZYŃSKI, Warszawa 2009, p. 565-585; *Polski wymiar sprawiedliwości widziany przez pryzmat Sygnatury Apostolskiej* (L'amministrazione di giustizia polacca vista per il prisma della Segnatura Apostolica) in *Orzecznictwo rotalne w praktyce sądowej Kościoła. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 15-16 czerwca 2009. IV Ogólnopolskie forum sądowe* (Giurisprudenza rotale in pratica giudiziaria della Chiesa. Materiali dell'incontro degli ufficiali dei tribunali ecclesiastici di tutta la Polonia a Gródek nad Dunajcem, nei giorni 15-16 giugno 2009. Il IV° convegno giudiziario di tutta la Polonia) a cura di TOMASZ ROZKRUT, Tarnów 2010, p. 11-49; *Zawieszenie sprawy sądowej o nieważność małżeństwa i przejście do procesu o dyspensę papieską super rato* (kan. 1681 KPK). *Zagadnienia wybrane* (La sospensione della causa giudiziaria sulla dichiarazione di nullità del matrimonio e il passaggio alla dispensa pontificia *super rato* (kan. 1681 CIC), Argomenti scelti), in *Lux tua veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70 urodzin. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny*, (*Lux tua veritas. Studi in onore del Rettore Magnifico Rev. do Prof. Jan Maciej Dyduch in occasione del 70° genetliaco. Pontificia Università Giovanni Paolo II a Cracovia, Facoltà di Teologia. Studi*), vol. XVII, Kraków 2010, p. 509-519.

<sup>7</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Motyw rekursu sądowego do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej* (Il motivo del ricorso giudiziario alla seconda sezione della Segnatura Apostolica), in *Roczniki Nauk Prawnych* (Annali delle Scienze Giuridiche) 15/2 (2005), p. 233-247; *Sądowa kontrola nad aktem administracyjnym w Kościele łacińskim* (Il controllo giudiziario sull'atto amministrativo nella Chiesa latina), in *Prawo-Administracja-Kościół* (Diritto-Amministrazione-Chiesa), n. 1-2 (20-21) 2005, p. 140-167.

<sup>8</sup> G. LESZCZYŃSKI, *Charakterystyka rekursu do II sekcji Sygnatury Apostolskiej* (Caratteristica del ricorso alla II sezione della Segnatura Apostolica), in *Prawo Kanoniczne* (Diritto Canonico), 51/3-4 (2008), p. 261-274.

<sup>9</sup> T. BIAŁOBRZESKI, *Ustanowienie Trybunałów administracyjnych według schematu Kodeksu*

giesz Sobański,<sup>10</sup> morto alla fine dell'anno scorso, e l'autore di quest'articolo.<sup>11</sup>

### 3. 1. Józef Krukowski

Nel commentario al Codice di Diritto Canonico, prima di esporre l'esegesi dei singoli canoni del Titolo IV *De actibus administrativis singularibus* del Libro I *Normae Generales*, egli presenta brevemente questa parte del Codice. Ricorda che nel CIC '17 non c'era il titolo "Atti amministrativi concreti"; afferma che esso è stato inserito nel CIC 83 per introdurre nell'ordinamento canonico sia la terminologia del diritto amministrativo contemporaneo che il regime normativo degli atti amministrativi della Chiesa e per ordinare l'insieme degli atti amministrativi, chiamati tradizionalmente rescritti, privilegi e dispense. Krukowski rileva pure che l'espressione *poszczególne akty administracyjne* (particolari atti amministrativi), con la quale è stata tradotta la terminologia latina *acti administrativi singulares* nella versione polacca del CIC 83, non è adeguata riguardo al contenuto ed è estranea alla terminologia usata nel diritto amministrativo polacco. Al posto della locuzione *poszczególne akty administracyjne* egli propone *konkretne akty administracyjne* (concreti atti amministrativi). L'autore sottolinea che gli atti amministrativi sono una forma tipica del funzionamento del potere esecutivo. Per Krukowski le espressioni potere esecutivo e potere amministrativo sono sinonimi. Spiega che il potere esecutivo è una delle tre funzioni di governo, ossia della giurisdizione, che stabilisce gli atti amministrativi sulla base delle leggi in vigore, al fine di soddisfare i bisogni nella realizzazione del bene comune di una comunità ecclesiale nei limiti di una certa discrezionalità, oppure nella realizzazione delle norme e dei decreti generali. I decreti amministrativi servono anche per risolvere i contenzioni fra gli organi giurisdizionali, come pure i contenziosi fra gli organi della potestà ecclesiastica e i fedeli quali sudditi, oppure per infliggere le pene.<sup>12</sup> Tutti gli atti amministrativi contemplati nel tit. IV del Libro I si segnalano per la loro concretezza. Questa caratteristica permette di distinguere gli atti amministrativi concreti dagli atti generali, come le leggi e i decreti generali. Un'altra differenza rispetto agli atti generali riguarda il modo di designare i destinatari e i fatti, nella cui evenienza pos-

*Prawa Kanonicznego z 1982 r. (L'istituzione dei tribunali amministrativi secondo lo schema del Codice del Diritto Canonico del 1982)*, in *Prawo Kanoniczne*, 53/1-2 (2010), p. 233-244.

<sup>10</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa kanonicznego* (Metodologia del diritto canonico), Warszawa 2009.

<sup>11</sup> H. M. JAGODZIŃSKI, *Reskrypt w kościelnym prawie administracyjnym* (Rescritto nel diritto amministrativo della Chiesa), in *Kieleckie Studia Teologiczne* (Studi Teologici di Kielce), 8 (2009), p. 59-76.

<sup>12</sup> J. KRUKOWSKI, *Konkretne akty, ...*, *op. cit.* p. 94.

sono essere applicati, la forma di cessazione del loro vigore e il grado della loro ripetizione.<sup>13</sup>

Nel commentario, circa il *modo di procedere nel discernimento dei ricorsi amministrativi e nella rimozione dei parroci*,<sup>14</sup> Krukowski afferma che le norme riguardanti la procedura amministrativa si distinguono da quelle processuali per la loro maggiore flessibilità. Esse determinano il procedimento nell'emanazione degli atti amministrativi ecclesiastici e anche nella soluzione dei contenzioni sorti fra un singolo amministrato e l'autore dell'atto amministrativo, a causa del quale il destinatario si sente leso nei suoi diritti. La fissazione di queste norme è dovuta alla necessità di garantire la piena protezione dei diritti dei fedeli dall'eventuale abuso da parte degli organi del potere esecutivo della Chiesa.

Krukowski osserva che si possono distinguere vari tipi di procedura amministrativa in relazione al criterio di divisione. Come primo parametro, egli presenta l'ambito delle questioni regolate, che permette di differenziare la procedura amministrativa generale, riguardante la normativa per tutta l'attività amministrativa, dalla procedura amministrativa particolare, concernente la disciplina procedimentale nei casi particolari. Il secondo criterio è individuato nell'oggetto delle questioni regolate; vi si indica la procedura non contenzioso-amministrativa, in relazione a cause che non sono oggetto di un contenzioso, e la procedura contenzioso amministrativa, che determina il modo di risolvere i contenziosi amministrativi sorti in conseguenza dell'impugnazione degli atti amministrativi a motivo della loro illegalità o dell'imperfezione di merito.<sup>15</sup>

L'autore formula anche una specie di definizione della giustizia amministrativa, consistente nel complesso delle norme sul modo di risolvere i ricorsi amministrativi. Lo scopo di questa disciplina sta nell'individuare e risolvere, in modo giusto, secondo le norme giuridiche vigenti, i contenziosi sorti fra un singolo privato e l'amministrazione pubblica. In questo tipo di processi, la parte convenuta è sempre la parte ecclesiastica; essa può diventare parte attrice soltanto in casi eccezionali.

Krukowski fa presente che nel CIC '83 i mezzi contro gli atti amministrativi imperfetti sono distinti in due gruppi. Al primo gruppo appartengono i mezzi riconcilianti, che mirano direttamente a prevenire la creazione del contenzioso amministrativo nel senso formale. Al secondo gruppo appartengono i mezzi d'appello che mirano al discernimento e alla soluzione del contenzioso amministrativo. Questi strumenti sono:

- 1) Il ricorso gerarchico all'organo superiore dall'autore dell'atto impugna-

<sup>13</sup> J. KRUKOWSKI, *Konkretne akty...*, op. cit. p. 95.

<sup>14</sup> J. KRUKOWSKI, *Sposób postępowania...* op. cit. p. 420.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

to ed eventualmente l'appello al tribunale amministrativo presso la Conferenza Episcopale, se tale tribunale fosse istituito.

2) Il ricorso giuridico, cioè l'appello al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.<sup>16</sup>

### 3. 2. *Paweł Malecha*

Nell'articolo intitolato *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nell'ordinamento giuridico ecclesiastico*,<sup>17</sup> P. Malecha si è proposto di far conoscere detto organismo della Curia Romana, che risulta poco noto ai laici, ma anche a numerosi sacerdoti. L'esposizione è stata divisa in quattro parti: la prima fa una breve storia del Tribunale; la seconda descrive gli ambiti delle sue attività e delle sue competenze secondo la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*; la terza esamina le sue facoltà speciali; la quarta fornisce delle statistiche riguardanti il suo operato. L'autore constata la scarsità di pubblicazioni in lingua polacca riguardanti la Segnatura Apostolica. Nei cenni storici, egli descrive le competenze della *Signatura gratiae* e della *Signatura iustitiae*, erette da papa Alessandro VI (1492-1503), e osserva che all'ambito della *Signatura gratiae* spettava l'emanazione degli atti amministrativi legati alle decisioni giudiziali oppure concernenti gli errori nella procedura giudiziaria.<sup>18</sup> In un certo senso questa istituzione può essere qualificata nell'ottica del diritto amministrativo. Presentando poi la Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, considera che il compito della *Sectio Altera* della Segnatura Apostolica sta nel risolvere i contenziosi sorti a motivo degli atti emanati dalla potestà amministrativa ecclesiastica a seguito di appello alla Segnatura Apostolica, chiamata ad esaminare se la decisione impugnata ha violato la legge oppure no.

Assodata l'esistenza della potestà amministrativa della Chiesa, che si estrinseca, per quanto concerne la competenza della Segnatura Apostolica, in tre Sezioni, Malecha opera le necessarie distinzioni prendendo come criteri la materia e il genere di attività. Per illustrare ciò in relazione alla Prima Sezione della Segnatura Apostolica, porta esempi tratti dal diritto civile paragonando detta Sezione all'attività della Corte di Cassazione in Italia, *Cour de Cassation* in Francia, *Bundesgerichtshof* in Germania e *Sąd Najwyższy* (Supremo Tribunale) in Polonia, che è un tribunale di cassazione, cioè cassa le sentenze dei tribunali d'appello.

Proseguendo nel paragone con gli ordinamenti secolari, Malecha spiega le competenze della Seconda Sezione della Segnatura Apostolica riferendosi alle istituzioni similari in vari Paesi, quali: *Consiglio di Stato* in Italia, *Conseil*

<sup>16</sup> J. KRUKOWSKI, *Sposób postępowania...* op. cit. p. 421.

<sup>17</sup> P. MALECHA, *Najwyższy Trybunał...*, op. cit.

<sup>18</sup> P. MALECHA, *Najwyższy Trybunał...*, op. cit., p. 76.

*d'Etat* in Francia, *Oberster Verwaltungsgerichtshof* in Germania e *Naczelny Sąd Administracyjny* (Supremo Tribunale Amministrativo) in Polonia. La competenza principale della *Sectio Altera* consiste nel discernimento dei contenziosi sorti fra i fedeli e gli organi del potere amministrativo della Chiesa, in conseguenza dell'emanazione di un atto amministrativo singolare. Un'altra caratteristica della Sezione sta nella sua unicità, poiché attualmente essa è il solo tribunale amministrativo esistente nella Chiesa, chiamato ad esaminare i ricorsi contro le decisioni delle Congregazioni Romane oppure contro le decisioni da esse approvate. Ne consegue che la Segnatura non può giudicare nessun atto amministrativo emanato da organi amministrativi inferiori, come un vescovo diocesano o un superiore maggiore religioso. La Segnatura può esaminare anche le questioni sulla riparazione dei danni causati da un atto amministrativo illegale. In questo caso – osserva l'autore – il Supremo Tribunale non decide sulla ragionevolezza dell'organo che ha emanato l'atto amministrativo. A proposito della denominazione, Malecha ritiene errato chiamare questa Sezione *Sectio Altera*, perché la Segnatura Apostolica ha ora tre Sezioni e non due, come era un tempo.<sup>19</sup> Tra le competenze secondarie della *Sectio Altera*, egli annovera l'esame dei contenziosi amministrativi ad essa affidati dal Romano Pontefice o dai Dicasteri della Curia Romana e il discernimento dei contenziosi riguardanti le competenze fra i Dicasteri medesimi. Alle competenze indicate è data la qualifica di "secondarie" perché esse costituiscono una esigua parte delle sue attività.

Richiamando l'art. 124 della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, da lui considerata la base per individuare la Terza Sezione della Segnatura Apostolica, l'autore ne descrive la natura e le competenze.<sup>20</sup> Egli fa presente anzitutto che in questa Sezione la Segnatura non è un tribunale ma un organo amministrativo che vigila sulla retta amministrazione della giustizia nella Chiesa. Di conseguenza, la Segnatura assomiglia al Ministero della Giustizia proprio degli ordinamenti civili e potrebbe essere chiamata la Congregazione della Giustizia, poiché le Congregazioni sono equivalenti ai Ministeri. L'ambito di attività di questa Sezione è abbastanza ampio. Malecha lo considera ripartito in quattro sotto-sezioni:

- a) stato e l'attività dei tribunali locali;
- b) vigilanza sulla corretta attività dei tribunali locali;
- c) esame delle richieste sulla concessione della grazia nell'amministrazione della giustizia;
- d) effetti civili.

Successivamente, parlando delle facoltà speciali della Segnatura, l'autore menziona l'autorizzazione concessa ad essa di decidere sulla nullità del

<sup>19</sup> P. MALECHA, *Najwyższy Trybunał...*, op. cit., p. 82.

<sup>20</sup> P. MALECHA, *Najwyższy Trybunał...*, op. cit., p. 86.

matrimonio in via amministrativa. Questa competenza è stata confermata anche dall'art. 5 § 2 dell'istruzione *Dignitas connubii*. Pertanto, la Segnatura Apostolica può decidere con un decreto sui casi in cui la nullità appare evidente. In pratica, però, questa facoltà viene esercitata raramente.

Il 21 giugno 2008, il Santo Padre Benedetto XVI ha emanato il *motu proprio Antiqua ordinatione tribunalium*, con il quale ha promulgato la *Lex propria* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Paweł Malecha per primo ha dedicato un articolo a questo documento.<sup>21</sup> Egli anzitutto ha ripercorso l'iter delle norme in parola e ha spiegato perché il periodo di prova delle norme approvate *ad experimentum* è durato ben 40 anni. Fra i principali motivi che hanno reso lungo detto periodo figurano, a suo parere, l'elaborazione del vigente Codice di Diritto Canonico e la revisione della Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universale*, materia confluita nella *Pastor Bonus*. Dopo la promulgazione di questa Costituzione, si è dato spazio agli intensi lavori di preparazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, alla stesura del Regolamento Generale della Curia Romana e all'istruzione sui processi matrimoniali *Dignitas connubii*. Soltanto all'inizio del 2000 il Congresso della Segnatura ha avviato il processo concluso con le esistenti *Norme Speciali*. In questa attività si è data una certa priorità agli studi sulle questioni contenzioso-amministrative, cioè alle materie legate alla Seconda Sezione della Segnatura, cosa che non ha mancato di influenzare la restante revisione.<sup>22</sup> In alcuni casi la Segnatura ha chiesto l'aiuto di consultori esterni, in particolare sul processo amministrativo in risposta alla questione se sia ammissibile un'istanza alla Segnatura Apostolica sulla concessione di risarcimenti indipendentemente da un ricorso circa la validità di un atto amministrativo.

L'autore presenta poi i criteri generali della revisione delle norme previgenti ed analizza i sei titoli che compendiano le nuove disposizioni legislative. A proposito del titolo iv *De processu amministrativo*, Malecha afferma che esso contiene le maggiori novità. La *Lex propria* ha adattato il processo amministrativo prima in vigore – che si basava su principi recepiti dal diritto amministrativo propri di alcuni Paesi dell'Europa Occidentale negli anni sessanta del secolo scorso – alle esigenze odierne della Chiesa. Di conseguenza, il presente processo amministrativo ha ricevuto un carattere canonico. Analizzando poi il titolo v *De amministrativa ratione procedendi*, l'autore fa presente che esso riguarda uno dei più importanti compiti della Segnatura, cioè la vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia nella Chiesa. Inoltre, osserva che la nuova normativa è resa più chiara grazie alla suddivisione in norme del procedimento generale e in norme particolari, che riguardano le

<sup>21</sup> P. MALECHA, *Lex propria...*, *op. cit.*

<sup>22</sup> P. MALECHA, *Lex propria...*, *op. cit.*, p. 568.

procedure di determinate competenze di cui trattano i sei capitoli del medesimo titolo. Le principali novità sono ritenute le seguenti: la possibilità di giudicare le cause nel merito (art. 111 § 3); la nuova procedura disciplinare nei confronti degli impiegati dei tribunali (art. 113); la menzionata possibilità di ricevere la dispensa dalla seconda decisione affermativa nelle cause di dichiarazione di nullità del matrimonio (art. 115); la citata possibilità della dichiarazione di nullità matrimoniale nei casi che non esigono *accurationem disquisitionem vel investigationem* (art. 118); l'impossibilità di impugnare un decreto *executionis* (art. 120 § 1). In conclusione, Malecha sottolinea che la nuova legge è frutto dell'esperienza giurisprudenziale della Segnatura Apostolica e non di una costruzione astratta. Esprime la speranza che la *Lex Propria* avrà anche un influsso indiretto sul migliore funzionamento dell'amministrazione della giustizia in tutta la Chiesa.<sup>23</sup>

Nell'anno 2010 Paweł Malecha ha pubblicato un interessante articolo intitolato *L'amministrazione della giustizia polacca vista attraverso il prisma della Segnatura Apostolica*,<sup>24</sup> che presenta in maniera dettagliata l'attività dei tribunali ecclesiastici in Polonia. Nell'introduzione espone brevemente la struttura, i compiti e le competenze del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Quindi individua i tre ambiti delle sue competenze ampiamente descritte nel contributo scientifico già esaminato, le quali, secondo la nuova *Lex propria*, non sarebbe corretto chiamarle Sezioni,<sup>25</sup> come le qualifica il linguaggio comune. Ciononostante la divisione in tre Sezioni è ancora seguita per motivi metodologici nell'articolo stesso, che concentra l'attenzione soprattutto sulla terza Sezione, con funzioni simili a un Ministero della Giustizia, poiché le cause provenienti dalla Polonia trattate dalla Prima e dalla Seconda Sezione non sono numerose. L'articolo presenta in maniera sistematica le osservazioni e le obiezioni che emergono più spesso nei confronti dei tribunali ecclesiastici polacchi. Espone anche alcuni dati statistici, comparandoli con i dati europei e mondiali.

Circa la prima Sezione, che assomiglia a una Corte di Cassazione, Malecha scrive che l'ultima causa proveniente dalla Polonia è stata introdotta nel 2002, la quale però, non avendo *fumus boni iuris*, è stata presto conclusa. Più numerose sono state cause nella Seconda Sezione, che svolge le funzioni di un Supremo Tribunale Amministrativo. Le cause provenienti dalla Polonia sono risultate di un certo numero, che però, messo in confronto con quello relativo agli altri Paesi, appare esiguo. La contrazione numerica è dipesa anche dal fatto che alcuni ricorsi non sono stati accolti perché presentati dopo il tempo utile o perché non riferiti ad un atto amministrativo singolare ema-

<sup>23</sup> P. MALECHA, *Lex propria ...*, op. cit. p. 585

<sup>24</sup> P. MALECHA, *Polski wymiar sprawiedliwości...*, op. cit., p. 585.

<sup>25</sup> P. MALECHA, *Polski wymiar sprawiedliwości...*, op. cit., p. 11.

nato o approvato da un Dicastero della Curia Romana. Tuttavia altri ricorsi sono stati ben redatti ed argomentati.

A proposito della Terza Sezione, l'autore afferma che ultimamente tutti i tribunali polacchi inviano la relazione sulla loro attività alla Segnatura. Dai rapporti relativi all'anno 2007 emerge che in quel anno nei tribunali polacchi lavoravano 382 giudici, dei quali il 35,5 % non in possesso del grado accademico richiesto dalla legge, 92 difensori del vincolo, di cui il 36 % senza il grado accademico necessario, e 57 avvocati.<sup>26</sup> Dalle relazioni si deduce che in alcuni casi la stessa persona svolgeva la funzione di giudice in più tribunali. La stessa cosa riguardava gli avvocati. In molti tribunali il difensore del vincolo ha pure il compito di promotore di giustizia. Poiché un considerevole numero di ufficiali dei tribunali non possiede il grado accademico richiesto, è stato necessario concedere la relativa dispensa, concessa per un periodo determinato di cinque, tre, due o anche per un anno, al fine di indurre all'adempimento delle prescrizioni di legge. Un altro problema dei tribunali polacchi è costituito dal cumulo degli uffici ricoperti dallo stesso soggetto. Anche la nomina dei giudici solleva problemi, perché accade che la funzione è svolta da ufficiali delle Nunziature in altri Paesi, da studenti di diritto canonico negli atenei all'estero o da professori delle varie università. A seguito di interventi della Segnatura Apostolica, attualmente ogni tribunale ecclesiastico in Polonia possiede almeno un avvocato, quota certamente insufficiente, perché ogni parte in giudizio ha il diritto a un proprio patrono.<sup>27</sup>

Per quanto riguarda le attività dei tribunali polacchi, si constata un aumento delle cause di nullità matrimoniale, al punto che la Polonia figura al primo posto tra i Paesi europei per introduzione di dette cause.

Nello stesso anno 2010, Malecha ha pubblicato pure un articolo intitolato *La sospensione della causa giudiziaria sulla dichiarazione di nullità del matrimonio e il passaggio alla dispensa pontificia super rato (can. 1681 del CIC., Argomenti scelti)*,<sup>28</sup> nel quale è effettuata un'analisi sintetica della questione sul passaggio da un giudizio sulla dichiarazione di nullità del matrimonio ad un processo amministrativo per la dispensa pontificia dal matrimonio rato e non consumato. L'articolo è diviso in quattro parti. La prima presenta gli argomenti che hanno condotto Papa Giovanni Paolo II a permettere lo svolgimento del processo sulla dichiarazione di nullità del matrimonio anche dopo la dispensa *super rato* sullo stesso. La seconda parte tratta la questione *de consensu partium*, considerata dal can. 1681. La parte successiva è dedicata all'obbligo del giudice di informare le parti quando nel processo affiora un dubbio circa la mancata consumazione del matrimonio. L'ultima parte rileva una differenza

<sup>26</sup> P. MALECHA, *Polski wymiar sprawiedliwości...*, op. cit., p. 16.

<sup>27</sup> P. MALECHA, *Polski wymiar sprawiedliwości...*, op. cit., p. 21.

<sup>28</sup> P. MALECHA *Zawieszenie sprawy ...*, op. cit.

esistente fra il procedimento dei tribunali locali e quello della Rota Romana. L'autore osserva che il processo amministrativo per la dispensa non è mai separato dal processo giudiziario sulla dichiarazione di nullità del matrimonio, ma si svolge allo stesso tempo, anche se in maniera subordinata.<sup>29</sup>

### 3. 3. S. E. Mons. Artur Grzegorz Miziński

Nell'articolo *Il controllo giudiziario sull'atto amministrativo nella Chiesa latina*,<sup>30</sup> Miziński fa presente che la protezione dei diritti delle persone fisiche e giuridiche è una delle principali funzioni di governo e dell'ordinamento giuridico degli organismi sociali. Anche nel Diritto della Chiesa sono stati creati vari strumenti per proteggere i diritti soggettivi dei fedeli nel corso della storia. Dall'inizio del xx secolo fino alla riforma operata dalla cost. ap. *Regimini Ecclesiae Universae* nel 1967, in pratica l'unico mezzo d'appello contro un atto amministrativo fu il ricorso gerarchico a una delle Congregazioni competenti della Curia Romana. Una normativa del genere fu adottata nel Codice di Diritto Canonico del 1917. Papa Paolo VI diede impulso ad una regolazione giuridica sulla giustizia amministrativa con l'intenzione di istituire una rete dei tribunali locali amministrativi secondo i Principi approvati dal Sinodo dei Vescovi del 1967 per la riforma del Codice di Diritto Canonico. Il riflesso della nuova impostazione si può vedere, secondo l'autore, nella Costituzione Apostolica appena citata che ha dato origine alle due Sezioni della Segnatura Apostolica, con la fondazione del primo tribunale amministrativo come suprema autorità. Questa situazione si presumeva provvisoria, in attesa di istituire i tribunali delle istanze inferiori. Nel Codice di Diritto Canonico del 1983, con il can. 1445 § 2, il Legislatore attribuisce alla Seconda Sezione del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica la competenza di dirimere le controversie sorte come risultato dell'attività dell'amministrazione della Chiesa, legittimamente deferite al medesimo tribunale, di risolvere le altre controversie amministrative sottoposte al medesimo Tribunale dal Romano Pontefice o dai Dicasteri della Curia Romana e di decidere sul conflitto di competenza tra gli stessi Dicasteri.<sup>31</sup> Lo sviluppo della Segnatura Apostolica fu molto incentivato dalla promulgazione della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, che rappresentò un passaggio determinante nel rinnovamento post-conciliare della Curia Romana. In virtù dell'art. 123 di questa Costituzione, il Tribunale della Segnatura Apostolica, nella sua Seconda Sezione, è stato reso competente di decidere sui ricorsi contro un atto amministrativo singolare emanato o approvato da un dicastero della Curia Romana, se questo atto abbia violato qualche legge nel deliberare o nel procedere. Tale

<sup>29</sup> P. MALECHA *Zawieszenie sprawy ...*, op. cit. p. 518.

<sup>30</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, op. cit.

<sup>31</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, op. cit., p. 147.

ricorso deve essere presentato entro 30 giorni utili. In questi casi, oltre al giudizio d'illegittimità, la Segnatura può giudicare, qualora il ricorrente lo chieda, pure circa il risarcimento dei danni causati dall'atto illegittimo.

L'autore sostiene la tesi che nel ricorso contenzioso-amministrativo la parte resistente sia contemporaneamente l'organo amministrativo inferiore e un competente Dicastero della Curia Romana. Infatti, la Seconda Sezione esamina la legalità dell'atto emanato dall'organo della potestà inferiore e confermato dal Dicastero competente della Curia Romana. Questi due disposizioni non sono trattati come due atti amministrativi differenti, anche se riguardano lo stesso oggetto. Sia l'organo della potestà inferiore sia il Dicastero della Curia hanno un interesse passivo di provare la legalità dei propri atti. In questo procedimento, il Dicastero non aveva agito come tribunale giudiziario, ma come organo gerarchico superiore dall'autore dell'atto impugnato. Ciò scaturisce pure dalla natura delle cose, perché un tribunale non difende le sue sentenze contro un altro tribunale, cosa che non avviene nel nostro caso. L'autore osserva che, nel caso contrario, si darebbe la falsa impressione di considerare i Dicasteri della Curia come organismi sottomessi alla Segnatura.<sup>32</sup>

L'autore ritiene tuttora aperta la questione della responsabilità per i danni causati dall'atto illegale. Infatti si chiede se gli obblighi di risarcimento devono essere assunti soltanto dall'autore dell'atto o, nel quadro della solidarietà fra il potere inferiore e quello superiore, anche dal Dicastero competente, nel caso in cui l'atto in parola fosse stato approvato da esso durante la procedura del ricorso gerarchico.<sup>33</sup>

Secondo Miziński non si può parlare di un vero sistema di giustizia amministrativa nella Chiesa, poiché l'unico mezzo efficace d'appello è il ricorso contenzioso-amministrativo.<sup>34</sup> Esso tuttavia, da una parte, garantisce la difesa dei diritti soggettivi di un suddito dell'amministrazione ecclesiastica e, da un altro lato, garantisce il funzionamento efficace della stessa amministrazione. L'autore analizza poi i requisiti che devono possedere i soggetti, gli oggetti e i motivi del ricorso arrivando alla conclusione che bisogna rivedere tutta la dottrina sul ricorso medesimo. Egli ritiene necessario definire esattamente la nozione di atto amministrativo singolare e unificare la terminologia in materia. Inoltre fa presente che dopo 37 anni di vita della Seconda Sezione della Segnatura Apostolica si dovrebbero emanare le nuove norme per detto tribunale. Infine, prospetta l'opportunità di erigere nella Chiesa i tribunali amministrativi di grado inferiore allo scopo di introdurre pienamente nell'amministrazione della Chiesa il sistema della doppia giuri-

<sup>32</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, p. *op. cit.*, 161.

<sup>33</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, p. *op. cit.*, 162-163.

<sup>34</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, p. *op. cit.*, 165.

sdizione.<sup>35</sup> Nello svolgimento della tematica, l'autore si è basato soprattutto sugli autori polacchi, come Z. Grocholewski, J. Krukowski, C. Świniarski, M. Żurowski.

Nello stesso anno 2005, Miziński pubblicò un articolo intitolato *Motivo del ricorso giudiziario alla Seconda Sezione della Segnatura Apostolica*,<sup>36</sup> nel quale prese in considerazione lo sviluppo della nozione del motivo di ricorso in parola, cominciando dalla presentazione del ricorso alla luce delle Costituzioni Apostoliche *Regimini Ecclesiae Universae* e *Pastor Bonus*. Il motivo del ricorso costituirebbe, secondo i due documenti, una violazione della legge o l'illegalità dell'atto amministrativo. Miziński rileva che la *Pastor Bonus* rende formalmente possibile la presentazione della richiesta per il risarcimento dei danni causati dall'atto amministrativo. Egli ricorda che i termini usati dal Legislatore per definire l'oggetto del ricorso hanno causato fra gli studiosi una grande discussione sul loro significato. Specialmente la nozione *violatio legis*, presente nell'art. 106 della Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, ha creato una diversità di opinioni ed ha provocato una richiesta di chiarimento in merito alla Pontificia Commissione dell'Interpretazione dei Decreti del Concilio Vaticano II. Nonostante il pronunciamento inequivocabile circa l'interpretazione dell'espressione *violatio legis*, nella dottrina è continuata la discussione sul tema. L'autore presenta poi le fasi di questa discussione e arriva ad affermare che, in base al CIC' 83 e all'art. 123 della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, l'ordinamento canonico garantisce ai fedeli la protezione dei loro diritti soggettivi, in senso largo, nel caso siano stati violati da un atto amministrativo singolare, sempre che tale violazione consista nella trasgressione di qualche norma giuridica. Concludendo, fa presente che il motivo del ricorso alla Seconda Sezione della Segnatura Apostolica può essere soltanto un atto amministrativo illegale, causato dalla violazione di una norma giuridica sia nel procedimento sia nel discernimento. Secondo il § 2 dell'art. 123 di *Pastor Bonus*, la Segnatura, oltre all'illegalità può decidere anche sul risarcimento dei danni causati dall'atto amministrativo illegale, se il ricorrente ha chiesto espressamente detta riparazione. Anche in questa norma si vede un grande influsso degli autori polacchi, menzionati nell'articolo precedente.

### 3. 4. Grzegorz Leszczyński

Il tema del ricorso alla Seconda Sezione della Segnatura Apostolica è stato ripreso e approfondito da Grzegorz Leszczyński nel 2008 nel suo articolo *La caratteristica del ricorso alla Seconda Sezione della Segnatura Apostolica*,<sup>37</sup>

<sup>35</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, p. op. cit., 166.

<sup>36</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Motyw rekursu...*, op. cit.

<sup>37</sup> G. LESZCZYŃSKI, *Charakterystyka rekursu...*, op. cit.

che mette a fuoco il motivo, l'oggetto e il soggetto del ricorso medesimo. L'autore inizia il suo scritto ricordando il discorso del Papa Giovanni Paolo II del 1979, indirizzato alla Rota Romana, nel quale il Romano Pontefice ha ribadito che il compito della Chiesa è di annunciare e di proteggere i diritti fondamentali dell'uomo in tutte le fasi della sua esistenza. Uno di tali diritti fondamentali è quello alla difesa, che garantisce la protezione della persona, dei suoi diritti e dei suoi beni.<sup>38</sup>

A proposito del soggetto, egli distingue quello attivo da quello passivo, ossia chi introduce il ricorso e chi si oppone ad esso, caratterizzati da un diverso interesse giuridico. Fa presente che per iniziare una procedura contenzioso-amministrativa sono essenziali la capacità giuridica, sia generale sia processuale, e soprattutto l'interesse di agire, che deve essere personale, diretto e attuale. La parte ricorrente può essere una persona fisica o giuridica e anche l'autorità amministrativa inferiore. La parte resistente è sempre un Dicastero della Curia Romana. Il motivo del ricorso sta nell'illegalità dell'atto, cioè nella *violatio legis*, che la Pontificia Commissione dell'Interpretazione dei Decreti del Concilio Vaticano II ha definito *error iuris*. L'oggetto del ricorso è costituito dall'atto amministrativo emanato da un Dicastero della Curia Romana. Leszczyński considera il ricorso una realizzazione efficace del diritto alla difesa nel processo contenzioso amministrativo contro le decisioni delle Congregazioni Romane, perché offre la possibilità di proteggere i diritti dei fedeli contro tali decisioni.<sup>39</sup>

### 3. 5. Henryk M. Jagodziński

Nel 2009, lo scrivente ha pubblicato un articolo intitolato *Rescritto nel diritto amministrativo della Chiesa*,<sup>40</sup> che presenta la figura di questo atto giuridico nel contesto del diritto amministrativo canonico e l'analisi della normativa vigente al riguardo. Il contributo inizia con cenni storici sul diritto amministrativo nell'ambito statale, individuandone la nascita con l'elaborazione della dottrina sulla divisione dei poteri, applicata per la prima volta in Francia con la Rivoluzione del 1789. Il fenomeno della divisione dei poteri si diffuse poi nei Paesi che si ispirarono a tale cambiamento.

Successivamente viene esposto lo sviluppo del diritto amministrativo nell'ambito del diritto canonico. È sottolineato il fatto che fra i canonisti non si parlava di diritto amministrativo come ramo a se stante nell'ordinamento canonico fino alla metà degli anni sessanta, vale a dire fino alla promulgazione della Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universae*, del 15 agosto 1967.

<sup>38</sup> G. LESZCZYŃSKI, *Charakterystyka rekursu...*, op. cit., p. 261.

<sup>39</sup> G. LESZCZYŃSKI, *Charakterystyka rekursu ...*, op. cit., p. 273.

<sup>40</sup> H. M. JAGODZIŃSKI, *Reskrypt w kościelnym ...* op. cit.

Quindi viene esposta la nozione di atto amministrativo, nella cui categoria rientra pure il rescritto, messo a fuoco nella sua nozione e nella sua evoluzione storica, dall'antichità fino al Codice di Diritto Canonico del 1983. È posta attenzione al can. 59, § 1, che delinea il rescritto come l'atto amministrativo dato per iscritto dalla competente autorità esecutiva, per mezzo del quale, di sua stessa natura, su petizione di qualcuno, viene concesso un privilegio, una dispensa o un'altra grazia. Sono poi presentate le caratteristiche che accomunano il rescritto agli altri atti amministrativi, nella sua indole di un atto amministrativo singolare, concreto, unilaterale, extragiudiziale, emanato dalla potestà esecutiva.

Nei seguenti paragrafi sono state analizzate le caratteristiche specifiche dei rescritti, consistenti in una risposta ad una petizione, emanata per iscritto, contenente la concessione di una grazia, basata sulla sua adeguata motivazione espressa direttamente da chi l'ha chiesto, sorretta dal suo fine ultimo che è il bene di una o più persone. È stata pure affrontata la questione sulle autorità competenti per la sua emanazione. Successivamente l'attenzione è stata data al procedimento amministrativo nella formazione dei rescritti, con l'analisi su chi lo può chiedere e su quali possono essere i suoi vizi nella richiesta. Poi viene trattata la questione dell'efficacia dei rescritti e dei modi e dei principi legati alla loro esecuzione. L'ultimo paragrafo è dedicato alla concessione delle licenze e alla concessione di grazie fatte a viva voce. Anche se licenze ed altre grazie emanate in questo modo non sono i rescritti, esse tuttavia, secondo le disposizioni del Codice, sono regolate dalla stessa normativa. I requisiti richiesti per gli atti giuridici dipendono dal foro per il quale sono stati destinati. Sono più esigenti quelli previsti per il foro esterno rispetto a quelli relativi al foro interno.

### 3. 6. Remigiusz Sobański

Remigiusz Sobański è autore conosciuto piuttosto per le opere di filosofia del diritto. Nel suo ultimo libro *Metodologia del diritto canonico*<sup>41</sup> ha dedicato un paragrafo all'*Interpretazione degli atti amministrativi singolari*<sup>42</sup> e al tema del *Procedimento giudiziario e amministrativo*.<sup>43</sup> A proposito degli atti amministrativi, che occupano il maggiore spazio giuridico, egli costata che sono emanati in applicazione della legge. Detti atti sono composti dai decreti, ma anche dai divieti e dai rescritti. Considera come loro requisiti caratteristici la comprensione e la forma scritta, anche se, a suo parere, la forma scritta non è necessaria per la validità. Sobański osserva che nel can. 36, § 1 si trova il principio ermeneutico per tutti gli atti amministrativi singolari, siano essi

<sup>41</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit.

<sup>42</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit., p. 109-112.

<sup>43</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit., p. 118-122.

decreti o rescritti, in piena armonia con i canoni 17 e 18 del CIC'83, in modo tale che viene sottolineata maggiormente l'importanza dell'interpretazione filologica. Dato che l'atto amministrativo si basa sulla legge, rileva che fra l'autore dell'atto e il suo destinatario dovrebbe esistere una unità ermeneutica.<sup>44</sup> L'autore presenta pure i restanti principi per l'interpretazione degli atti amministrativi contenuti in altri canoni.

Il paragrafo riguardante il procedimento giudiziario e amministrativo si trova nel capitolo quinto del suo libro ed è intitolato l'applicazione del diritto canonico. Sobański afferma che per l'applicazione del diritto si intende l'uso delle facoltà attribuite da una determinata norma giuridica. Questo uso può essere facoltativo od obbligatorio. L'applicazione del diritto si effettua via amministrativa o giudiziaria, per ciascuna delle quali è prevista una propria disciplina sul un modo di procedere,<sup>45</sup> anche se talvolta è assai difficile distinguere quali cause devono seguire un percorso amministrativo e quali quello giudiziaria. Il motivo di tale difficoltà dipende dall'unità del potere nella Chiesa.

Le pene, in linea di principio, si dovrebbero infliggere per via giudiziaria, anche se possono essere irrogate pure per via amministrativa, a norma del can. 1342. Rimane nella competenza del legislatore decidere la via da seguire nelle singole cause. In alcuni casi la decisione in proposito dipende dal caso concreto (cfr. can. 1709 § 1). Secondo Sobański, le differenze fra via giudiziaria e quella amministrativa illustra lo scopo di ciascuno dei due procedimenti. Quello giudiziario è orientato alla rivelazione della verità oggettiva tramite la decisione del giudice, basata sulla certezza morale. Invece il procedimento amministrativo è orientato alla creazione di un bene e non verso la scoperta dello stato attuale delle cose introducendo cambiamenti nella situazione giuridica della persone tramite l'applicazione della legge. Per via giudiziaria la legge diventa effettiva quando stabilisce l'adeguatezza fra la legge e lo stato di fatto; mentre per via amministrativa la legge diventa effettiva quando il bene viene concretizzato nei casi singolari. L'organo esecutivo dispone di maggiore libertà procedurale di quello giudiziale nell'applicazione della legge. Per il tribunale la legge è il fine, cioè la rivelazione della verità, mentre per l'organo amministrativo esso è un mezzo per l'attuazione del bene, al quale si arriva modificando la situazione giuridica dei destinatari o creando una nuova situazione giuridica. Il potere amministrativo certamente deve osservare la legge; però essa è soltanto un mezzo per intervenire in una situazione concreta.<sup>46</sup> La distinzione sul diverso ruolo esercitato dal fine nella via giudiziaria e in quella amministrativa, presentata dall'autore, non deve

<sup>44</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit., p. 110.

<sup>45</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit., p. 118.

<sup>46</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit., p. 120.

essere capita come una separazione fra la verità e il bene, perché stabilire la verità serve anche al bene spirituale. Proprio questo, secondo Sobański, è stato il motivo per cui, tra i processi speciali regolati dal libro VII del CIC'83, accanto ai processi giudiziari per la dichiarazione della nullità del matrimonio sono stati collocati i processi svolti in via amministrativa (per la dispensa dal matrimonio rato e non consumato) e la procedura per cause demandate alla Congregazione competente (sulla nullità dell'ordine sacro, cfr. can. 1709 § 1).<sup>47</sup> L'autore sottolinea che non si può applicare una legge senza la sua interpretazione secondo determinate regole. Detta interpretazione, fatta nel processo per l'applicazione della legge sia in via giudiziaria sia in via amministrativa, è indirizzata alla concreta soluzione di un caso.

### 3. 7. Tomasz Białobrzeski

Tomasz Białobrzeski ha pubblicato l'articolo *L'istituzione dei tribunali amministrativi secondo lo schema del Codice del Diritto Canonico del 1982*<sup>48</sup> nella rivista *Prawo Kanoniczne* (Diritto Canonico). L'autore ha svolto la sua tesi dottorale presso l'Università di Navarra sulle norme del procedimento amministrativo nei progetti della *Lex de Procedura administrativa*.<sup>49</sup> Egli ricorda che nei lavori per la riforma del Codice di Diritto Canonico si postulava l'istituzione dei tribunali amministrativi locali presso le Conferenze Episcopali, basandosi sui nn. 6 e 7 dei principi per la riforma di detto Codice. Il principio al n. 6 si basava sulla fondamentale uguaglianza dei fedeli e indicava la necessità di individuare e proteggere i diritti soggettivi. Invece principio n. 7 postulava un riordino della procedura per la protezione di tali diritti.

L'articolo presenta la problematica dei tribunali amministrativi nello schema del CIC del 1982, senza toccare la materia relativa al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, perché questo non entrava nella competenza della Pontificia Commissione Speciale *De Procedura administrativa*. Alla Segnatura è stato fatto solo qualche riferimento in tema di competenze dei tribunali amministrativi nei singoli gradi. Alla fine, dopo studi e discussioni, il Papa Giovanni Paolo II ha escluso i canoni 1737-1740 dallo schema del CIC del 1982, i quali perciò non sono entrati nel Codice promulgato nel 1983. I motivi che hanno indotto il Romano Pontefice a tale decisione non sono conosciuti. Secondo il parere dell'autore, anche se questi canoni non compaiono nel nuovo CIC, il tema sollevato sui tribunali locali amministrativi, il lavoro svolto dalla Pontificia Commissione per la revisione del CIC e le iniziative di alcune Chiese particolari permettono di conoscere meglio la

<sup>47</sup> R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa...*, op. cit., p. 120.

<sup>48</sup> T. BIAŁOBRZESKI, *Ustanowienie Trybunałów ...*

<sup>49</sup> T. BIAŁOBRZESKI, *Las normas de procedimiento administrativo en los proyectos de la „Lex de Procedura administrativa”*, Pamplona 2007.

questione dei tribunali amministrativi e possono anche servire negli eventuali lavori per una futura legislazione canonica. Nella conclusione l'autore si chiede se il CIC del 1983 possiede i meccanismi che garantiscono in modo adeguato la difesa dei diritti soggettivi e se, nel caso della loro violazione, esistono gli strumenti idonei per il loro recupero. A questa domanda egli risponde in maniera positiva, sottolineando che essa scaturisce proprio dalle norme contenute nel CIC. Afferma che i diritti dei fedeli sono protetti in maniera adeguata e, nel caso della loro violazione, il fedele può cercare una soluzione per via arbitrale o presentare un ricorso giuridico-amministrativo o gerarchico. In questa maniera, mentre rimane osservato il principio di evitare le contese fra i fedeli, è garantita la giustizia nell'esercizio della potestà amministrativa e vengono protetti i diritti soggettivi dei fedeli.<sup>50</sup>

#### 4. Conclusione

La riflessione circa il diritto amministrativo nella letteratura canonistica polacca, successiva all'anno 2001, si è svolta soprattutto in forma di articoli apparsi in varie riviste o nelle raccolte di studi giuridici. Tranne il compianto professore Remigiusz Sobański, scomparso nell'anno 2010, i loro autori rappresentano una nuova generazione dei canonisti che hanno concluso i loro studi alla fine degli anni novanta o all'inizio del terzo millennio. Essi fanno spesso riferimento alle generazioni precedenti dei canonisti polacchi, a quelli impegnati in modo speciale nello studio di diritto amministrativo, come J. Krukowski, Card. Z. Grocholewski, M. Żurowski, F. Lempa, C. Świniarski. L'opera che senza dubbio ha avuto il maggiore influsso su detti autori è stata *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego* (Amministrazione nella Chiesa. Compendio di diritto amministrativo ecclesiale, Lublin 1985), di J. Krukowski, che si potrebbe definire come il primo trattato del diritto amministrativo della Chiesa. Ovviamente la nuova generazione di canonisti ha fatto riferimento pure a studiosi stranieri come F. Daneels, G. P. Montini, J. Canosa, E. Baura, P. Ciprotti, F. Ostillo, S. F. Aumenta, P.A. Bonnet, A. Ranaudo P. Moneta, I. Gordon, E. Labandeira, F. Salerno, J. Hervada, J. Llobell, J. Herranz, E. Graziani.

Fra i testi degli autori polacchi si segnalano per una certa originalità gli articoli di P. Malecha, che nei suoi scritti ha fatto riferimento pure al diritto statale ed ha individuato praticamente l'esistenza nella Segnatura Apostolica di tre Sezioni e non di due. Dopo la promulgazione della nuova *Lex propria* della Segnatura, ha affermato che la denominazione corrente non è del tutto corretta, pur avendola seguita per motivi metodologici. Egli è stato anche autore del primo articolo in assoluto sulla legge appena indicata. Il

<sup>50</sup> T. BIAŁOBRZESKI, *Ustanowienie Trybunałów ...*, op. cit., p. 243.

suo contributo sull'amministrazione della giustizia in Polonia rivela in un certo senso che è stata recepita la riflessione sul diritto amministrativo nella Chiesa polacca.

La maggior parte degli scritti citati riguarda questioni legate in senso stretto o ampio alla giustizia amministrativa. Quasi sempre sono accompagnati da una presentazione dello sviluppo storico dei temi trattati e contengono alcune valutazioni molto interessanti e, in alcuni casi, controverse.

Miziński ha affermato che non si può parlare dell'esistenza di un sistema concreto di giustizia amministrativa nella Chiesa.<sup>51</sup> Ha sollevato la questione della responsabilità per i danni causati dall'atto illegale, se gli obblighi di risarcimento devono essere assunti soltanto dall'autore dell'atto o anche dal Dicastero competente che lo ha confermato. Tuttavia l'autore non presenta alcuna risposta a tale domanda. Inoltre ipotizza che nel futuro si dovrebbe tornare al progetto di erigere nella Chiesa dei tribunali amministrativi di grado inferiore, con lo scopo di introdurre pienamente il sistema della doppia giurisdizione nell'amministrazione della Chiesa.<sup>52</sup>

Sobański ha sviluppato il concetto della distinzione tra la via amministrativa e la via giudiziaria in base ai loro fini ultimi, cioè la rivelazione della verità e il bene.

Certamente il periodo considerato degli ultimi dieci anni non è lungo. Nel frattempo numerose questioni riguardanti il diritto amministrativo della Chiesa hanno trovato le loro risposte, ed è quindi comprensibile che non siano apparse molte opere in merito. Tuttavia, occorre rilevare che dopo Krukowski nessuno ha tentato di comporre un trattato di diritto amministrativo in lingua polacca o almeno la stesura di un manuale per gli studenti di diritto canonico, anche se in Polonia ci sono due Facoltà di Diritto Canonico. Bisogna anche riconoscere che, con l'eccezione di Malecha, nessuno degli autori polacchi ha dedicato studi sulla nuova *Lex Propria*, che ha una importanza fondamentale per il diritto amministrativo della Chiesa.

L'esperienza della vita quotidiana ci insegna l'importanza di questo ramo del Diritto Canonico per un miglior funzionamento dell'organismo ecclesiale. L'interesse per il diritto amministrativo della Chiesa in ambito polacco è testimoniato dal fatto che recentemente sono stati organizzati due convegni dedicati al tema. Anzitutto ha avuto luogo La Conferenza Internazionale del Diritto Canonico, svoltasi nei giorni 7 – 8 settembre 2010, a Toruń, dedicata all'*Organizzazione e funzionamento dell'Amministrazione nella Chiesa*. Essa è stata organizzata dall'Associazione dei Canonisti Polacchi, Curia Diocesana di Toruń Cattedra del Diritto Pubblico della Chiesa e del Diritto Costituzione dell'Università Cattolica di Lublin e dalla Società Scientifica della

<sup>51</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, op. cit., p. 165.

<sup>52</sup> A. G. MIZIŃSKI, *Sądowa kontrola...*, op. cit., p. 166.

medesima Università. Al Convegno ha partecipato pure il Card. Zenon Grocholewski, che ha presentato una relazione sulle *Competenze della Congregazione per l'Educazione Cattolica*.

Gli interventi successivi, citati di seguito, sono stati dedicati ai principali ambiti del diritto amministrativo della Chiesa:

1) JÓZEF KRUKOWSKI, *Podstawy teoretyczno-prawne i teologiczne kościelnego prawa administracyjnego* (I fondamenti teoretico-giuridici e teologici del diritto amministrativo della Chiesa).

2) WOJCIECH GÓRALSKI, *Zasada jedności władzy w Kościele a podział jej funkcji na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą* (Il principio dell'unità del potere nella Chiesa e la sua divisione in funzione legislativa, esecutiva e giudiziaria).

3) MIROŚLAW SITARZ, *Zasada legalności w prawowaniu władzy administracyjnej w Kościele* (Il principio della legalità nello svolgimento del potere amministrativo nella Chiesa).

4) WIESŁAW WENZ, *Zasada dyskrecjonalności w sprawowaniu władzy administracyjnej w Kościele* (Il principio della discrezionalità nello svolgimento del potere amministrativo nella Chiesa).

5) ARTUR GRZEGORZ MIZIŃSKI, *Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego* (La nozione dell'atto amministrativo ecclesiastico).

6) JÓZEF WROCEŃSKI, *Kompetencje administracyjne w Kościele na mocy władzy zwyczajnej i władzy zastępczej* (Le competenze amministrative nella Chiesa in virtù del potere ordinario e vicario).

7) GRZEGORZ LESZCZYŃSKI, *Zasady ogólnej procedury administracyjnej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r* (I principi della procedura generale amministrativa nel Codice del Diritto Canonico del 1983).

8) TOMASZ BIAŁOBRZESKI, *Wady kościelnych aktów administracyjnych* (I vizi degli atti amministrativi ecclesiastici).

9) WIESŁAW KRAIŃSKI, *Kontrola kościelnych aktów administracyjnych* (Il controllo degli atti amministrativi ecclesiastici).

10) PIOTR MAJER, *Odpowiedzialność za szkody wynikłe z nielegalnych aktów administracyjnych* (La responsabilità per i danni causati dagli atti amministrativi illegali).

Presso la Facoltà di Diritto Canonico all'Università di Stefan Card. Wyszyński a Varsavia in collaborazione con la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* è stato organizzato nel settembre di questo anno un Congresso Internazionale di Diritto Canonico dedicato al tema *Amministrazione nel Diritto Canonico*.

Quando questo articolo è stato terminato gli atti di ambedue eventi non erano stati ancora pubblicati.

# RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

*Recensioni*

DAVIDE CITO, FERNANDO PUIG (a cura di), *Parola di Dio e missione della Chiesa. Aspetti giuridici*, n. 35, Milano, Giuffrè, 2009, pp. XIII + 402 (collana Monografie Giuridiche della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce).

SULL'ONDATA del Sinodo dei vescovi sulla "Parola di Dio" (ottobre 2008), ci sono stati diversi incontri e molte pubblicazioni sul tema sinodale. Tra essi il felice evento del convegno annuale (aprile 2008) della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce, organizzato "per una riflessione su aspetti giuridici che questa tematica comporta in un ambito tanto essenziale per la vita della chiesa", in particolare per approfondire le questioni relative ad argomenti inerenti alla ricezione, conservazione e diffusione della parola di Dio dal punto di vista dei rapporti di giustizia che la Rivelazione suscita nella comunità ecclesiale.

Gli articoli seguono quasi in ordine le relazioni fatte in occasione del Convegno. I primi sono di carattere generale e abbracciano quattro temi fondamentali. Seguono sei contributi di carattere più specifico. Vengono aggiunte alla fine sette comunicazioni su vari temi annessi alla Parola di Dio.

Nel primo articolo, Errazuriz affronta abilmente la questione metodologica nello studio del *munus docendi Ecclesiae*. L'autore parte dalla problematica del rapporto tra il giuridico e il teologico nell'affrontare le "questioni considerate piuttosto teologiche", come la parola

di Dio e offre una nuova visione metodologica nella trattazione di temi come questi. È una concezione "giusrealista" del diritto considerato come *res iusta*, che apre al mistero salvifico attraverso il "diritto" alla parola e al sacramento, "beni destinati da Cristo ad ogni persona umana per la sua salvezza mediante la Chiesa". Presentando i tre aspetti (prudenziale, scientifico ed ontologico) del metodo giuridico, si schiudono i "vasti orizzonti interdisciplinari" nella vera "teologia del diritto canonico". Nel compiere tale passo, si auspica un "dialogo e lavoro congiunto con tutte le discipline teologiche che trovano il diritto nel loro ambito conoscitivo", però "senza confusione e senza separazione". Quest'articolo è senz'altro un apripista sulla metodologia da seguire, quella "giusrealista", "per riscoprire la rilevanza della dimensione giuridica della parola nelle varie specializzazioni della teologia".

O'Callaghan offre uno sguardo teologico-giuridico-antropologico della comunicazione della parola di Dio. L'autore inizia affrontando l'istanza giuridica della predicazione della parola di Dio. Sulla base di alterità, esteriorità ed esigibilità, si può trovare nella parola di Dio un bene giuridico, che la Chiesa ha l'obbligo di recepire, conservare, approfondire e diffondere. La ragione di quest'obbligo si può trovare in Cristo, la parola incarnata, che rende la Chiesa stessa "parola di Dio dinanzi agli uomini" da testimoniare e proclamare. Anche se Dio non ha bisogno delle mediazioni per donare la sua parola, l'alterità e la socialità dell'uomo le rendono come *modus agendi* privilegiato di Dio. Così la comunicazione della parola da parte

della Chiesa a tutti gli uomini diventa un "vero diritto umano". L'antropologia bipolare tra l'individuo (soggetto dei diritti) e la collettività (soggetto dei doveri) può e deve illuminare il rapporto tra teologia e diritto: Dio parla all'individuo per mezzo di altre persone, soprattutto della Chiesa, chiamata a comunicare la parola di Dio a tutta l'umanità.

Partendo dalla *Dei Verbum*, dal Codice e dalla *Ad tuendam fidem*, Fraga vuol precisare "la natura della relazione intrinseca che esiste tra Rivelazione divina e Magistero della Chiesa". Partendo dalla definizione della Rivelazione come manifestazione di Dio e comunicazione di sé in parola che è Cristo, l'autore differenzia la rivelazione attiva-soprannaturale da quella passiva-mediata. L'atto di fede dunque è "assenso soprannaturale ad una rivelazione esterna e mediata" di Dio. L'obbligo del magistero è prima di tutto recepire, custodire ed esporre la rivelazione, intesa come scrittura e tradizione. Alle verità cosiddette "infallibili" (definizioni dogmatiche), vengono aggiunte da *Ad tuendam fidem*, anche le verità "definitive", che hanno un "rapporto storico" o per "connessione logica" con quelle infallibili. La connessione logica delle verità definitive consiste nello "sviluppo dogmatico", in cui possono anche raggiungere una certezza infallibile. In questa dinamica del rapporto tra fede, magistero e teologia, la teologia "genera, nutre, difende e fortifica la fede" e il magistero diventa la regola di garanzia della fede. È qui che si può trovare il fondamento della potestà di magistero. È un'interessante lettura storica e analitica dello sviluppo del magistero nel suo intrinseco rapporto con la verità rivelata da Dio alla sua Chiesa.

Puigelabora una ricostruzione biblico-storica della configurazione e dell'eser-

cizio del *munus docendi*. Il c.d. Concilio di Gerusalemme ha riconosciuto non solo il dovere della chiesa di proclamare la parola di Dio, ma anche il diritto di ogni uomo a riceverla. La professione di fede battesimale introduce il cristiano nella comunione della Chiesa, oltre a diventare il modo di vivere un diritto personale alla parola. La ricezione, la conservazione e la trasmissione del "deposito della fede" mostrano chiaramente la valenza giuridica della parola di Dio, che implica a sua volta doveri morali, sociali e familiari. La chiesa, debitrice della parola, assicura, attraverso il ministero della predicazione, la proclamazione della parola e, attraverso la catechesi, l'adeguato appropriarsi della fede cristiana. Passando in rassegna alcuni episodi e richiami biblici della Chiesa primitiva, l'autore ha compiuto un apprezzabile sforzo di cogliere la giuridicità intrinseca della parola di Dio in particolare e del *munus docendi Ecclesiae* in generale.

Questi primi quattro articoli/interventi hanno colto i temi più ampi/generali della parola di Dio in un contesto interdisciplinare come giustamente si è proposto all'inizio. Questi sei articoli che seguono trattano *alcuni aspetti particolari* della parola di Dio nella missione della Chiesa.

Punzi Nicolò, partendo dall'*auctoritas magisterii* dei laici, vuole presentare la "dimensione familiare del *munus docendi*". Se tempo fa, i soggetti di tale *auctoritas* erano anche parenti, oltre ai genitori, nella situazione delle famiglie di oggi diventa un vero problema individuarli. L'ambito/oggetto però dell'educazione era quella umana e cristiana nella sua integralità. Tale educazione era vista sempre solo nella chiave, spesso negativa di simulazione, del *bonum proles*. Senza nes-

suna forzatura e con il massimo rispetto della libertà religiosa dei figli, una formazione cristiana deve essere affrontata dai genitori anche con l'aiuto della parrocchia e della scuola, nonostante tutte le difficoltà personali e morali dei genitori stessi. Infine, l'autore conclude così: "se i genitori non sono in grado di comunicare bene la loro fede, almeno tentino – con tutto l'impegno – di comunicare l'eredità culturale che abbiamo ricevuto e che comunque è, in più di un senso, un dono dello Spirito Santo". Tale auspicio sembra troppo poco nella lettura abbastanza ampia dell'autore sulla dimensione familiare del *munus docendi*.

Fuentes, nel suo articolo, presenta alcune considerazioni canoniche sull'uso della predicazione nella trasmissione della parola di Dio. La predicazione, ben diversa della evangelizzazione, era sempre considerata come uno strumento fondamentale per la diffusione della parola di Dio, in quanto affidato da Cristo stesso. La comunicazione orale della parola, in quanto necessaria per la salvezza, diventa un dovere verso tutti. Tale dovere investe soprattutto chi ha una funzione pastorale nella chiesa: Vescovi, presbiteri e diacono. I laici lo compiono eccezionalmente solo "in situazione di particolare necessità o utilità". La facoltà ai presbiteri per predicare e il mandato speciale richiesto in altri casi rende la predicazione un atto pubblico della chiesa. I problemi di libertà, ignoranza ed efficacia non sono insormontabili. Il contenuto della predicazione, soprattutto quella liturgico-sacramentale, si trova nel mistero di Cristo, che deve essere proclamato nella sua interezza, ma anche nei suoi risvolti sulle questioni umane, morali e sociali. Le normative recenti si concentrano sul contenuto e sulla partecipazione dei laici nella predi-

cazione della parola. È un articolo assai completo, che abbraccia i vari aspetti della predicazione come strumento valido della trasmissione della parola e che affronta diverse problematiche e normative connesse con essa. L'autore avesse potuto allargarsi un po' di più sulle problematiche riguardanti la predicazione.

"L'applicazione della *Ex corde Ecclesiae* (EcE) negli Stati Uniti", viene affrontata da Conn nel suo articolo. Esso può essere diviso in quattro parti: elementi introduttivi partendo da EcE; normativa del Codice; storia delle *Ordinationes* (applicazione della EcE); elementi di confronto tra *Ordinationes* e EcE. Tra gli elementi introduttivi, l'autore pone l'accento sulla missione delle istituzioni universitarie, soprattutto sugli scopi delle università cattoliche (UC) e presenta il contesto storico la legislazione ecclesiastica viene inserita: Land O'Lakes statement del 1967 e la lettura storica di Sr Alice Gallin nel 1988. Le indicazioni normative del Codice vengono raggruppate in tre gruppi: tre fini dell'UC, docenti e docenza, e mandato per insegnare discipline teologiche. La lettura storica delinea le tappe che conducono alle *Ordinationes* (promulgato il 1° giugno 2000) e che sono abbastanza caratterizzate dall'intento di voler "minimizzare il ruolo della gerarchia nella vita delle università" per "salvare" l'autonomia e la libertà accademica. L'autore si limita ad alcuni elementi di confronto tra *Ordinationes* e EcE: il concetto ecclesologico di comunione, il duplice rapporto dell'UC con la Chiesa e con la società, e gli elementi dell'identità cattolica che sembra limitare il ruolo dei vescovi sulla e nella UC. Oltre alle critiche sulle *ordinationes*, l'autore individua "la chiave per capire il problema di fondo" nel "disagio dei leaders universitari col concetto che le loro

università sono strumenti della Chiesa” e augura una proficua revisione. È un intervento/articolo che apre uno spiraglio sul mondo della recezione delle leggi della Chiesa e del modo in cui vengono o meno applicate dai fedeli interessati, soprattutto per quanto riguarda la missione di evangelizzazione della Chiesa, esercitata nelle università cattoliche.

Cito si propone a identificare la “Tipologia della scuola cattolica” partendo dalla vigente legislazione canonica. Percorrendo la storia dei canoni sulla scuola cattolica dal Codice del 1917 e vari documenti ecclesiali soprattutto conciliari, l’autore individua “la difficoltà di decidere se si dovesse privilegiare il criterio materiale del contenuto cattolico dell’insegnamento oppure quello formale di collegamento alla gerarchia”. Tra la tipologia, l’autore riconosce due categorie: Scuole cattoliche *ipso facto*, in forza del legame “istituzionale” tra l’ente e l’autorità ecclesiastica e quella che avviene mediante un atto scritto dell’autorità ecclesiastica; entrambi poi si possono suddividere sull’aspetto della direzione e/o erezione. La questione dell’identità, che si basa sulla realtà sostanziale di orientamento cattolico della scuola e di qualità dei docenti, deve essere controllata continuamente dall’autorità ecclesiastica. Le scuole *reapse catholicae* indicano le scuole che sono “effettivamente” cattoliche ma non lo sono di nome. Il loro rapporto con la gerarchia può essere caratterizzato dalla lode o dalla raccomandazione. Questi tipi di scuole, avendo un’identità cattolica come principio ispiratore, sono istituzioni privilegiate dei fedeli per attuare l’azione evangelizzatrice della Chiesa nel campo dell’educazione.

Le “questioni sulla tutela dell’integrità della fede” sono state affrontate da Fer-

me, limitandosi agli interventi ufficiali in questo ambito da parte della CDF in questi anni post-codicali. In primo luogo, però l’autore considera brevemente la tutela e la promozione della fede da parte del Romano Pontefice, essendo il primo custode e difensore del sacro deposito, attraverso numerosi pronunciamenti e scritti. Partendo dall’art. 48 della Pastor Bonus, affronta inizialmente il lavoro di promozione della fede attuato dalla CDF, che avviene nel fare crescere l’intelligenza della fede e nel dare risposte alle nuove sfide. La CDF, oltre ad agire attraverso la Pontificia Commissione Biblica e la Commissione Teologica Internazionale, organizza convegni e giornate di studio su temi particolarmente delicati. Con l’aiuto di vari documenti pubblicati dalla CDF, l’autore esamina la tutela della fede da parte della CDF, secondo l’art. 51 della PB, che avviene in tre modi: Previo esame dei libri con l’aiuto dei vescovi e delle conferenze episcopali; Esame degli scritti o opinioni che appaiono contrari alla retta fede, seguendo le indicazioni della *Donum Veritatis* e della *Agendi Ratio in doctrinarum examine*; Adeguata confutazione degli errori, su vari temi che ruotano attorno a morale ed etica, pastorale, ecclesiology, questioni teologiche e magistero definitivo. Infine, nella conclusione, l’autore individua delle sfide odierne nella promozione e tutela della fede: libertà di ricerca, comunicazione dei documenti dottrinali, ruolo delle istituzioni cattoliche educative; e coinvolgimento della chiesa particolare e della conferenza episcopale. La chiara presentazione, anche con esempi, del modo di agire della CDF nella promozione e tutela della fede, è molto interessante.

L’ultimo tra i temi particolari proposti è quello di Contreras su “Alcuni aspetti

dell'informazione religiosa nei mezzi di comunicazione". L'autore coglie in primo luogo cinque caratteristiche generali dell'informazione giornalistica che influenzano l'informazione religiosa, con evidenti esempi dalla giornalistica: influenza degli atteggiamenti personali dei giornalisti caratterizzati spesso da tre pregiudizi, come quello di tempo, spazio e risorse, quello di conoscenza e quello della visione del mondo; problemi di formato che non permette la trattazione dei temi complessi; crisi di identità a causa del calcolo della "redditività economica"; e incidenza della tecnologia, come internet, che influisce sull'importanza data alle notizie. I due problemi dell'informazione religiosa individuati dall'autore sono il difficile adattamento alle routine giornalistiche che puntano sui contrasti da presentare; e la mancanza di punti di riferimento al giornalista per parlare di religione senza strumentalizzazione. Come ultimo, partendo da dati empirici, l'autore presenta il quadro dell'informazione religiosa presente sulla stampa raggruppandoli nei "frames" giornalistici sulla chiesa: quelli positivi, quelli negativi e quelli neutri. È una presentazione viva della comunicazione giornalistica religiosa dei nostri giorni, che nonostante le sue difficoltà, può essere vissuta con serenità dal giornalista che ha il coraggio di apertura e onestà nell'accettare la realtà ecclesiale di fede.

Le *comunicazioni* che seguono trattano di vari temi connessi alla parola di Dio. Araña nel suo articolo "*Munus docendi e libertà d'educazione*" sottolinea la presenza di tale diritto umano nell'ordinamento canonico, che ha delle conseguenze sulle attività educative della chiesa, soprattutto su quella scolastica. L'articolo "La predicazione del laico" di

Barros raccoglie alcuni aspetti della predicazione, soprattutto dei laici, dalla legislazione attuale e poi presenta cinque proposte pratiche per i "non ordinati" che abbracciano temi quali catechesi, luoghi di predicazione, predicazione da parte dei religiosi, missione canonica e possibili nuovi ministeri laicali partendo dalla predicazione. Campagnola, facendo un percorso storico, tratta delle sfide e delle possibilità della "trasmissione della fede nella famiglia" e si sofferma sulle indicazioni che vengono dalla legislazione attuale che allarga la responsabilità di educazione dei figli, oltre ai genitori, anche ad altri soggetti nella Chiesa. Del Pozzo, in questa interessante proposta su "La giusliturgica della parola di Dio" percepisce nella liturgia il *locus theologicus* dell'incontro con il Verbo e nella liturgia della parola il cardine del culto; dunque la liturgia e la parola, che sono distinte ma non separabili, rendono viva la nostra fede e realizzano la nostra salvezza. Nell'articolo "Il governo del vescovo diocesano quale moderatore di tutto il ministero della parola, partendo dalla ecclesiologia della comunione, Gidi interpreta i modi della "moderazione" del vescovo che non può limitarsi al suo senso funzionale e organizzativo, ma allargare in quello pastorale, comunionale e missionario, accogliendo l'apporto degli altri nel medesimo ministero, tutto rivolto alla *salus animarum*. Bappenheim presenta l'evoluzione storica dell'insegnamento della religione cattolica in Germania, nel suo articolo "Maxima debetur pueri reverentia", e poi applicando l'art.7 della Legge fondamentale tedesca su tre tipi di scuole (*Bekanntnisschulen, Gemeinschaftsschulen, Weltanschauungsschulen*), individua tutti i diritti e doveri annessi ad esso. Vecchi, nel suo articolo "Sensus

fidei dell'annuncio della 'parola' nella crisi della fede e delle culture", identifica i legami reciproci, verticali e orizzontali, stabiliti da *Munus docenti* con i vari ambiti del vissuto come quello giuridico, teologico-pastorale e filosofico-politico e conclude con Benedetto XVI, affermando che solo la fede ragionata può veramente contribuire al *munus docendi* della chiesa, specificamente alla evangelizzazione.

Si considerava il convegno (del 2008, quasi in preparazione del Sinodo sulla parola di Dio) davvero come "un momento propizio di discussione e di confronto", avvenuto in un clima di interdisciplinarietà, in cui spicca la Pontificia Università della Santa Croce. Anche la pubblicazione degli atti del convegno da parte dei professori della Facoltà di Diritto Canonico, nota per l'ardita esemplarità nell'affrontare temi "giuridici" complessi, è senz'altro uno sforzo lodevole di divulgazione al vasto pubblico dei risultati ottenuti su un tema così "importante ed opportuno per la vita pastorale e giuridica del Popolo di Dio".

JESU PUDUMAI DOSS, SDB

DARIO COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, edizione a cura di Mons. Giuseppe Sciacca, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 526.

LA corposa opera costituisce una *significativa riedizione del volume pubblicato nel 1985 dal compianto docente della Pontificia Università Urbaniana* curata da mons. Giuseppe Sciacca, Prelato Uditore della Rota Romana. A venticinque anni dalla prima uscita il libro conserva comunque gran parte del suo interesse per la modernità e l'apertura di vedute che lo ani-

mano. La benemerita iniziativa editoriale costituisce dunque un apporto alla comunità scientifica e un invito alla rimediazione del pensiero di Composta. Il testo – purtroppo dimenticato o trascurato da buona parte della dottrina canonistica e a maggior ragione da parte di quella teologica – si segnala infatti come un tentativo originale e coraggioso di fondamentazione critica della giuridicità della Chiesa. Il valore dello scritto è impreziosito inoltre dalla *presentazione dell'allora Card. Ratzinger*.

Don Dario Composta, S.D.B., scomparso nel 2002, al di là della ricca esperienza umana e pastorale sviluppata, possedeva una profonda preparazione filosofica, storica, giuridica e teologica. Il sacerdote veneto ha dedicato il suo impegno scientifico prevalentemente alla storia della filosofia, alla filosofia del diritto, alla filosofia morale, all'etica sociale e alla teologia del diritto, sempre in dialogo con la cultura contemporanea e con una spiccata attenzione alle istanze ecclesiali (è stato consultore e membro di diversi organismi della Curia romana). L'ampiezza della formazione intellettuale e la fedeltà al tomismo sono le note che traspaiono dalla sua copiosa produzione e spiccano chiaramente nell'impostazione di *La Chiesa visibile*. Il volume recensito acquista particolare rilievo e apprezzamento se inserito nell'orizzonte mentale e nella sensibilità epistemologica dell'Autore.

Il tema *giusteologico* rappresenta uno dei settori privilegiati di studio e di ricerca di Composta. Il vero e proprio "trattato" sulla realtà teologica del diritto ecclesiale è il risultato di quasi un ventennio di lavoro. Non deve trarre in inganno l'identità del titolo col volumetto *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del diritto* del 1976: più che un ampliamen-

to (abbastanza eloquente è la quadruplicazione del numero di pagine) l'ampio tomo rappresenta il completamento di un progetto ideale sulla base delle intuizioni e della struttura allora delineati. L'Autore ha raccolto i numerosi nuovi scritti frattanto pubblicati e ha ampiamente rielaborato il tutto, anche a seguito dell'emanazione del CIC. Il libro rieditato appare dunque come un frutto della piena maturità e una sorta di legato di Composta ai canonisti e ai teologi del terzo millennio (è l'ultimo volume da lui dedicato alla materia).

*La Chiesa visibile*, anche se deriva da materiali in larga parte preesistenti (articoli e saggi), non è una semplice colletanea o selezione di testi ma un'organica e completa esposizione del pensiero dell'esimio sacerdote salesiano. L'aggiornamento e la rivisitazione *post* CIC 83 hanno imposto tra l'altro una certa revisione e rimediazione critica (cf. *Prefazione*, p. 20). La numerazione progressiva dei 15 Capi e dei relativi punti evidenzia il quadro e lo sviluppo unitari dell'argomentazione. Il volume si chiude con una breve Conclusione (pp. 523-524).

Il trattato è composto da *quattro Parti* dedicate alla storia e all'epistemologia della teologia del diritto ecclesiale, all'ecclesiologia giuridica, alla nomologia e all'antropologia. Spicca sicuramente per ampiezza e approfondimento l'aspetto ecclesiologico (pp. 117-410), che affronta anche le questioni dottrinalmente più dibattute.

La *Parte prima* (La teologia del diritto ecclesiale nella storia e nel suo statuto epistemologico) affronta la legittimazione della disciplina anche alla luce dello sviluppo storico della coscienza ecclesiale; illustra poi la caratterizzazione gnoseologica e metodologica di quel sa-

pere. Interessante è l'individuazione nel rapporto tra teologia e diritto ecclesiale di un periodo formativo (secc. III-XII), evolutivo (distinto in diversi momenti: di feconda collaborazione, di separazione e di crisi, di ripresa postridentino) e costitutivo (a partire dal Concilio Vaticano I), in parziale controtendenza rispetto alla impostazione di molti studi storici. L'Autore valuta positivamente l'elaborazione postridentina e la progressiva maturazione teologica della socialità ecclesiale. Acuta è pure la critica al metodo trascendentale a favore del realismo teologico classico.

La *Parte seconda* (L'ecclesiologia giuridica) riconduce la fondazione della Chiesa alla dottrina teologico-giuridica dell'istituzionalità, individuando le sue componenti specifiche (la giuridicità viene colta a livello societario doveroso); espone poi le strutture statiche (lo stato cristiano fondamentale e le sue specificazioni personali) e le strutture dinamiche (la *potestas iurisdictionis*, il magistero e la funzione liturgica) del popolo di Dio. Perspicace è l'individuazione del collegamento intrinseco tra stato clericale e celibato: «Il celibato dunque fino al sec. IV fu una tradizione apostolica che si trasformò in norma canonica e tale restò in vigore in senso stretto fino ad oggi perché conforme alla "tradizione". Perciò non fu mai impugnato» (p. 238). Puntuale e accurata è l'analisi delle teorie sulla *sacra potestas* e la precisazione della matrice ontologico-sacramentale di tale realtà.

La *Parte terza* del trattato (Nomologia giuridico teologica) esamina il rapporto della realtà ecclesiale con la legge canonica e la finalità del diritto nella Chiesa. Composta si diffonde sulla natura teologica delle norme canoniche (fondamento cristologico ed ecclesiologico)

ma non trascura affatto l'essenza e la formalità della legge e sostiene la teoria dell'"univocità" contro quelle della trascendenza e dell'analogia. La finalità delle norme ecclesiali è colta nella coordinazione tra trascendenza e specificità dinamica giuridica, prendendo le distanze dal canonicismo o legalismo canonico, dal moralismo caritativo, dal sacramentalismo o liturgismo canonico e dal pubblicismo spirituale.

*L'ultima Parte* (Antropologia teologico-giuridica) tratta il concetto di persona ecclesiale ed il tema della libertà. La personalità del battezzato viene colta a tre livelli distinti e successivi: misterico, ecclesiale e giuridico. La configurazione giuridica della libertà ecclesiale concerne quattro aspetti (costituzionale, personale, legale e coscienziale) e non va confusa con altre forme non socialmente doverose (di tipo morale o profetico).

*La Chiesa visibile* costituisce un'accurata e profonda analisi "a tutto tondo" della giuridicità ecclesiale andando molto al di là del semplice dato positivo e codiciale. L'Autore parla a ragion veduta di "diritto ecclesiale" (la realtà giuridica nella Chiesa) marcando la differenza rispetto al "diritto canonico" (cf. p. 19). In maniera sagace Dario Composta antepone sempre l'essenza della giustizia al profilo normativo (è indicativa la scansione della seconda e della terza parte, ma il dato si coglie in tutto lo sviluppo argomentativo). Il libro si ispira dichiaratamente alla dottrina tomista e al "realismo giuridico classico" e applica in maniera abbastanza coerente i relativi principi. Nell'esame dei diversi profili della vita ecclesiale è attento ad esempio nel ricercare l'esteriorità, l'alterità e la doverosità quali presupposti del fenomeno giuridico (ad illustrare questo assunto può bastare riportare la

sequenza di alcuni paragrafi a proposito del rapporto tra diritto e liturgia: «124. Non tutto ciò che è ecclesiale è direttamente religioso»; «125. Non tutto ciò che è religioso è sociale»; «126. Non tutto ciò che è sociale è liturgico: l'esteriorità della liturgia»; «127. L'alterità della liturgia»; «128. Non tutto ciò che liturgicamente è pubblico, è giuridico»). Composta usa pure con proprietà molte categorie della scienza costituzionale e si manifesta sensibile a tale approccio. Logicamente alcune affermazioni sono opinabili e potrebbero essere discusse o affinate (l'enfasi sugli "stati societari" è forse eccessiva). In generale, l'"atipicità" dello scritto e un certo "isolamento scientifico" dell'Autore richiedono lo sforzo di sintonizzarsi con i concetti adoperati. Dispiace solo che la riedizione non sia corredata da un indice più ampio che avrebbe permesso magari di districarsi con maggior facilità e immediatezza nella scansione dei singoli Capi e nell'impostazione del trattato.

Appare doveroso complimentarsi con mons. Sciacca per questa operazione culturale di livello. Il contributo dell'illustre Prelato non si è limitato a «qualche emenda tipografica», ha comportato, oltre all'oscuro ma ingente lavoro di revisione, anche la presentazione per nulla di circostanza del profilo scientifico e intellettuale di Composta (*Introduzione alla seconda edizione*, pp. 7-14), e soprattutto l'intuizione di recuperare dall'oblio della memoria e dalla disattenzione di molti un rilevante contributo al sapere canonico. Non resta che unirsi agli auspici formulati nella Pasqua 1985 dall'attuale Pontefice: «Auguro a questo importante libro molti lettori e l'influsso che gli spetta nell'insieme del lavoro teologico» (p. 16).

MASSIMO DEL POZZO

GOVERNATORATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, *Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del Convegno di studi sugli 80 anni (12-14 febbraio 2009)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 342.

NEI giorni 12-14 febbraio 2009, in occasione dell'80° anniversario della nascita dello Stato della Città del Vaticano (= scv), si è tenuto un Congresso i cui Atti, a cura del Governatorato scv, sono poi stati pubblicati nel volume della Libreria Editrice Vaticana recante il titolo «Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del Convegno sugli 80 anni (12-14 febbraio 2009)». Diciamo subito: i primi ottant'anni. Cosa benintesa, ancorché non espressa! Pur essendo sorto a cavallo di due guerre mondiali, lo Stato della Città del Vaticano, non è l'esito di una rivoluzione o di un referendum popolare che ne abbia sancito il distacco da un'entità maggiore, ma è il risultato di un accordo internazionale. Rifiutata risolutamente la Legge delle Guarentigie del 13 maggio 1871, la quale risolveva in un'ottica puramente interna ed unilaterale italiana – e, pertanto, in modo del tutto insoddisfacente in considerazione della dimensione universale ed internazionale del papato romano – i problemi derivanti dalla scomparsa dello Stato pontificio, lo strumento del Trattato internazionale forniva invece le necessarie e sufficienti garanzie affinché il Pontefice non fosse suddito di nessuno Stato. Di fatto, pur accordando al Papa l'indipendenza personale e gli onori della sovranità in base alla Legge delle Guarentigie egli rimaneva per l'Italia un semplice cittadino, sia pure qualificato, e l'area territoriale lasciata a Lui in godimento, restava parte integrante del ter-

ritorio italiano. Soprattutto però era il punto di partenza che non poteva essere accettato a livello di principio: la Legge delle Guarentigie – che pure dava origine ad uno *ius singulare* assolutamente privilegiato che garantiva non soltanto la Persona del Sommo Pontefice e le sue attività di governo della Chiesa, ma assicurava alla Santa Sede nel suo complesso tutte le garanzie (Guarentigie) necessarie per agire, nella Chiesa e nella comunità internazionale, con piena libertà ed indipendenza – era una concessione, non era il frutto di un accordo. Il parere chiesto il 19 febbraio 1878, dall'allora Ministro dell'Interno al Consiglio di Stato perché fosse meglio individuato il carattere giuridico della legge del 1871, e anzitutto se essa fosse da inserire tra le leggi costitutive e fondamentali dello Stato, aveva precisamente lo scopo di ribadire l'estraneità di detta legge al novero delle norme o patti internazionali. Si comprende quindi l'opposizione di principio che i Pontefici succedutisi a Pio IX mantennero rispetto alla menzionata legge al punto che, sino al 1929, essi scelsero di non uscire dai palazzi vaticani, neppure per le attività pastorali nella diocesi di Roma, ed imposero il divieto (1911) ai cattolici italiani, e alle loro organizzazioni, di partecipare attivamente alla vita politica del Paese precisamente per non avallare, neppure in modo indiretto, gli equilibri istituzionali e politici che si andavano consolidando nei rapporti con la Santa Sede. L'impulso alla soluzione della questione romana venne direttamente dal partito fascista, che, peraltro, non poteva vantare culturalmente ed ideologicamente alcuna parentela né con la Chiesa né con la tradizione cattolica. In un discorso alla Camera dei Deputati, del 21 giugno 1921, Mussolini, pur citando la «vecchia vati-

cana lupa cruenta», di carducciana memoria (Alla città di Ferrara nel 25 aprile 1895, da Rime e Ritmi), affermò che la tradizione latina ed imperiale di Roma era rappresentata dal cattolicesimo. Richiamandosi a Teodoro Mommsen, il Duce proseguì dicendo che non si resta a Roma senza un'idea universale e che lui riteneva che l'unica idea universale allora esistente a Roma fosse precisamente quella che s'irradiava dal Vaticano. Il Trattato del Laterano fu dunque una soluzione indubbiamente provvidenziale, degna di un «Papa alpinista, un alpinista immune da vertigini ed abituato ad affrontare le ascensioni più ardue», e di un «Papa bibliotecario, abituato ad andare in fondo alle ricerche storiche e documentarie, perché di libri e documenti, è evidente, si è dovuto consultare molti», come ebbe a dire Pio IX, parlando di se stesso, in un'Allocuzione del 13 febbraio 1929. Nessuno, di fatto, potrebbe ora dire cosa sarebbe potuto succedere alla Santa Sede e al Pontefice nel 1943-1945 quando il territorio italiano subì, da un lato, l'occupazione nazista, e, dall'altro, allorché esso venne invaso, sia pure in vista della liberazione, dagli eserciti alleati qualora a suo tempo fosse stata accettata la Legge delle Guarentigie. Talché, come è stato giustamente affermato da C. Cardia, i giuristi di tutto il mondo rimangono stupiti di fronte a questa singolare creatura, creata ancora una volta dalla fantasia italiana.

Gli argomenti trattati nel volume di cui ci stiamo occupando sono assai diversi tra di loro e, nell'insieme, riescono a dare un quadro sintetico ed esauriente della materia. A relazioni di carattere prettamente storico come l'intervento introduttivo dell'Em.mo Cardinale Tarcisio Bertone, Segretario di Stato di Sua Santità, come quello del prof. Andrea

Riccardi, dell'Università degli Studi di Roma Tre, o quello della Prof. Emma Fattorini, dell'Università La Sapienza di Roma, si alternano interventi di carattere storico-istituzionale, come quello di SER Mons. Giorgio Corbellini, Vice Segretario Generale del Governatorato, nel quale, tra l'altro, si ripercorrono tutte le ipotesi di estensione territoriale che il nascente Stato avrebbe potuto avere nonché le diverse "tipologie" di governo che, nel corso degli anni, lo Stato della Città del Vaticano ha conosciuto. Anche uno Stato ha una vita che si dipana nel tempo. Ecco quindi una serie di relazioni nelle quali vengono illustrati gli sviluppi che, durante i vari periodi storici e pontificati, hanno interessato "il Vaticano": «Il Concordato e la "questione cristiana"», del Sen. Marcello Pera; «Gli anni difficili della guerra e del secondo dopo guerra: il Vaticano di Pio XII», del Prof. Philippe Chenaux, della Pontificia Università Lateranense; «Il Vaticano tra Giovanni XXIII e Paolo VI: riforme e continuità di una funzione», del Prof. Philippe Levillain, dell'Institut Universitaire de France; «Giovanni Paolo II tra il Vaticano, Roma e il mondo», del Prof. Marco Impagliazzo, dell'Università per Stranieri (Perugia). Sono quindi affrontati aspetti più particolari, ma non meno interessanti, quali, per esempio, «I Musei vaticani dal 1929 ad oggi», del Prof. Antonio Paolucci, Direttore dei Musei vaticani; «Le divisioni del papa. I corpi armati pontifici», del prof. A. Martini, Presidente della Fondazione Besso; «Francobolli e monete vaticani», del Dott. Pier Paolo Francini, Capo dell'Ufficio Filatelico e Numismatico del Governatorato; «La Radio vaticana», di P. Federico Lombardi, s.j., Direttore della Radio vaticana; «Lo Stato del Papa: immagini e miti nell'opinione pubblica»,

del Dott. Joaquín Navarro Valls, già Direttore della Sala Stampa della Santa Sede.

Trattandosi di uno Stato, sia pure singolarissimo, il "Vaticano" ha altresì una dimensione internazionale la quale, benché innegabile, non sempre è agevolmente distinguibile dalla soggettività internazionale della Santa Sede. Sta di fatto che lo Stato della Città del Vaticano, in quanto tale, sia pure, talvolta, per il tramite della Segreteria di Stato, ha concluso una serie di Accordi bilaterali con l'Italia e multilaterali ancorché, questi ultimi, non tutti ratificati (l'elenco degli uni e degli altri è riportato alle pagg. 105-110). In questa linea, si possono apprezzare gli interventi del Prof. Joël-Benoît D'Onorio, dell'Université d'Aix-Marseille («Il profilo della Città del Vaticano. Lo Stato fra l'Italia, l'Europa e la comunità internazionale»); del prof. Giuseppe della Torre («La Città del Vaticano e l'Italia: storia delle relazioni dal Trattato ai nostri giorni») e del prof. Jean-Dominique Durand, dell'Università di Lyon 3 («Le due Città: Roma e il Vaticano»).

Gli argomenti trattati nell'ambito del Convegno commemorativo in parola sono stati poi ripresi in una Tavola rotonda finale, moderata dall'Em.mo Card. Jean-Luis Tauran, Presidente del Pontificio Consiglio per il dialogo inter-religioso, alla quale hanno preso parte l'on. Franco Frattini, Ministro degli Affari Esteri della Repubblica italiana, M. Abdou Diouf, Secrétaire Général de la Francophonie, M. Michel Camdessus, ancien Directeur Général du Fond Monétaire International e Ján Figel', European Commissioner for education, training, culture and youth. L'intervento conclusivo dell'Em.mo Card. Lajolo, Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano,

e i Discorsi del Santo Padre completano questo interessante volume che merita di essere conosciuto.

ALBERTO PERLASCA

JUAN JOSÉ GUARDIA HERNÁNDEZ, *Libertad religiosa y urbanismo. Estudio de los equipamientos de uso religioso en España*, Instituto Martín de Azpilcueta, Colección canónica, Pamplona, EUNSA, 2010, pp. 360.

NEL corso degli ultimi anni il tema della libertà religiosa ha conosciuto un notevole sviluppo nell'ambito delle pubblicazioni ecclesiasticistiche, è anzi uno dei temi dominanti dell'attuale dibattito scientifico costituendo, assieme con il tema della laicità, uno degli ambiti di interesse preminenti per gli studiosi della materia. Accanto a pregevoli volumi, che costituiscono validissimi contributi a tale dibattito, ve ne sono purtroppo molti altri che affrontano tali tematiche in maniera quanto meno ripetitiva; è una conseguenza quasi necessaria, allorché un tema diviene di così grande interesse, al punto che vi è il rischio, in chi scrive, di proporre argomenti già sufficientemente sviscerati e per i quali un nuovo volume risulta veramente superfluo.

Non è questo il caso del presente lavoro, il quale, pur avendo a tema la libertà religiosa, affronta la questione sotto un profilo del tutto peculiare: le ricadute concrete del principio di libertà religiosa. Il testo infatti, non intende svolgere considerazioni generali circa la libertà religiosa, ma esamina, in maniera come vedremo approfondita, gli elementi di legislazione urbanistica spagnola che si pongono come concreta attuazione di un principio costituzionale di grande rilievo.

Il titolo del volume può trarre in inganno l'osservatore meno attento, il quale potrebbe pensare all'ennesimo approfondimento su di un aspetto, probabilmente specifico e marginale, della tematica più generale, ma non è così; il presente volume, infatti, analizza la legislazione urbanistica spagnola, avendo come punto di riferimento il principio di libertà religiosa che trova, negli strumenti legislativi urbanistici, un campo di grande applicazione pratica dal momento che, è proprio a partire da tali strumenti legislativi, che si è in grado di mettere alla prova in concreto un principio di per sé generale ed astratto.

Il volume si articola in tre parti: una prima parte offre un'analisi della terminologia giuridica attinente alla materia oggetto del lavoro, dando una prima panoramica circa la evoluzione legislativa relativa ai singoli elementi presi in esame; una seconda concentra l'attenzione sulla gestione urbanistica, in relazione al tema oggetto del volume, con particolare riferimento alla disciplina riguardante il suolo ed i beni patrimoniali; una terza parte si sofferma sulla disciplina urbanistica, affrontando alcuni istituti di diritto amministrativo strettamente correlati con il tema della libertà religiosa, analizzando poi in maniera più dettagliata la legislazione circa le autorizzazioni non urbanistiche in senso stretto.

La pianificazione urbanistica ha il suo principio informatore nell'art. 47 della Costituzione Spagnola, il quale stabilisce che siano i poteri pubblici ad occuparsi di regolare l'utilizzazione del suolo. L'Autore svolge a partire da tale disposizione costituzionale, un'interessante disamina della giurisprudenza della Corte costituzionale riguardo il tema della laicità dello Stato e del principio di libertà religiosa che, secondo il Supre-

mo organo giudiziario spagnolo, è un principio con connotati positivi, nel senso che non viene limitato alla sola sfera privata dei soggetti, e dunque è in grado di essere applicato pure all'ambito urbanistico. A tale preambolo segue l'analisi della c.d. Legge sul suolo del 1956, anzitutto presentando i contenuti di tale norma dal punto di vista della classificazione del suolo e della sua qualificazione urbanistica. In particolare, per quanto attiene a quest'ultima, viene offerta una sommaria ma chiara disamina circa le possibili destinazioni d'uso del suolo, con specifico riferimento a quelle porzioni che il legislatore sceglie di destinare ad usi diversi da quelli abitativi o rustici, ovvero alle porzioni destinate ad *equipamientos*, cioè alla costruzione di tutte quelle strutture che sono complementari ai luoghi urbani adibiti a costruzioni di tipo abitativo.

Fatta questa prima analisi il discorso si concentra sul c.d. uso religioso del suolo destinato propriamente ad ospitare quelle strutture complementari che saranno adibite ad un uso di culto o comunque ad un uso strumentale ad attività di tipo religioso. Quattro specificazioni a tale riguardo appaiono significative: i terreni destinati all'uso religioso possiedono una valenza sociale indiscutibile; la funzione religiosa è rivolta a tutti i cittadini e non solamente a coloro che aderiscono ad un determinato credo religioso; tali luoghi non hanno fini di lucro; tali luoghi non ledono in alcun modo il diritto alla libertà religiosa, consistente pure nel non aderire ad alcun credo.

L'attenzione si sofferma poi sulla legislazione urbanistica delle singole comunità autonome spagnole, offrendo una rapida carrellata delle singole legislazioni regionali sul punto. L'Autore è convinto assertore della tesi, certamente

condivisibile, secondo la quale la destinazione di determinate aree pubbliche per l'edificazione di luoghi destinati ad attività confessionali e religiose, non lede in alcun modo il principio generale di libertà religiosa, ma al contrario rappresenta una concreta applicazione pratica di tale fondamentale principio; tale tesi è d'altra parte suffragata dalla legislazione spagnola, la quale prevede che la destinazione ad usi religiosi sia una di quelle possibili per il suolo pubblico.

Nel secondo capitolo si passa ad affrontare il tema della gestione urbanistica, in relazione al principio di libertà religiosa, con particolare riferimento dunque al momento di esecuzione del piano urbanistico (esclusa la fase di edificazione). Si analizza qui quali siano gli strumenti urbanistici che garantiscono la possibilità di destinare ad uso religioso determinate porzioni di suolo pubblico e quali siano i passaggi necessari per attuare in concreto l'assegnazione di determinate porzioni di suolo a tali scopi. In particolare si analizza la Legge 33/2003, riguardante il patrimonio delle Pubbliche Amministrazioni, la quale stabilisce i criteri di attribuzione del suolo pubblico per determinate specifiche finalità, tra le quali quelle di tipo religioso, nonché la regolamentazione di tali porzioni. L'Autore approfondisce sia le tematiche relative al suolo dotazionale pubblico, sia quelle relative al suolo dotazionale privato, oltre alla normativa relativa alle cessioni di suolo appartenente agli enti locali ed alle comunità autonome, fornendo ampi riferimenti alle normative proprie di tali istituzioni. Importante è la sottolineatura circa la finalità pubblica, anziché privata, che possiedono i luoghi e le attività di tipo religioso, che garantiscono a tali strutture la possibilità di usufruire della nor-

mativa riguardante la assegnazione di porzioni di suolo pubblico.

Il terzo ed ultimo capitolo si sofferma ad analizzare la disciplina urbanistica, sempre in relazione al principio di libertà religiosa, che riguarda le autorizzazioni urbanistiche necessarie alla costruzione di luoghi con destinazione ad uso religioso, nonché il regime riguardante le autorizzazioni di tipo non strettamente urbanistico. Con riferimento alla prima categoria viene analizzata, oltre alla disciplina generale, anche il caso specifico della autorizzazione necessaria alla collocazione di cartelli per la pubblicizzazione di luoghi di culto. Per quanto riguarda la seconda categoria, l'Autore offre una disamina dell'evoluzione normativa in tema di libertà religiosa, per arrivare a descrivere la disciplina attinente le licenze non strettamente urbanistiche, e tuttavia connesse con tale disciplina, necessarie per l'apertura e per l'attività dei centri di culto.

Oltre ad offrire una esaustiva analisi delle norme di tipo urbanistico, sia nazionali che locali, che interessano la disciplina circa la concessione, e la utilizzazione di spazi pubblici per i luoghi di culto e per quelli destinati ad attività comunque destinate ad un fine di tipo religioso, il testo qui recensito offre pure una interessante visione circa la religione in generale; stiamo assistendo, nel corso degli ultimi decenni, ad una vera e propria esclusione dalla sfera pubblica di tutto quanto attiene alla religione, con una tendenza a confinare gli aspetti religiosi al privato, direi quasi all'intimo, di ciascun singolo. La descrizione offerta dall'Autore delle norme urbanistiche legate alla libertà religiosa, consente di riportare la religione nella sfera pubblica, ovvero nel luogo che le compete; lungi infatti dall'essere un fenomeno

esclusivamente personale, la religione rappresenta invece una insostituibile dimensione di sviluppo propria di ciascun individuo, che certamente può venire disciplinata dalla legislazione statale per svariati aspetti ad essa riconducibili, ma che sicuramente non può essere esclusa, come si pretenderebbe da parte di alcuni, dall'ambito pubblico.

COSTANTINO-M. FABRIS

JOSÉ MANUEL MURGOITIO, *Igualdad religiosa y diversidad de trato de la Iglesia católica*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 300.

L'AMBITO di studio di questa monografia si concentra nel sistema costituzionale spagnolo con particolare riferimento al combinato disposto degli articoli 9.2, 14 e 16.3 della costituzione spagnola. L'oggetto dichiarato è quello di verificare se questo sistema privilegi la Chiesa cattolica e, di conseguenza, se ci sia una discriminazione nei confronti delle altre confessioni religiose. Visto così, sembrerebbe che la lettura di quest'opera possa interessare soltanto i cultori del diritto ispano. Invece, la tematica sul rapporto tra uguaglianza e diversità di trattamento, così come tra aconfessionalità e cooperazione sono di interesse universale per una corretta impostazione dei rapporti Chiesa - Stato, e pertanto i problemi che si pongono e risolvono in questo libro hanno una valenza generale.

Il lavoro è diviso in due parti ben distinte: la prima è incentrata nel presentare il principio d'uguaglianza nell'assetto costituzionale spagnolo, con una spiegazione precisa e dettagliata del suo significato nell'ordinamento giuridico (con abbondanti riferimenti alla giurisprudenza del Tribunale Costituzionale spagnolo e del Tribunale Europeo dei Di-

ritti Umani), rilevando il profondo senso di giustizia presente nelle diverse argomentazioni. A questo riguardo sembra importante ricordare che il diritto fondamentale d'uguaglianza è tale perché insito nella natura umana, in modo che la costituzione non crea o concede questo diritto ma lo proclama e protegge (p. 39). La seconda parte – che occupa 2/3 della monografia – analizza le situazioni concrete in cui si rileva un trattamento diverso nei confronti della Chiesa cattolica per verificare se questa diversità intacchi il principio d'uguaglianza.

Anche la prima parte è divisa in due. Dopo la lettura dei complessi ragionamenti delle diverse posizioni dottrinali e giurisprudenziali, nella prima sezione di questa parte resta salda la semplice e sintetica massima aristotelica del trattare in modo uguale le situazioni uguali e in modo disuguale quelle disuguali (p. 42). Questo principio sarà il filo conduttore della monografia, ricordando ad ogni passo che uguaglianza non vuol dire uniformità. Infatti, il diritto soggettivo a ricevere un trattamento uguale non consiste nel diritto ad essere uguale agli altri, bensì nel diritto a ricevere dal legislatore un trattamento uguale a quello di chi si trova nella stessa situazione. È importante infatti la differenza concettuale tra uguaglianza giuridica e diversità di trattamento, ossia vi sono situazioni in cui la diversità di trattamento non urta il principio d'uguaglianza. Bisognerà verificare in primo luogo se le situazioni di fatto sono uguali (la determinazione, vale a dire, di un punto di comparazione o "tertium comparationis" che non può essere selezionato in modo arbitrario poiché le situazioni giuridiche devono essere paragonabili); poi occorrerà appurare anche se lo scopo della differenza di trattamento sia

legittimo e ragionevole e, in fine, se vi sia proporzionalità tra il fine e i mezzi impiegati (pp. 48 e 54).

L'altra sezione di questa prima parte sviluppa i quattro principi di libertà religiosa, d'uguaglianza, d'aconfessionalità e di cooperazione che guidano il rapporto dello Stato con il fenomeno religioso. Questi principi delineano un quadro di rapporti caratterizzati da una laicità positiva nella quale si desidera l'abbinamento armonioso tra neutralità dello Stato e considerazione positiva del fattore religioso. L'Autore ricorda che, affinché questo scopo si raggiunga, il Tribunale Costituzionale ha riconosciuto la priorità tra i principi a quello di libertà religiosa, riconoscendo un ruolo secondario al principio d'uguaglianza (p. 62). In verità dall'analisi di questi principi si traggono tutte le tesi presenti nella monografia. In concreto le pagine 72-75 rappresentano una bella sintesi di quanto si dimostrerà dopo. Tra queste tesi è da sottolineare la critica alla dottrina che sostiene un preteso obbligo da parte dello Stato di stimolare il pluralismo religioso. L'Autore ricorda – come farà anche più avanti – il tenore dell'articolo 16 della Costituzione per ribadire che la posizione dello Stato si deve limitare a prendere atto delle credenze presenti nella società spagnola. Invece indurre la presenza di altre religioni costituirebbe una ingerenza illegittima in materia religiosa incompatibile con la neutralità propria dello Stato (pp. 80-81 e 87-91).

Arrivati alla seconda parte, l'Autore cercherà di smontare la banale affermazione sui privilegi della Chiesa cattolica e le pretese situazioni giuridiche discriminatorie nei confronti delle altre confessioni religiose. Il primo nodo che si dovrà sciogliere per consentire il paragone delle diverse situazioni versa sulla

nozione stessa di confessione religiosa dalla prospettiva dell'ordinamento giuridico spagnolo. Compito alquanto difficile giacché sia dal profilo legale che da quello dottrinale si osserva che tale concetto resta indeterminato, nonostante l'Autore prospetti quali siano le note sostanziali e legali del concetto di confessione fondate sulla dottrina, la giurisprudenza e le norme di più alto livello che si occupano del tema (pp. 98-109).

Un'altra premessa a cui fa fronte l'Autore consiste nel presentare pari condizioni di base di tutte le confessioni religiose nell'ordinamento giuridico spagnolo. Questo punto viene dimostrato con il riconoscimento del carattere istituzionale autonomo delle confessioni. Sia lo Stato che le confessioni riconoscono l'incompetenza reciproca riguardo agli ambiti loro propri, e da parte dell'ordinamento giuridico statale si rinuncia a dare alle confessioni lo statuto di associazioni o fondazioni private. La principale conseguenza di questo punto di partenza è l'accettazione del carattere primario dell'ordinamento giuridico di ogni confessione e quindi il fatto di diventare esenti dalla legislazione comune (p. 113).

Dopo queste premesse ci restano 180 pagine in cui si presenteranno i diversi punti in cui la Chiesa cattolica in Spagna ha una posizione diversa dalle altre confessioni. La sfida sarà dimostrare che queste diversità non ledono il principio d'uguaglianza.

Una prima posizione diversa si trova nella stessa Costituzione dato che l'articolo 16 fa menzione esplicita della Chiesa cattolica e generica delle altre confessioni. Per dimostrare che questo distinguo non urta con i principi di aconfessionalità e uguaglianza, l'Autore avverte che è necessario avere presente il processo

costituente l'odierno Stato democratico spagnolo e inoltre il realistico principio guida dei rapporti Chiesa - Stato sanzionato dalla stessa Costituzione che impone ai poteri pubblici di tener conto delle credenze religiose della società spagnola e di cooperare con le confessioni religiose. La menzione esplicita altro non fa che rispecchiare questo principio nello stesso testo costituzionale, giacché i cattolici sono oggi il 78% della popolazione spagnola. Sta di fatto, poi, che questa menzione esplicita non porta con sé il riconoscimento di un maggior livello di libertà religiosa per i cattolici, né tanto meno l'obbligo da parte dello Stato di privilegiare la cooperazione con la Chiesa cattolica. Il lavoro dimostra d'una parte che con questo riferimento esplicito semplicemente si prevede il fatto che la realtà storica, sociologica religiosa, organizzativa e giuridica della Spagna conduce a che la quasi totalità dei rapporti dello Stato siano intrapresi con questa confessione. D'altra parte – e per quanto sia ovvia –, questa menzione solleva i poteri pubblici dall'obbligo di provare che si tratta di una confessione notoriamente radicata, come invece viene richiesto per le altre confessioni che vogliono intrattenere rapporti di cooperazione con lo Stato. Con grande buon senso, l'Autore afferma che sarebbe invece discriminante se trattandosi della confessione maggioritaria e con più servizi sociali attivi, lo Stato avesse con essa una cooperazione minore rispetto a quella che ha con le altre confessioni.

Il nodo seguente a cui fa fronte la presente monografia riguarda ugualmente le fonti normative di più alto livello nei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose. Con la Chiesa cattolica i rapporti sono di natura concordataria, pertanto bilaterali. Ci sono, infatti, diversi accordi

internazionali con la Santa Sede del 1976 e 1979. Con altre confessioni minoritarie di noto radicamento, in base all'articolo 7 dalla Legge organica sulla libertà religiosa, ci sono invece alcuni accordi di cooperazione sottoscritti nel 1992. Come spiega l'Autore, questi accordi con le federazioni evangeliche, ebraica e islamica – FEREDE, FCI e CIE – hanno natura di diritto pubblico interno, sono dunque leggi unilaterali date dal Parlamento e, di conseguenza, hanno un livello più basso nella gerarchia delle fonti normative se si confrontano con i trattati internazionali. Questa diversità è stata fonte di attriti da parte delle confessioni minoritarie. L'Autore giustifica tale diversità con la mancata soggettività internazionale delle confessioni minoritarie – alcune delle quali nemmeno hanno mai desiderato acquistarla –, che determina l'assenza del *tertium comparationis* con la Santa Sede: non è dunque che si conceda un trattamento ingiustamente discriminante, è piuttosto che i rapporti sono sottoscritti con enti di natura diversa. Importante a questo riguardo sarà la distinzione della soggettività internazionale della Santa Sede da quella dello Stato Vaticano, per superare il vizio di incostituzionalità degli accordi per una pretestuosa abdicazione di diritti nei confronti di una potenza straniera (pp. 138 e 147). L'Autore cita la giurisprudenza del Tribunale Supremo e del Tribunale Costituzionale che conferma l'inconsistenza dell'accusa di discriminazione e sottolinea che non sarebbe neanche legittimo pretendere che la Chiesa cattolica rinunci alla sua soggettività internazionale per adeguarsi allo schema comune dei rapporti con le altre confessioni. In queste pagine si espone che questo modo di fare porterebbe all'ingiustizia di tentare d'unificare il

fattore religioso ferendo gravemente il principio di aconfessionalità, giacché lo Stato si riterrebbe competente per definire la natura della Chiesa cattolica. Si afferma inoltre che così facendo si lederebbe anche il principio d'uguaglianza perché si pretenderebbe di offrire un trattamento uguale a realtà differenti. Questa misura, commenta in fine, manifesterebbe altresì una chiara ingerenza dello Stato nell'organizzazione della Chiesa, ledendo il suo diritto alla piena autonomia (pp. 158-159).

Passando allora ad alcune questioni concrete, si esamina il tema della cooperazione economica dello Stato con le confessioni religiose. In questo ambito, è noto che ci sono due modi di sovvenire con finanziamenti pubblici ai bisogni delle confessioni: la cooperazione diretta tramite sovvenzioni e la cooperazione indiretta con delle esenzioni e dei benefici fiscali. Murgotio mostra che anche in questo campo sono insorte delle polemiche per la diversità di trattamento nei confronti della Chiesa cattolica. Per quanto riguarda la cooperazione diretta, i rilievi critici sono motivati dall'assegnazione di una percentuale dell'IRPF per il sostentamento della Chiesa cattolica. Nella spiegazione di questa fonte di finanziamento della Chiesa, lo studio che presentiamo propone una doppia motivazione, storica d'una parte, giuridica dall'altro. Per la spiegazione storica si ricordano le numerose e ingiuste confische dei beni ecclesiastici degli ultimi due secoli che hanno dato luogo a diversi sistemi di risarcimento che si sono evoluti fino all'odierno sistema d'assegnazione tributaria esclusiva senza finanziamento complementare. Ancora una volta, per motivi storici la posizione della Chiesa cattolica è diversa da quella delle altre confessioni. Inoltre, questo

sistema persegue lo scopo dell'autofinanziamento giacché si riceve soltanto il contributo delle persone che lo desiderano. Dal versante giuridico, l'Autore fornisce diverse spiegazioni giurisprudenziali che offrono lo spunto per aggiungere altri motivi di fatto a quello storico. Tra questi motivi spiccano quelli esposti dal Tribunale Supremo spagnolo che ricorda che le attività sociali della Chiesa cattolica in favore del bene comune fanno risparmiare allo Stato più di 31 miliardi di euro annui; così come il fatto che l'immane patrimonio storico culturale della Chiesa richiede una manutenzione che giova all'interesse, anche economico, di tutta la società spagnola. Inoltre, l'Autore ricorda che l'Alto Tribunale offre anche argomenti giuridici sostanziali, giacché nulla osta che le altre confessioni possano concordare con lo Stato un sistema analogo, e che possano anche offrire alla società servizi simili a quelli della Chiesa cattolica (pp. 168-180). In fine non si dimentica di segnalare che un'argomentazione simile è stata prodotta anche dal Tribunale Europeo dei Diritti Umani (cfr. pp. 184-188).

Per quanto riguarda la cooperazione indiretta l'Autore dimostra una totale equiparazione della Chiesa cattolica alle altre confessioni relativamente ai benefici fiscali, ma rammenta altresì che ci sono stati dei problemi a proposito dell'IVA. Come risultato degli Accordi del 1979, la Chiesa cattolica veniva considerata non sottoposta alle tasse per l'acquisto di beni di culto e altri tributi. Di conseguenza, con l'ingresso della Spagna nella CEE e la successiva comparsa dell'IVA la Chiesa aveva continuato ad essere esentata da questa imposta. Gli accordi con le confessioni religiose minoritarie di noto radicamento (1992)

sono posteriori alle norme tributarie sull'IVA della CEE che, alla stregua di un principio di legalità assoluto, vietano le interpretazioni analogiche e determinano un "numerus clausus" di esenzioni. È così che queste confessioni devono pagare l'IVA per attività per le quali la Chiesa cattolica invece non era assoggettata. In questo punto Murgoitio attesta l'importanza non marginale degli Accordi con la Santa Sede nella gerarchia normativa. Infatti, trattandosi di accordi di natura internazionale hanno un livello superiore alle norme tributarie comunitarie e per questo la Chiesa cattolica continuava a usufruire di questi benefici fiscali. Invece gli accordi del 1992 hanno un rango inferiore e quindi, d'accordo con l'articolo 307 del Trattato costitutivo della CEE, lo Stato non poteva fare niente per allargare alle confessioni minoritarie gli stessi benefici. Si trattava, per tanto, di una situazione di incapacità legale e non di ingiusta discriminazione dal momento che le situazioni giuridiche erano diverse. Queste considerazioni portano l'Autore a concludere che il principio d'uguaglianza non possa diventare il mezzo per acquistare diritti altrui in forza di un preteso aggravio comparativo (p. 201). Tuttavia questa è una tematica ormai tramontata poiché dal 2006 è cambiata la situazione: tramite un nuovo accordo internazionale, la Chiesa cattolica ha rinunciato a questi benefici fiscali a patto che non sia tramutato il nuovo sistema di assegnazione tributaria.

Un altro ambito in cui si presentano dei problemi comparativi riguarda la regolamentazione dell'assistenza religiosa alle forze armate, nelle carceri e negli ospedali. Fermo restando il principio secondo cui lo Stato è incompetente a provvedere e definire l'assistenza reli-

giosa, Murgoitio spiega che il diritto a questo servizio si fa dipendere dalla proporzionalità tra il numero dei fedeli della confessione che richiedono il servizio e gli strumenti che si devono adoperare per favorire la prestazione. Di fatto, asserisce l'Autore, le confessioni minoritarie non hanno una richiesta tale da consentire la costituzione di un corpo di ministri o di servizi specifici (p. 214). In concreto, per quanto riguarda le forze armate c'è un Accordo in materia del 1979 in cui si riconosceva l'allora Vicariato castrense. Più avanti nel tempo, una sentenza del Tribunale Costituzionale ha obbligato a rivedere l'integrazione dei cappellani militari nelle diverse forze armate dell'esercito dando luogo alla creazione di un Servizio di Assistenza Religiosa (SAR) in cui viene inserito l'odierno Ordinariato militare. Si tratta di un servizio permanente sostenuto dai fondi pubblici. Gli Accordi del 1992 con le confessioni minoritarie prevedono anche la possibilità per queste ultime di essere inserite in questo SAR ma, fin tanto che non si concretizzi questa possibilità, viene garantita soltanto la libertà dei ministri d'ingresso e di uscita dai centri militari per l'assistenza religiosa senza sostentamento pubblico dei ministri stessi. Ancora una volta la diversità dei regimi giuridici si basa sul fatto della antica presenza della Chiesa cattolica negli eserciti spagnoli e la considerevole richiesta sociale di questa assistenza religiosa. Invece le altre confessioni nel momento degli Accordi del 1992 non pensavano nemmeno alla possibilità di sostentamento dei ministri di culto per l'assistenza religiosa nelle forze armate.

Per quanto riguarda l'assistenza religiosa dei carcerati viene studiato il modello di cooperazione dello Stato rilevando la diversità con il sistema ado-

perato con le forze armate. Gli Accordi con la Chiesa cattolica del 1979 prevedono un sistema simile al contratto di servizi, per cui sono remunerati i servizi offerti dalle diocesi. Anche gli Accordi del 1992 prevedono questo sistema di rimborso con le confessioni minoritarie, ma di fatto alcune hanno espressamente rinunciato a questi compensi da parte dello Stato. L'Autore non trascura di criticare la situazione che è venuta a crearsi dopo il 2006 in attinenza agli spazi dedicati all'assistenza religiosa nei nuovi centri penitenziari, poiché la tendenza è quella di non prevedere la costruzione di cappelle bensì di spazi multifunzionali, il che senz'altro provocherà difficoltà nel libero esercizio del diritto di libertà religiosa. Questo tipo di decisioni, asseriva l'Autore, costituiscono un chiaro esempio di violazione del diritto d'uguaglianza perché manifestazione d'uniformismo dato che si trattano in modo uguale situazioni diverse (pp. 234-236).

Si studiano altresì le differenze che ci sono nel modello di cooperazione nel caso degli ospedali. Anche in questo caso le diversità hanno radici nella storia (la corporazione dei cappellani cattolici degli ospedali pubblici esiste dal 1885), così come nella normativa concordataria che garantisce il finanziamento dell'assistenza religiosa cattolica negli ospedali con dotazione a carico dei fondi pubblici. Il trasferimento alle Comunità Autonome della competenza in materia sanitaria è stato in questo caso il motivo di nuovi problemi, anch'essi studiati in questa parte del libro.

La sezione seguente viene dedicata alle complicazioni risultanti dal regime previdenziale dei ministri di culto. Il primo scoglio a cui fa fronte l'Autore è proprio la definizione del concetto di ministro di culto, giacché un conto è

che "ad intra" la qualifica di ministro sia competenza della confessione religiosa e un altro conto sono gli effetti che quella qualifica abbia "ad extra". Nel caso della Chiesa cattolica non si è posto il problema della definizione visto che la condizione di ministro cattolico è nota. Non è stato così invece per le altre confessioni che studia l'Autore (pp. 241-242). La via che è stata assunta per il regime previdenziale dei ministri di culto è stata quella di una sostanziale assimilazione dei ministri di culto ai lavoratori dipendenti (cfr. pp. 247-248). In questo punto del lavoro è stato rilevato un disappunto da parte delle confessioni protestanti di particolare interesse ecclesiologico. Queste confessioni hanno voluto che il regime previdenziale dei loro ministri di culto non fosse quello di assimilazione ai lavoratori dipendenti, bensì proprio quello comune a tutti i lavoratori dipendenti. Si sono lamentati, infatti, che nel loro caso non c'è un rapporto gerarchico che impedisca di qualificare come lavorativo il rapporto del ministro con la confessione. Facendo altrimenti, hanno denunciato, si comprometterebbe il principio d'uguaglianza poiché non si distinguerebbero i chierici protestanti da quelli cattolici. Ci sarebbe una frattura dell'uguaglianza per mancanza di differenziazione. Ma come spiega l'Autore, sia il Tribunale Supremo che il Tribunale Costituzionale non hanno ritenuto sussistente la pretesa lesione del principio d'uguaglianza e hanno respinto i ricorsi in base proprio al fatto che si riconosce alle confessioni l'autonomia "ad intra" per qualificare il rapporto tra il ministro di culto e la confessione, ma non nella qualifica "ad extra", nella quale per altro c'è spazio perché lo Stato possa valutare che il rapporto tra ministro e confessione non è in tutto uguale a un rapporto di

tipo lavorativo, ma equivalente (pp. 255-259). Sono studiati inoltre altri conflitti riguardanti questa materia previdenziale, quale il caso del riconoscimento retroattivo delle quote anche ai ministri non cattolici (pp. 260-263) e un raro caso di discriminazione dei ministri cattolici, ortodossi e testimoni di Jehova rispetto a quelli protestanti e islamici per quanto riguarda la base mensile di quotazione (p. 265).

L'ultima sezione è dedicata all'ormai classico tema della simbologia religiosa. Il principio da cui parte l'Autore per tutta la riflessione su questa problematica è stato sancito dal Tribunale Europeo dei Diritti Umani: le uniche restrizioni di cui può essere oggetto la libertà di manifestare la religione o le proprie convinzioni derivano soltanto dalle esigenze di sicurezza pubblica o dalla protezione dei diritti e libertà altrui. La legislazione e giurisprudenza spagnola nell'accogliere questo principio hanno accolto in questo diritto di manifestare la religione il diritto di tentare di convincere il prossimo delle proprie credenze ma non in modo abusivo o sproporzionato (p. 269). Strettamente collegato a questo tema ci sembra la critica riguardo l'esasperazione del fondamentalismo laicista che pretende di eliminare dagli spazi pubblici tutti i simboli religiosi con la pretesa di tutelare la laicità dello Stato. Di fronte a questo travisamento della aconfessionalità dello Stato si ricorda che, nell'imporre di aver presenti le credenze della società, il sistema costituzionale spagnolo valuta positivamente il fatto religioso come parte del bene comune della società con indipendenza della confessione di cui si tratti, e di conseguenza la neutralità non può che significare la rinuncia a qualsiasi orientamento ideologico da parte dello Stato. Arrivati a questo punto l'Autore

afferma che, a questo riguardo, i diritti dei credenti e quelli degli atei o agnostici non si trovano allo stesso livello, altrimenti soddisfare le richieste laiciste di togliere ogni riferimento alla religione nella vita pubblica, significherebbe sacrificare la libertà religiosa in favore del laicismo. Pretese che, per altro, hanno il loro fondamento nell'identificare in modo sbagliato realtà pubbliche e Stato, mortificando la autonomia della società (pp. 279-281).

L'Autore argomenta – con riferimento anche a delle sentenze di tribunali minori (pp. 294-299) – che la presenza del crocifisso e altri simboli religiosi in spazi pubblici (in modo speciale nell'ambito educativo) non implica che lo Stato si identifichi con una concreta religione, né tanto meno che si esiga l'adesione al suo significato trascendente o si imponga di realizzare atti contrari alle proprie credenze o convinzioni. Sposando le ragioni rese dal Consiglio di Stato italiano (13-2-2006), si osserva che benché per un cristiano il crocifisso possieda un valore religioso, per un non cristiano rappresenta un valore culturale oppure la sintesi dei valori, della cultura e del patrimonio storico e spirituale che stanno alla base dei valori civili consacrati dalla Costituzione (p. 291); tesi peraltro ribadite di recente dal Tribunale di Strasburgo nella importante sentenza di 18 marzo 2011. Queste ragioni valgono ugualmente contro la strategia laicista volta a sfumare la presenza dei simboli cattolici, stimolando un multiculturalismo relativistico con la presenza di credenze nuove e importate – con speciale riferimento all'Islam – che neutralizzino le credenze tradizionali radicate nella cultura e nella storia (p. 293).

La monografia qui recensita, insomma, offre giurisprudenza e fatti suffi-

cienti a dimostrare che spesso la denuncia da parte di alcuni settori dottrinali, nonché da parte di alcune confessioni minoritarie, di discriminazione religiosa in favore della Chiesa in paesi di lunga tradizione cattolica, hanno come scopo la scomparsa radicale della diversità di trattamento nei confronti della Chiesa cattolica piuttosto che soddisfare bisogni autentici, ferendo in questo modo sia il principio d'uguaglianza che la libertà religiosa.

JOSÉ ANTONIO ARAÑA

FABIO VECCHI, *Cinque studi sull'umanesimo giuridico di Luigi Bogliolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (cz), 2010, pp. 356, (Collana della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi Magna Graecia di Catanzaro).

IN his 2010 work on the Rev. Luigi Bogliolo, Fabio Vecchi, examines four pillars of the teaching of the luminary Salesian jurist: the Magisterium, Law, Humanism, and Hermeneutics. Dedicating a chapter to each pillar, Vecchi compiles a detailed biography and bibliography in the second section. I will focus my attention on the first part.

*Magisterium, Philosophy and Law.* Vecchi shows Bogliolo's fidelity to the thought of St. Thomas Aquinas and that of the Magisterium because Bogliolo refuses the prevalent Cartesian dualism which separates thought from experience. Rather, he wishes to propose the unity of the human experience, just as St. Thomas and the Magisterium seek to do. Faith and Reason are a fundamental part of our human experience because they work toward a clearer understanding of knowledge and truth. Given the importance of Reason

in such an endeavor, it is important that it be based on reality and not on fantasy, on realism and not on idealism. According to Bogliolo, in fact, "The most serious lacuna in modern thought consists in having wanted to explain the subject without using being". («La più grave lacuna del pensiero moderno, infatti, consiste nell'aver voluto spiegare il soggetto senza passare per la via dell'essere», L. Bogliolo, *Antropologia filosofica/I. Alla scoperta dell'uomo*, Pont. Univ. Lateranense, Città Nuova, Roma 1971, pp. 7-8). This scenario can extend itself to the tendency of modern philosophers' continued emancipation from Faith, which is, in effect, that which truly frees Reason. After all, God, the Word and Creator of all that is reasoned, can alone explain Reason. Thus, while it is true that philosophy is the handmaid of theology, it is also true that theology is the handmaid of philosophy, as St. Bonaventure would stress. In the attempt to understand more clearly knowledge and truth, it is therefore fundamental to see that man's understanding, man's way of knowing, is key. Modern philosophy, after all, poses a problem of epistemology. The object of understanding in theology is God, so as man approximates his understanding of God via the development of epistemological principles, there is an ever-more reciprocal relationship between subject and object. From the epistemological foundation, one discovers the metaphysical reality that helps one, in turn, live accordingly in a coherent morality which includes law. Unless we give precedence to the *homo sapiens* who understands the metaphysics behind reality-and put the caprice of the *homo faber* in his place-we cannot hope to save the humanism of culture.

Since the three essential natural attributes of knowledge are truth, evidence, and certitude, Bogliolo shows that modern philosophy's foundation in doubt is what kills the hope of knowledge. St. Thomas, instead, affirms the primacy of certitude over doubt, and this method needs to be sustained unconditionally. Thus, experience itself becomes an intellection of being because through it one can trust what he sees and discover what is its cause. In this way, knowledge is edified through the recovery of a metaphysical method and the reevaluation of an ontological substance. We see that there is a clear distinction between mere phenomena and the foundation of the given phenomena. God is not a phenomenon, but the phenomena point to God, for instance. All of this pertains to law because law is a science that studies phenomena and registers them into code. However, the mere registration into code pertains to the technique applied; as such it cannot be sufficient. What is the guiding force behind law? Is it merely power? When we think of Canon Law we know that the principle of the *salus animarum* that guides the Church's activities must be what guides her laws. Since there is such a close relationship between immanence and transcendence in the very Incarnation of God, it is clear that one cannot study anything that relates to the Church, especially her theology or her laws, on a merely horizontal and technical level. This approach amplifies the significance of positive law to understand the norm, far beyond the mere application of the law.

St. Thomas fundamentally takes into consideration man and natural law, the so-called *synderesis* in which man seeks the good and avoids what is evil in a full and clear self-appraisal. Law must there-

fore be rationally-based in order to insure stability and harmony with the legal ordinance that exists even between divine law and human law. However, this rationality cannot be based on what is clearest and most mathematical. Just because something is expressed most clearly through a mathematical expression does not necessarily mean that it corresponds to reality, and the tendency of modern philosophy is the attempt to clarify reality via mathematics. St. Thomas' approach, rather, is based on a reality-based rationality, cognizant of the fact that it is not possible to sum up reality and all of its complexity in one simple formula or two. Law, which studies the structure of human interaction and coexistence, should be a discipline clearly interested in being realistic, especially if interested in the *salus animarum*, as is the case with Canon Law. Bogliolo basically proposes an integral anthropological fresco of man's nature in the totality of his being, whether moral, cosmological, theological, or psychological, culminating in a spirituality based on a Thomistic ontology.

Freedom is a key concept in this vision, and it is based on the search for what is true and what is good. Freedom is synthesized both in the individual good and in the common good and is fundamentally a question of salvation. Ontological realism permits one to distinguish qualitatively the legal categories that are bound to freedom and to the autonomy of subjective wills, far from a Kantian approach. Since law falls within the framework of communications studies and seeks to give a normative language capable of limiting human behaviour, it is important that it be based on a realistic foundation that does not unjustly limit freedom.

It is understandable that when one studies human behaviour, one takes into consideration the study of history, among the most complex sciences because its subject is man. However, unlike Vico's subject-centred approach in which history is made in man's mind, history has a metaphysical principle that goes beyond human structures. It is in this way that Bogliolo is careful to avoid immanent-historicism and to focus his attention on the transcendence of history. In this way, man does not dominate history but actively collaborates with it, and freedom becomes a central theme. With freedom as a central theme, one can see how the soteriological dimension comes into play. We begin to think in terms of *historia salutis* and not merely *historia*.

Among the other themes studied with law are dialectics, aesthetics, and ethics, and all point to the free realization of the self through man's self-consciousness. *Hic homo intelligit* becomes the foundation of human life and its relation to the rules or laws that order it. In such a structure natural law remains central because it is a law of life and of interior growth in freedom since man becomes truly free when he is spiritually fulfilled. Thus, because of this interior growth, more than a *participatio legis aeternae*, natural law becomes a *participatio creationis aeternae*. Of course, the *lex aeterna* does not get forgotten since Bogliolo aspires to promote a moral order that is based on a natural law that cannot be separated from the eternal law, much as St. Thomas establishes it in his treatise on law in the *Prima Secundae* of the *Summa Theologiae*. Thus, even though law is finalized to a transcendent end, it manifests its anthropological dimension and end in an immanent context.

*Humanism*. It is clear that humanism has a part to play in such a vision. Bogliolo sees that the humanism of the Renaissance can only be explained as a natural development of medieval Christian philosophy. If medieval philosophy was formally and intentionally Christian, modern philosophy, even if anthropocentric, remains Christian in content. The conflict between form and content, however, does not bring noticeable consequences if the philosophical quest remains faithful to the subject: man. For Bogliolo, man is the "north star" of the philosopher; he is the *homo viator* in the ocean of knowledge and wisdom. The basis of all events, of all institutions, of all ideologies in the course of history is man. The spiritual dignity of man which Christianity has known how to maintain throughout the centuries needs to be guaranteed and recognized. It is thus that the Christian creed becomes an enrichment for culture because it spiritualizes civilization.

Bogliolo references great figures like Dante to show the humanistic-literary roots of Christian jurisprudence. As we see in *De Monarchia* and *Convivio* human nature is simultaneously fallen and infinite because of its body-soul composition. With death's call, man as a whole does not die. This spiritual nobility requires a great knowledge of anthropological metaphysics, in particular of the origin of the nature and structure of the human soul. Beyond man as an individual, one cannot fail to see his social nature with the inclination to be with others. It is in this way the collective and the individual dimensions come into play in the *civitas*.

Vico also plays an important role in the lineage of humanists, even if Bogliolo is not entirely in agreement with

him. Nonetheless, that history certainly becomes central in the consideration of a Christian civilization is not to be underestimated. All of the *Historia salutis* is a journey by which man is guided by Providence. While Vico keeps man and his laws within certain immanent boundaries, a Christian view of Providence shows how God uses man and his laws to take him beyond the established boundaries.

Another thinker Bogliolo considers closely is Rosmini, even if he sees the limits of Rosmini's thought. (Bogliolo states: «[...] vale più per le intenzioni che per i risultati ottenuti dalla sua speculazione. Il Rosmini, infatti, [...] si lasciò influenzare dal soggettivismo imperante. Vi sono dei momenti, nel suo pensiero, che lo avvicinano all'apriorismo kantiano. Discussa e discutibile la sua concezione dell'essere ideale, un *quid medium* fra il Creatore e la creatura, che senza essere né l'uno né l'altra, finisce per lasciare perplessi [...]» Cfr. L. Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana*, cit., pp. 145-149.) Nonetheless, Rosmini's interest in the person reveals a Thomistic root. Man is an *ens sui iuris* principally because of the dominion of his intellect. This implies the central role of the conscience, of the moral life, which, in turn, makes one reconsider the law as a spiritual production. The norm, after all, is an expression of the human conscience, so it cannot be anything but a moral precept. The rapport that man has within his very being between body and soul is analogically lived out in the rapport that man has with the world, and this key concept is elucidated in Rosmini's thought.

Going back to Dante, Bogliolo sees that when considering the central role of man in the universe, one cannot fail to consider man's insatiable search for

God, as is so evident in the *Divine Comedy*. This is, in effect, Dante's notion of philosophy. In fact, in the *De Monarchia* one sees how the finality of law is to keep this vocation for the truth carefully bound, especially since this project is not just individual but collective. The structure of government, therefore, needs to be hierarchically ordered to the divine truth; it needs to be a monarchy which organizes all men around a common, unchanging end. If one takes an historicist approach to history, as Vico tends to do, then one finds the end on variables. It is in the divine transcendence, studied by a good metaphysics, that one finds stability, freedom, and salvation. After all, the universal good, even if restrictive, is more liberating than a particular good, i.e. a good which is limiting in its essence. Therefore, the choice of God, the universal good par excellence, brings one to choices that are evermore freeing because the *Bonum est multiplex* and the *Melius est multiplex* (cfr. *Summa Theologica* Ia, q. 82). Freedom, after all, is a the ability to determine oneself towards the good.

The cyclical nature of human affairs makes us consider the metaphor used by Dante of the *selva oscura* which contains an uncontested truth: man can slide into the abyss of moral disorder and find himself the victim of spiritual darkness, of the oblivion of metaphysics. The only certitude comes with the persistence of a perennial contrast between darkness and light in which the rational will, both ordering and moral, and human activity find safety in religious and political values. We cannot, after all, only live by desires but by the ordered desire of finding God.

*Hermeneutics*. Interpretation plays a vital role in discovering the richness of

the transcendent and diffusing a regularity to law. It is, after all, the critical act *par excellence* which allows the jurist to understand the roots of law. Such attention to the ontology that lies beneath law stands against a merely phenomenological approach which, while useful in understanding existence, does not come to understand being. It is the attempt of uniting objectivity with subjectivity, much as Bl. John Paul II tried to do in his writings.

The act of interpretation is first and foremost an act of textual knowledge. It requires, therefore, that the interpreter have a sure domain of the conceptual semantics. Bogliolo understands that the form of the soul resides in language because in its attempt to give corporeality to ideas through material words, language seeks to circumscribe the ideas that are an expression of the soul. Since there are limits to language, synonymy is used to attempt to describe similar, yet not identical, forms for the same reality. As we see, the ontological significance of reality, the epistemological significance of the knowledge of ideas, and the semantic significance always go together.

As for the jurist, it is essential that his analysis and synthesis give an ordered arrangement of concepts, via definitions and names, so that the language in use be more agile, practical, and comprehensive. This is evermore the case with the ecclesiastical jurist who has to relay transcendent realities. The recourse to an analogical framework is key, just as it is in Theology. Analogy, after all, helps bridge the chasm that exists between immanent and transcendent realities. We see how the divine intellect, for example, is purely intuitive, whereas the human intellect is discursive. For this

reason, there needs to be a dialectic between the intuitive and the discursive. Since intuition has the primacy on discourse, the hermeneutic follows upon intuition. The work of hermeneutics, therefore, needs to be in seeking to identify the interior Word (intuitive) with its external expression (discursive). This identification is necessary in order to make the known word comprehensible to the knower. Even if the Word is never completely known because of its transcendent nature, that does not impede one to know what one can know. Whereas rationalism tends to have an aversion to that which is mystery, a realistic metaphysics seeks to understand evermore profoundly the ontological reality of the given mystery.

Any study of hermeneutics cannot proceed without an accurate understanding of the word. For Christian tradition the truth of Faith-taken as a whole, i.e. ontologically, eschatologically, historically, and teleologically-has its foundation in the Word, the *Verbum caro factum est*. This mystery which reveals itself and makes itself comprehensible, knowable, and interpretable historically speaking, renders the message of Faith universally comprehensive. The *logos* expresses quantities and qualities of attributes of the phenomenology of the world, articulating myriads of *logoi* in a complex and articulate language which is not easily discernable. It is for this reason that it cannot be penetrated and discerned by a language that is purely scientific, such as is the case with a mathematical language.

Bogliolo is aware of the necessity of a faithful hermeneutic, so he links ontology, logic, and language together because if the interpretation of the Word is not faithful to the Word, we are left

with a lie. It is not necessary, therefore, to focus on instruments of mediation. It is precisely by placing so much attention on the instruments of mediation that philosophers like Hegel, Heidegger, Gadamer, and Ricoeur find themselves in a vicious hermeneutic circle, never able to get to the reality of the Word. For Bogliolo, it is fidelity to the Word in a very simple way that allows for one to have more clarity. He is aware of the limits of language-and the mystery that naturally ensues-because human intellect is one that is discursive and therefore fundamentally in the dark. So, fixing one's attention on the linguistic instrument of mediation for too long does not help. It is best to go directly to the source, to the Word itself, taking it at face value. It is an act of Faith in God who is intuitive, in Whom all of the possible forms reside.

According to Bogliolo, hermeneutics is a sort of "ministry" of the spirit in which man must be a mediator between the world and the spirit. At the root of this ministry we find man and his autonomy, his freedom to operate well in this sort of ontological circularity between two worlds. In all of this, one finds the practical dimension of law. Between the subject interpreter and object interpreted there no longer rests a mere concept, as follows: subject-concept-object. This model does not place man as mediator, something Bogliolo wishes to do instead with his more ontological-existential approach. The concept cannot be autonomous. Rather, the interpreter, with his analytical and synthetic work, expresses his subjectivity through his autonomous choice, through his critical judgment. The Thomistic solution takes into account the *verbum mentis* not as a mere mirror of reality but as

judgment of reality. In other words, Bogliolo stresses how the dialectic structures of knowledge are a vital organism composed of parts that cannot be taken singularly but seen as a whole. Being is dynamic; it is alive, not static, and interpretation must work likewise. It cannot be fixated on mathematical concepts. Though they are certainly clear, they do not reveal the richness of reality. Thus, with Bogliolo's approach, one goes from an *adaequatio* to an *illuminatio* of reality, of creation.

Keeping all of this mind, one sees that there is a creative dimension to the legal interpretation of a jurist. After all, the jurist has to read equitably the norm, comparing it to the reality that he faces. If the activity of the legislator is creative then the activity of the interpreter is likewise. Only in such conditions can the interpretation of the jurist become like art, fruit of the creative work similar to the divine work. The end of interpretation is the discovery of the rapport that dialectically ties man to God: a *manducatio* of Faith. This must be recalled because one of the characteristics of the Sacred Biblical text, for example, is the very strong sense of the person which pervades it: it is the story of Israel seen as a personal dialogue between God and man. If this be the case of the Biblical text which gives us the law, the living law of God, how much more apt should this be to describe the spirit that guides canon law. The dignity of man, after all, is evident in the law historically, theologically, and scripturally. Man becomes gifted with a creative knowledge, aesthetic, and *techne*, but also with a creative morale as the constructor of his own personality. He is the only *dominus* of his own action: even if he may not be the cause of his own being, he is the

cause of his own action. This freedom comes with responsibility.

*Concluding thoughts.* As we see, Bogliolo offers a very rich panorama. When we consider how law is applied in the Church, we understand it in light of what Scripture reveals. The fact that the New Law is inaugurated on the Cross but understood more fully on Pentecost by each apostle upon whom the Holy Spirit descended shows the dynamic of the law in a Christian mindset. It is not merely a universal law, but it is a universal law applied and lived out in the flesh individually. The equilibrium of the New Law is in the value it gives to the common good and to the individual good. The work of God reveals itself in both goods, in both dimensions, and if one of the dimensions is missing, then it is a sign that the *opus Dei* is not at hand for love and freedom are important components of His work. Where can there be love and freedom if the individual is not taken into consideration? Where can

there be love and freedom if the common good is forgotten? Through his keen interest in the ontological foundation of the philosophy that guides law and hermeneutics, Bogliolo offers us a realistic and balanced view of Canon Law and its application in the life of the Church.

The work which Fabio Vecchi offers us, in turn, is also to be much appreciated because he synthesizes a theme common to the many works of Bogliolo in a very clear and systematic work. Such scholarship is useful both for experts and amateurs alike. So often, in fact, before studying an author, it is indeed quite helpful to read from the thought and research of someone who has already tackled with the author's thought, so I express my gratitude to Fabio Vecchi for his work on Luigi Bogliolo, and I hope that it may be as helpful to others as it has been helpful to me.

FRANCESCO GIORDANO

# DOCUMENTI

## ATTI DI BENEDETTO XVI

*Discorso alla Rota Romana*, 22 gennaio 2011, in «AAS», 103 (2011), pp. 108-113.\*

CARI Componenti del Tribunale della Rota Romana!  
Sono lieto di incontrarvi per questo annuale appuntamento in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario. Un cordiale saluto rivolgo al Collegio dei Pretoli Uditori, iniziando dal Decano, Mons. Antoni Stankiewicz, che ringrazio per le cortesi parole. Saluto gli Officiali, gli Avvocati e gli altri collaboratori di codesto Tribunale, come pure tutti i presenti. Questo momento mi offre l'opportunità di rinnovare la mia stima per l'opera che svolgete al servizio della Chiesa e di incoraggiarvi ad un sempre maggiore impegno in un settore così delicato ed importante per la pastorale e per la *salus animarum*.

Il rapporto tra il diritto e la pastorale è stato al centro del dibattito post-conciliare sul diritto canonico. La ben nota affermazione del Venerabile Servo di Dio Giovanni Paolo II, secondo la quale "non è vero che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico" (*Allocuzione alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, n. 4: AAS 82 [1990], p. 874) esprime il superamento radicale di un'apparente contrapposizione. "La dimensione giuridica e quella pastorale – diceva – sono inseparabilmente unite nella Chiesa pellegrina su questa terra. Anzitutto, vi è una loro armonia derivante dalla comune finalità: la salvezza delle anime" (*ibidem*). Nel mio primo incontro, che ebbi con voi nel 2006, ho cercato di evidenziare l'autentico senso pastorale dei processi di nullità del matrimonio, fondato sull'amore per la verità (cfr *Allocuzione alla Rota Romana*, 28 gennaio 2006: AAS 98 [2006], pp. 135-138). Oggi vorrei soffermarmi a considerare la dimensione giuridica che è insita nell'attività pastorale di preparazione e ammissione al matrimonio, per cercare di mettere in luce il nesso che intercorre tra tale attività e i processi giudiziari matrimoniali.

La dimensione canonica della preparazione al matrimonio forse non è un elemento di immediata percezione. In effetti, da una parte si osserva come nei corsi di preparazione al matrimonio le questioni canoniche occupino un posto assai modesto, se non insignificante, in quanto si tende a pensare che i

\* Vedi alla fine del discorso il commento di P. BIANCHI, «Non esiste [...] un matrimonio della vita e un altro del diritto»: l'esigenza di una seria pastorale prematrimoniale e di una coerente prassi giudiziaria.

futuri sposi abbiano un interesse molto ridotto per problematiche riservate agli specialisti. Dall'altra, pur non sfuggendo a nessuno la necessità delle attività giuridiche che precedono il matrimonio, rivolte ad accertare che "nulla si oppone alla sua celebrazione valida e lecita" (CIC, can. 1066), è diffusa la mentalità secondo cui l'esame degli sposi, le pubblicazioni matrimoniali e gli altri mezzi opportuni per compiere le necessarie investigazioni prematrimoniali (cfr *ibid.*, can. 1067), tra i quali si collocano i corsi di preparazione al matrimonio, costituirebbero degli adempimenti di natura esclusivamente formale. Infatti, si ritiene spesso che, nell'ammettere le coppie al matrimonio, i pastori dovrebbero procedere con larghezza, essendo in gioco il diritto naturale delle persone a sposarsi.

È bene, in proposito, riflettere sulla dimensione giuridica del matrimonio stesso. È un argomento a cui ho fatto cenno nel contesto di una riflessione sulla verità del matrimonio, nella quale affermavo, tra l'altro: "Di fronte alla relativizzazione soggettivistica e libertaria dell'esperienza sessuale, la tradizione della Chiesa afferma con chiarezza l'indole naturalmente giuridica del matrimonio, cioè la sua appartenenza per natura all'ambito della giustizia nelle relazioni interpersonali. In quest'ottica, il diritto s'intreccia davvero con la vita e con l'amore, come un suo intrinseco dover essere" (*Allocuzione alla Rota Romana*, 27 gennaio 2007, AAS 99 [2007], p. 90). Non esiste, pertanto, un matrimonio della vita ed un altro del diritto: non vi è che un solo matrimonio, il quale è costitutivamente vincolo giuridico reale tra l'uomo e la donna, un vincolo su cui poggia l'autentica dinamica coniugale di vita e di amore. Il matrimonio celebrato dagli sposi, quello di cui si occupa la pastorale e quello messo a fuoco dalla dottrina canonica, sono una sola realtà naturale e salvifica, la cui ricchezza dà certamente luogo a una varietà di approcci, senza però che ne venga meno l'essenziale identità. L'aspetto giuridico è intrinsecamente legato all'essenza del matrimonio. Ciò si comprende alla luce di una nozione non positivista del diritto, ma considerata nell'ottica della relazionalità secondo giustizia.

Il diritto a sposarsi, o *ius connubii*, va visto in tale prospettiva. Non si tratta, cioè, di una pretesa soggettiva che debba essere soddisfatta dai pastori mediante un mero riconoscimento formale, indipendentemente dal contenuto effettivo dell'unione. Il diritto a contrarre matrimonio presuppone che si possa e si intenda celebrarlo davvero, dunque nella verità della sua essenza così come è insegnata dalla Chiesa. Nessuno può vantare il diritto a una cerimonia nuziale. Lo *ius connubii*, infatti, si riferisce al diritto di celebrare un autentico matrimonio. Non si negherebbe, quindi, lo *ius connubii* laddove fosse evidente che non sussistono le premesse per il suo esercizio, se mancasse, cioè, palesemente la capacità richiesta per sposarsi, oppure la volontà si ponesse un obiettivo che è in contrasto con la realtà naturale del matrimonio.

A questo proposito vorrei ribadire quanto ho scritto dopo il Sinodo dei Ve-

scovi sull'Eucaristia: "Data la complessità del contesto culturale in cui vive la Chiesa in molti Paesi, il Sinodo ha, poi, raccomandato di avere la massima cura pastorale nella formazione dei nubendi e nella previa verifica delle loro convinzioni circa gli impegni irrinunciabili per la validità del sacramento del Matrimonio. Un serio discernimento a questo riguardo potrà evitare che impulsi emotivi o ragioni superficiali inducano i due giovani ad assumere responsabilità che non sapranno poi onorare (cfr *Propositio* 40). Troppo grande è il bene che la Chiesa e l'intera società s'attendono dal matrimonio e dalla famiglia su di esso fondata per non impegnarsi a fondo in questo specifico ambito pastorale. Matrimonio e famiglia sono istituzioni che devono essere promosse e difese da ogni possibile equivoco sulla loro verità, perché ogni danno arrecato ad esse è di fatto una ferita che si arreca alla convivenza umana come tale" (Esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 29: AAS 99 [2007], p. 130).

La preparazione al matrimonio, nelle sue varie fasi descritte dal Papa Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, ha certamente delle finalità che trascendono la dimensione giuridica, poiché il suo orizzonte è costituito dal bene integrale, umano e cristiano, dei coniugi e dei loro futuri figli (cfr n. 66: AAS 73 [1981], pp. 159-162), volto in definitiva alla santità della loro vita (cfr *CIC*, can. 1063, n. 2). Non bisogna mai dimenticare, tuttavia, che l'obiettivo immediato di tale preparazione è quello di promuovere la libera celebrazione di un vero matrimonio, la costituzione cioè di un vincolo di giustizia ed amore tra i coniugi, con le caratteristiche dell'unità ed indissolubilità, ordinato al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione della prole, e che tra battezzati costituisce uno dei sacramenti della Nuova Alleanza. Con ciò non viene rivolto alla coppia un messaggio ideologico estrinseco, né tanto meno viene imposto un modello culturale; piuttosto, i fidanzati vengono posti in grado di scoprire la verità di un'inclinazione naturale e di una capacità di impegnarsi che essi portano inscritte nel loro essere relazionale uomo-donna. È da lì che scaturisce il diritto quale componente essenziale della relazione matrimoniale, radicato in una potenzialità naturale dei coniugi che la donazione consensuale attualizza. Ragione e fede concorrono a illuminare questa verità di vita, dovendo comunque rimanere chiaro che, come ha insegnato ancora il Venerabile Giovanni Paolo II, "la Chiesa non rifiuta la celebrazione delle nozze a chi è *bene dispositus*, anche se imperfettamente preparato dal punto di vista soprannaturale, purché abbia la retta intenzione di sposarsi secondo la realtà naturale della coniugalità" (*Allocuzione alla Rota Romana*, 30 gennaio 2003, n. 8: AAS 95 [2003], p. 397). In questa prospettiva, una cura particolare deve essere posta nell'accompagnare la preparazione al matrimonio sia remota, sia prossima, sia immediata (cfr Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 66: AAS 73 [1981], pp. 159-162).

Tra i mezzi per accertare che il progetto dei nubendi sia realmente coniugale spicca l'esame prematrimoniale. Tale esame ha uno scopo principalmente giuridico: accertare che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione delle nozze. Giuridico non vuol dire però formalistico, come se fosse un passaggio burocratico consistente nel compilare un modulo sulla base di domande rituali. Si tratta invece di un'occasione pastorale unica – da valorizzare con tutta la serietà e l'attenzione che richiede – nella quale, attraverso un dialogo pieno di rispetto e di cordialità, il pastore cerca di aiutare la persona a porsi seriamente dinanzi alla verità su se stessa e sulla propria vocazione umana e cristiana al matrimonio. In questo senso il dialogo, sempre condotto separatamente con ciascuno dei due fidanzati – senza sminuire la convenienza di altri colloqui con la coppia – richiede un clima di piena sincerità, nel quale si dovrebbe far leva sul fatto che gli stessi contraenti sono i primi interessati e i primi obbligati in coscienza a celebrare un matrimonio valido.

In questo modo, con i vari mezzi a disposizione per un'accurata preparazione e verifica, si può sviluppare un'efficace azione pastorale volta alla prevenzione delle nullità matrimoniali. Bisogna adoperarsi affinché si interrompa, nella misura del possibile, il circolo vizioso che spesso si verifica tra un'ammissione scontata al matrimonio, senza un'adeguata preparazione e un esame serio dei requisiti previsti per la sua celebrazione, e una dichiarazione giudiziaria talvolta altrettanto facile, ma di segno inverso, in cui lo stesso matrimonio viene considerato nullo solamente in base alla constatazione del suo fallimento. È vero che non tutti i motivi di un'eventuale dichiarazione di nullità possono essere individuati oppure manifestati nella preparazione al matrimonio, ma, parimenti, non sarebbe giusto ostacolare l'accesso alle nozze sulla base di presunzioni infondate, come quella di ritenere che, al giorno d'oggi, le persone sarebbero generalmente incapaci o avrebbero una volontà solo apparentemente matrimoniale. In questa prospettiva appare importante che vi sia una presa di coscienza ancora più incisiva circa la responsabilità in questa materia di coloro che hanno cura d'anime. Il diritto canonico in generale, e in specie quello matrimoniale e processuale, richiedono certamente una preparazione particolare, ma la conoscenza degli aspetti basilari e di quelli immediatamente pratici del diritto canonico, relativi alle proprie funzioni, costituisce un'esigenza formativa di primaria rilevanza per tutti gli operatori pastorali, in particolare per coloro che agiscono nella pastorale familiare.

Tutto ciò richiede, inoltre, che l'operato dei tribunali ecclesiastici trasmetta un messaggio univoco circa ciò che è essenziale nel matrimonio, in sintonia con il Magistero e la legge canonica, parlando ad una sola voce. Attesa la necessità dell'unità della giurisprudenza, affidata alla cura di codesto Tribunale, gli altri tribunali ecclesiastici debbono adeguarsi alla giurisprudenza rotale (cfr Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 17 gennaio 1998,

n. 4: AAS 90 [1998], p. 783). Di recente ho insistito sulla necessità di giudicare rettamente le cause relative all'incapacità consensuale (cfr *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio 2009: AAS 101 [2009], pp. 124-128). La questione continua ad essere molto attuale, e purtroppo permangono ancora posizioni non corrette, come quella di identificare la discrezione di giudizio richiesta per il matrimonio (cfr *CIC*, can. 1095, n. 2) con l'auspicata prudenza nella decisione di sposarsi, confondendo così una questione di capacità con un'altra che non intacca la validità, poiché concerne il grado di saggezza pratica con cui si è presa una decisione che è, comunque, veramente matrimoniale. Più grave ancora sarebbe il fraintendimento se si volesse attribuire efficacia invalidante alle scelte imprudenti compiute durante la vita matrimoniale.

Nell'ambito delle nullità per l'esclusione dei beni essenziali del matrimonio (cfr *ibid.*, can. 1101, § 2) occorre altresì un serio impegno perché le pronunce giudiziarie rispecchino la verità sul matrimonio, la stessa che deve illuminare il momento dell'ammissione alle nozze. Penso, in modo particolare, alla questione dell'esclusione del *bonum coniugum*. In relazione a tale esclusione sembra ripetersi lo stesso pericolo che minaccia la retta applicazione delle norme sull'incapacità, e cioè quello di cercare dei motivi di nullità nei comportamenti che non riguardano la costituzione del vincolo coniugale bensì la sua realizzazione nella vita. Bisogna resistere alla tentazione di trasformare le semplici mancanze degli sposi nella loro esistenza coniugale in difetti di consenso. La vera esclusione può verificarsi infatti solo quando viene intaccata l'ordinazione al bene dei coniugi (cfr *ibid.*, can. 1055, § 1), esclusa con un atto positivo di volontà. Senz'altro sono del tutto eccezionali i casi in cui viene a mancare il riconoscimento dell'altro come coniuge, oppure viene esclusa l'ordinazione essenziale della comunità di vita coniugale al bene dell'altro. La precisazione di queste ipotesi di esclusione del *bonum coniugum* dovrà essere attentamente vagliata dalla giurisprudenza della Rota Romana.

Nel concludere queste mie riflessioni, torno a considerare il rapporto tra diritto e pastorale. Esso è spesso oggetto di fraintendimenti, a scapito del diritto, ma anche della pastorale. Occorre invece favorire in tutti i settori, e in modo particolare nel campo del matrimonio e della famiglia, una dinamica di segno opposto, di armonia profonda tra pastoraltà e giuridicità, che certamente si rivelerà feconda nel servizio reso a chi si avvicina al matrimonio.

Cari Componenti del Tribunale della Rota Romana, affido tutti voi alla potente intercessione della Beata Vergine Maria, affinché non vi venga mai a mancare l'assistenza divina nello svolgere con fedeltà, spirito di servizio e frutto il vostro quotidiano lavoro, e ben volentieri imparto a tutti una speciale Benedizione Apostolica.

---

«NON ESISTE [...] UN MATRIMONIO DELLA VITA  
E UN ALTRO DEL DIRITTO»: L'ESIGENZA DI UNA SERIA PASTORALE  
PREMATRIMONIALE E DI UNA COERENTE PRASSI GIUDIZIARIA

SOMMARIO: 1. Introduzione: richiamo alle precedenti allocuzioni di Benedetto XVI alla Rota Romana. 2. Il tema e la struttura dell'allocuzione del 2011. 3. Il rapporto fra pastorale e diritto come orizzonte di fondo dell'allocuzione. 4. La dimensione canonica della preparazione al matrimonio. 5. Una comprensione non individualistica dello *ius connubii*. 6. La preparazione alle nozze come tutela dell'effettivo esercizio dello *ius connubii*. 7. Uno strumento canonico specifico per la verifica della "verità" del matrimonio. 8. Necessità di coerenza fra prassi pastorale e prassi giudiziaria. 9. Necessità di coerenza interna della giurisprudenza canonica: due esempi delicati.

1. *Introduzione: richiamo alle precedenti allocuzioni di Benedetto XVI  
alla Rota Romana*

LE parole sopra riportate a modo di titolo potrebbero servire da cifra e da sintesi della sesta allocuzione di Sua Santità il Papa Benedetto XVI alla Rota Romana, tenuta il giorno 22 gennaio 2011. Tale discorso appare in stretta correlazione con i cinque tenuti in precedenza, così come con gli insegnamenti alla Rota dei precedenti Pontefici, in particolare Giovanni Paolo II, al magistero del quale Papa Ratzinger fa frequente riferimento.

Per introdurci al presente commento è bene perciò richiamare sommariamente i contenuti delle cinque precedenti allocuzioni. Nella prima<sup>1</sup> il Papa aiuta a riflettere sul rapporto fra diritto e pastorale, che trovano il loro punto di incontro e, per così dire, di sintesi nella ricerca della verità del caso concreto. In particolare lo stesso processo che, nelle cause di nullità matrimoniali, costituisce uno strumento puramente dichiarativo della verità, viene visto non in contrasto con la pastorale, che non può prescindere appunto dall'amore per la verità, della quale anzi deve riconoscere il valore educativo e salvifico.

Anche la seconda allocuzione di Benedetto XVI<sup>2</sup> è dedicata al tema della verità, non però quella processuale o di fatto, bensì la verità inerente la natura stessa dell'istituto del matrimonio, della quale fa parte una intrinseca dimensione giuridica. Tale verità di principio, da cogliere secondo quella che

<sup>1</sup> Quella del 28 gennaio 2006, in AAS 98 (2006) 135-138, ma anche in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 497-500, con commento di M. DEL POZZO, *Nella verità, la giustizia. Considerazioni a margine della prima Allocuzione benedettina alla Rota*, alle pagine 503-523.

<sup>2</sup> Quella del 27 gennaio 2007, in AAS 99 (2007) 86-91, ma anche in *Ius Ecclesiae* 19 (2007) 483-487, con commento di F. PUIG, *Sulla verità e l'intrinseca natura giuridica del matrimonio*, alle pagine 490-494.

spesso il Papa chiama *ermeneutica del rinnovamento nella continuità* della tradizione dottrinale della Chiesa, costituisce altresì un antidoto alla riduzione soggettivistica e relativistica della esperienza matrimoniale.

La terza allocuzione,<sup>3</sup> è dedicata alla riflessione sul valore della giurisprudenza rotale, soprattutto in vista di un'amministrazione della giustizia secondo parametri uniformi relativamente a quanto è essenziale, evitando il rischio della formazione di tendenze giurisprudenziali che, invece di rappresentare utili apporti di riflessione, deroghino da quanto è essenziale all'istituto del matrimonio e dal riconoscimento di comuni criteri di giustizia.

Nella quarta allocuzione,<sup>4</sup> il Papa riprende (con una certa preoccupazione circa il loro effettivo recepimento) i criteri in merito alla incapacità psichica al matrimonio forniti da Giovanni Paolo II nelle sue allocuzioni alla Rota Romana per gli anni 1987 e 1998, sia quanto alla necessità di una seria forma di anomalia come elemento distintivo di un'autentica incapacità, sia quanto all'esigenza che la capacità del soggetto vada commisurata con ciò che per il matrimonio è essenziale.

La quinta allocuzione<sup>5</sup> riflette intorno al rapporto per così dire circolare fra diritto, carità e giustizia sottoposto al criterio della ricerca e del riconoscimento della verità, eluso il quale viene oscurata la stessa essenza del matrimonio e perde il suo senso pure l'attività del giudicare.

Come si può notare anche da questo schematico richiamo, emergono alcune costanti del magistero di Benedetto XVI alla Rota (ma non solo),<sup>6</sup> nonché alcuni temi che ritroveremo nella allocuzione che ci accingiamo a commentare e che ne consentono una più compiuta e perspicua comprensione.

## 2. Il tema e la struttura dell'allocuzione del 2011

Il tema dell'allocuzione del gennaio 2011 alla Rota viene enunciato dal Papa con chiarezza. Si tratta di un tema che presenta una duplice sfaccettatura. Benedetto XVI dichiara infatti che vuole soffermarsi a considerare *la dimen-*

<sup>3</sup> Quella del 26 gennaio 2008, in AAS 100 (2008) 84-88, ma anche in *Ius Ecclesiae* 20 (2008) 457-460, con commento di O. FUMAGALLI CARULLI, *Verità e giustizia nella giurisprudenza ecclesiale*, alle pagine 463-478.

<sup>4</sup> Quella del 29 gennaio 2009, in AAS 101 (2009) 124-128, ma anche in *Ius Ecclesiae* 21 (2009) 478-481, con commento di M.A. ORTIZ, *Capacità consensuale ed essenza del matrimonio*, alle pagine 481-493.

<sup>5</sup> Quella del 29 gennaio 2010, in AAS 102 (2010) 110-114, ma anche in *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 493-496, con commento di M. DEL POZZO, *Caritas in veritate, salva iustitia*, alle pagine 496-507.

<sup>6</sup> Per alcune "linee di tendenza" di tale insegnamento, cf O. FUMAGALLI CARULLI, *Verità e giustizia...*, 475-478. Cf la riflessione dell'Autrice, estesa anche alla quarta allocuzione di Benedetto XVI alla Rota, nell'articolo *Le allocuzioni di Benedetto XVI alla Rota Romana*, in J. KOWAL-J. LLOBELL, «*Iustitia et Iudicium*». *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Città del Vaticano 2010, vol. III, 1361-1385.

sione giuridica che è insita nell'attività pastorale di preparazione e ammissione al matrimonio, per cercare di mettere in luce il nesso che intercorre tra tale attività e i processi giudiziari matrimoniali.<sup>7</sup> Un duplice oggetto, dunque: da un lato, l'intrinseca dimensione giuridica dell'attività pastorale di ammissione alle nozze; dall'altro il nesso coerente che deve intercorrere tra tale attività e l'attività giurisdizionale in materia matrimoniale.

Può anche essere utile tracciare sinteticamente la struttura dell'allocuzione. Il discorso del Papa è come racchiuso da un duplice richiamo alla armonia che deve sussistere fra dimensione giuridica e dimensione pastorale dell'attività ecclesiale: sia l'inizio sia la fine della allocuzione vi fanno esplicito accenno.

Un ampio sviluppo è poi dedicato al primo dei due temi enunciati, ossia la dimensione (anche) giuridica della attività pastorale di preparazione alle nozze. In tale sviluppo è affrontato il tema del cosiddetto *ius connubii*, diritto fondamentale della persona e del fedele, che può tuttavia trovare delle limitazioni nel suo esercizio laddove lo si volesse attuare in contrasto con i contenuti essenziali dell'istituto matrimoniale. Quanto alla preparazione al matrimonio, essa ha la fondamentale funzione di far riscoprire ai fidanzati la potenzialità naturale che li spinge ad essere coniugi. Fra i mezzi che sono deputati a verificare il retto esercizio dello *ius connubii* e la corretta esplicazione della detta potenzialità naturale viene in modo peculiare sottolineata la funzione del cosiddetto esame prematrimoniale.

Al secondo tema enunciato, quello della coerenza che deve sussistere fra ammissione alle nozze e attività giurisdizionale, è dedicato uno spazio meno ampio della allocuzione. La coerenza auspicata esige che la giurisprudenza canonica trasmetta quello che viene definito *un messaggio univoco circa ciò che è essenziale nel matrimonio*. Si offrono anche due esempi di applicazioni, in questo senso, problematiche del diritto matrimoniale sostanziale.

### 3. Il rapporto fra pastorale e diritto come orizzonte di fondo dell'allocuzione

Come accennato, l'introduzione e la conclusione del discorso fanno riferimento al rapporto sussistente fra diritto e pastorale. Anche tale "inclusione" del resto della allocuzione fra due richiami al medesimo tema lo fa emergere come l'orizzonte di fondo nel quale collocare la riflessione di Benedetto XVI.

Nella introduzione dell'allocuzione il Papa richiama il discorso alla Rota per l'anno 1990 del suo predecessore, Giovanni Paolo II, appunto dedicato al rapporto fra diritto e pastorale. Quella riflessione così autorevole *esprime il*

<sup>7</sup> Le citazioni in corsivo non corredate in nota da altra indicazione si riferiscono al testo della allocuzione di Benedetto XVI che si sta commentando.

*superamento radicale di un'apparente contrapposizione.* In realtà, diritto e pastorale sono strettamente connessi e devono anzi avere un rapporto armonico, basato sulla comune finalità consistente nella *salus animarum*. Il Papa ricorda altresì di aver già provveduto, nella sua allocuzione alla Rota Romana per il 2006, ad *evidenziare l'autentico senso pastorale dei processi di nullità del matrimonio, fondato sull'amore per la verità.*

Nella conclusione del testo che stiamo commentando, il Papa torna ad esprimersi sul rapporto fra diritto e pastorale, segnalando gli esiti perniciosi di pretese contrapposizioni fra di essi. Da fraintendimenti del genere, afferma il Papa, ne scapitano sia il diritto sia la pastorale: *Occorre invece favorire in tutti i settori, e in modo particolare nel campo del matrimonio e della famiglia, una dinamica di segno opposto, di armonia profonda tra pastoralità e giuridicità, che certamente si rivelerà feconda nel servizio reso a chi si avvicina al matrimonio.*

Appare importante cogliere questo orizzonte di fondo del discorso di Benedetto XVI alla Rota per l'anno 2011, senza l'avvertenza al quale la comprensione di esso può risultare impoverita.

#### 4. *La dimensione canonica della preparazione al matrimonio*

Il Papa sottolinea come il cogliere questa dimensione *non è un elemento di immediata percezione.* Molto interessante è la motivazione che viene indicata per tale difficoltà. Essa viene individuata non tanto nel fatto che la dimensione canonica coinvolge delle conoscenze specialistiche che non tutti possiedono; bensì in quella che si potrebbe chiamare una riduzione formalistica degli adempimenti canonici previi alla celebrazione delle nozze. Secondo tale mentalità, si potrebbe anche giungere alla conclusione che non si debba insistere più di tanto negli adempimenti in parola e che anzi, *nell'ammettere le coppie al matrimonio, i pastori dovrebbero procedere con larghezza, essendo in gioco il diritto naturale delle persone a sposarsi.*

A fronte di tale riduzionismo positivisticò della preparazione canonica al matrimonio Benedetto XVI eleva il discorso, nel senso di condurlo sul piano della riflessione circa la *dimensione giuridica del matrimonio stesso.* E – secondo la impostazione realistica che è propria dell'ordinamento canonico, ossia quella per cui il diritto è desunto essenzialmente dalla natura delle cose, dalle esigenze intrinseche di una realtà che ha in sé iscritto un ordine razionale – il Papa, richiamandosi alla sua allocuzione alla Rota Romana per l'anno 2007, pone in chiaro cosa debba intendersi per intrinseca giuridicità del matrimonio. Essa consiste nella *sua appartenenza per natura all'ambito della giustizia nelle relazioni interpersonali*<sup>8</sup> e va considerata *nell'ottica della relazionalità secondo giustizia.*

<sup>8</sup> BENEDETTO XVI, Allocuzione alla Rota Romana del 27 gennaio 2007, in AAS 99 (2007) 90.

In questi termini svanisce ogni pretestuosa contrapposizione fra dimensione esistenziale e dimensione giuridica del matrimonio. Con una frase assolutamente efficace, che è sembrato utile porre a titolo del presente commento, il Papa ribadisce che *[n]on esiste [...] un matrimonio della vita e un altro del diritto*. Il significato antropologicamente unitario della esperienza matrimoniale, seppure può essere riguardato da prospettive diverse, non sopporta artificiose separazioni: *Il matrimonio celebrato dagli sposi, quello di cui si occupa la pastorale e quello messo a fuoco dalla dottrina canonica, sono una sola realtà naturale e salvifica, la cui ricchezza dà certamente luogo a una varietà di approcci, senza però che ne venga meno l'essenziale identità*.

Solo tale visione realistica e unitaria consente una comprensione adeguata dell'aspetto canonico della pastorale matrimoniale, cioè di come la Chiesa aiuta le persone che vi sono chiamate a entrare nel modo più idoneo nello stato matrimoniale.

##### 5. *Una comprensione non individualistica dello ius connubii*

Il Papa non dimentica la possibile obiezione secondo la quale le verifiche canoniche preuziali potrebbero risolversi in una limitazione del diritto fondamentale della persona (e del fedele) di contrarre matrimonio e di fondare una famiglia. Anche in questo caso, la risposta che vi fornisce appare di elevato spessore intellettuale, aiutando a riflettere su come quel diritto non possa prescindere dal suo rapportarsi con la giustizia e, quindi, ultimamente con la verità, intesa in senso metafisico, ossia di natura delle cose.

Così, il diritto al matrimonio, non può essere ridotto a una pretesa comunque esigibile, *indipendentemente dal contenuto effettivo dell'unione* cui si voglia dar vita. *L'esercizio del diritto al matrimonio presuppone che si possa e si intenda celebrarlo davvero, dunque nella verità della sua essenza [...] Lo ius connubii [...] si riferisce al diritto di celebrare un autentico matrimonio*.

Solo laddove sussiste la capacità e la volontà del soggetto di realizzare la verità del matrimonio nella sua realtà naturale esiste un diritto al matrimonio, che possa dunque essere efficacemente attuato nell'ordinamento canonico. Del resto, già in un suo precedente discorso alla Rota, il Papa, trattando della definizione essenziale del matrimonio, aveva precisato *che il Concilio descrive certamente il matrimonio come intima communitas vitae et amoris, ma tale comunità viene determinata, seguendo la tradizione della Chiesa, da un insieme di principi di diritto divino, che fissano il suo vero senso antropologico permanente*.<sup>9</sup>

Non vi è alcun dubbio che anche un diritto così originario per la persona quale quello al matrimonio non possa né essere ridotto alla dimensione puramente soggettiva, né astrarre dalla sua funzione anche relazionale (ver-

<sup>9</sup> In AAS 99 (2007) 88.

so l'altro soggetto interessato) e comunitaria (verso il resto della comunità, umana ed ecclesiale). Del resto, anche nell'elenco dei cosiddetti doveri e diritti fondamentali dei fedeli una espressa disposizione richiama che l'esercizio di ogni diritto deve essere coordinato con le esigenze del bene comune.<sup>10</sup>

Fondare il diritto al matrimonio sulla "verità" del matrimonio significa in altre parole basarlo sugli aspetti inderogabili della sua "natura",<sup>11</sup> che si desume dalla verità antropologica della complementarietà fra uomo e donna. Tale complementarietà si apre alla generazione e coinvolge tutte le dimensioni della persona (corporale, affettiva e spirituale), stabilendo un contenuto costruttivo all'esercizio della libertà in merito.<sup>12</sup> È solo in relazione al suo contenuto<sup>13</sup> che si può pensare sensatamente all'esercizio dello *ius connubii*.

#### 6. La preparazione alle nozze come tutela dell'effettivo esercizio dello *ius connubii*

Conseguenza dell'affermazione che il diritto al matrimonio trova la sua ragione di tutela nella disciplina ecclesiale ma solo a condizione che esso si eserciti in rapporto al vero matrimonio (così come inteso dall'ordinamento canonico e, ancor prima, dal patrimonio dottrinale della Chiesa) è la necessità di una cura pastorale atta a preparare i nubendi a entrare in quello stato di vita e a verificarne attitudini e intenzioni. Si tratta di un tema che suscita molta preoccupazione nei Pastori della Chiesa: Benedetto XVI richiama in merito l'attenzione ad esso dedicata dal recente Sinodo dei Vescovi sull'Eucaristia e cita un passo della propria Esortazione apostolica ad esso successiva, secondo la quale ogni danno arrecato al matrimonio e alla famiglia, soprattutto a causa della dimenticanza della loro verità di fondo, è *di fatto una ferita che si arreca alla convivenza umana come tale*.<sup>14</sup> Così il Papa richiama le fasi della preparazione alle nozze indicate nella Esortazione apostolica *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II,<sup>15</sup> ponendo in luce che il loro obiettivo

<sup>10</sup> Cf il can. 223.

<sup>11</sup> Cf H. FRANCESCHI, *Il diritto al matrimonio e la sua protezione nell'ordinamento canonico*, in J. KOWAL-J. LLOBELL, «*Iustitia et Iudicium*». *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Città del Vaticano 2010, vol. I, 309-310.

<sup>12</sup> Cf *ibid.*, 311 e 315-316. L'Autore presenta alcune conseguenze in campo matrimoniale del non riconoscimento del rapporto fra libertà e verità, laddove cioè si intenda *la libertà come assenza assoluta di determinazioni o di finalità, anziché come libertà di scegliere il bene, di autodeterminazione al bene* (311): ossia la negazione della definitività dell'impegno matrimoniale, la scissione fra fecondità e sessualità, la negazione della strutturale complementarietà maschio/femmina nel matrimonio (312-313).

<sup>13</sup> Come possa essere inteso, complessivamente, tale contenuto viene sintetizzato da H. FRANCESCHI *Il diritto...*, a pagina 315 del suo studio.

<sup>14</sup> Es. ap. *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, in AAS 99 (2007) 130.

<sup>15</sup> Si tratta del noto documento del 22 novembre 1981, successivo alla celebrazione del

immediato è *la libera celebrazione di un vero matrimonio*. Cosa debba intendersi per “vero” viene ulteriormente ribadito in relazione alla essenza, alle finalità istituzionali e alle proprietà essenziali, che sono intese come gli elementi inderogabili della struttura “naturale”, ossia ontologica, dell’istituto matrimoniale.

Il Papa teologo, singolarmente impegnato nel dialogo fecondo tra ragione e fede, precisa subito che la affermazione di tale “verità” sul matrimonio e la sua protezione giuridica non realizzano l’imposizione ai nubendi di un determinato modello culturale, di una arbitraria opzione ideologica. Al contrario, anche attraverso la mediazione di quella esperienza universale che è il diritto, esse sono un aiuto attraverso il quale *i fidanzati vengono posti in grado di scoprire la verità di un’inclinazione naturale e di una capacità di impegnarsi che essi portano iscritte nel loro essere relazionale uomo-donna. È da lì che scaturisce il diritto quale componente essenziale della relazione matrimoniale, radicato in una potenzialità naturale dei coniugi che la donazione consensuale attualizza*. Per far ricorso a espressioni già note nella riflessione canonistica, anche nel campo della pastorale (pure nel suo aspetto giuridico) del matrimonio, appare necessario superare quel “pessimismo gnoseologico” che ritiene inattuabile una verità che possa essere proposta alla condivisione di tutti; così come quello scetticismo etico o *pessimismo antropologico*<sup>16</sup> che ritiene la persona incapace di una stabile e reale donazione di sé, come avviene appunto nella vita coniugale.

Non si può però a questo punto omettere di richiamare, in quanto appare come un precedente importante nel recente magistero dei Pontefici alla Rota Romana, una accorata esortazione di Giovanni Paolo II in merito all’urgenza di una seria e coraggiosa pastorale prematrimoniale. Nella sua allocuzione alla Rota per l’anno 2004<sup>17</sup> il Papa esortava a non accontentarsi di un accompagnamento routinario e burocratico dei nubendi alle nozze, ma ad avere il coraggio di procedere a una verifica attenta ai requisiti necessari. Così si esprimeva il Papa da poco dichiarato Beato: *La constatazione delle vere nullità dovrebbe portare [...] ad accertare con maggior serietà, al momento delle nozze, i requisiti necessari per sposarsi, specialmente quelli concernenti il consenso e le reali disposizioni dei nubendi. I parroci e coloro che collaborano con loro in quest’ambito hanno il grave dovere di non cedere ad una visione meramente burocratica delle investigazioni prematrimoniali di cui al can. 1067. Il loro intervento pasto-*

Sinodo dei vescovi dedicato ai compiti della famiglia nel mondo contemporaneo. Tali fasi della preparazione alle nozze – remota, prossima e immediata – si trovano ai nn. 66-67 del documento e hanno una singolare ripresa nel can. 1063, nn. 1-3 del CIC.

<sup>16</sup> Così lo definisce Benedetto XVI nella allocuzione alla Rota Romana del 29 gennaio 2009, in AAS 101 (2009) 126.

<sup>17</sup> Cf l’allocuzione del 29 gennaio 2004, in AAS 96 (2004) 351.

*rale deve essere guidato dalla consapevolezza che le persone possono proprio in quel momento scoprire il bene naturale e soprannaturale del matrimonio, ed impegnarsi di conseguenza a perseguirlo.*

#### 7. Uno strumento canonico specifico per la verifica della “verità” del matrimonio

Fra gli adempimenti della prassi canonica prematrimoniale, ve n'è uno che si propone come particolarmente utile per accertare che quella *inclinazione naturale* di cui sopra sia stata effettivamente colta dai nubendi e per far sì che costoro si confrontino seriamente con essa e con le sue esigenze: il cosiddetto *esame prematrimoniale*, o dei fidanzati. Si tratta, precisa il Papa, di uno strumento finalizzato a uno scopo primariamente giuridico, cosa che – secondo quella sensibilità che fa da sfondo a tutta l'allocuzione – non può essere intesa nel senso di essere legittimati a considerarlo alla stregua di un adempimento puramente formalistico e burocratico, quasi consistesse *nel compilare un modulo sulla base di domande rituali*. Si tratta, al contrario, di un'occasione *pastorale unica*, da valorizzare con serietà e attenzione: proprio per realizzare ciò, Benedetto XVI dà alcune preziose indicazioni circa il suo svolgimento. Prima tuttavia di considerarle, può essere opportuna qualche indicazione in merito a questo strumento della prassi pastorale canonica.

Dell'esame dei fidanzati non tratta analiticamente il Codice, che si limita ad affermare che, prima delle celebrazione delle nozze, deve constare che nulla si opponga alla loro valida e lecita celebrazione,<sup>18</sup> demandando alle Conferenze episcopali la normazione circa gli strumenti a ciò idonei, fra i quali si cita espressamente quello che viene definito *examen sponsorum*.<sup>19</sup> In Italia, ad esempio, l'esame dei fidanzati è stato fatto oggetto di disposizioni formalmente legislative, nel contesto cioè di un decreto generale della Conferenza episcopale italiana.<sup>20</sup> Anche una modulistica, di carattere pratico e non strettamente vincolante, è stata predisposta per tale adempimento;<sup>21</sup> essa viene sostanzialmente seguita nelle diocesi italiane, pur con legittime variazioni, soprattutto quanto alla presentazione grafica del testo, funzionale a garantire la riservatezza (anche verso l'altro nubendo) delle risposte date e verbalizzate, oppure ad assicurare uno spazio maggiore per la loro

<sup>18</sup> Cf il can. 1066.

<sup>19</sup> Can. 1067.

<sup>20</sup> Cf l'articolo 10 del Decreto generale sul matrimonio canonico, promulgato il 5 novembre 1990 ed entrato in vigore il 17 febbraio 1991. Come è noto, i decreti generali delle Conferenze episcopali, alle condizioni previste al can. 455, sono leggi canoniche particolari, ossia per il territorio di pertinenza della Conferenza episcopale nazionale.

<sup>21</sup> Sul significato, sulle potenzialità pastorali e sugli atteggiamenti da assumere nel corso dell'esame dei fidanzati da parte del pastore d'anime che lo conduce, ci si permette di rinviare ai due articoli di P. BIANCHI, *L'esame dei fidanzati: disciplina e problemi*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 15 (2002) 354-394 e *La valutazione dell'esistenza di un vero consenso nell'ammissione al matrimonio*, in *Ius Ecclesiae* 15 (2003) 407-424.

verbalizzazione. Fra le molte sottolineature e indicazioni che si possono offrire per il retto utilizzo di questo strumento pastorale, Benedetto XVI ne segnala alcune.

In primo luogo definisce questo “esame” come un *dialogo pieno di rispetto e cordialità*. Qualificare l’esame di nubendi come “dialogo”, significa porre in luce che in esso si deve verificare un’autentica comunicazione, un vero scambio di idee, sotto forma di precise domande e di chiare risposte. Un dialogo dove la presa di posizione dell’interpellato viene sollecitata con pazienza e con attenzione per coglierne con precisione e obiettività i veri intendimenti in ordine al matrimonio – per questo si parla di “rispetto” – nonché nel quale si manifesta che si è guidati da una reale preoccupazione per il bene dell’altro. La “cordialità” che viene richiesta, infatti, al di là della scontata educazione e cortesia nel tratto, sta a indicare che all’interrogante, il quale rappresenta l’autorità ecclesiale, importa, sta a cuore, interessa realmente che la persona che chiede il matrimonio canonico possa entrare in questo istituto nel modo migliore possibile. La prassi giudiziaria – nella quale usualmente viene acquisito agli atti di una causa di nullità matrimoniale il fascicolo di preparazione alle nozze, nel quale è contenuto il verbale delle esame dei fidanzati, che viene fatto oggetto nella deposizione di approfondimento e verifica con le parti – mostra purtroppo che, con una certa frequenza, in quella occasione un vero dialogo non si è realizzato. O perché in realtà si è realizzato un monologo, dove l’interrogante ha posto le domande ma anche date le risposte; oppure perché nemmeno le domande sono state proposte, limitandosi a far sottoscrivere un modulo precompilato; oppure, ancora, perché lo stile burocratico con il quale l’esame è stato condotto non ha consentito alcun approfondimento.

In secondo luogo, Benedetto XVI indica con estrema chiarezza la finalità pastorale di questo colloquio: *aiutare la persona a porsi seriamente dinanzi alla verità su se stessa e sulla propria vocazione umana e cristiana al matrimonio*. Si tratta di un obiettivo di singolare importanza, dal momento che non si può negare che una scelta così rilevante e gravida di conseguenze quale quella di contrarre matrimonio richieda una consapevolezza e una sincerità di fondo non da poco. Per questo, continua il Papa, il dialogo fra il pastore e il nubendo *richiede un clima di piena sincerità*, che può essere favorito nelle persone interessate dalla presa in considerazione che *gli stessi contraenti sono i primi interessati e i primi obbligati in coscienza a celebrare un matrimonio valido*. Non deve sfuggire la rilevanza di questo richiamo alla verità, verità sulle proprie reali disposizioni e verità circa lo stato di vita nel quale si chiede di fare ingresso. Come infatti si ha già avuto modo di richiamare, l’amore per la verità, la sua sincera ricerca e l’obbedienza alla verità (di fatto, storica, ma anche dottrinale) sono uno dei cardini del magistero di Benedetto XVI, nonché il punto di raccordo, da lui stesso più volte indicato, fra diritto e pastorale.

Vero diritto, vera giustizia e vera azione pastorale si hanno solo nel rispetto della verità, dell'ordine del pensiero e della azione che si acquisiscono anche nel confronto con la realtà delle cose.

In terzo luogo, il Papa segnala un aspetto peculiare delle modalità di svolgimento dell'esame dei fidanzati, ossia che il dialogo in cui esso consiste deve essere *sempre condotto separatamente con ciascuno dei due fidanzati*. Appare facile intuire che il Papa abbia contezza di una prassi che rivela una malcomprensione di tale esigenza, che ha lo scopo di assicurare la massima libertà di espressione del nubendo, il quale deve potersi confrontare con chi rappresenta l'autorità ecclesiale con fiducia e apertura, confidando sui dubbi, sui timori, sue perplessità o difficoltà di fronte all'unione da celebrare. La presenza della comparsa a tale colloquio potrebbe condizionare fortemente e limitare la libertà di espressione o far venir meno improvvidamente la possibilità di chiedere al rappresentante della Chiesa un aiuto e un sostegno. La prassi giudiziaria conferma la preoccupazione del Papa: spesso, verificando con le parti i contenuti dell'esame dei fidanzati così come risultano dal relativo verbale, emerge come i due interessati siano stati sentiti insieme e come questa circostanza abbia influenzato le dichiarazioni di uno dei due, impedendo di far emergere situazioni che hanno poi esercitato un influsso negativo sulla validità sia giuridica sia esistenziale del matrimonio. Certamente, il colloquio separato con il sacerdote che ammette alle nozze non deve esaurire i contatti pastorali coi fidanzati, e il Papa non intende certo *sminuire la convenienza di altri colloqui con la coppia*. Quello che si intende sottolineare nell'allocuzione è che non venga persa, anche con una modalità non adeguata di suo svolgimento, un'occasione pastorale idonea a favorire una più consapevole e una più sincera espressione del consenso matrimoniale.

#### 8. *Necessità di coerenza fra prassi pastorale e prassi giudiziaria*

La seconda parte della allocuzione di Benedetto XVI alla Rota per l'anno 2011 pone in luce la necessaria coerenza che deve sussistere fra prassi pastorale di preparazione e ammissione alle nozze e prassi giudiziaria di verifica della loro validità. Condizione base di tale coerenza è che nella fase di ammissione al matrimonio si abbia cura di attuare, anche attraverso gli strumenti messi a disposizione dal diritto, *un'efficace azione pastorale volta alla prevenzione delle nullità matrimoniali*. L'omissione di tale cura pastorale può portare a una duplice conseguenza negativa.

Da un lato, quello che Papa chiama senza infingimenti un *circolo vizioso*, consistente in una sorta di corrispondenza fra superficiale ammissione al matrimonio e una *altrettanto facile* dichiarazione della sua nullità, magari basata sulla mera constatazione del suo fallimento.

D'altro lato, potrebbe verificarsi un atteggiamento opposto, che confonde la serietà con un rigorismo che si esprime attraverso l'arbitraria negazione dell'ammissione al matrimonio, ad esempio applicando in maniera massiva presunzioni tutte da dimostrare, quali ad esempio *che, al giorno d'oggi, le persone sarebbero generalmente incapaci o avrebbero una volontà solo apparentemente matrimoniale*. Tale presupposizione di incapacità generalizzata contrasta con l'affermazione del diritto naturale della persona al matrimonio, ribadito dal can. 1058 (e dal can. 778 del CCEO) e ripetutamente difeso anche nei discorsi dei Papi alla Rota.<sup>22</sup> La presunzione invece di una altrettanto generalizzata volontà solo apparentemente matrimoniale, non solo contrasta con dati normativi<sup>23</sup> e magisteriali<sup>24</sup> oltremodo chiari, ma anche contraddice quella visione realistica e fiduciosa che la Chiesa coltiva nei confronti della persona e della sua capacità naturale di conoscere, desiderare e volere efficacemente il bene.

Questi due eccessi sono le conseguenze di una pastorale prematrimoniale non equilibrata. Per poterla davvero attuare, aggiunge Benedetto XVI, occorre da parte dei pastori una presa di coscienza della loro responsabilità, nella quale non può non implicarsi anche una conoscenza almeno *degli aspetti basilari e di quelli immediatamente pratici del diritto canonico*.

#### 9. *Necessità di coerenza interna della giurisprudenza canonica: due esempi delicati*

Coerenza fra pastorale prematrimoniale e attività giurisdizionale, vuol dire essenzialmente che nessuna delle due può contraddire la verità del matrimonio: per questo è necessario che anche *l'operato di tribunali ecclesiastici trasmetta un messaggio univoco circa ciò che è essenziale nel matrimonio [...] parlando a una sola voce*. Senza disattendere la specialità di ogni singolo caso e la libertà che è riconosciuta al giudice nel valutarlo, così come senza disco-

<sup>22</sup> Cf. ad esempio l'allocuzione del 21 gennaio 1999 di Giovanni Paolo II al tribunale Apostolico (AAS 91 [1999] 627), nella quale, dopo aver richiamato le norme appena citate e i principi già dati in materia soprattutto nella allocuzioni del 1987 e 1988, il Papa afferma: *una indebita dilatazione di dette esigenze personali, riconosciute dalla legge della Chiesa, finirebbe per infliggere un gravissimo vulnus a quel diritto al matrimonio che è inalienabile e sottratto a qualsiasi potestà umana*.

<sup>23</sup> Cf. il can. 1101 § 1 e il can. 824 § 1 del CCEO.

<sup>24</sup> Basti pensare alla allocuzione alla Rota del 21 gennaio 2000 di Giovanni Paolo II, in AAS 92 (2000) 352, nella quale, pur riconoscendo che nella corrente mentalità può apparire difficile la comprensione e l'accettazione della caratteristica indissolubile del matrimonio, si precisa tuttavia che *tale reale difficoltà non equivale "sic et simpliciter" ad un concreto rifiuto del matrimonio cristiano o delle sue proprietà essenziali. Tanto meno essa giustifica la presunzione, talvolta purtroppo formulata da alcuni Tribunali, che la prevalente intenzione dei contraenti, in una società secolarizzata e attraversata da forti correnti divorziste, sia di volere un matrimonio solubile tanto da esigere piuttosto la prova dell'esistenza del vero consenso*.

noscere quelle sensibilità culturali diversificate che possono anche arricchire la sapienza giuridica canonica,<sup>25</sup> non c'è dubbio che applicazioni eccessivamente diversificate della legge a casi simili, oppure l'impossibilità di prevedere ragionevolmente la qualificazione che i giudici daranno a determinati fatti rappresentano dei difetti di un sistema giudiziario e ne compromettono alla fin fine la credibilità agli occhi di coloro che vi sono soggetti. Non si può infatti negare *che il bisogno di principi unitari di giustizia, come ad ogni ordinamento, ha nella Chiesa una specifica pregnanza conseguente alle "esigenze della comunione"*.<sup>26</sup>

Una delle realtà che possono aiutare i giudici ecclesiastici a parlare *ad una sola voce* è senza dubbio il riferimento autorevole della giurisprudenza rotale. Benedetto XVI richiama in merito la sottolineatura della esemplarità della giurisprudenza rotale fatta da Giovanni Paolo II nel 1998,<sup>27</sup> ma egli stesso, nella allocuzione del 2008,<sup>28</sup> attirava l'attenzione sul valore di tale giurisprudenza e sulla necessità che essa sia sempre più unitaria. L'autorità morale e scientifica, nonché la forza argomentativa delle decisioni rotali, soprattutto laddove esse diano vita a una vera e propria giurisprudenza – ossia a una comune modalità di interpretazione della norma e di sua applicazione a casi simili – rappresenta per tutti gli altri giudici ecclesiastici un riferimento difficilmente preteribile.

Il Papa aggiunge, ormai quasi al termine del suo discorso, due esempi concreti di tendenze giurisprudenziali che appaiono dimentiche della "verità" sul matrimonio.

La prima concerne l'applicazione del can. 1095, al quale Benedetto XVI ha dedicato tutta la sua allocuzione del 2009: in tale applicazione, lamenta il Papa, *permangono ancora posizioni non corrette*. In particolare, appunta la sua attenzione in merito al can. 1095, 2° , ove si registra la tendenza ad *identificare la discrezione di giudizio richiesta per il matrimonio [...] con l'auspicata prudenza nella decisione di sposarsi, confondendo così una questione di capacità con un'altra che non intacca la validità, poiché concerne il grado di saggezza pratica con cui si*

<sup>25</sup> Cf le interessanti osservazioni in merito di O. FUMAGALLI CARULLI, *Verità e giustizia...*, 468-470, che sostiene come vi possano essere delle tendenze giurisprudenziali ammissibili, in quanto non contraddittorie con ciò che è inderogabile per l'ordinamento canonico.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 465, dove si cita l'espressione usata dallo stesso Benedetto XVI nella allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 2008. Nello stesso contesto e poco sopra il Papa aveva sottolineato: *siccome i processi canonici riguardano gli aspetti giuridici dei beni salvifici o di altri beni temporali che servono alla missione della Chiesa, l'esigenza di unità nei criteri essenziali di giustizia e la necessità di poter prevedere ragionevolmente il senso delle decisioni giudiziarie, diventa un bene ecclesiale pubblico di particolare rilievo per la vita interna del Popolo di Dio e per la sua testimonianza istituzionale nel mondo* (AAS 100 [2008] 85).

<sup>27</sup> Nella allocuzione del 17 gennaio 1998, al n. 4, in AAS 90 (1998) 783.

<sup>28</sup> In AAS 100 (2008) 84-88. Tale allocuzione celebra il centenario della ripresa dell'attività giudiziaria della Rota Romana e ne illustra l'importanza.

è presa una decisione che è, comunque, veramente matrimoniale. Scelta prudente e capacità di scegliere non sono totalmente sovrapponibili. Infatti, se la incapacità di decidere – per grave mancanza di valutazione critica o di libertà interiore – comporta sempre una scelta sbagliata; invece, una decisione sbagliata non comporta (tanto meno sempre) che il soggetto sia incapace di scegliere, per quanto la sua decisione possa essere influenzata da esperienze, vissuti, fattori educazionali o ambientali, elementi che strutturalmente caratterizzano la condizione storica, limitata, della libertà umana.

Il secondo esempio di tendenza giurisprudenziale problematica in quanto non rispettosa della “verità” del matrimonio è individuato nel campo delle cosiddette esclusioni delle quali si occupa il can. 1101 § 2, con particolare riferimento a quell’elemento essenziale o finalità istituzionale del matrimonio che è la sua ordinazione *ad bonum coniugum*. Il Papa scorge in tali tendenze una dinamica simile a quella identificata per i casi di incapacità: ossia quella di cercare dei motivi di nullità nei comportamenti che non riguardano la costituzione del vincolo coniugale bensì la sua realizzazione nella vita. In sostanza, questo tipo di impostazione soggiace alla tentazione di trasformare le semplici mancanze degli sposi nella loro esistenza coniugale in difetti di consenso. Invece, la vera esclusione può verificarsi [...] solo quando viene intaccata l’ordinazione al bene dei coniugi. È solo una decisione programmatica, presente in modo attuale o virtuale al momento delle nozze, di escludere l’orientamento del matrimonio (anche) al bene dell’altro in quanto persona e in quanto coniuge che produce un difetto del consenso. Non, invece, il semplice (seppure grave) aver mancato in merito nel corso della vita coniugale. Certo, non c’è dubbio che una decisione di quel genere verrà seguita necessariamente da delle mancanze nella vita coniugale; ma, al contrario, la presenza di mancanze in essa solo eccezionalmente potrà essere ricondotta a una decisione programmatica di quel tipo. Così, conclude il Papa, sono del tutto eccezionali i casi in cui viene a mancare il riconoscimento dell’altro come coniuge, oppure viene esclusa l’ordinazione essenziale della comunità di vita coniugale al bene dell’altro. Anche per trattare correttamente questo motivo di nullità, il Papa confida nel vaglio e nel ruolo di orientamento della giurisprudenza rotale.<sup>29</sup>

PAOLO BIANCHI

<sup>29</sup> Non sono molte le decisioni rotali che trattano della esclusione del bene dei coniugi. Alcune di esse sono state oggetto anche di commenti in dottrina. Si vedano, in merito, le seguenti decisioni: c. Pinto 9 giugno 2000, in *Studia Canonica* 39 (2005) 271-288 ma anche in ARRT Dec. XCII, 460-468; c. Civili 8 novembre 2000, in *Studia Canonica* 39 (2005) 309-330 ma anche in ARRT Dec. XCII, 609-620; c. Turnaturi 13 maggio 2004 in *Periodica* 96 (2007) 65-92; c. McKay 19 maggio 2005 in *Periodica* 95 (2006) 675-695. Quanto ai commenti in dottrina, si vedano: J. KOWAL, *Breve annotazione sul bonum coniugum come capo di nullità*, in *Periodica* 96 (2007) 59-64; A. MENDONÇA, *Exclusion of the bonum coniugum: A Case Study*, in *Studia Canonica* 49 (2006) 41-70 e A. MC GRATH, *Exclusion of the bonum coniugum: some reflections on emer-*

ging *Rotal Jurisprudence from a first and second instance perspective*, in *Periodica* 97 (2008) 597-665. Sul tema della esclusione del bene dei coniugi, si trovano delle interessanti osservazioni nella parte finale dell'articolo di C.J. ERRAZURIZ MACKENNA, *Riflessioni circa il bonum coniugum e la nullità del matrimonio*, in J. KOWAL-J. LLOBELL, "Iustitia et iudicium". *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, volume 1: l'Autore, sviluppando il suo ragionamento dal punto di vista del metodo, osserva che i capi di nullità matrimoniale che si rifanno al *bonum coniugum* sembrano procedere da un'impostazione positivista (ossia di astratta deduzione dal testo normativo), piuttosto che da una concezione realistica e prudentiale del diritto, che coglie gli elementi di giuridicità intrinseci alla concreta esperienza vitale (169-172). Ribadita la difficoltà di dottrina e giurisprudenza nel determinare i contenuti del *bonum coniugum* (172-174), Errazuriz considera che il bene dei coniugi dovrebbe essere inteso in una prospettiva teleologica, ossia come finalità istituzionale del matrimonio; in quanto tale, esso troverebbe espressione concreta soprattutto nel *mutuum adiutorium*, nei suoi aspetti propriamente coniugali, ossia connessi al dono della propria mascolinità e femminilità. Ciò non potrà portare a costruire esigenze essenziali (e, quindi, capi di nullità) diverse da quelle necessarie per la creazione del matrimonio "naturale" (174-177). Venendo appunto all'ipotesi di esclusione del bene dei coniugi, l'Autore propone che essa vada di norma ricondotta o alla esclusione totale del matrimonio o a quella dei tradizionali *tria bona*; diversamente si correrebbe un grosso rischio di scivolamento dal piano propriamente essenziale al piano esistenziale, peraltro molto difficilmente valutabile (178-180). Possibili eccezioni alla soluzione proposta vengono ravvisate nella volontà di negare i diritti fondamentali della persona, pur voluta come coniuge (180-181). Si veda anche C.J. ERRAZURIZ, *Il senso e il contenuto essenziale del bonum coniugum*, in *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 573-590.

Nel mentre veniva redatto questo articolo, vedevano la luce altri commenti alla allocuzione di Benedetto XVI alla Rota Romana per l'anno 2011. Si segnalano quelli a noi noti: F.R. AZNAR GIL, *Comentario*, in *Revista española de derecho canónico* 68 (2011) 425-428 e G. MARAGNOLI, *Riflessioni a margine del discorso del Santo Padre alla Rota romana*, in *Iustitia* 56 (2011) 207-212.

*Discorso alla Plenaria del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, 4 febbraio 2011, in «AAS», 103 (2011), pp. 115-118.\*

Signori Cardinali,

Venerati Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,

Cari Fratelli e Sorelle,

desidero anzitutto porgere il mio cordiale saluto al Prefetto della Segnatura Apostolica, il Signor Cardinale Raymond Leo Burke, che ringrazio per l'indirizzo con il quale ha introdotto questo incontro. Saluto i Signori Cardinali e i Vescovi Membri del Supremo Tribunale, il Segretario, gli Officiali e tutti i collaboratori che svolgono il loro ministero quotidiano nel Dicastero. Rivolgo anche un cordiale saluto ai Referendari e agli Avvocati.

Questa è la prima opportunità di incontrare il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica dopo la promulgazione della *Lex propria*, che ho sottoscritto il 21 giugno 2008. Proprio nel corso della preparazione di tale legge emerse il desiderio dei Membri della Segnatura di poter dedicare – nella forma comune ad ogni Dicastero della Curia Romana (Cfr Cost. ap. *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, art. 11; *Regolamento Generale della Curia Romana*, 30 aprile 1999, artt. 112-117) – una *Congregatio* plenaria periodica alla promozione della retta amministrazione della giustizia nella Chiesa (cfr *Lex propria*, art. 112). La funzione di codesto Tribunale, infatti, non si esaurisce nell'esercizio supremo della funzione giudiziale, ma conosce anche come suo ufficio, nell'ambito esecutivo, la vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia nel Corpo ecclesiale (Cfr Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 121; *Lex propria*, art. 32). Ciò comporta tra l'altro, come la *Lex propria* indica, l'aggiornata raccolta di informazioni sullo stato e l'attività dei tribunali locali attraverso l'annuale relazione che ogni tribunale è tenuto ad inviare alla Segnatura Apostolica; la sistemazione ed elaborazione dei dati che da essi pervengono; l'individuazione di strategie per la valorizzazione delle risorse umane e istituzionali nei tribunali locali, nonché l'esercizio costante della funzione di indirizzo rivolta ai Moderatori dei tribunali diocesani e interdiocesani, ai quali compete istituzionalmente la responsabilità diretta per l'amministrazione della giustizia. Si tratta di un'opera coordinata e paziente, volta soprattutto a fornire ai fedeli un'amministrazione della giustizia retta, pronta ed efficiente, come

\* Vedi alla fine del discorso il commento di J. CANOSA, *L'attività del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica a servizio della comunione nella Chiesa*.

chiedevo, in relazione alle cause di nullità matrimoniale, nell'esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*: «Là dove sorgono legittimamente dei dubbi sulla validità del Matrimonio sacramentale contratto, si deve intraprendere quanto è necessario per verificarne la fondatezza. Bisogna poi assicurare, nel pieno rispetto del diritto canonico, la presenza sul territorio dei tribunali ecclesiastici, il loro carattere pastorale, la loro corretta e pronta attività. Occorre che in ogni Diocesi ci sia un numero sufficiente di persone preparate per il sollecito funzionamento dei tribunali ecclesiastici. Ricordo che 'è un obbligo grave quello di rendere l'operato istituzionale della Chiesa nei tribunali sempre più vicino ai fedeli'» (n. 29). In quell'occasione non mancavo di riferirmi all'istruzione *Dignitas connubii*, che fornisce ai Moderatori e ai ministri dei tribunali, sotto la forma di vademecum, le norme necessarie perché le cause di nullità matrimoniali siano trattate e definite nel modo più celere e sicuro. Ad assicurare che i tribunali ecclesiastici siano presenti nel territorio e che il loro ministero sia adeguato alle giuste esigenze di celerità e di semplicità cui i fedeli hanno diritto nella trattazione delle loro cause, è volta l'attività di codesta Segnatura Apostolica quando, secondo la sua competenza, promuove l'erezione di tribunali interdiocesani; provvede con prudenza alla dispensa dai titoli accademici dei ministri dei tribunali, pur nella puntuale verifica della loro reale perizia nel diritto sostantivo e processuale; concede le necessarie dispense da leggi processuali quando l'esercizio della giustizia richiede in un caso particolare la *relaxatio legis* per raggiungere il fine inteso dalla legge. È anche questa un'opera importante di discernimento e di applicazione della legge processuale.

La vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia sarebbe però carente se non comprendesse anche la funzione di tutela della retta giurisprudenza (Cfr. *Lex propria*, art. 111, §1). Gli strumenti di conoscenza e di intervento, di cui la *Lex propria* e la posizione istituzionale provvedono codesta Segnatura Apostolica, permettono un'azione che, in sinergia con il Tribunale della Rota Romana (Cfr. Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 126), si rivela provvidenziale per la Chiesa. Le esortazioni e le prescrizioni con le quali codesta Segnatura Apostolica accompagna le risposte alle Relazioni annuali dei tribunali locali non infrequentemente raccomandano ai rispettivi Moderatori la conoscenza e l'adesione sia alle direttive proposte nelle annuali allocuzioni pontificie alla Rota Romana, sia alla comune giurisprudenza rotale su specifici aspetti che si rivelano urgenti per i singoli tribunali. Incoraggio, pertanto, anche la riflessione, che vi impegnerà in questi giorni, sulla retta giurisprudenza da proporre ai tribunali locali in materia di *error iuris* quale motivo di nullità matrimoniale.

Codesto Supremo Tribunale è altresì impegnato in un altro ambito delicato dell'amministrazione della giustizia, che gli fu affidato dal Servo di Dio Paolo VI; la Segnatura conosce, infatti, le controversie sorte per un atto della potestà amministrativa ecclesiastica e ad essa deferite tramite ricorso legitti-

mamente proposto avverso atti amministrativi singolari emanati o approvati da Dicasteri della Curia Romana (Cfr. Cost. ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 agosto 1967, n. 106; CIC, can. 1445, § 2; Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 123; *Lex propria*, art. 34). È questo un servizio di primaria importanza: la predisposizione di strumenti di giustizia – dalla pacifica composizione delle controversie sino alla trattazione e definizione giudiziale delle medesime – costituisce l'offerta di un luogo di dialogo e di ripristino della comunione nella Chiesa. Se è vero, infatti che l'ingiustizia va affrontata anzitutto con le armi spirituali della preghiera, della carità, del perdono e della penitenza, tuttavia non si può escludere, in alcuni casi, l'opportunità e la necessità che essa sia fronteggiata con gli strumenti processuali. Questi costituiscono, anzitutto, luoghi di dialogo, che talvolta conducono alla concordia e alla riconciliazione. Non a caso l'ordinamento processuale prevede che in limine litis, anzi, in ogni stadio del processo, si dia spazio e occasione perché «ogniqualevolta qualcuno si ritenga onerato da un decreto, non vi sia contesa tra lui e l'autore del decreto, ma tra di loro si provveda di comune accordo a ricercare un'equa soluzione, ricorrendo anche a persone autorevoli per la mediazione e lo studio, così che per via idonea si eviti o si componga la controversia» (CIC, can. 1733, § 1). Sono anche incoraggiate a tal fine iniziative e normative volte all'istituzione di uffici o consigli che abbiano come compito, secondo norme da stabilire, di ricercare e suggerire eque soluzioni (Cfr. *ibid.*, § 2).

Negli altri casi, quando cioè non sia possibile comporre la controversia pacificamente, lo svolgimento del processo contenzioso amministrativo comporterà la definizione giudiziale della controversia: anche in questo caso l'attività del Supremo Tribunale mira alla ricostituzione della comunione ecclesiale, ossia al ristabilimento di un ordine oggettivo conforme al bene della Chiesa. Solo questa comunione ristabilita e giustificata attraverso la motivazione della decisione giudiziale può condurre nella compagine ecclesiale ad una autentica pace e concordia. È quanto significa il noto principio: *Opus iustitiae pax*. Il faticoso ristabilimento della giustizia è destinato a ricostruire giuste e ordinate relazioni tra i fedeli e tra loro e l'Autorità ecclesiastica. Infatti la pace interiore e la volenterosa collaborazione dei fedeli nella missione della Chiesa scaturiscono dalla ristabilita coscienza di svolgere pienamente la propria vocazione. La giustizia, che la Chiesa persegue attraverso il processo contenzioso amministrativo, può essere considerata quale inizio, esigenza minima e insieme aspettativa di carità, indispensabile ed insufficiente nello stesso tempo, se rapportata alla carità di cui la Chiesa vive. Nondimeno il Popolo di Dio pellegrinante sulla terra non potrà realizzare la sua identità di comunità di amore se in esso non si avrà riguardo alle esigenze della giustizia.

A Maria Santissima, *Speculum iustitiae* e *Regina pacis*, affido il prezioso e delicato ministero che la Segnatura Apostolica svolge a servizio della comunione

nella Chiesa, mentre esprimo a ciascuno di voi l'assicurazione della mia stima e del mio apprezzamento. Su di voi e sul vostro quotidiano impegno invoco la luce dello Spirito Santo e imparto a tutti la mia Benedizione Apostolica.

---

L'ATTIVITÀ DEL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA  
A SERVIZIO DELLA COMUNIONE NELLA CHIESA

SOMMARIO: 1. *I diversi argomenti trattati.*- A. Attività della Segnatura come organo amministrativo.- B. Attività della Segnatura Apostolica come tribunale amministrativo.- a. Il valore dato alla concordia e alla riconciliazione.- b. L'indispensabilità delle esigenze di giustizia.- 2. *Sarà il discorso del quattro febbraio 2011 il primo di un susseguirsi di discorsi del Papa alla Segnatura Apostolica?*

NELLA prima riunione plenaria della Segnatura Apostolica tenuta dopo la promulgazione della *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*,<sup>1</sup> Benedetto XVI ha rivolto un discorso ai partecipanti nel quale ha trattato diverse tematiche relative alla funzione del dicastero. Si tratta della prima udienza e del primo discorso di un Pontefice alla plenaria della Segnatura, almeno dalla cost. ap. *Sapienti consilio* di san Pio X, del 29 giugno 1908.

1. *I diversi argomenti trattati*

A. L'attività della Segnatura come organo amministrativo

Il Papa ha dedicato una prima parte del suo intervento all'attività di tutela della retta amministrazione della giustizia, che la Segnatura Apostolica svolge non tanto come Supremo Tribunale quanto come organo amministrativo.

Se si tiene conto dell'innovazione contenuta nella parte finale dell'articolo 112 della *Lex propria*, cioè che "i Padri della Segnatura Apostolica, insieme al Segretario, (...) trattano le questioni generali riguardanti la retta amministrazione della giustizia",<sup>2</sup> è desumibile pensare che a motivare primariamente la riunione plenaria del dicastero sia stato, almeno come concausa, l'adempimento di tale mansione, stabilita *ex lege*. Nondimeno, il Papa ricorda nel discorso che la "funzione di codesto Tribunale, infatti, non si esaurisce

<sup>1</sup> Si veda BENEDETTO XVI, lett. ap. *motu proprio* data, *Antiqua ordinatione*, mediante la quale ha promulgato la *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*, in AAS 100 (2008), pp. 513-538 (in seguito citata come LPSA).

<sup>2</sup> Il testo completo della traduzione all'italiano dell'art. 112 LPSA è il seguente: "I Padri della Segnatura Apostolica, insieme al Segretario, esaminano ed approvano il testo di un decreto generale esecutivo o di una istruzione preparato in Congresso, come pure trattano le questioni generali riguardanti la retta amministrazione della giustizia".

nell'esercizio supremo della funzione giudiziale, ma conosce anche come suo ufficio, nell'ambito esecutivo, la vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia nel Corpo ecclesiale (cfr Cost. ap. *Pastor bonus*, art. 121; *Lex propria*, art. 32<sup>3</sup>). Tale vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia comprende un aspetto di controllo ma anche un'importante attività di promozione,<sup>4</sup> come anche si deduce dal riferimento del Papa all'individuazione "di strategie per la valorizzazione delle risorse umane e istituzionali nei tribunali locali, nonché l'esercizio costante della funzione di indirizzo rivolta ai Moderatori dei tribunali diocesani e interdiocesani, ai quali compete istituzionalmente la responsabilità diretta per l'amministrazione della giustizia".

Tuttavia, preme a Benedetto XVI mettere in risalto che tale servizio della Segnatura Apostolica non è in favore di un'ipotetica retta amministrazione della giustizia estrinseca o meramente formalistica, perché è un contributo che veramente giova all'intera Chiesa e ai singoli fedeli. Quest'idea viene confermata con due significativi riferimenti, all'esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis* il primo, e all'istruzione *Dignitas connubii*, il secondo, concernenti aspetti sostanziali del buon governo ecclesiale, come sono il primato della verità, il rispetto del diritto, la probità dell'agire degli organi pubblici, la sollecitudine-prontezza-celerità d'intervento, l'adeguata preparazione del personale impegnato, la vicinanza ai fedeli, la semplicità. Sono questi alcuni dei valori dell'azione giuridica pubblica ecclesiale, che delineano parametri sicuri di coerenza con l'essere della Chiesa.

Il Papa aggiunge un cenno alla funzione di tutela della retta giurisprudenza, compresa nella vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cost. ap. *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, in AAS 80 (1988), pp. 841-924 (in seguito citata come PB), art. 121 (traduzione all'italiano): "Questo Dicastero, oltre ad esercitare la funzione di Supremo Tribunale, provvede alla retta amministrazione della giustizia nella Chiesa"; art. 32 LPSA (traduzione all'italiano): "Il Dicastero, oltre al compito che esercita di Supremo Tribunale, provvede alla retta amministrazione della giustizia nella Chiesa".

<sup>4</sup> Cf. F. DANEELS, *La vigilanza sui tribunali: introduzione al titolo v della Lex propria*, in (a cura di P. A. Bonnet e C. Gullo), *La Lex propria del S. T. della Segnatura Apostolica*, Città del Vaticano 2010, pp. 199-211.

<sup>5</sup> Art. 111 LPSA § 1. "Qualora siano state rilevate gravi irregolarità, in Congresso si decide in merito alle disposizioni da dare al tribunale affinché venga tutelata la retta giurisprudenza o venga in seguito osservata la procedura stabilita dal diritto, relativamente al trasferimento della causa ad un altro tribunale, circa la sospensione dell'esecuzione della decisione già presa, come pure riguardo all'ispezione del tribunale". § 2. "In caso d'urgenza, affinché non si causi un danno irreparabile, la sospensione dell'esecuzione della decisione giudiziale, avuto il voto del Promotore di giustizia o del Difensore del vincolo, può essere ordinata dal Prefetto o dal Segretario, finché la questione non verrà valutata in Congresso". § 3. "Tutte le volte che si vedrà necessario per tutelare la retta giurisprudenza, la Segnatura Apostolica può chiedere al Sommo Pontefice la potestà di giudicare anche sul merito". Cf. anche V. DE PAOLIS, *La funzione di vigilanza della Segnatura sulla retta giurisprudenza*, in (a cura di P. A. Bonnet e C. Gullo), *La Lex propria del S. T. della Segnatura Apostolica*, cit., pp. 213-238.

Lo svolgimento di tale compito, che avviene “in sinergia con il Tribunale della Rota Romana”,<sup>6</sup> è qualificato dal Pontefice come “provvidenziale per la Chiesa”. In un simile contesto si spiega che il Papa voglia auspicare uno studio proficuo da parte della stessa plenaria, di uno dei temi previsti per la riunione, vale a dire, la retta giurisprudenza da proporre in materia di *error iuris* quale motivo di nullità matrimoniale.<sup>7</sup>

#### B. L'attività della Segnatura Apostolica come tribunale amministrativo

Successivamente il Papa tratta un altro ambito di competenza della Segnatura Apostolica, in questo caso, come Tribunale, vale a dire, la materia attinente al contenzioso amministrativo.<sup>8</sup>

Risulta significativo che, in questa parte, il Papa si riferisca alle “armi” spirituali della preghiera, della carità, del perdono e della penitenza. Questo “arsenale” è sempre necessario per portare avanti qualsiasi attività nella Chiesa, il cui fine – la santificazione – è spirituale. Quindi sono le “armi spirituali” quelle che vanno messe in campo anzitutto per affrontare gli ostacoli che si oppongono al fine della Chiesa, fra i quali, l'ingiustizia. Tuttavia, il Papa, per riferirsi ai processi o ai tentativi di conciliazione, non usa il paragone relativo alle “armi” giuridiche e preferisce delle espressioni diverse come “servizi di primaria importanza”, “strumenti di giustizia”, “luoghi di dialogo e di ripristino della

<sup>6</sup> Nel suo discorso il Papa accenna all'art. 126 della cost. ap. *Pastor bonus*, relativo al Tribunale Apostolico della Rota Romana, che recita così: “Questo Tribunale funge ordinariamente da istanza superiore nel grado di appello presso la Sede Apostolica per tutelare i diritti nella Chiesa, provvede all'unità della giurisprudenza e, attraverso le proprie sentenze, è di aiuto ai Tribunali di grado inferiore”.

<sup>7</sup> Come si apprende da una menzione del Prefetto della Segnatura, card. Raymond L. Burke nel discorso di saluto e ringraziamento al Papa, tenuto durante l'udienza del 4 febbraio 2011, la sessione plenaria ha deliberato anche sulla decisione concernente la conservazione degli atti giudiziari delle cause (cf. *L'Osservatore Romano*, 5 febbraio 2011, p. 8).

<sup>8</sup> Che il Papa sicuramente conosce bene perché il card. Ratzinger è stato membro del Supremo Tribunale per due anni nel periodo 1984-1986, ponente in una causa che ha segnato un passo in avanti nella giurisprudenza del contenzioso amministrativo del diritto canonico. Cf. SEGNAURA APOSTOLICA, *coram* Ratzinger, sentenza, *Romana*, 27 ottobre 1984, *Dimissio-nis a munere docendi*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 96/2 (1985), pp. 260-270; ID., decreto, 1° giugno 1985, in *ibidem*, p. 261 in calce. Cfr. J. LLOBELL, *Il «petitum» e la «causa petendi» nel contenzioso-amministrativo canonico. Profili sostanziali ricostruttivi alla luce della cost. ap. «Pastor bonus»*, in AA.VV., *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano, 1991, pp. 121-122. Su queste decisioni *coram* Ratzinger vi è numerosa bibliografia. Ad es., fra gli studi del volume di E. BAURA e J. CANOSA (a cura di), *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa*, cfr.: E. BAURA, *Analisi del sistema canonico di giustizia amministrativa*, p. 54; F. DANEELS, *Il contenzioso-amministrativo nella prassi*, p. 308; C. GULLO, *La prova nel contenzioso amministrativo*, p. 373; J. LLOBELL, *Il diritto al processo giudiziale contenzioso amministrativo*, p. 270; G.P. MONTINI, *L'esecuzione delle pronunce giudiziali della Segnatura Apostolica nel contenzioso amministrativo*, p. 394. Inoltre, cf. B. SERRA, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Napoli 2007, pp. 163, 173, 184, 188, 310.

comunione nella Chiesa”, il che è, mi pare, un riflesso della cura con la quale il Pontefice vuole trasmettere la propria fiducia nell’ecclesialità del diritto canonico e, precisamente, nell’operato della Segnatura in questo delicato settore.

Vorrei soffermarmi brevemente su due concetti sviluppati dal Papa. Il primo è il valore dato alla concordia e alla riconciliazione; il secondo è l’indispensabilità delle esigenze di giustizia.

#### a. Il valore dato alla concordia e alla riconciliazione

Su questo tema Benedetto XVI cita il primo paragrafo del can. 1733 CIC come punto di riferimento e aggiunge che, quando non sia possibile comporre pacificamente la controversia fra il ricorrente e l’autorità, allora si dovrà ricorrere alla soluzione giudiziale.

Il can. 1733 CIC non ha precedenti nel CIC del 1917, anche perché è un canone connesso con la normativa riguardante i ricorsi contro gli atti amministrativi e, come si sa, nel CIC del 1983 la materia degli atti amministrativi singolari è davvero innovativa rispetto al CIC precedente.<sup>9</sup> Quindi, anche il can. 1733 va inquadrato nella novità formulata dal settimo principio direttivo approvato dall’assemblea generale del Sinodo dei Vescovi nel 1967. Ritengo utile ricordarlo anche qui – almeno una parte di esso –, giacché offre una cornice di collegamento con il Concilio Vaticano II poiché *i principia* per la riforma, in un certo senso, erano la traduzione giuridica del Concilio:<sup>10</sup> «Vanno riconosciuti i diritti soggettivi veri e propri senza i quali è difficile concepire un ordinamento giuridico della società. Perciò occorre proclamare nel diritto canonico che il principio della tutela giuridica va applicato in modo uguale ai superiori e ai sudditi, cosicché scompaia totalmente qualsiasi sospetto di arbitrio nell’amministrazione ecclesiastica. Tale finalità si può ottenere soltanto mediante una saggia disposizione giuridica dei ricorsi, per cui chiunque ritenga leso il proprio diritto dall’istanza inferiore, lo possa efficacemente tutelare nell’istanza superiore. Mentre i ricorsi e gli appelli giudiziari sembrano sufficientemente regolati secondo le esigenze della giustizia nel CIC, l’opinione comune dei canonisti invece ritiene che i ricorsi amministrativi nella prassi ecclesiastica e nell’amministrazione della giustizia siano fortemente carenti [...]».<sup>11</sup> Considero utile completare il quadro di riferimento con due canoni di portata costituzionale come sono il can. 209 CIC, che nel

<sup>9</sup> Cf. J. CORSO, *I modi per evitare il giudizio amministrativo*, in *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano, 1991, pp. 42-49

<sup>10</sup> Cf. *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio*, a cura di J. Canosa, Milano 2000.

<sup>11</sup> Traduzione all’italiano di una parte del testo del 7° Principio, SINODO DEI VESCOVI, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, 7 ottobre 1967, in *Communicationes*, 1 (1969), p. 83.

§1 stabilisce che “i fedeli sono tenuti all’obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa” nonché il § 2 del can. 212, quando afferma che “i fedeli hanno il diritto di manifestare ai Pastori della Chiesa le proprie necessità, soprattutto spirituali, e i propri desideri”.

Le contese che sono oggetto dell’attività della Segnatura nell’ambito contenzioso amministrativo, avvengono tra autorità esecutive (dicasteri) e soggetti amministrativi, a motivo di un atto amministrativo singolare. Occorre predisporre tutti i mezzi idonei per ricomporre queste controversie senza deteriorare la *communio*. Da qui emerge il rilievo del dialogo per arrivare a delle soluzioni eque. Tale mezzo è favorito dall’attuazione del disposto del can. 1733 CIC e di un altro can., il 1446 § 1 CIC, che stabilisce: “Tutti i fedeli, ma in primo luogo i Vescovi, si impegnino assiduamente, salva la giustizia, perché nel popolo di Dio siano evitate, per quanto è possibile, le liti e si compongano al più presto pacificamente”.<sup>12</sup> Perciò si può parlare di un principio giuridico operante configurabile come *favor conciliationis*.<sup>13</sup> Di fatto, quando si verifica una divergenza tra l’autorità esecutiva emanante un atto amministrativo e il governato, cioè, il soggetto passivo che si ritiene onerato dal provvedimento, sussistono due sistemi validi per custodire la *communio*: trovare l’accordo tra le persone coinvolte tramite la composizione pacifica<sup>14</sup> o rinvenire la soluzione al litigio tramite un organo pubblico competente, dotato di potestà esecutiva o giudiziale. Il *favor conciliationis* indica come preferibile il primo di questi sistemi,<sup>15</sup> ma non si deve scartare o rendere nella

<sup>12</sup> Cf. art. 78 LPSA.

<sup>13</sup> Cf. F. LANCELLOTTI, *Conciliazione delle parti* in *Enciclopedia del diritto*, vol. VIII, Milano 1961, pp. 397-419.

<sup>14</sup> La dottrina individua tre caratteristiche di ogni buon accordo, che deve essere pacifico, rapido e giusto (cf. E. LABANDEIRA, *Trattato di Diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, p. 456).

<sup>15</sup> Nell’esperienza giuridica sono frequenti le esortazioni ad evitare i processi. Si veda, ad esempio, l’epigrafe attribuita al giurista Tommaso da Caponago nella lapide della Piazza de’ Mercanti in Milano; si trova oggi nell’attuale ingresso del “Broletto nuovo”, l’antico Palazzo di Giustizia:

In controversijs causarum corporales inimicitie oriuntur, fit amissio expensarum, labor animi exercetur, corpus cottidie fatigatur, multa et inhonesta crimina inde consequuntur, bona et utilia opera posponuntur, et qui sepe credunt obtinere frequenter subcumbunt, et si obtinent, computatis laboribus et expensis, nichil acquirunt.  
Thomas de Caponago scripsit, 1448.

pratica non utilizzabile il secondo, come se fosse un mezzo straordinario o moralmente censurabile.

b. L'indispensabilità delle esigenze di giustizia

Benedetto XVI sottolinea nel discorso la necessità, e la conseguente non dispensabilità, della giustizia, per mantenere la *communio*: “Il faticoso ristabilimento della giustizia è destinato a ricostruire giuste e ordinate relazioni tra i fedeli e tra loro e l’Autorità ecclesiastica. Infatti la pace interiore e la volenterosa collaborazione dei fedeli nella missione della Chiesa scaturiscono dalla ristabilita coscienza di svolgere pienamente la propria vocazione. La giustizia, che la Chiesa persegue attraverso il processo contenzioso amministrativo, può essere considerata quale inizio, esigenza minima e insieme aspettativa di carità, indispensabile ed insufficiente nello stesso tempo, se rapportata alla carità di cui la Chiesa vive. Nondimeno il Popolo di Dio pellegrinante sulla terra non potrà realizzare la sua identità di comunità di amore se in esso non si avrà riguardo alle esigenze della giustizia”. Sono parole del discorso commentato che ricordano il passo dell’enciclica di Benedetto XVI *Caritas in veritate*, del 29 giugno 2009, n. 6: “*La carità eccede la giustizia*, perché amare è donare, offrire del “mio” all’altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all’altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso «donare» all’altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. Non solo la giustizia non è estranea alla carità, o una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è «inseparabile dalla carità» [nota: Paolo VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 22: AAS 59 (1967), 268; cfr Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 69], intrinseca ad essa. La giustizia è la prima via della carità o, com’ebbe a dire Paolo VI, «la misura minima» di essa [nota: *Discorso per la giornata dello sviluppo* (23 agosto 1968): AAS 60 (1968), 626-627], parte integrante di quell’amore «coi fatti e nella verità» (1 Gv 3,18), a cui esorta l’apostolo Giovanni. Da una parte, la carità esige la giustizia: il riconoscimento e il rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Essa s’adopera per la costruzione della “città dell’uomo” secondo “diritto e giustizia”. Il Papa continua nell’Enciclica: “Dall’altra, la carità supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono [nota: Cf. Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2002*: AAS 94 (2002), 132-140]. La “città dell’uomo” non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l’amore di Dio, essa dà valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo”.

Non occorre aggiungere molto, perché le parole del Papa sono cariche di significato ma come riepilogo, si può concludere che sebbene la giustizia non possa riuscire, da sola, a procurare il vero bene alle persone, essa è la prima via della carità e non si può farne a meno, come neanche si può prescindere nella Chiesa “in terris” dagli strumenti giuridici processuali, quando veramente sono giusti. Rimarcherei, a questo proposito la non casuale menzione che il Pontefice fa nel suo discorso alla motivazione della decisione giudiziale in rapporto con la comunione. Il tutto, fra l’altro, conferma l’importanza del settimo principio per la riforma del CIC e di tutta la riflessione della dottrina sulla ecclesialità del processo canonico.<sup>16</sup>

2. *Sarà il discorso del quattro febbraio 2011 il primo di un susseguirsi di discorsi del Papa alla Segnatura Apostolica?*

Si è trattato del discorso tenuto dal Pontefice durante l’udienza concessa alla riunione plenaria della Segnatura Apostolica, nella forma comune ad ogni dicastero della Curia romana (Cfr Cost. ap. *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, art. 11; *Regolamento Generale della Curia Romana*, 30 aprile 1999, artt. 112-117).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cf., ad esempio, per tutti J. LLOBELL, *La tutela giudiziale dei diritti nella Chiesa. Il processo può essere cristiano?*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Inaugurazione anno accademico 2004-05*, Roma, 2004, pp. 103-123, e in J.J. Conn e L. Sabbarese (a cura di), «*Iustitia in caritate*». *Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Città del Vaticano, 2005, pp. 507-522.

<sup>17</sup> PB 11: Art. 11 § 1. Gli affari di maggiore importanza, a seconda della natura di ciascun Dicastero, sono riservati alla Plenaria. § 2. Per le questioni aventi carattere di principio generale o per altre che il Prefetto o il Presidente abbia ritenuto necessario che siano trattate in questo modo, tutti i Membri devono essere convocati tempestivamente per le sessioni plenarie, da celebrare, per quanto è possibile, una volta all’anno. Per le sessioni ordinarie, però, è sufficiente la convocazione dei Membri che si trovano nell’Urbe. § 3. A tutte le sessioni partecipa il Segretario con diritto di voto. Per quanto riguarda il *Regolamento Generale della Curia Romana* (RGCR), Titolo III *Sessione plenaria e ordinaria dei Dicasteri* Art. 112 § 1. Alla Sessione plenaria dei singoli Dicasteri sono convocati tutti i Membri. Essa è tenuta secondo le necessità, in data da concordare con la Segreteria di Stato. § 2. Alle Sessioni ordinarie sono convocati i Membri residenti a Roma e possono prendervi parte anche gli altri Membri. Art. 113 § 1. Nella Sessione plenaria, dopo che ne è stato informato il Sommo Pontefice, sono trattate le questioni di maggiore importanza, che abbiano natura di principio generale, o altre che il Capo Dicastero ritenga necessario. § 2. Ciascun Dicastero determina gli argomenti da sottoporre alle sessioni ordinarie. Art. 114 La documentazione relativa agli argomenti da sottoporre alle Sessioni plenarie e ordinarie, debitamente preparata, sarà spedita in tempo utile ai Membri convocati. Art. 115 § 1. Nella Sessione plenaria e ordinaria, cui presiede il Capo Dicastero, ha per primo la parola il Relatore; dopo di lui parleranno gli altri Membri secondo l’ordine di precedenza loro proprio o altro ordine concordato. § 2. Le proposte emerse vengono sottoposte, secondo i casi, a votazione e quindi presentate per la decisione al Sommo Pontefice. Art. 116: Quanto discusso nelle riunioni deve essere messo a verbale dal Sottosegretario, il quale avrà cura che al termine delle riunioni siano ritirati tutti i fascicoli riservati. Art. 117: Le risoluzioni e le relative decisioni del Sommo Pontefice saranno ordinariamente notificate ai Membri del Dicastero.

Una riunione plenaria diversa, quindi, dalle plenarie dei giudici, previste negli artt. 1 § 3 e 3 § 2, 1 LPSA,<sup>18</sup> come si evince dall'aggiunta dello scopo della sessione, che è la promozione della retta amministrazione della giustizia nella Chiesa, e anche dalla menzione che fa il Papa del desiderio dei Membri della Segnatura espresso durante la preparazione della LPSA di poter dedicare appunto una *Congregatio* plenaria periodica alla promozione della retta amministrazione della giustizia nella Chiesa, secondo quanto stabilito dalla LPSA, art. 112.<sup>19</sup>

La periodicità della sessione plenaria di questo tipo è una novità per la Segnatura. In passato c'era stato l'intervento della plenaria per l'approvazione di decreti generali esecutivi, ma non si è trattato di sessioni previste con scadenza periodica.<sup>20</sup> Invece nella fase iniziata dopo la promulgazione della *Lex propria*, la riunione plenaria della Segnatura per trattare questioni di ambito amministrativo "si potrà tenere ogni due o tre anni" e "richiederà, comunque, una accurata preparazione".<sup>21</sup>

Costituisce anche un elemento di novità per la Segnatura Apostolica che in occasione della riunione plenaria vi sia stata l'udienza pontificia nella quale il Pontefice ha pronunciato il discorso commentato. In altri dicasteri accade anche che, in occasione della sessione plenaria, il Papa riceva il dicastero e tenga un discorso. Benedetto XVI, da quando è Papa ha rivolto discorsi a dicasteri in occasione di plenarie in ben trentun volte: tre per la Congregazione per la Dottrina della Fede (2006, 2008, 2010), una per la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (2009), una per la Congregazione per il Clero (2009), una per la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e per le Società di Vita Apostolica (2008), due per la Congregazione per l'Educazione Cattolica (2008, 2011), una per il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (2011), due per il Pontificio Consiglio per i Laici

<sup>18</sup> LPSA Art. 1 § 3: *Supremum Tribunal, nisi aliud caveatur, causas cognoscit per collegia, salva facultate Praefecti eas deferendi ad Signaturam Plenam.* Il Supremo Tribunale, se non si dispone diversamente, giudica le cause mediante collegi, salva la facoltà del Prefetto di deferire le cause a tutta la Segnatura. Art. 5 § 2. § 2. *Ipsius potissimum est: 1° Collegium Iudicum constituere vel Signaturam Plenam convocare, designare Ponentem et Iudicum Sessionibus praeesse; È compito del Prefetto soprattutto: 1° costituire il Collegio dei Giudici o convocare tutta la Segnatura, designare il Ponente e presiedere alle sessioni dei Giudici.*

<sup>19</sup> Il card. Vallini si è riferito a questo desiderio quando ha descritto l'iter formativo della LPSA e le sue innovazioni: A. VALLINI, *Dalle Normae speciales alla Lex propria: itinerario di una riforma*, in (a cura di P. A. Bonnet e C. Gullo), *La Lex propria del S. T. della Segnatura Apostolica*, cit., pp. 57-75, p. 73. Cf. anche, Cf. F. DANEELS, *La vigilanza sui tribunali: introduzione al titolo V della Lex propria*, cit., pp. 204-205.

<sup>20</sup> Un caso è stato menzionato dal card. Vallini (A. VALLINI, *Dalle Normae speciales alla Lex propria: itinerario di una riforma*, cit., p. 73).

<sup>21</sup> F. DANEELS, *La vigilanza sui tribunali: introduzione al titolo V della Lex propria*, cit., p. 205.

(2008, 2010), tre per il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani (2006, 2008, 2010), tre per il Pontificio Consiglio per la Famiglia (2006, 2008, 2010), due per il Pontificio Consiglio «Cor Unum» (2008, 2009), tre per il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti (2006, 2008, 2010), una per il Pontificio Consiglio per la Pastorale della Salute (2007), una per il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (2008), due per il Pontificio Consiglio della Cultura (2008, 2010), quattro per il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali (2006, 2007, 2009, 2011) e una Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione (2011).<sup>22</sup>

Nel summenzionato elenco non ho incluso il Tribunale Apostolico della Rota Romana, al quale il Papa ha rivolto annualmente un discorso (2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011), e non l'ho fatto perché ritengo che i membri della Rota hanno l'udienza con il Papa e ricevono l'allocuzione pontificia in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale, con una finalità diversa da quella che ha la sessione plenaria degli altri dicasteri.

Tuttavia, non posso non riportare un testo che collega le annuali allocuzioni del Papa alla Rota Romana con i discorsi che il Pontefice potrebbe rivolgere alla Segnatura Apostolica.

Il compianto card. Mario Francesco Pompedda, quando era Prefetto della Segnatura Apostolica ha tenuto il 17 gennaio 2002 una conferenza presso la Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce, in occasione della celebrazione accademica di S. Raimondo di Penyafort, nella quale ha formulato il seguente auspicio: "Tra le modalità di cui l'amministrazione della giustizia nella Chiesa potrà giovare per rendersi sempre più inserita nella dinamica pastorale, da cui solo trae giustificazione e forza [nota: Cf. Giovanni Paolo II, *Ad Romanae Rotae praelatos auditores*, 17 gennaio 1998, n. 2, in AAS 90 (1998) 781-783], non si può non considerare l'opportunità che l'antica tradizione dell'annuale Udienza Pontificia accordata al Tribunale Apostolico della Rota Romana trovi, con le modalità che la Suprema Autorità e Benevolenza del Sommo Pontefice vorrà degnarsi di considerare, analoga o simile manifestazione per il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Non si può infatti ignorare la forza formale e il vigore reale nel mondo del diritto e nella compagine ecclesiale delle allocuzioni del Romano Pontefice alla Rota Romana. Tanto più che frequentemente il Sommo Pontefice menziona la destinazione dell'allocuzione a tutti i tribunali della Chiesa (...)

Analogo beneficio avrebbe la sovrana condiscendenza del Sommo Pontefice nei confronti del Tribunale della Segnatura Apostolica, che potrebbe considerare aspetti dell'ambito giudiziario, normalmente ignorati nelle allocuzioni alla Rota Romana, quali per esempio, la difesa dei diritti dei fedeli nelle controversie amministrative; le questioni più direttamente attinenti

<sup>22</sup> I dati sono stati tratti dalla pagina web della Santa Sede.

alla sfera processuale [nota] e all'organizzazione dei tribunali; la vigilanza sulla giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici, con interventi che non si limitino alla pur fondamentale e previa "diffusione dei volumi che raccolgono le vostre [=Rota Romana] sentenze" (...), ma considerino anche molteplici altri rimedi giuridici e non giuridici".<sup>23</sup>

È possibile dunque che ci si trovi dinanzi alla nascita di una tradizione e cioè, che periodicamente il Papa incontri i membri della Segnatura insieme al Segretario, agli ufficiali, ai referendari e agli avvocati? Se ciò accadrà – ed è da augurarsi che così avvenga – gli effetti saranno assai benefici e non soltanto per il dicastero ma in tanti altri ambiti. Di sicuro, il discorso che il Papa terrà in quell'occasione costituirà un avallo al prezioso contributo che la Segnatura Apostolica non tralascia di prestare con la propria attività al bene comune della Chiesa.

JAVIER CANOSA

<sup>23</sup> M. F. POMPEDDA, *L'amministrazione della giustizia nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), pp. 675-691.

# LEGISLAZIONE DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO

BENEDETTO XVI, *Legge N. CXXXI sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso*, 22 febbraio 2011.\*

## BENEDETTO PP. XVI

**P**ER portare avanti sistematicamente l'adeguamento normativo dell'ordinamento giuridico dello Stato Città del Vaticano, avviato con la legge fondamentale del 26 novembre 2000 e proseguito con la legge sulle fonti del diritto del 1° ottobre 2008, n. LXXI, e in considerazione della peculiare natura dello Stato e della realtà di fatto ivi esistente, di Nostro Motu Proprio e certa scienza, con la pienezza della Nostra Sovranità autorità abbiamo ordinato ed ordiniamo quanto appresso, da osservarsi come legge dello Stato.

### CAPO I

#### Cittadinanza

##### Art. 1

##### *(Acquisto della cittadinanza)*

1. Sono cittadini dello Stato della Città del Vaticano:
  - a) i Cardinali residenti nella Città del Vaticano o in Roma;
  - b) i diplomatici della Santa Sede;
  - c) coloro che risiedono nella Città del Vaticano in quanto vi sono tenuti in ragione della carica o del servizio.
2. Il Sommo Pontefice e per lui il Cardinale Presidente del Governatorato attribuisce, a richiesta degli interessati, la cittadinanza dello Stato della Città del Vaticano:
  - a) a coloro i quali risiedono nella Città del Vaticano in quanto vi sono autorizzati in ragione della carica o del servizio;
  - b) a coloro che, indipendentemente dalle condizioni previste alla precedente lett. a), sono autorizzati dal Sommo Pontefice a risiedere nella Città del Vaticano;
  - c) al coniuge ed ai figli di un cittadino che, a seguito di autorizzazione, risiedono con lui nella Città del Vaticano.

\* Vedi alla fine del documento nota di W. HILGEMAN, *La nuova legge vaticana sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso*.

## Art. 2

*(Autorizzazione a risiedere)*

1. L'autorizzazione di cui all'art. 1 n. 2, lett. a) è concessa dal Sommo Pontefice, e per Lui:
  - a) dal Cardinale Segretario di Stato, quando si tratta di persona addetta ad un Organismo della Santa Sede o Istituzione ad essa collegata;
  - b) dal Cardinale Presidente del Governatorato negli altri casi.
2. L'autorizzazione per il coniuge e per i figli è concessa in base alla semplice constatazione del rapporto di famiglia.
3. L'autorizzazione cessa per il coniuge se il matrimonio sia dichiarato nullo o dispensato, oppure sia pronunciata la separazione coniugale.
4. Le autorizzazioni contemplate nel presente capo sono revocabili in ogni momento con congruo preavviso, eccetto che giusti motivi non consiglino un provvedimento immediato.

## Art. 3

*(perdita della cittadinanza)*

1. La cittadinanza vaticana si perde:
  - a) dai Cardinali, quando non risiedono più nella Città del Vaticano o in Roma;
  - b) dai diplomatici della Santa Sede, quando lascino il servizio diplomatico;
  - c) dalle persone indicate all'art. 1, n. 1, lett. c) e n. 2, lett. a), quando cessino dalla carica o dal servizio in ragione dei quali avevano acquistato la cittadinanza vaticana;
  - d) da qualsiasi cittadino con l'abbandono della residenza nella Città del Vaticano e comunque con la cessazione delle autorizzazioni a risiedere nella medesima;
  - e) dal coniuge e dai figli di un cittadino vaticano a seguito della perdita della cittadinanza da parte del cittadino stesso.
2. I figli di un cittadino vaticano, salvo quanto disposto al precedente n. 1, lett. e), al compimento del 18° anno di età perdono la cittadinanza vaticana. Qualora continuino a risiedere nella Città del Vaticano, acquistano la condizione di cui all'art. 6 della presente legge.
3. La cittadinanza vaticana non si perde per il semplice fatto di una dimora temporanea altrove, non accompagnata dalla perdita dell'abitazione nella Città del Vaticano o, per i Cardinali in Roma.

Art. 4  
(*Registro dei cittadini*)

Il Governatorato tiene un registro dei cittadini vaticani, nel quale sono annotati:

- a) i nomi dei cittadini vaticani, con l'indicazione del titolo per il quale sono tali;
- b) le autorizzazioni previste nel presente capo e le revoche delle medesime;
- c) le dichiarazioni di volontario abbandono della residenza nella Città del Vaticano;
- d) gli accertamenti della perdita della cittadinanza vaticana per qualunque altro titolo.

Art. 5  
(*Carta d'identità*)

Il Governatorato rilascia ai cittadini vaticani una carta d'identità secondo norme da stabilirsi per regolamento.

CAPO II  
Residenza

Art. 6  
(*Condizioni di residente e relative autorizzazioni*)

1. Coloro che, pur avendone il diritto in base all'art. 1, n. 2 non avanzano la richiesta di acquisto della cittadinanza, divengono residenti nella Città del Vaticano, per il tempo determinato dall'autorità che rilascia la relativa autorizzazione.
2. Il Cardinale Presidente del Governatorato può rilasciare, senza che ciò comporti l'acquisto della cittadinanza, autorizzazioni a risiedere a tempo determinato:
  - a) a persone di famiglia di cittadini vaticani o di residenti nella Città del Vaticano;
  - b) a collaboratori domestici di cittadini vaticani o di residenti nella Città del Vaticano;
  - c) in altri casi ritenuti opportuni.
3. Le autorizzazioni contemplate nel presente capo sono revocabili in ogni momento con congruo preavviso, eccetto che giusti motivi non consiglino un provvedimento immediato.

Art. 7  
(*Registro di anagrafe*)

1. Il Governatorato tiene un registro di anagrafe, nel quale sono annotati:
  - a) i nomi delle persone autorizzate a risiedere nella Città del Vaticano a tempo indeterminato o determinato;
  - b) il titolo in base al quale è stata concessa l'autorizzazione;
  - c) le revoche delle autorizzazioni, e comunque la loro cessazione;
  - d) i provvedimenti che comportano la perdita della residenza.

Art. 8  
(*Tessera di riconoscimento*)

Il Governatore rilascia ai residenti della Città del Vaticano una tessera di riconoscimento, secondo norme da stabilirsi per regolamento.

CAPO III  
Accesso alla Città del Vaticano

Art. 9  
(*Titolo di accesso*)

1. Salva la parte del territorio vaticano in cui è consentito il libero accesso, coloro che non sono cittadini o non hanno la residenza nello Stato devono munirsi, per accedere ad esso, di un permesso, rilasciato dal Governatorato, secondo le modalità che verranno stabilite con regolamento.
2. Il permesso può essere rifiutato qualora ricorrano giusti motivi.
3. Il permesso consente di rimanere nella Città del Vaticano per il tempo corrispondente alle esigenze in relazione alle quali è stato concesso.

Art. 10  
(*Tessere di accesso e permessi permanenti*)

1. Per coloro che prestano servizio nei vari Organismi della Santa Sede, nelle Istituzioni collegate e nello Stato della Città del Vaticano, oppure hanno un qualche rapporto di collaborazione con detti Organismi, è rilasciata una speciale tessera di accesso.
2. Alle persone che hanno motivo di accedere di frequente alla Città del Vaticano può essere rilasciato un permesso permanente.

Art. 11

*(Soggetti non tenuti al permesso)*

Sono dispensati dal permesso di accesso:

- a) i Cardinali, i Patriarchi, i Vescovi e i loro accompagnatori;
- b) i membri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede;
- c) i congiunti del Sommo Pontefice.

Art. 12

*(Divieto di accesso)*

1. Quando sussistano giusti motivi, può essere interdetto l'accesso alla Città del Vaticano.  
Per il divieto temporaneo di accesso si applicano le disposizioni della legge in materia di modifiche al sistema penale 14 dicembre 1994, n. CCXXVII.
2. Coloro che si trovano nella Città del Vaticano senza le necessarie autorizzazioni o dopo che esse siano scadute o revocate possono esserne allontanati.

Art. 13

*(Accesso con veicoli)*

1. I veicoli condotti da chi non è cittadino o residente possono entrare nella Città del Vaticano previa autorizzazione.
2. La circolazione dei veicoli all'interno dello Stato è disciplinata da apposita normativa.

CAPO IV

Disposizioni generali

Art. 14

*(Assegnazione degli alloggi)*

1. Gli alloggi nella Città del Vaticano sono assegnati dalle amministrazioni competenti.
2. La concessione degli alloggi è revocabile con congruo preavviso, salvo che giusti motivi impongano la revoca immediata.
3. L'autorità che concede l'alloggio ha la facoltà di disporre il cambio, previo congruo preavviso agli interessati.
4. La revoca della concessione dell'alloggio implica di diritto la revoca dell'autorizzazione a risiedere nella Città del Vaticano, salvo che sia altrimenti disposto.

Art. 15  
(Alloggio ad altre persone)

I cittadini o i residenti nella Città del Vaticano non possono dare alloggio ad altre persone senza l'autorizzazione del Cardinale Presidente del Governatorato.

Art. 16  
(Sanzioni)

Le sanzioni da applicare in caso di violazione delle disposizioni della presente legge sono stabilite con legge o regolamento.

*La presente legge sostituisce integralmente la legge sulla cittadinanza e il soggiorno 7 giugno 1929, n. III. Parimenti sono abrogate tutte le norme vigenti nello Stato in contrasto con la presente legge.*

*Essa entrerà in vigore il 1° marzo 2011.*

*Comandiamo che l'originale della presente legge, munito del sigillo dello Stato, sia depositato nell'Archivio delle leggi dello Stato della Città del Vaticano, e che il testo corrispondente sia pubblicato nel supplemento degli Acta Apostolicae Sedis, mandandosi a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare.*

Dato dal Nostro Palazzo Apostolico Vaticano il 22 febbraio 2011, festa della Cattedra di San Pietro, anno VI del Nostro Pontificato.

BENEDETTO PP. XVI

---

LA NUOVA LEGGE VATICANA SULLA CITTADINANZA,  
LA RESIDENZA E L'ACCESSO

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. I motivi della revisione della legge sulla cittadinanza ed il soggiorno del 1929. 3. La Commissione di revisione: composizione ed attività. 4. Il testo della nuova legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso; Conclusioni.

1. PREMESSA

NELLO studio che segue cercheremo di illustrare il nuovo quadro giuridico in materia di cittadinanza, residenza ed accesso nello S.C.V.<sup>1</sup> Ai

<sup>1</sup> Per un riferimento ampio alle leggi dell'ordinamento vaticano: W. SCHULZ, *Leggi e disposizioni dello Stato della Città del Vaticano*, Vol. I-II, Roma 1981/1982; J. I. ARRIETA, *Codice di norme vaticane*, Venezia 2006; G. CORBELLINI, *Leggi e disposizioni dello Stato della Città del Vaticano*, Vol. III, Roma 2007.

fini di un corretto inquadramento del tema si rendono necessari alcuni, sintetici cenni sulla nascita dello S.C.V.,<sup>2</sup> tralasciando, tuttavia, di considerare la storia del plurisecolare Stato Pontificio<sup>3</sup> e degli sviluppi successivi alla breccia di Porta Pia.

Quale indefettibile presupposto storico – giuridico<sup>4</sup> della cittadinanza vaticana, infatti, il Trattato Lateranense,<sup>5</sup> firmato tra la Santa Sede ed il Regno d'Italia, l'11 febbraio 1929,<sup>6</sup> e perfezionato il 7 giugno dello stesso anno,<sup>7</sup> con lo scambio delle ratifiche rappresenta il punto di partenza per illustrare il fondamento normativo della cittadinanza vaticana. Infatti, pure essendo una convenzione bilaterale<sup>8</sup> internazionale, fonte di diritto internazionale, il

<sup>2</sup> Nella designazione dello Stato della Città del Vaticano adottiamo l'abbreviazione S.C.V. ormai di uso corrente negli scritti giuridici.

<sup>3</sup> Lo Stato Pontificio era il più antico tra gli Stati medievali su terra italiana poiché risaliva, nel suo nucleo originario, all'epoca longobarda. Esso consisteva nei territori che si erano venuti via via aggiungendo alla piccola terra di Sutri, donata nel 728 da Liutprando ai «beatissimi Pietro e Paolo» (cfr. F. CALASSO, *Medio Evo del Diritto*, I, Milano 1954, 446). Quel primo nucleo dello Stato Pontificio fu costituito quando il papato avvertì la necessità di sottrarsi all'egemonia longobarda, cercando al contempo di non cadere sotto l'influenza dei Franchi (cfr. L. DUCHESNE, *I primi tempi dello Stato Pontificio*, traduzione italiana, Torino 1970, 55; 61-81).

<sup>4</sup> Secondo P. A. Bonnet, il Trattato del Laterano è stato la fonte primigenia di tutta l'ossatura fondamentale della legislazione vaticana (cfr. P. A. BONNET, *Le fonti normative e la funzione legislativa* in Appendice alla ristampa anastatica del F. CAMMEO, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Città del Vaticano 2005, 524).

<sup>5</sup> Le trattative per la stesura degli accordi cominciarono nell'ottobre 1926, quando Mussolini incaricò il Consigliere di Stato Domenico Barone di agire come suo rappresentante presso la Santa Sede, la quale a sua volta autorizzò il Prof. Avv. Francesco Pacelli a svolgere il ruolo di intermediario nei confronti dello Stato Italiano (cfr. C. A. BIGINI, *Storia inedita della Conciliazione*, Milano 1942, 93-95). Sui lavori preparatori dei Patti Lateranensi vedasi F. PACELLI, *Diario della Conciliazione, con verbali e appendice di documenti*, a cura di M. MACCARRONE, Città del Vaticano 1959.

<sup>6</sup> Cfr. G.U., 130, 5 giugno 1929 (Straordinario); J. I. ARRIETA, *o.c.*, Venezia 2006, 65-78.

<sup>7</sup> «Addì 7 giugno 1929 ha avuto luogo lo scambio delle ratifiche del Trattato con quattro allegati e del Concordato stipulati in Roma, fra la Santa Sede e l'Italia l'11 febbraio 1929» (Ministero degli Affari Esteri, Nota, in G.U., 133 [8 giugno 1929] 2570). I Patti Lateranensi, sottoscritti l'11 febbraio 1929, si componevano del *Trattato*, in 27 articoli, che dà vita allo S.C.V., definendone il territorio; con *quattro Allegati* (la pianta del territorio del costituito S.C.V., l'elenco degli immobili esistenti in Italia con privilegio di extraterritorialità ed esenti da espropriazione e tributi, l'elenco degli immobili esenti da espropriazione e tributi, e una Convenzione finanziaria che impegnava l'Italia a versare un miliardo e 750 milioni come risarcimento per la perdita dello Stato Pontificio) e del *Concordato*, in 45 articoli, che stabilisce i mutui rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, in materia religiosa – anche se qualche articolo, di fatto, regola materie proprie del Trattato. Per le singole clausole, e relative questioni dei Patti, si rinvia alla bibliografia di S. LARICCIA, *Diritto ecclesiastico italiano. Bibliografia 1929-1972*, Milano 1974.

<sup>8</sup> Esso fu stipulato nel Palazzo del Laterano insieme agli altri accordi facenti parte dei c.d. "Patti Lateranensi" (cioè il Concordato e la Convenzione finanziaria, costituente l'allegato iv al Trattato), per mano dei Plenipotenziari: l'Em.mo Card. Pietro Gasparri, Segretario di

Trattato Lateranense presenta la singolarità di contenere norme che determinano parti dell'ordinamento interno dello S.C.V., come ad esempio le disposizioni contenute negli articoli 9 e 21, in materia di cittadinanza vaticana.

Ponendo fine alla Questione romana,<sup>9</sup> i Patti Lateranensi hanno dato vita allo S.C.V. come Stato *sui generis*, per il fine stesso per cui è sorto, come affermato dallo stesso Pontefice Pio XI, essendo destinato: "a riconoscere e, per quanto *hominibus licet*, ad assicurare alla Santa Sede una vera e propria e reale sovranità territoriale".<sup>10</sup> Lo S.C.V. è sorto con questo preciso carattere strumentale, nel quale si identifica la sua stessa *ratio vitae*.<sup>11</sup>

Lo S.C.V., dunque, che alla pari e non meno della Chiesa sottostà ad una comune, unica sovranità,<sup>12</sup> quella della Santa Sede,<sup>13</sup> ed è dotato di un territorio<sup>14</sup>

Stato di Sua Santità, e l'On. Benito Mussolini, Presidente del Consiglio dei Ministri del Regno d'Italia.

<sup>9</sup> Per gli eventi che precedettero l'istituzione dello S.C.V., cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1971.

<sup>10</sup> Così Pio XI parlando ai parroci di Roma l'11 febbraio 1929, giorno stesso della stipula dei Patti Lateranensi. Cfr. il testo del discorso in *AAS* 21 (1929) 105.

<sup>11</sup> Cfr. A. C. JEMOLO, *Carattere dello Stato della Città del Vaticano*, in *Rivista di Diritto Internazionale* 21 (1929) 193.

<sup>12</sup> Come autorevolmente ricordato dal Cardinale Tarcisio Bertone, Segretario di Stato, che ha richiamato l'affermazione di Pio XI – in occasione del Convegno di studi nell'80° anniversario della fondazione dello Stato della Città del Vaticano –, la Santa Sede non acquisisce la sua sovranità con il Trattato Lateranense; infatti, di tale patto essa è soggetto contraente con l'allora Regno d'Italia. La sovranità della Sede Apostolica è un fatto incontestato e vissuto anche negli anni dopo Porta Pia, dal 1870 al 1929, come appare dal continuato esercizio dello *ius legationis* attivo e passivo e dello *ius tractandi*, così come dalla sua presenza e azione a livello internazionale, ad esempio, con le mediazioni pontificie in casi di conflitto fra Stati. La creazione dello Stato della Città del Vaticano si può dire che "aggiunge" a questa sovranità quella di carattere territoriale: il Pontefice diviene sovrano di un piccolo stato territoriale, come diceva Pio XI, perché "una qualche sovranità territoriale è condizione universalmente riconosciuta indispensabile ad ogni vera sovranità giurisdizionale" (cfr. T. BERTONE, *Introduzione*, in *Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del convegno sugli 80 anni [12-14 febbraio 2009]*, Città del Vaticano 2010, 16-17).

<sup>13</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, Roma 2002, 249.

<sup>14</sup> La sovranità territoriale nel caso dello S.C.V. è talmente minuta d'apparire quasi simbolica. «[...] celui qui vous parle est un homme comme vous; il est votre frère, et même un des plus petits parmi vous, qui représentez des Etats Souverains, puisqu'il n'est investi – s'il vous plaît de Nous considérer à ce point de vue – que d'une minuscule et quasi symbolique souveraineté temporelle: le minimum nécessaire pour être libre d'exercer sa mission spirituelle et assurer ceux qui traitent avec lui qu'il est indépendant de toute souveraineté de ce monde» (PAOLO VI, *Discorso all'Assemblea Generale dell'ONU*, 4 ottobre 1965, Introduzione, par. 6, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III, Città del Vaticano 1966, 507-516). L'anno seguente, lo stesso Pontefice descrisse la sovranità vaticana come una «minuscola sovranità temporale, quasi più simbolica che effettiva» (IDEM, *Discorso in occasione della visita al Campidoglio*, 16 aprile 1966, par. 3, in *Insegnamenti di Paolo VI*, IV, Città del Vaticano 1967, 175-181). Il territorio dello S.C.V. è fissato in un'apposita pianta costituente l'allegato I del Trattato Lateranense. Esso si presenta

e di un popolo<sup>15</sup> – il tutto coordinato da una struttura organizzativa<sup>16</sup> tipica degli Stati, sebbene con delle significative caratteristiche – possiede, pur minuscolo per i suoi confini e così *sui generis* nelle altre sue componenti statuali, un'autonoma personalità giuridica fornita di tutti gli elementi essenziali di uno Stato vero e proprio.

Anche se di proporzioni ridotte e quasi simboliche, lo S.C.V., alla guisa d'ogni altro Stato, dispone – pur mostrando una certa peculiarità – di un corpo di norme che ne copre tutte le esigenze proprie, ivi comprese le norme sulla cittadinanza. Tanto è vero che il giorno stesso dello scambio delle ratifiche dei Patti Lateranensi, il Sommo Pontefice Pio XI, quale sovrano dello S.C.V.,<sup>17</sup> ha emanato, con Motu Proprio, per configurare e disciplinare giuridicamente l'ordinamento interno, sei leggi, contraddistinte con i numeri romani da I a VI;<sup>18</sup> la III riguardava proprio la cittadinanza e il soggiorno. Le sei leggi suddette rappresentavano, in definitiva, il *corpus* “fondante” dell'ordinamento giuridico vaticano alla sua origine.<sup>19</sup>

Tale *corpus* normativo iniziale, ha subito, nel tempo, diversi interventi di

come lo Stato più piccolo del mondo, con solo 0,44 km<sup>2</sup>, con una lunghezza massima da est ad ovest di circa 1.100 m. e una larghezza ancora minore di circa 850 m.

<sup>15</sup> Il popolo è costituito da persone fisiche, che senza formare una popolazione o una nazione vaticana, diventano cittadini, non per lo *ius sanguinis*, lo *ius coniugii* o per lo *ius soli*, come succede nella generalità degli Stati, ma con la residenza stabile sul territorio accompagnata dall'esercizio di un ufficio (cfr. Trattato Lateranense, artt. 9 e 21; legge 7 giugno 1929, n. III, artt. 1, 3–5). Nello S.C.V., in quanto esso è uno Stato patrimoniale, «il territorio assume posizione di oggetto primario, mentre oggetto secondario sono i cittadini, considerati soltanto individualmente e non come unità collettiva» (D. DONATI, *La Città del Vaticano nella teoria generale dello Stato*, Padova 1930, 41)

<sup>16</sup> La struttura organizzativa dello S.C.V. è quella propria di una monarchia assoluta ed elettiva, con organismi legislativi, esecutivi e giudiziari.

<sup>17</sup> Così lo S.C.V. è una monarchia assoluta, nel senso che tutti i poteri dello Stato sono concentrati nella persona del monarca, sciolto (*absolutus*) dal controllo d'altri organi; così era la situazione nella forma di governo monarchica – chiamata forma monarchica «pura» – esistente in Europa soltanto durante il periodo dell'assolutismo. Sotto questo profilo, lo S.C.V. non trova analogie tra gli Stati contemporanei: né per quanto riguarda la forma *monarchica*, dato che le monarchie contemporanee hanno la forma di governo di una monarchia costituzionale o parlamentare o autocratica, mentre nello S.C.V. sono assenti tutte e tre queste forme; e neanche a proposito del carattere *assoluto*, in quanto gli altri Stati che ancora hanno quell'organo assoluto, hanno tutti una forma di Stato autoritario.

<sup>18</sup> Intitolate: - N. I - Legge fondamentale della Città del Vaticano; - N. II - Legge sulle fonti del diritto; - N. III - Legge sulla cittadinanza e il soggiorno; - N. IV - Legge sull'ordinamento amministrativo; - N. V - Legge sull'ordinamento economico, commerciale e professionale; - N. VI - Legge di pubblica sicurezza. Le sei leggi sono state pubblicate su AAS Suppl. (appositamente istituito per gli atti normativi relativi allo Stato della Città del Vaticano) con la data dell'8 giugno 1929 e sono entrate in vigore il giorno stesso della loro pubblicazione.

<sup>19</sup> È su queste norme, oltre che sul Trattato Lateranense, che Federico Cammeo elaborò nel 1932 una trattazione sistematica, *l'Ordinamento Giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, pubblicato a Firenze nel 1932 e ristampato dalla Libreria Editrice Vaticana nel 2005.

adeguamento alle mutate esigenze dello Stato; ciò è accaduto in primis alla legge fondamentale, successivamente alla legge sulle fonti del diritto ed ora alla legge sulla cittadinanza.

I mutamenti normativi, secondo le esigenze dei tempi, come evidenziato nella stessa introduzione al testo della nuova legge fondamentale del 2000,<sup>20</sup> rispondono alla “necessità di dare forma sistematica ed organica ai mutamenti introdotti in fasi successive nell’ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano”, allo scopo di “renderlo sempre meglio rispondente alle finalità istituzionali dello stesso, che esiste a conveniente garanzia della libertà della Sede Apostolica e come mezzo per assicurare l’indipendenza reale e visibile del Romano Pontefice nell’esercizio della Sua missione nel mondo”.<sup>21</sup>

Anche la nuova legge sulle fonti del diritto del 2008,<sup>22</sup> proseguendo sulle orme della riforma intrapresa con la summenzionata legge fondamentale, nel proemio fa espresso riferimento all’obiettivo di “...procedere ulteriormente nel sistematico adeguamento normativo dell’ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano, avviato con la legge fondamentale del 26 novembre 2000”.<sup>23</sup>

Dal canto suo, la nuova legge sulla cittadinanza vaticana muove dall’esigenza di “portare avanti sistematicamente l’adeguamento normativo dell’ordinamento giuridico ...[tenendo conto] della peculiare natura dello Stato e della realtà di fatto ivi esistente ...”.<sup>24</sup>

Nel presente studio sarà possibile offrire dei riferimenti ai verbali nonché agli atti della Commissione di revisione,<sup>25</sup> che ha redatto il testo della nuova legge.

<sup>20</sup> Per approfondimenti sulla nuova legge fondamentale del 2000 e sul governo dello S.C.V. vedasi: G. CORBELLINI, *Il governo dello Stato della Città del Vaticano e la nuova Legge Fondamentale*, in *Apollinaris* 77 (2004) 623–665; W. HILGEMAN, *Il governo dello Stato della Città del Vaticano e la nuova Legge Fondamentale* (dissertazione dottorale in diritto canonico – Pontificia Università Lateranense), Roma 2007.

<sup>21</sup> Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano, 26 novembre 2000, *Proemio*, AAS Suppl., 71 (2000) 75.

<sup>22</sup> Per approfondimenti sulla nuova legge sulle fonti del diritto dello S.C.V. del 2008 vedasi: J. LANDETE, *Las fuentes del derecho Vaticano. Comentario legislativo de la nueva ley LXXI de fuentes del derecho de 1 de octubre de 2008*, in *Ius Canonicum* XLIX, 98 (2009) 623–651; J. I. ARRIETA, *La nuova legge vaticana sulle fonti del diritto*, in *Ius Ecclesiae* 21 (2009) 227–242; W. HILGEMAN, *La nuova Legge sulle Fonti del Diritto dello Stato della Città del Vaticano. Prime note ed osservazioni.*, in *Apollinaris* 83 (2010) 43–84; A. SARAI, *Le fonti del diritto vaticano*, Roma 2011.

<sup>23</sup> Legge sulle fonti del diritto dello Stato della Città del Vaticano, 1 ottobre 2008, *Proemio*, AAS Suppl., 79 (2008) 66.

<sup>24</sup> Legge sulla cittadinanza, la residenza e l’accesso, 22 febbraio 2011, *Proemio*, AAS Suppl., 82 (2011) 1.

<sup>25</sup> I verbali e gli atti della Commissione di revisione sono depositati presso l’Archivio del Governatorato.

## 2. I MOTIVI DELLA REVISIONE DELLA LEGGE SULLA CITTADINANZA ED IL SOGGIORNO 1929

Giovanni Paolo II nel 2000, con la promulgazione di una nuova legge fondamentale ha dato inizio ad una revisione ed aggiornamento della legislazione dello S.C.V. Infatti, il 16 luglio 2002, è stata promulgata, sempre da parte del Sommo Pontefice, una nuova legge sul governo, la n. CCCLXXXIV;<sup>26</sup> successivamente, il 1° ottobre 2008 è stata promulgata, da parte di Benedetto XVI, una nuova legge sulle fonti del diritto, la n. LXXI.<sup>27</sup>

Dopo la legge fondamentale e quella sulle fonti del diritto, certamente, quella sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso rappresenta la terza novella normativa non solo in ordine di importanza, ma anche dal punto di vista della consequenzialità degli interventi sulle fonti che disciplinano il funzionamento dello Stato. Gli interventi si sono, infatti, succeduti rispettando anche la numerazione che le diverse leggi novellate recavano (I e II, rispettivamente la legge fondamentale e quella sulle fonti, III la legge sulla cittadinanza).

La nuova legge sulla cittadinanza, come già era successo per quella fondamentale e per quella sulle fonti, ha preso le mosse anche dalla necessità di coordinare ed eliminare la stratificazione normativa che nel tempo si era venuta a creare tra la legge del 1929 ed i successivi atti normativi.

D'altra parte, negli oltre ottantadue anni di esistenza dello Stato e di vigenza della legge si è assistito a profondi mutamenti, giuridici e pratici, che hanno determinato l'esigenza di una modifica dell'originaria fonte normativa, i cui articoli, in genere, erano "datati" anche come formulazione; ciò soprattutto se si considera che lo S.C.V. era stato fondato poco tempo prima della promulgazione della legge in parola.

Da questo sommario, ma credo sufficiente, sguardo alle premesse da cui hanno preso le mosse i mutamenti dell'ordinamento giuridico vaticano, emergono alcune considerazioni circa le ragioni di merito che, insieme ad altre, hanno condotto alla decisione di sottoporre a revisione la legge sulla cittadinanza ed il soggiorno del 1929.

A tal proposito si pensi alla disposizione di Pio XII, del 6 luglio del 1940,<sup>28</sup> con cui, superando le previsioni della legge del 1929, al personale della Santa Sede in servizio diplomatico era attribuita "durante munere" la cittadinanza vaticana e allo Scambio di Note tra la Santa Sede e l'Italia<sup>29</sup> (il 23 luglio ed il 17 agosto 1940)<sup>30</sup> che definiva espressamente tale attribuzione allo stesso personale avente cittadinanza italiana.

<sup>26</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 73 (2002) 35-49.

<sup>27</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 79 (2008) 66-70.

<sup>28</sup> Cfr. *AAS* 32 (1940) 383.

<sup>29</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *o.c.*, Venezia 2006, 593.

<sup>30</sup> S'osservi che lo Scambio di Note è avvenuto in contesto bellico; infatti, il 10 giugno 1940 l'Italia era entrata guerra.

Per quanto concerne, inoltre, la materia dell'accesso e del soggiorno nonché dell'accesso con veicoli, le situazioni si presentavano profondamente cambiate, soprattutto a livello pratico.<sup>31</sup>

### 3. LA COMMISSIONE DI REVISIONE: COMPOSIZIONE ED ATTIVITÀ

Partendo, dunque, dalle considerazioni sopra esposte, risulta evidente come la nuova legge sia essenzialmente votata a consentire, da un lato, un adeguamento della disciplina dettata in materia di cittadinanza, residenza e accesso alle nuove esigenze pratiche, venutesi nel frattempo a determinare, e, dall'altro, a portare avanti l'adattamento sistematico dell'ordinamento giuridico dello Stato, attraverso la riorganizzazione dell'impianto normativo venutosi a stratificare in materia dal 1929 in poi.

L'iniziativa della revisione è partita dalla Presidenza del Governatorato, con lettera del 4 dicembre 2008,<sup>32</sup> indirizzata al Cardinale Segretario di Stato, che a sua volta ha istituito, con lettera in data 24 marzo 2009,<sup>33</sup> una apposita Commissione con l'incarico di revisionare la legge sulla cittadinanza ed il soggiorno del 1929.

Detta Commissione risultava così composta:

- 1) Mons. Giorgio Corbellini,<sup>34</sup> Presidente;
- 2) Mons. Pietro Parolin,<sup>35</sup> in rappresentanza della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati;
- 3) Dott. Claudio Ceresa, Consigliere dello Stato della Città del Vaticano;
- 4) Mons. Sergio F. Aumenta, Ufficiale della Segreteria di Stato, Sezione per gli Affari generali;
- 5) Dott. Vincenzo Mauriello, Ufficiale della Segreteria di Stato, Sezione per gli Affari generali;
- 6) Rag. Raffaele Ottaviano,<sup>36</sup> Funzionario dell'Ufficio di Stato Civile, Anagrafe e Notariato;
- 7) Avv. Carlo Carrieri,<sup>37</sup> Funzionario dell'Ufficio Giuridico;

<sup>31</sup> Cfr. G. CORBELLINI, *Nuova legge su cittadinanza, residenza e accesso in Vaticano*, in *L'Osservatore Romano*, 2 marzo 2011, 8.

<sup>32</sup> Cfr. Lettera del Presidente del Governatorato, prot. 479114 del 4 dicembre 2008 (con annesso Appunto dell'Ufficio Giuridico del Governatorato del 2 dicembre 2008).

<sup>33</sup> Cfr. Lettera del Segretario di Stato, n. 102.251 del 24 marzo 2009.

<sup>34</sup> Mons. G. Corbellini è Presidente dell'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica, Vice Segretario Generale del Governatorato e Capo dell'Ufficio Giuridico nonché Presidente della Commissione Disciplinare della Curia Romana.

<sup>35</sup> Mons. P. Parolin era Sotto-Segretario presso la Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato; il 17 agosto 2009 è stato nominato dal Pontefice Nunzio Apostolico in Venezuela.

<sup>36</sup> Alla terza riunione il Rag. Ottaviano è subentrato all'Avv. Carrieri nelle mansioni di Attuario della Commissione.

<sup>37</sup> I Verbali delle prime due riunioni sono stati redatti dall'Avv. Carrieri.

8) Sig. Costanzo Alessandrini, Commissario del Corpo della Gendarmeria.

A partire dalla riunione plenaria del 22 ottobre 2009, l'Ecc.mo Mons. Pietro Parolin è stato sostituito, come membro della Commissione, dal nuovo Sotto-Segretario per i Rapporti con gli Stati, Mons. Ettore Balestrero.<sup>38</sup>

La Commissione di revisione, sotto la presidenza dell'Ecc.mo Mons. Prof. Giorgio Corbellini, ha iniziato il lavoro in data 23 aprile 2009, elaborando – nel contesto di 4 riunioni plenarie e 5 di un gruppo ristretto – una prima bozza dell'intero testo normativo; ultimata nella riunione del 1° luglio 2009.<sup>39</sup>

Durante la prima riunione tenutasi il 23 aprile 2009, nella Sala della Consulta del Governatorato, il Presidente propose di procedere a costituire un gruppo ristretto con l'incarico di predisporre un testo sul quale, successivamente, lavorare nelle sedute plenarie della Commissione.<sup>40</sup>

Come modo di procedere stabilito durante la prima riunione, la Commissione ha previsto che durante la riunione ristretta i membri discutessero blocchi di articoli da sottoporre alle successive sedute plenarie.

Al fine di raccogliere suggerimenti utili in vista di una redazione più chiara, la Commissione, durante la plenaria del 1° luglio 2009, ha deciso di sottoporre il testo ad alcuni esperti esterni per quegli articoli della legge che richiedevano una competenza giuridica generale nonché, in particolare, una competenza nelle materie del diritto costituzionale, internazionale, ecclesiastico, privato.<sup>41</sup>

Avuti i pareri degli esperti esterni, la Commissione ha ripreso il lavoro il 22 ottobre 2009, elaborando nel contesto di 9 riunioni (alcune delle quali, tutte di carattere plenario, tenutesi anche nel corso del 2010) una seconda ed una terza bozza, approvata nell'ultima riunione del 9 giugno 2010, e trasmessa il 16 giugno successivo al Cardinale Segretario di Stato, per gli ulteriori passi in ordine all'auspicata approvazione e promulgazione da parte del Sommo Pontefice.

Come s'è potuto notare i lavori della Commissione si sono svolti in due fasi; una di elaborazione della prima bozza, conclusasi il 1° luglio 2009, ed una seconda di perfezionamento, conclusasi il 9 giugno 2010, in seguito ai suggerimenti degli esperti, in cui sono state elaborate altre due bozze.

<sup>38</sup> Cfr. Lettera del Segretario di Stato, n. 102.251 del 25 settembre 2009.

<sup>39</sup> Cfr. G. CORBELLINI, *o.c.*, in *L'Osservatore Romano*, 2 marzo 2011, 8.

<sup>40</sup> La proposta venne approvata ed il gruppo ristretto trattò come primo argomento la cittadinanza. A queste riunioni ristrette presiedute dal Presidente erano presenti i membri: Dott. Ceresa, Avv. Carrieri, Dott. Mauriello ed il Rag. Ottaviano (Cfr. Verbale della riunione 1<sup>a</sup> del 23 aprile 2009, 1).

<sup>41</sup> Sono stati interpellati: il Prof. Cesare Mirabelli (Consigliere Generale dello S.C.V.); i Proff. Massimo Vari e Carlo Balestrero (Consiglieri dello Stato); il Prof. Vincenzo Buonomo (Decano della Facoltà di Diritto Civile della Pontificia Università Lateranense); i Proff. Giuseppe Dalla Torre, Piero Antonio Bonnet e Paolo Papanti-Pelletier (Magistrati Vaticani).

Da una attenta lettura degli atti della Commissione risulta evidente che essa ha ritenuto di non addentrarsi in questioni di carattere teorico-dottrinale ma di limitare il proprio operato alla disamina del testo della precedente legge sulla cittadinanza ed il soggiorno del 1929 per adattarlo alle esigenze attuali e future.

#### 4. IL TESTO DELLA NUOVA LEGGE SULLA CITTADINANZA, LA RESIDENZA E L'ACCESSO

La prima considerazione che possiamo fare è che la nuova legge ha una diversa denominazione, vista anche la nuova materia trattata: “Legge sulla cittadinanza, la residenza e l’accesso”, mentre quella del testo del 1929 era “Legge sulla cittadinanza e il soggiorno”. Inoltre, la precedente legge del 1929 era suddivisa in tre capitoli, ai quali si aggiungeva la rubrica “Disposizioni generali e transitorie”; essa era composta, complessivamente, di 33 articoli. La nuova legge, invece, è suddivisa in quattro capitoli, dedicati, rispettivamente, a “Cittadinanza” (artt. 1-5); “Residenza” (artt. 6-8); “Accesso alla Città del Vaticano” (artt. 9-13); “Disposizioni generali” (artt.14-16). Va sottolineato, inoltre, che sono state introdotte, nei singoli articoli, le “rubriche”, che agevolano la consultazione e possono concorrere alla corretta lettura delle singole disposizioni.

Il testo, dunque, ha subito un’evidente riduzione del numero degli articoli, meno della metà rispetto alla precedente legge del 1929: essi sono stati portati da 33 agli attuali 16.

#### CAPO I Cittadinanza

##### Art. 1<sup>42</sup> (Acquisto della cittadinanza).<sup>43</sup>

Nella formulazione dell’art. 1 della nuova legge sono previste anzitutto tre categorie di cittadini che potrebbero essere definiti *de iure*: si tratta di Cardinali residenti nella Città del Vaticano o in Roma,<sup>44</sup> dei diplomatici della Santa Sede<sup>45</sup>

<sup>42</sup> L’art. 1 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 12 novembre 2009 (cfr. Verbale della 6<sup>a</sup> riunione plenaria del 12 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 10 dicembre 2009 e del 28 aprile 2010, la Commissione è tornata a rivedere l’art. 1 (cfr. Verbale della 8<sup>a</sup> riunione plenaria del 10 dicembre 2009, 1; Verbale della 11<sup>a</sup> riunione plenaria del 28 aprile 2010, 1).

<sup>43</sup> Cfr. Artt. 1 e 2 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>44</sup> Viene così inserita nella legge una disposizione prevista dall’art. 21 del Trattato Lateranense.

<sup>45</sup> Va tenuto presente che la cittadinanza vaticana attribuita ai diplomatici della Santa Sede non è determinante per il loro *status* che deriva dall’essere diplomatici della Santa Sede (che ne attesta la funzione con Suo passaporto diplomatico), ma costituisce una garanzia supplementare, di carattere funzionale.

e di coloro i quali risiedono<sup>46</sup> nella Città del Vaticano in quanto vi sono tenuti in ragione della carica o del servizio.

Il Rilascio dei passaporti diplomatici, riconosciuti dall'Italia come previsto dal Trattato Lateranense,<sup>47</sup> e, per consuetudine,<sup>48</sup> anche dagli altri Stati, compete alla Segreteria di Stato, la quale rilascia pure passaporti di servizio.<sup>49</sup> Per quanto riguarda il rilascio di passaporti ordinari di cittadini vaticani, esso compete al Governatorato (Ufficio dello Stato Civile, Anagrafe e Notariato).<sup>50</sup>

La Commissione di revisione ha interpellato un esperto esterno; tenendo presente il parere espresso ha fatto sostanzialmente proprio il suggerimento di quest'ultimo<sup>51</sup> adottando la dizione "diplomatici della Santa Sede" in coerenza con la terminologia della Convenzione di Vienna sulle relazioni diplomatiche del 18 aprile 1961<sup>52</sup> nonché dell'art. 12 del Trattato Lateranense.

Il secondo comma dell'art. 1 si occupa delle persone che abitano nello S.C.V. ma che tuttavia non sono tenute ad avere la cittadinanza vaticana; spesso, tali persone preferiscono lo *status* di residente a quello di cittadino; per tale ragione è stato previsto che soltanto dietro richiesta essi abbiano la cittadinanza, attribuita, per conto del Sommo Pontefice, dal Cardinale Presidente del Governatorato.

Prima di passare oltre, e di accennare a quanti possono avanzare domanda di cittadinanza vaticana, sembra opportuno mettere in rilievo che è stata oggetto di approfondito dibattito, nell'ambito della Commissione, l'opportunità di prevedere un'unica autorità, individuata nella persona del Cardinale

<sup>46</sup> In questo contesto – pur non facendosene, ovviamente, parola nella nuova legge – si può ricordare che, in ragione di uno Scambio di Note tra la Santa Sede e l'Italia del 24 maggio 1990, gli italiani che acquistano la cittadinanza vaticana non perdono quella italiana, sulla quale, attesa la sua natura "funzionale", prevale quella vaticana (cfr. J. I. ARRIETA, *o.c.*, Venezia 2006, 612). L'Italia, poi, a partire dal febbraio 1992, ha previsto – in via generale – la possibilità per i cittadini italiani di avere doppia cittadinanza, cosa fino ad allora non ammessa (cfr. F. CLEMENTI, *o.c.*, Bologna 2009, 58). Per approfondimenti su questa tematica vedasi, A. FILIPAZZI, *Cittadinanza vaticana e cittadinanza italiana: un accordo bilaterale fra la Santa Sede e la Repubblica Italiana*, in *Ius Ecclesiae* 6 (1995) 356-363. Nello specifico, per le problematiche sollevate prima del 1990 e risolte con lo Scambio di Note citate, vedasi, M. PETRONCELLI, *Problemi aperti sulla cittadinanza vaticana*, in *Studi di diritto ecclesiastico e canonico*, n. 1, Napoli 1978, 419-454.

<sup>47</sup> Cfr. Art. 19 del Trattato Lateranense.

<sup>48</sup> Essi venivano rilasciati dalla Santa Sede e riconosciuti dovunque sia prima del 1870 sia dopo, indipendentemente dunque dal Trattato.

<sup>49</sup> In materia di passaporti della Santa Sede, cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Regolamento per il rilascio dei passaporti della Santa Sede, delle tessere personali e dei documenti di identità*, approvato dal Sommo Pontefice il 27 ottobre 2003.

<sup>50</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 78 (2007) 89-90.

<sup>51</sup> Questa era una delle dizioni proposte dal Prof. Vincenzo Buonomo: "... si può adoperare l'espressione [...] «i diplomatici della Santa Sede»..." (Appunto del Prof. Vincenzo Buonomo del 21 settembre 2009, 2).

<sup>52</sup> Ratificata dalla Santa Sede il 17 aprile 1964.

Presidente del Governatorato, per l'attribuzione della cittadinanza a nome del Sommo Pontefice.

Riguardo all'attribuzione della cittadinanza su richiesta dei residenti, è da considerare che la legge ha introdotto una vera novità, in quanto, nell'art. 1, lettere *b*) e *c*) della precedente legge del 1929, la cittadinanza, con l'eccezione dei Cardinali di Curia, veniva fatta coincidere con la stabile residenza; l'ipotesi di residenti stabili che non avessero la cittadinanza non si poneva, pertanto, secondo il dettato legislativo.

Il Trattato Lateranense, dal canto suo, all'art. 9, stabilisce che, in conformità alle norme di diritto internazionale, sono soggette alla sovranità della Santa Sede tutte le persone aventi stabile residenza nella Città del Vaticano, senza prevedere, però, se dette persone debbano avere o meno lo *status* di cittadini, che viene sancito, nell'art. 21 dello stesso Trattato, soltanto per i Cardinali di Curia.

La legge sulla cittadinanza del 1929<sup>53</sup> disponeva che l'autorizzazione alla stabile residenza provenisse dal Sommo Pontefice, e per Lui in determinati casi dal Cardinale Segretario di Stato, ed in altri dal Governatore; tali competenze vengono sostanzialmente confermate dal novellato art. 2, numero 1, della nuova legge ora in vigore, con la sostituzione del Cardinale Presidente del Governatorato alla figura del Governatore, oggi non più esistente.<sup>54</sup>

In tal senso, s'è ritenuto ora preferibile che un'unica Autorità, ovverosia il Cardinale Presidente del Governatorato, sia competente, per conto del Sommo Pontefice, per tale adempimento; d'altra parte, per le persone tenute a risiedere nella Città del Vaticano il Governatorato procede d'ufficio all'attribuzione della cittadinanza, senza alcun intervento di autorità diverse.<sup>55</sup>

La soluzione prospettata, che, a giudizio della Commissione, potrebbe offrire anche maggiori garanzie di ordine pratico, è stata prescelta tenendo presente la nuova e recente normativa vaticana. Infatti, ai sensi dell'art. 5, numero 1, della legge fondamentale del 2000, il potere esecutivo è esercitato, a nome del Sommo Pontefice, dal Cardinale Presidente del Governatorato. Questa è la ragione per cui la Commissione ha ritenuto di proporre un'unica Autorità, nella persona del Cardinale Presidente del Governatorato, per l'attribuzione, per conto del Sommo Pontefice, della cittadinanza vaticana.

Sempre, secondo il dettato dell'art. 1, numero 2, lettere *a*) e *b*) possono fare

<sup>53</sup> Cfr. Artt. 1 lett. *b*); 3 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>54</sup> Primo ed unico Governatore dello S.C.V. fu il Marchese Camillo Serafini, morto il 23 marzo 1952 (cfr. G. CORBELLINI, *o.c.*, in *Apollinaris* 77 (2004) 632).

<sup>55</sup> A tal proposito quanto dispone l'art. 85 del regolamento relativo agli appartenenti al Corpo della Guardia Svizzera (cfr. *Regolamento organico, disciplinare ed amministrativo della Guardia Svizzera Pontificia*, Città del Vaticano 2006, 32); in tal senso anche l'art. 3 della legge sull'ordinamento giudiziario del 1987, n. CXIX, prevede la cittadinanza vaticana per il giudice unico; non si dice nulla sull'obbligo per lui della residenza (cfr. *AAS suppl.*, 58 [1987] 35-49).

richiesta della cittadinanza vaticana coloro che sono autorizzati a risiedere<sup>56</sup> nella Città del Vaticano dal Sommo Pontefice o in ragione della carica o del servizio; lo stesso viene poi previsto, dalla lett. c) del medesimo articolo, sia per il coniuge che per i figli del cittadino vaticano che, a seguito di autorizzazione, risiedano con lui nella Città del Vaticano.

È interessante sottolineare la differenza con il testo della legge del 1929, per quanto concerneva il nucleo familiare; infatti, secondo l'art. 2 di detta legge erano cittadini vaticani "il coniuge, i figli, gli ascendenti ed i fratelli e le sorelle di un cittadino vaticano" purché fossero conviventi con il titolare di cittadinanza vaticana ed autorizzati a risiedere nella Città del Vaticano. Ora, invece, nel testo della nuova legge la possibilità di chiedere la cittadinanza viene concessa soltanto al coniuge e ai figli; gli altri congiunti che eventualmente convivono con il cittadino vaticano acquistano soltanto lo *status* di residenti.<sup>57</sup>

La disciplina fin qui esaminata appare alquanto peculiare se confrontata con quanto generalmente prevedono gli ordinamenti statuali attuali che, di regola, ricorrono ai fini dell'accertamento o dell'attribuzione della cittadinanza ai due criteri dello *ius soli* e dello *ius sanguinis* e adottano se mai il requisito della residenza solo come criterio sussidiario ed in concorso con altre circostanze per l'acquisto della cittadinanza.<sup>58</sup>

Tuttavia, è da tenere presente, al riguardo, che la dottrina più qualificata in materia di cittadinanza (nel senso di appartenenza all'elemento personale di uno Stato), considerata come qualificazione o come *status* concretamente posto da un ordinamento determinato, ritiene che la disciplina di questa appartenga all'ordinamento interno e sia materia oggetto di autonoma regolamentazione da parte dei singoli ordinamenti.

Ed è proprio in forza di tale autonomia che, diversamente da quelli che sono i consueti criteri adottati dalle varie legislazioni, nella Città del Vaticano la residenza è posta alla base della cittadinanza, che è connessa in virtù della carica rivestita o del servizio prestato, salva sempre la pienezza dei poteri che appartengono al Sommo Pontefice, ai sensi dell'art. 1 della legge fondamentale, ed in forza dei quali Egli può attribuire la cittadinanza a sua discrezione e giudizio, prescindendo da ogni norma.

<sup>56</sup> Il criterio adottato per l'acquisto della cittadinanza vaticana non rientra certo fra quelli usuali e ben noti dello *ius sanguinis* o dello *ius soli*. Si deve poi ricordare che l'aver legato la cittadinanza a residenza non è, almeno dal punto di vista storico, un *unicum*, come ben documentato dal Cammeo; così il Fauchille-Bonfils ricorda la legge Venezuelana del 28 maggio 1855 e quella Brasiliana del 14 dicembre 1899, che hanno imposto la nazionalità a coloro che si trovassero sul loro territorio (cfr. F. CAMMEO, *o.c.*, Città del Vaticano 2005, 59).

<sup>57</sup> Cfr. Art. 1, n. 2, lett. c della nuova legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso.

<sup>58</sup> Cfr. F. CLEMENTI, *Città del Vaticano (Si governano così)*, Bologna 2009, 57.

Art. 2<sup>59</sup> (Autorizzazione a risiedere).<sup>60</sup>

L'art. 2 tratta dell'autorizzazione a risiedere, che viene concessa dal Sommo Pontefice, tramite il Cardinale Segretario di Stato, quando si tratta di persona addetta ad un Organismo della Santa Sede o Istituzione ad essa collegata. Per tutti gli altri casi, dal Cardinale Presidente del Governatorato.

Inoltre, vengono date anche disposizioni concrete per la concessione dell'autorizzazione a risiedere al coniuge ed ai figli di un cittadino vaticano; tale autorizzazione è concessa in base alla semplice constatazione del rapporto di famiglia.

S'osserva come il carattere "morale" nello S.C.V. non sia di poco conto, infatti, all'art. 2, numero 3, viene specificato come, per il coniuge, l'autorizzazione cessa se il matrimonio sia stato dichiarato nullo o dispensato, oppure sia stata pronunciata la separazione coniugale; tali disposizioni vengono sostanzialmente a confermare il dettato dell'art. 4, lettera a) della legge del 1929.

È interessante notare come, mentre per la concessione dell'autorizzazione al coniuge ed ai figli la norma preveda per entrambi l'automatismo conseguente alla "semplice constatazione del rapporto di famiglia", con riferimento alla cessazione dell'autorizzazione il numero 3, dell'art. 2, dispone che essa consegua alla dichiarazione di nullità del matrimonio ovvero alla dispensa oppure alla separazione coniugale, ma nulla prevede riguardo ai figli.

D'altro canto per i figli sarebbe stato ipotizzabile collegare la cessazione dell'autorizzazione solo a situazioni fattuali, quali il venir meno della condizione di figlio a carico, situazione, tuttavia, alla quale difficilmente si sarebbe potuto collegare la "cessazione di diritto" dell'autorizzazione, dal momento che la prima richiede valutazioni discrezionali e accertamenti sulla sua esistenza.<sup>61</sup>

Si dispone infine che le autorizzazioni contemplate nel Capo I sono revocabili in ogni momento con congruo preavviso, eccetto che giusti motivi non consiglino un provvedimento immediato; analoga disposizione è prevista per le autorizzazioni alla residenza.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> L'art. 2 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 12 novembre 2009 (cfr. Verbale della 6<sup>a</sup> riunione plenaria del 12 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 10 dicembre 2009 e del 28 aprile 2010, la Commissione è tornata a rivedere l'art. 2 (cfr. Verbale della 8<sup>a</sup> riunione plenaria del 10 dicembre 2009, 1; Verbale della 11<sup>a</sup> riunione plenaria del 28 aprile 2010, 1).

<sup>60</sup> Cfr. Artt. 3, 4, 5 e 9 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>61</sup> Cfr. Appunto del Prof. Avv. Cesare Mirabelli del 4 agosto 2009, 6-7.

<sup>62</sup> Cfr. Art. 2, n. 4 della nuova legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso.

Art. 3<sup>63</sup> (Perdita della cittadinanza).<sup>64</sup>

L'art. 3 disciplina la perdita della cittadinanza, anzitutto per i Cardinali, quando non risiedono più nella Città del Vaticano o in Roma, o per i diplomatici della Santa Sede, quando lascino il servizio diplomatico. Inoltre, viene ad estinguersi *ipso iure* per chiunque perde lo *status* di cittadino vaticano con l'abbandono della residenza in Vaticano, e comunque con la cessazione delle autorizzazioni a risiedervi; il coniuge ed i figli del cittadino perdono la cittadinanza qualora la perda il cittadino stesso. Quanti sono tenuti, o autorizzati, a risiedere nella Città del Vaticano, in ragione della carica o del servizio, perdono la cittadinanza quando cessino dalla carica o dal servizio in ragione dei quali l'avevano acquistata.

Salvo il caso sopra accennato, i figli di un cittadino vaticano perdono la cittadinanza al compimento del diciottesimo anno di età, e, qualora continuino a risiedere nello Stato, assumono la condizione di residenti.<sup>65</sup> Ne risulta modificata la precedente disciplina, che consentiva ai figli del cittadino di avere la cittadinanza vaticana fino al compimento dei 25 anni di età (salvo che fossero inabili ed a carico del cittadino) se maschi, e fino al momento del matrimonio, se femmine.<sup>66</sup>

All'art. 3, numero 2, viene poi sostanzialmente confermata la vecchia norma per cui la cittadinanza vaticana non si perde per il semplice fatto di una dimora temporanea altrove, non accompagnata dalla perdita dell'abitazione nella Città del Vaticano, o, per i Cardinali, in Roma.<sup>67</sup>

Uno degli esperti consultati, per la redazione del testo della nuova legge, ha fatto osservare come in ordine alla perdita della cittadinanza per i diplomatici pontifici, quando cessino da tale funzione, potrebbe porsi la questione legata alla recente tendenza di alcuni Stati a non voler riconoscere ai propri cittadini la doppia cittadinanza. Questo potrebbe significare che dei diplomatici pontifici, acquistando la cittadinanza vaticana, verrebbero a perdere quella di origine.<sup>68</sup>

A questo proposito va ricordato che ad impedire una situazione di apolidia resta sempre l'art. 9 del Trattato Lateranense, il quale prevede l'acquisto

<sup>63</sup> L'art. 3 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 24 novembre 2009 (cfr. Verbale della 7ª riunione plenaria del 24 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 10 dicembre 2009 e del 28 aprile 2010, la commissione è tornata a rivedere l'art. 3 (cfr. Verbale della 8ª riunione plenaria del 10 dicembre 2009, 1; Verbale della 11ª riunione plenaria del 28 aprile 2010, 1).

<sup>64</sup> Cfr. Artt. 6 e 8 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>65</sup> Cfr. Art. 3, n. 2 della nuova legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso.

<sup>66</sup> Cfr. Art. 4 lett. c) della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>67</sup> Cfr. Art. 8 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>68</sup> Cfr. Appunto del Prof. Vincenzo Buonomo del 21 settembre 2009, 3-4.

della cittadinanza italiana per specifico beneficio di legge, laddove non se ne abbia altra.<sup>69</sup>

Artt. 4<sup>70</sup> (Registro dei cittadini)<sup>71</sup> e 5 (Carta d'identità).<sup>72</sup>

L'art. 4 riguarda la tenuta di un registro dei cittadini vaticani,<sup>73</sup> da parte del Governatorato, nel quale sono annotati tutti i dati salienti relativi all'identità dei cittadini nonché al titolo di acquisto e alle cause di perdita della cittadinanza e delle autorizzazioni di cui al capo I.

L'art. 5 riguarda, invece, il rilascio della carta di identità; in ordine alle modalità del suddetto rilascio la norma rimanda ad un regolamento, alla cui emanazione, pur non essendo espressamente previsto, è evidente che dovrà provvedere il Governatorato, che in base allo stesso art. 5 rilascia la carta di identità.

Entrambe le norme si limitano a fissare i punti cardine di una disciplina che non potrà che essere dettata da una normativa di dettaglio che, laddove già esista, potrà semplicemente essere aggiornata (mediante decreto e/o regolamento). Ciò non solo per quanto riguarda il rilascio della carta di identità, come già evidenziato, ma, inevitabilmente, anche per quanto riguarda la tenuta del registro, in ordine alla quale la norma si limita ad indicare il Governatorato come ente di riferimento, senza specificare alcunché circa l'Ufficio preposto e le modalità della tenuta del registro medesimo.

A tal proposito, è utile qui ricordare, che presso il Governatorato S.C.V., l'Ufficio a ciò preposto è "l'Ufficio dello Stato Civile, Anagrafe e Notariato",<sup>74</sup> il quale esplica il servizio di stato civile ed anagrafe, effettuando gli adempimenti relativi allo stato dei cittadini e dei residenti.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> A questo proposito vedasi: cfr. G. MORELLI, *Il Trattato fra l'Italia e la Santa Sede*, in *Rivista di diritto internazionale* 1929, 207; R. JACUZIO, *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino 1932, 33-34; P. CIPROTTI, *Appunti di diritto privato vaticano*, Roma 1938, 81-82; A. BENAZZI, *Note sulla cittadinanza vaticana*, in *Stato civile italiano* 1964, 287; F. CAMMEO, *o.c.*, Città del Vaticano 2005, 55-56.

<sup>70</sup> Gli artt. 4 e 5 della bozza di legge sono stati rivisti (nella seconda fase dei lavori) il 24 novembre 2009 (cfr. Verbale della 7ª riunione plenaria del 24 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 10 dicembre 2009 e del 28 aprile 2010, la commissione è tornata a rivedere gli artt. 4 e 5 (cfr. Verbale della 8ª riunione plenaria del 10 dicembre 2009, 1; Verbale della 11ª riunione plenaria del 28 aprile 2010, 1).

<sup>71</sup> Cfr. Art. 10 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>72</sup> Cfr. Art. 11 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>73</sup> Durante la riunione plenaria del 28 maggio 2009 per quanto concerne gli articoli 4 e 5, sono stati presentati ai partecipanti, per conoscenza ed una maggiore comprensione, i registri di cittadinanza, attualmente in uso presso l'Ufficio dello Stato Civile, Anagrafe e Notariato del Governatorato S.C.V. ed una carta d'identità vaticana (cfr. Verbale della riunione plenaria 3ª del 28 maggio 2009, 1).

<sup>74</sup> Cfr. Art. 22 della legge sul governo dello S.C.V. del 2002.

<sup>75</sup> Detto Ufficio è stato dotato di proprio regolamento, promulgato *ad experimentum* per due anni con decreto del Cardinale Presidente della Pontificia Commissione S.C.V. n. 473210

CAPO II  
Residenza

Art. 6<sup>76</sup> (Condizione di residente e relative autorizzazioni).<sup>77</sup>

L'art. 6, numero 1, regola la concessione della residenza per coloro che potrebbero richiedere la cittadinanza, ma preferiscono non farlo; al riguardo, ci si occupa, innanzitutto, della situazione (non prevista nella legge del 1929) di coloro che, pur avendone il diritto in base all'art. 1, numero 2, non avanzano la richiesta di acquisto della cittadinanza; viene previsto che tali persone diventino residenti nella Città del Vaticano, per il tempo determinato dall'autorità che rilascia la relativa autorizzazione.

Al numero 2, viene poi precisato che il Cardinale Presidente del Governatorato può rilasciare, senza che ciò comporti l'acquisto della cittadinanza, autorizzazioni a risiedere a tempo determinato a persone di famiglia di cittadini vaticani o di residenti nella Città del Vaticano, ai loro eventuali collaboratori domestici nonché in altri casi ritenuti opportuni.

Dalla lettura della norma emerge come il riferimento ai "casi ritenuti opportuni" (che lascia ampio spazio alla discrezionalità dell'Autorità) costituisca una sorta di "deroga" al principio di tassatività dei casi in presenza dei quali avviene il rilascio dell'autorizzazione a risiedere; tuttavia, si tratta di "deroga" che trova il giusto contrappeso nell'essere circoscritta ai soli casi di rilascio (delle autorizzazioni a risiedere) a tempo determinato.

È da tener conto, altresì, del fatto che la norma non pone limiti alla possibilità di "rinnovo", non escludendo, in tal modo, anche l'eventualità di rinnovi continui, che di fatto potrebbero assurgere ad un rilascio a tempo indeterminato.

Come già accennato, anche le autorizzazioni contemplate in questo II Capo sono revocabili in ogni momento sempre con congruo preavviso, eccetto che giusti motivi non consiglino un provvedimento immediato.<sup>78</sup>

del 15 maggio 2008 (cfr. G. CORBELLINI, *Il Vaticano: territorio, aree esterne, istituzioni. Parte Prima: Territorio e Aree esterne, Appendice I: l'Organizzazione del Governatorato*, in *Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del convegno sugli 80 anni [12-14 febbraio 2009]*, Città del Vaticano 2010, nota 45, 101). Il suddetto è stato sostituito da un nuovo testo normativo promulgato dal Cardinale Presidente della Pontificia Commissione S.C.V. con decreto n. 495799 del 1° luglio 2010.

<sup>76</sup> L'art. 6 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 24 novembre 2009 (cfr. Verbale della 7ª riunione plenaria del 24 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 10 dicembre 2009 e del 28 aprile 2010, la Commissione è tornata a rivedere l'art. 6 (cfr. Verbale della 8ª riunione plenaria del 10 dicembre 2009, 1; Verbale della 11ª riunione plenaria del 28 aprile 2010, 1).

<sup>77</sup> Cfr. Artt. 17 e 19 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>78</sup> Cfr. Art. 6, n. 3 della nuova legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso.

Artt. 7<sup>79</sup> (Registro di anagrafe)<sup>80</sup> e 8 (Tessera di riconoscimento).<sup>81</sup>

Gli articoli 7 e 8 sono dedicati rispettivamente al “Registro di anagrafe” e alla concessione di una “Tessera di riconoscimento”, l’uno e l’altra riguardanti solo ed esclusivamente i residenti e non i cittadini vaticani.

Le lettere *a) – d)* dell’articolo 7 specificano i dati che devono essere annotati nel registro di anagrafe, ovverosia i nomi dei soggetti autorizzati a risiedere (a tempo determinato o indeterminato) nella Città del Vaticano, il titolo in base al quale è stata concessa l’autorizzazione, le revoche e le cessazioni delle medesime nonché gli eventuali provvedimenti che comportano la perdita delle residenza.

È interessante sottolineare che la tessera di riconoscimento per i residenti, come anche la carta d’identità di cui all’art. 5, vengo rilasciate secondo norme da stabilirsi per regolamento.

Anche qui, come sopra, a proposito dell’art. 5, si fa solo riferimento al Governatorato. Non essendo presente alcuna specificazione riguardo all’Ufficio competente, è da intendersi tale l’“Ufficio dello Stato Civile, Anagrafe e Notariato”, il quale, a norma dell’art. 22 della legge sul governo dello S.C.V, la n. CCCLXXXIV, esplica gli adempimenti relativi allo stato dei cittadini e dei residenti.

### CAPO III

#### Accesso alla Città del Vaticano

Art. 9<sup>82</sup> (Titolo d’accesso).<sup>83</sup>

L’articolo 9, con il quale viene ad iniziare il Capo iii, è dedicato all’accesso alla Città del Vaticano; il testo dell’articolo 9, numero 1, riguarda il titolo di accesso nel territorio dello Stato, cioè il permesso di cui deve munirsi chi, non essendo cittadino o residente, ha qualche ragione per accedere alla Città del Vaticano.

<sup>79</sup> Gli artt. 7 e 8 della bozza di legge sono stati rivisti (nella seconda fase dei lavori) il 24 novembre 2009 (cfr. Verbale della 7<sup>a</sup> riunione plenaria del 24 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 10 dicembre 2009 e del 28 aprile 2010, la commissione è tornata a rivedere gli artt. 7 e 8 (cfr. Verbale della 8<sup>a</sup> riunione plenaria del 10 dicembre 2009, 1; Verbale della 11<sup>a</sup> riunione plenaria del 28 aprile 2010, 1).

<sup>80</sup> Cfr. Art. 22 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>81</sup> Non ha eguali nella legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>82</sup> L’art. 9 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 24 novembre 2009 (cfr. Verbale della 7<sup>a</sup> riunione plenaria del 24 novembre 2009, 1); nelle riunione plenarie del 14 gennaio 2010 e del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere l’art. 9 (cfr. Verbale della 9<sup>a</sup> riunione plenaria del 14 gennaio 2010, 1; Verbale della 12<sup>a</sup> riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>83</sup> Cfr. Artt. 12 e 14 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

Il numero 1 del citato articolo fa “salva [in ogni caso] la parte del territorio vaticano in cui è consentito il libero accesso”; si tratta di una parte notevole del territorio che comprende Piazza San Pietro, la Basilica, ed i Musei Vaticani (salvo il pagamento del biglietto d’ingresso). Per libero accesso è da intendersi che non v’è bisogno di alcun tipo di autorizzazione da parte delle autorità vaticane, salvo i casi in cui vi siano degli eventi speciali (come ad esempio le Celebrazioni Liturgiche presiedute dal Sommo Pontefice).

Il primo numero dell’articolo 9, inoltre, come si è già riscontrato in altri articoli della legge in commento, fa riferimento a norme regolamentari, a cui è demandata la disciplina di dettaglio di alcuni istituti; del resto anche la legge del 1929 fu seguita, circa tre anni più tardi (27 dicembre 1932), da un regolamento per l’accesso alla Città del Vaticano.<sup>84</sup>

Al numero 2 e 3 viene specificato che il permesso d’accesso può essere rifiutato qualora non ricorrano giusti motivi; inoltre, detto permesso consente di rimanere nella Città del Vaticano per il tempo corrispondente alle esigenze in relazione alle quali è stato concesso.

Art. 10<sup>85</sup> (Tessere di accesso e permessi permanenti).<sup>86</sup>

L’art. 10, riguardante le tessere di accesso e i permessi permanenti, al numero 1, afferma che per coloro che prestano servizio nei vari Organismi della Santa Sede, nelle Istituzioni collegate e nello S.C.V., oppure abbiano un qualche rapporto di collaborazione con detti Organismi, è rilasciata una speciale tessera di accesso.

Il numero 2, del medesimo articolo, inoltre, aggiunge che a persone che hanno motivo di accedere di frequente alla Città del Vaticano può essere rilasciato un permesso permanente.

Al riguardo sembra opportuno rilevare che la Commissione ha tenuto presente il decreto del Presidente del Governatorato 20 giugno 2007, n. XLII, con il quale è stato disposto l’aggiornamento della disciplina di alcuni documenti. In effetti, il testo dell’articolo 10 è quasi identico al contenuto dell’art. 1 di detto decreto.

Nel testo dell’art. 10 (similmente a quanto avviene per gli altri articoli) non si fa alcun riferimento a quale sia l’Autorità (o Ufficio) preposta a rila-

<sup>84</sup> Cfr. Regolamento per l’Accesso alla Città del Vaticano, n. xxxvi, 27 dicembre 1932 (AAS *suppl.*, 4 [1932] 73-76).

<sup>85</sup> L’art. 10 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 24 novembre 2009 (cfr. Verbale della 7<sup>a</sup> riunione plenaria del 24 novembre 2009, 1); nelle riunioni plenarie del 14 gennaio 2010 e del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere l’art. 10 (cfr. Verbale della 9<sup>a</sup> riunione plenaria del 14 gennaio 2010, 1; Verbale della 12<sup>a</sup> riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>86</sup> Non ha eguali nella legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

sciare dette tessere di accesso o permessi permanenti, a differenza di quanto prevede il testo dell'art. 1 del decreto n. XLII. La ragione dell'omissione è da ricercarsi nel carattere di stabilità e durevolezza che la legge reca con sé e che difficilmente è conciliabile con normative di dettaglio e di carattere organizzativo, che nel tempo possono facilmente subire mutamenti. Per questa ragione si è ritenuto opportuno non irrigidire la fonte normativa, emanando disposizioni legislative in una materia per la quale siano adeguate, come in questo caso, disposizioni regolamentari (che più agevolmente possono essere adattate ai mutamenti delle esigenze pratiche).

In ogni caso, a nostro avviso è da ritenersi che l'Autorità preposta al rilascio delle tessere di accesso e dei permessi permanenti sia la "Direzione dei Servizi di Sicurezza e Protezione Civile",<sup>87</sup> così come sancito dal summenzionato decreto n. XLII (art. 1).

Art. 11<sup>88</sup> (Soggetti non tenuti al permesso).<sup>89</sup>

Il dettato dell'articolo 11 è estremamente chiaro e semplice. Viene sancito che i Cardinali, i Patriarchi, i Vescovi, e i loro accompagnatori, come i membri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede ed i congiunti del Sommo Pontefice, per ovvie ragioni attinenti al loro *status* o alla loro carica, sono dispensati dal permesso di accesso.

Art. 12<sup>90</sup> (Divieto d'accesso).<sup>91</sup>

A norma del numero 1 dell'art. 12, può essere interdetto l'accesso alla Città del Vaticano quando sussistano giusti motivi. Nel testo viene richiamata anche una precedente disposizione vaticana, è cioè la legge, in materia di modifiche al sistema penale, 14 dicembre 1994, n. CCXXVII,<sup>92</sup> ritenuta applicabile al divieto temporaneo di accesso.

<sup>87</sup> Detto Ufficio è stato dotato di proprio regolamento, promulgato *ad experimentum* per due anni con decreto del Cardinale Presidente della Pontificia Commissione S.C.V. n. 476433 del 18 settembre 2008 (cfr. G. CORBELLINI, *o.c.*, in *Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del convegno sugli 80 anni [12-14 febbraio 2009]*, Città del Vaticano 2010, nota 27, 96).

<sup>88</sup> L'art. 11 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 14 gennaio 2010 (cfr. Verbale della 9ª riunione plenaria del 14 gennaio 2010, 1); nella riunione plenaria del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere l'art. 11 (cfr. Verbale della 12ª riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>89</sup> Cfr. Art. 15 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>90</sup> L'art. 12 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 14 gennaio 2010 (cfr. Verbale della 9ª riunione plenaria del 14 gennaio 2010, 1); nella riunione plenaria del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere l'art. 12 (cfr. Verbale della 12ª riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>91</sup> Cfr. Art. 21 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>92</sup> Cfr. AAS *suppl.*, 65 (1994) 57-59.

Ai sensi dell'art. 1 di tale legge, nel caso di reati contravvenzionali, nonché dei reati previsti dall'art. 8 della legge 10 gennaio 1983, n. LII, il Giudice Unico, in considerazione delle tenuità del reato commesso o di particolari circostanze, può pronunciare decreto, in deroga alla vigente disciplina in materia, per l'applicazione di una sanzione pecuniaria sostitutiva della pena prevista e determinata secondo i limiti indicati nell'art. 2 della legge predetta.

Con l'art. 3 della legge n. CCXXVII veniva stabilito che, in aggiunta o in sostituzione della sanzione pecuniaria, potesse essere disposta, con decreto del Giudice Unico, la temporanea sospensione di autorizzazioni e concessioni amministrative, nonché, ove non si trattasse di cittadini, di residenti ovvero di personale in attività di servizio, il divieto temporaneo di accesso nella Città del Vaticano.

È sembrato opportuno menzionare espressamente tale facoltà concessa al Giudice Unico dalla normativa vaticana, in ossequio al contenuto dei pareri espressi dai magistrati del Tribunale, in proposito interpellati. Essi hanno molto insistito che il riferimento alla suddetta facoltà fosse contenuto nella norma in esame. L'Illustrissimo Presidente, in particolare, ha rilevato come si tratti di una sanzione irrogata molto spesso, e di grande efficacia, e in quanto tale da conservare. Infatti, qualora nella nuova legge tale norma non fosse stata menzionata, se ne sarebbe potuto dedurre, in via interpretativa, la sua tacita abrogazione; ciò soprattutto se si tiene presente che, trattandosi di disposizioni che toccano la materia penale, sono soggette ad interpretazione stretta.<sup>93</sup>

Il numero 2 dell'art. 12 della legge dispone che coloro che si trovano nella Città del Vaticano, senza le necessarie autorizzazioni, o dopo che esse siano scadute o revocate, possono esserne allontanati.

Sia per l'interdizione all'accesso che per l'allontanamento dalla Stato, non è indicata l'autorità competente ed emanare il provvedimento. Sembra naturale pensare che nel primo caso la competenza spetti al Cardinale Presidente del Governatorato; essendo egli, infatti, competente al rilascio dell'autorizzazione a risiedere lo sarà anche per l'interdizione all'accesso. Atti, entrambi amministrativi, di competenza del potere esecutivo esercitato dal Presidente del Governatorato ai sensi dell'art. 2 della legge sul Governo, n. CCLXXXIV, del 16 luglio 2002. Per quanto concerne l'allontanamento, trattandosi, piuttosto, di una misura amministrativa di polizia, dettata da ovvie ragioni di ordine e di sicurezza per la vita e le attività che si svolgono nella Città del Vaticano, è da ritenersi che la competenza sia delle forze di polizia.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Cfr. Appunto del Prof. Giuseppe Dalla Torre del 25 settembre 2009, 4.

<sup>94</sup> Cfr. Appunto del Prof. Piero Antonio Bonnet del 26 settembre 2009, 5.

Art. 13<sup>95</sup> (Accesso con veicoli).<sup>96</sup>

L'art. 13 disciplina l'accesso con veicoli; è interessante osservare come la nuova legge dedichi solo un articolo (tra l'altro molto ridotto) a questa materia, mentre quella precedente del 1929 ne dedicava due (e peraltro abbastanza prolissi rispetto all'attuale).

Il dettato dell'art. 13 è molto chiaro e non necessita di particolari commenti. Il numero 1 dell'articolo stabilisce che i veicoli condotti da chi non è cittadino o residente possono entrare nella Città del Vaticano previa autorizzazione.

Il numero 2, riguarda, invece, la circolazione dei veicoli all'interno dello Stato, e, come già riscontrato in altri articoli della legge in commento, rimanda ad apposita normativa per la disciplina di dettaglio.

A questo proposito, s'osservi, che in materia di circolazione e di accesso con veicoli, dopo il 1929, sono state emanate numerose disposizioni vaticane.

Al riguardo, già il 31 gennaio 1930 era stato promulgato il regolamento per la circolazione degli autoveicoli, contrassegnato con il n. XII;<sup>97</sup> quel regolamento e le successive modificazioni (tranne il decreto 3 dicembre 1996, n. CCLXV<sup>98</sup>) furono sostituiti ed abrogati dal decreto della Pontificia Commissione per lo S.C.V. del 12 giugno 1997, n. CCLXXVIII.<sup>99</sup>

Inoltre, dev'essere tenuta presente la legge che modifica ed integra la legislazione sulla disciplina della circolazione stradale, in data 8 giugno 2000, n. CCCXXXVI.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> L'art. 13 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 14 gennaio 2010 (cfr. Verbale della 9ª riunione plenaria del 14 gennaio 2010, 1); nella riunione plenaria del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere l'art. 13 (cfr. Verbale della 12ª riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>96</sup> Cfr. Artt. 23 e 24 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>97</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 1\* (1929) 5-12. Il regolamento per la circolazione degli autoveicoli è stato modificato dal decreto del Governatore dello Stato, 9 marzo 1940, n. x (cfr. *AAS suppl.*, 12 [1940] 9-10). Vedasi in proposito la legge sulla disciplina della circolazione stradale, 22 giugno 1970, n. LXII (cfr. *AAS suppl.*, 42 [1970] 17-26). (\* La numerazione di questo fascicolo è errata. Dovrebbe essere il n. 1 dell'anno II (1930). Infatti il successivo numero degli *AAS suppl.* del 31 maggio 1930 è stato contrassegnato col numero 2. Anche la numerazione delle pagine segna l'inizio di un nuovo anno).

<sup>98</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 67 (1996) 93-94.

<sup>99</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 68 (1997) 70-84.

<sup>100</sup> Cfr. *AAS suppl.*, 71 (2000) 42-48.

CAPO IV  
Disposizioni generali

Art. 14<sup>101</sup> (Assegnazione degli alloggi)<sup>102</sup> e 15 (Alloggio ad altre persone).<sup>103</sup>

Ai sensi dell'art. 14, numeri 1 e 2, gli alloggi, nella Città del Vaticano, sono assegnati dalle Amministrazioni competenti, e la concessione dei medesimi è revocabile con congruo preavviso, salvo che giusti motivi impongano la revoca immediata. Secondo il numero 3, inoltre, l'Autorità che concede l'alloggio ha la facoltà di disporre il cambio, previo congruo preavviso agli interessati.

Dal tenore letterale della norma, si evince come non sia unica l'amministrazione competente per l'assegnazione degli alloggi ma si tratti, invece, di una pluralità di Amministrazioni coinvolte.

Coloro che possono beneficiare degli alloggi nella Città del Vaticano sono individuabili essenzialmente tra i membri del Capitolo della Basilica Vaticana, i dirigenti e i funzionari del Governatorato (ad esempio, il Comandante della Gendarmeria); si tratta di soggetti per i quali vi è l'opportunità che risiedano nello Stato in ragione delle mansioni svolte.

A tenore del numero 4, la revoca della concessione dell'alloggio implica di diritto la revoca dell'autorizzazione a risiedere nella Città del Vaticano, salvo che sia altrimenti disposto. La norma è coerente con l'inesistenza, di fatto, nell'ordinamento vaticano, di diritti di proprietà privata sugli immobili presenti nello Stato; ciò rende, infatti, inipotizzabile ottenere un alloggio da parte di un soggetto diverso dallo Stato medesimo, a qualunque titolo (diritto reale di godimento ovvero concessione in locazione). A tal proposito, giova, inoltre, evidenziare come sia stata superata, in quanto non più presente nella nuova legge, la disposizione di cui all'art. 20 della legge sulla cittadinanza ed il soggiorno del 1929, la quale, riguardo all'assegnazione degli alloggi, faceva salvo "il caso eccezionale di alloggio di proprietà privata e [...] le norme circa l'affitto, il subaffitto e la facoltà di requisizione".<sup>104</sup>

L'art. 15, riguardante l'alloggio ad altre persone, dispone che i cittadini o i

<sup>101</sup> Gli artt. 14 e 15 della bozza di legge sono stati rivisti (nella seconda fase dei lavori) il 27 gennaio 2010 (cfr. Verbale della 10<sup>a</sup> riunione plenaria del 27 gennaio 2010, 1); nella riunione plenaria del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere gli artt. 14 e 15 (cfr. Verbale della 12<sup>a</sup> riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>102</sup> Cfr. Art. 20 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>103</sup> Cfr. Art. 18 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

<sup>104</sup> Cfr. Art. 2, comma primo della legge sull'ordinamento economico, commerciale e professionale del 1929, a tenore del quale: "è necessaria l'autorizzazione del Governatore per le alienazioni di immobili, situati nel territorio della Città del Vaticano, per atto tra vivi sia a titolo oneroso sia titolo gratuito, per le costituzioni dei diritti di enfiteusi, superficie, uso, usufrutto, servitù, ipoteca o qualsiasi altro diritto reale, nonché per gli affitti e subaffitti, anche parziali, degli immobili medesimi e per qualsiasi durata".

residenti nella Città del Vaticano non possano darlo ad altre persone senza l'autorizzazione del Cardinale Presidente del Governatorato. È evidente che l'espressione "dare alloggio", utilizzata nella norma in commento, non deve essere intesa alla stessa stregua degli articoli che precedono, vale a dire come titolarità nel godimento di un immobile ma più semplicemente come ospitalità nello stesso. In realtà la norma implicitamente sancisce, seppur subordinandolo all'autorizzazione del Cardinale Presidente del Governatorato, il diritto di ospitare da parte di chi è cittadino o residente.

Art. 16<sup>105</sup> (Sanzioni).<sup>106</sup>

L'art. 16, riguarda le sanzioni da applicare in caso di violazione delle disposizioni della legge ora esaminata. Anche questo articolo, come si è già riscontrato per altri, si limita, sul punto, a rinviare, per la definizione delle sanzioni da applicare, ad altra legge o regolamento. Con ciò si vogliono richiamare eventuali sanzioni previste in testi normativi vigenti o da emanare.

## 6. CONCLUSIONI

La legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso si presenta innanzitutto nuova nella sua denominazione; infatti, quella del 1929 era intitolata legge sulla cittadinanza ed il soggiorno. Dal titolo della nuova legge è facilmente intuibile come anche la materia disciplinata sia diversa e più ampia rispetto a quella della precedente legge. Giova rilevare al riguardo che si è preferito parlare di "cittadinanza, residenza e accesso" perché la figura del "residente" ha preso sempre più piede nella realtà vaticana, in quanto parecchie persone, domiciliate a vario titolo in Vaticano, hanno preferito, per una serie di ragioni, non ricevere lo *status* di cittadino, mentre nei primi anni di vigenza della legge del 1929 era di gran lunga prevalente quella di cittadino, considerata come la condizione normale per quanti vivevano nella Città del Vaticano. L'accresciuta importanza della residenza, senza che da essa ne derivi la concessione della cittadinanza, ha suggerito di dedicare ad essa un capitolo della nuova legge.

Altro aspetto innovativo è da ravvisare sia nella semplificazione e nell'ammodernamento del linguaggio utilizzato, più consono al contesto giuridico odierno, sia nell'opera di raccordo attuata con riferimento a tutte quelle altre fonti che, nel frattempo, avevano portato all'abrogazione implicita di varie disposizioni contenute in diversi articoli della legge del 1929, per cui si rendeva necessario espungere dalla nuova legge determinate materie nel frattempo disciplinate da apposite fonti vaticane.

<sup>105</sup> L'art. 16 della bozza di legge è stato rivisto (nella seconda fase dei lavori) il 27 gennaio 2010 (cfr. Verbale della 10<sup>a</sup> riunione plenaria del 27 gennaio 2010, 1); nella riunione plenaria del 12 maggio 2010, la Commissione è tornata a rivedere l'art. 16 (cfr. Verbale della 12<sup>a</sup> riunione plenaria del 12 maggio 2010, 1).

<sup>106</sup> Cfr. Art. 29, 30 e 31 della legge sulla cittadinanza e il soggiorno del 1929.

In particolare, per quanto riguarda la semplificazione, l'intero testo ha subito una drastica riduzione del numero degli articoli, di fatto più che dimezzati, grazie ad una riformulazione di quasi tutti gli articoli della precedente legge e al non aver ripreso norme poco attinenti alla materia specifica. Una semplificazione analoga era avvenuta anche per la legge sulle fonti del diritto, composta da tredici articoli, mentre quella del 1929 ne contemplava venticinque. Sotto quest'ultimo profilo è emblematico il costante rinvio che il testo della nuova legge opera alle disposizioni normative contenute in altre leggi o regolamenti.

Per altro verso è da notare come il legislatore, nell'emanare questa nuova legge, abbia voluto porre in essere una normativa di principio, evitando di irrigidire la disciplina della materia, rinviando ad altre fonti o di pari rango (la legge, per lo più nei casi in cui la materia sia ad essa riservata, come avviene per le sanzioni) ovvero di rango inferiore (i regolamenti, per lo più attuativi),<sup>107</sup> vista la maggiore facilità con cui questi ultimi, in particolare, possono essere modificati ed adeguati ai cambiamenti fattuali dovuti al trascorrere del tempo.

Quanto alla procedura seguita, si osserva che alla revisione della legge sulla cittadinanza ed il soggiorno del 1929, avrebbe potuto procedere, in forza della nuova legge fondamentale, la Pontificia Commissione per lo S.C.V., la cui funzione è preminentemente legislativa (cfr. artt. 3 e 4), essendo essa l'organo al quale è demandato in via ordinaria l'esercizio del potere legislativo per lo Stato. Considerata, però, l'importanza di tale legge, in quanto la materia della cittadinanza, della residenza e dell'accesso viene subito dopo quella che regola le fonti del diritto dello Stato è sembrato più opportuno procedere tramite la Segreteria di Stato, analogamente a quanto si era fatto per la elaborazione della nuova legge fondamentale, della legge sul governo nonché della nuova legge sulle fonti del diritto e quindi tramite una speciale Commissione istituita per volontà del Sommo Pontefice.

L'uso dei verbali e/o dei pareri degli esperti esterni – si tratta di documentazione inedita<sup>108</sup> – della Commissione ci ha permesso di seguire dal di dentro l'iter di elaborazione del testo, poi promulgato.

WALDERY HILGEMAN

<sup>107</sup> Cfr. Artt. 5; 8; 9; 16 della nuova legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso.

<sup>108</sup> In data 9 giugno 2010, è stata tenuta l'ultima riunione plenaria e la Commissione ha approvato il testo (con note illustrative circa il progetto) (cfr. Verbale della 13ª riunione plenaria del 9 giugno 2010, 1).

In data 16 giugno 2010, il Presidente della Commissione ha trasmesso il testo, per il tramite del Segretario di Stato, al Sommo Pontefice per ricevere l'approvazione (cfr. Lettera del Presidente della Commissione, n. 495355 del 16 giugno 2010, con annesse note illustrative del progetto nonché il testo normativo).

In data 1° febbraio 2011, il Segretario di Stato comunicava al Presidente della Commissione che il Sommo Pontefice aveva approvato il testo di legge predisposto dalla stessa (cfr. Lettera del Segretario di Stato, n. 485/11/RS del 1° febbraio 2011).

## ATTI SINGOLARI

STATI UNITI D'AMERICA, DIOCESI DI PHOENIX, ARIZONA, *Decreto sul Saint Joseph Hospital*, 21 dicembre 2010.

### DECREE

*Revoking Episcopal Consent to Claim the “Catholic” Name according to Canon 216*

**B**y virtue of my Episcopal authority as the Ordinary of the Particular Church of the Diocese of Phoenix, and in accord with Canon 216 of the Code of Canon Law, I hereby revoke my consent for the following organization to utilize in any way the name “Catholic”.

St. Joseph’s Hospital and Medical Center, Phoenix, AZ

After much time and effort in cooperation with the leadership of Catholic HealthCare West and having studied the matter carefully with the assistance of experts in medical ethics, moral theology, and canon law, it has been determined that the aforementioned organization no longer qualifies as a “Catholic” entity in the territory of the Diocese of Phoenix. For the benefit of the public good, particularly amongst the Christian Faithful, I decree that the organization listed above may not use the name Catholic or be identified as Catholic in the Diocese of Phoenix.

The reason for this decision is based upon the fact that, as Bishop of Phoenix, I cannot verify that this health care organization will provide health care consistent with authentic Catholic moral teaching as interpreted by me in exercising my legitimate Episcopal authority to interpret the moral law.

This Decree of Removal of my consent goes into effect as of this day, and will remain in effect indefinitely, until such time as I am convinced that this institution is authentically Catholic by its adherence to the Ethical and Religious Directives of the United States Conference of Catholic Bishops, in addition to the standards of Catholic identity set forth in official Church documents, catholic theology, and canon law.

Given this day, December 21, 2010 at the Chancery of the Diocese of Phoenix

†THOMAS J. OLMSTED  
Bishop of Phoenix

St. JEAN STEFFES, CSA  
Chancellor

DECRETO DI REVOCA DEL CONSENSO ALL'USO DELLA QUALIFICA  
DI 'CATTOLICO' NELL'AMBITO SANITARIO

SOMMARIO: 1. I primi sintomi del problema. 2. Un caso di aborto al Saint Joseph Hospital? 3. La scoperta di altre pratiche precedenti. 4. Il decreto di revoca del consenso all'uso della qualifica di 'cattolico'. 5. L'intervento della Conferenza Episcopale USA su richiesta dell'associazione nazionale degli ospedali cattolici.

CON Decreto del 21 dicembre 2010, il vescovo di Phoenix (Arizona, USA) Thomas J. Olmsted, ha revocato il suo consenso perché il Saint Joseph Hospital and Medical Center, con sede civile e canonica nella sua diocesi, potesse continuare ad essere qualificato come ospedale cattolico.<sup>1</sup> Il decreto presenta un notevole interesse come precedente rilevante sulla possibilità che il vescovo diocesano revochi il suo consenso all'uso della denominazione 'cattolico' ad una struttura sanitaria i cui servizi non possano essere più garantiti, dal punto di vista morale, dall'autorità ecclesiastica.<sup>2</sup>

D'altra parte, l'atto amministrativo che presentiamo ha un interesse particolare dal punto di vista della comunicazione istituzionale ecclesiale. Infatti, questo decreto è stato preceduto, accompagnato e seguito da una accurata campagna da parte dell'ufficio di comunicazione della Diocesi di Phoenix, con lo scopo di far capire a tutti i destinatari le ragioni della decisione presa. I principali contenuti di questa campagna sono disponibili sul website della diocesi di Phoenix, e permettono di ricostruire i profili giuridici del percorso decisionale che ha avuto come fine il presente decreto.<sup>3</sup>

### 1. I PRIMI SINTOMI DEL PROBLEMA

Al momento della nomina di Mons. Olmsted – avvenuta nel 2003 – operavano nella diocesi di Phoenix alcuni centri sanitari giuridicamente collegati alla rete ospedaliera *Catholic Health West*.<sup>4</sup> Sin dall'inizio, il nuovo vescovo

<sup>1</sup> Cf. CIC, can. 216; CCEO, can. 19.

<sup>2</sup> Nel febbraio dello stesso 2010, il St. Charles Medical Center (Oregon, USA) ha cessato di essere riconosciuto come ospedale cattolico dal vescovo della diocesi di Baker, Mons. Robert S. Vasa, a causa della preoccupazione per le pratiche di sterilizzazione che venivano eseguite nel centro sanitario (altre informazioni sul caso si possono trovare su <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1000676.htm>).

<sup>3</sup> Cf. <http://www.diocesephoenix.org>. I principali contenuti di questa campagna verranno citati lungo il nostro commento. Come è logico, per ricostruire l'iter decisionale, abbiamo tenuto anche conto dei documenti rilasciati dall'ufficio di comunicazione del Saint Joseph Hospital, che si possono trovare sul suo website ([http://www.stjosephs-phx.org/Who\\_We\\_Are/Press\\_Center/211990](http://www.stjosephs-phx.org/Who_We_Are/Press_Center/211990)).

<sup>4</sup> La rete *Catholic Healthcare West* è composta da 41 ospedali e centri sanitari, presenti in California, Arizona e Nevada. Negli ospedali e centri appartenenti alla rete lavorano più di

poté costatare come ad alcuni di questi centri fosse permesso di far parte di detta rete cattolica senza seguire però le direttive emanate dalla Conferenza Episcopale USA in materia di etica dei servizi sanitari.<sup>5</sup>

In particolare, il *Chandler Regional Hospital* si presentava come centro sanitario non-cattolico, vincolato dal punto di vista etico al *Catholic Health West Statement of Common Values*, ma non alle menzionate direttive etiche della Conferenza Episcopale.<sup>6</sup>

Mons. Olmsted cercò allora di convincere i responsabili della *Catholic Health West* sulla necessità di vincolare i servizi di tutti i centri sanitari a loro collegati alle direttive etiche della Conferenza Episcopale, come unico modo per poter garantire la coerenza di tali servizi con la morale cattolica. In ogni caso, nei primi anni del suo servizio pastorale non fu intrapresa nessuna misura giuridica su questo aspetto; ciò era in parte dovuto al fatto che la *Catholic Health West* aveva la sua sede sociale a San Francisco (California), fuori della sua giurisdizione.<sup>7</sup>

7.500 medici, e 40.000 altri impiegati, e sono forniti servizi sanitari a più di quattro milioni di persone ogni anno. Nella struttura di governo della CHW, il livello superiore è formato dai *Corporate Members*, un gruppo di suore che rappresentano ognuna delle congregazione religiose che sponsorizzano la rete (cf. <http://www.chwealth.org/index.htm>).

<sup>5</sup> United States Conference of Catholic Bishops, *Ethical and Religious Directives for Catholic Healthcare Services*, documento elaborato dal *Committee on Doctrine* della Conferenza Episcopale USA, e approvato nella Assemblea Plenaria del 15.VI.2001 (cf. <http://www.usccb.org/bishops/directives.shtml>).

<sup>6</sup> Nel website del *Chandler Regional Hospital* appare così descritto il suo rapporto con la rete *Catholic Healthcare West*: "In 1998, the hospital came to the decision that in order to continue to grow, it must affiliate with a larger system that shares the Chandler Regional Hospital non-profit, mission-driven philosophy. After months of considering possible partners, Chandler Regional Hospital chose to merge with Catholic Healthcare West (CHW), the parent company of St. Joseph's Hospital and Medical Center and Barrow Neurological Institute. The affiliation was completed in December 1999. Chandler Regional Medical Center is a non-Catholic community hospital. CHW has welcomed numerous non-Catholic hospitals into the system since its founding in 1986. By partnering with Chandler Regional and other hospitals in the community who share CHW's values and commitment to the poor, CHW is better able to build healthy communities in a complex and challenging operating environment. These hospitals joined CHW because they were looking for a strong, non-profit, values-based health care partner, and do not become Catholic by virtue of joining the system. Although non-Catholic community hospitals are not bound by the Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services they do agree to abide by the CHW Statement of Common Values, a declaration of the commitments and values shared by CHW and the non-Catholic hospital. In all cases, affiliating non-Catholic hospitals agree not to perform abortions, euthanasia, or in vitro fertilization while part of CHW" (cf. [http://www.chandler-regional.org/Who\\_We\\_Are/History/index.htm](http://www.chandler-regional.org/Who_We_Are/History/index.htm)).

<sup>7</sup> Cf. <http://www.chwealth.org/index.htm>: "Founded in 1986 and headquartered in San Francisco, *Catholic Healthcare West* is the eighth largest hospital provider in the nation and the largest hospital system in California".

## 2. UN CASO DI ABORTO AL SAINT JOSEPH HOSPITAL?

Nel novembre del 2009, Mons. Olmsted venne a conoscenza di un nuovo fatto. Nel St. Joseph Catholic Hospital, centro ufficialmente cattolico con sede nella città di Phoenix – appartenente alla *Catholic Health West* e formalmente vincolato alle ERD della Conferenza Episcopale USA – sembrava fosse stato praticato un controverso intervento chirurgico, riguardante una paziente incinta all'undicesima settimana, le cui gravi condizioni di salute non avrebbero, secondo i medici, permesso di portare avanti la gravidanza, pena la sopravvivenza della donna.

Secondo le prime informazioni, il comitato etico dell'ospedale avrebbe autorizzato l'intervento sul feto con l'intenzione di salvare la vita della madre. Il comitato era presieduto da suor Margaret McBride, religiosa appartenente alla stessa congregazione incaricata della direzione dell'ospedale.

Nelle prime informazioni arrivate a Mons. Olmsted non era ancora chiaro se l'intervento medico potesse essere riportato agli estremi della tradizionale dottrina morale sulle azioni di duplice effetto, o se al contrario costituisse un aborto diretto, casi contemplati rispettivamente nei nn. 47 e 45 delle ERD della Conferenza Episcopale USA.<sup>8</sup>

Mons. Olmsted decise allora di parlare personalmente con la presidente del comitato etico dell'ospedale, per capire quali fossero state veramente le circostanze del fatto. Dopo i colloqui, e dopo aver consultato gli esperti della diocesi, a Mons. Olmsted sembrò accertata la responsabilità morale e giuridica dei membri del comitato per un caso di aborto, e comunicò a suor Margaret McBride che col suo atto era incorsa in una scomunica *latae sententiae* (CIC, c. 1398).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> L'intervento fu praticato il 5 novembre del 2009. In questo caso, la minaccia per la madre era dovuta ad una grave ipertensione polmonare, e quindi la situazione sulla quale si era dovuto pronunciare il comitato etico dell'ospedale non era quella più frequente di pericolo dovuto al cancro all'utero della madre. Le difficoltà per conoscere la realtà dell'evento vengono accentuate dal fatto che il rapporto interno dell'ospedale sull'intervento ancora oggi non è stato reso pubblico (cf. National Catholic Bioethics Center, *Commentary on the Phoenix Case*, 24.XII.2010, [www.ncbcenter.org](http://www.ncbcenter.org)). Infatti, nel website del St. Joseph Hospital si spiega come alcune informazioni non siano state divulgate per non violare la privacy della paziente: "Since no individually identifiable health information was ever given to the Bishop or anyone else, it was determined that the applicable privacy rules under the federal Health Insurance Portability and Accountability Act (HIPAA) were not violated" (cf. [http://www.stjosephs-phx.org/stellent/groups/public/@xinternet\\_con\\_sjh/documents/webcontent/212144.pdf](http://www.stjosephs-phx.org/stellent/groups/public/@xinternet_con_sjh/documents/webcontent/212144.pdf)).

<sup>9</sup> Nel comunicato ufficiale della Diocesi di Phoenix si può leggere: "In this case, the baby was healthy and there were no problems with the pregnancy; rather, the mother had a disease that needed to be treated. But instead of treating the disease, St. Joseph's medical staff and the ethics committee decided that the healthy, 11-week-old baby should be directly killed, which is contrary to the teaching of the Church (Evangelium Vitae, n. 62)" (Diocese

Come conseguenza, e sempre su richiesta del vescovo, suor Margaret MacBride rinunciò al suo posto nel comitato etico dell'ospedale. I dirigenti del centro sanitario accettarono la rinuncia e decisero il trasferimento di suor M. McBride ad un altro incarico, sempre all'interno dello stesso ospedale.<sup>10</sup>

### 3. LA SCOPERTA DI ALTRE PRATICHE PRECEDENTI: IL DIALOGO CON I RESPONSABILI DELL'OSPEDALE

Nei mesi successivi si ebbe una accesa discussione nei media e tra gli esperti in teologia morale di diverse università statunitensi. Il caso veramente non sembrava chiaro, né dal punto di vista morale né da quello giuridico.

Ma proprio quando si stava arrivando ad un punto di stallo nella discussione mediatica ed accademica, vennero alla luce nuovi dati sulla pratica presso il St. Joseph Hospital di altri trattamenti medici contrari alla morale cattolica.<sup>11</sup>

Mons. Olmsted decise di portare avanti nuovi accertamenti che confermarono i fatti. A quel punto, il St. Joseph Hospital dovette ammettere di aver cooperato formalmente per anni ad aborti, sterilizzazioni e servizi di contraccezione somministrati attraverso il *Mercy Care Plan*, un programma sanitario da 2 miliardi di dollari che riguarda circa 368.000 persone dalle scarse risorse economiche.<sup>12</sup>

I responsabili dell'ospedale dissero che tali pratiche non venivano eseguite direttamente dal St. Joseph Hospital, ma tramite terzi professionisti che facevano parte del *Mercy Care Plan*, i quali peraltro ricevevano direttamente dalla agenzia medica statale il compenso per tali servizi. D'altra parte, spiegavano che l'accordo della agenzia medica statale con i diversi centri sanitari partecipanti al *Mercy Care Plan* esigeva che questo tipo di pratiche fosse incluso nel complesso dei servizi offerti.<sup>13</sup>

of Phoenix Communication Office, *St. Joseph's Hospital no longer Catholic*, Statement of Bishop Thomas J. Olmsted, 21.XII.2010).

<sup>10</sup> Va sottolineato che le informazioni sulla situazione di suor Margaret non furono rese pubbliche inizialmente da parte della Diocesi di Phoenix né da parte di Mons. Olmsted, ma da parte dei media locali. Le successive spiegazioni da parte dell'autorità ecclesiastica furono necessarie per chiarire la situazione accertata al Saint Joseph Hospital.

<sup>11</sup> I dati furono sollevati dalla associazione *American Life League*, come parte di una ricerca complessiva su tutti i servizi offerti nei diversi centri sanitari appartenenti alla rete *Catholic Health West* (il rapporto completo si può trovare su <http://www.all.org/article/index/id/ODI4Nw>, *The Facts About Catholic Healthcare West's Catholicity*).

<sup>12</sup> Nel *statement* di Mons. Olmsted si legge: "This information was given to me in a meeting which included an administrator of St. Joseph's Hospital who admitted that St. Joseph's and CHW are aware that this plan consists in formal cooperation in evil actions which are contrary to the Church teaching" (Diocese of Phoenix Communication Office, *St. Joseph's Hospital no longer Catholic*, Statement of Bishop Thomas J. Olmsted, 21.XII.2010).

<sup>13</sup> Una spiegazione di insieme dell'accordo tra il St. Joseph Hospital e la agenzia medica

In ogni caso, neanche queste precisazioni sembravano essere consoni alle ERD della Conferenza Episcopale USA, dove si ribadisce che nei rapporti di *partnership* con altre istituzioni, i centri sanitari cattolici devono assicurare che vengono rispettati i principi della dottrina morale della Chiesa.<sup>14</sup>

Dopo nuovi colloqui con i responsabili del Saint Joseph Hospital, e dopo uno scambio di pareri morali sul precedente caso di aborto, Mons. Olmsted inviò una lettera al Presidente del *Catholic Health West*, la quale conteneva le condizioni alle quali si sarebbe dovuto attenere il St. Joseph Hospital per continuare ad essere qualificato come ospedale 'cattolico'.<sup>15</sup> Le condizioni erano le seguenti: 1. CHW doveva riconoscere per iscritto che la procedura medica che aveva provocato l'aborto presso il Saint Joseph Hospital era stata una violazione delle ERD, e quindi che non si sarebbe verificata di nuovo presso quell'ospedale; 2. CHW doveva accettare un processo di revisione e certificazione svolto dalla Commissione Etica Medica della Diocesi di Phoenix per garantire il pieno rispetto delle direttive etiche e religiose della USCCB: a questo scopo, il Vescovo e un suo rappresentante della Commissione Medica della Diocesi dovevano avere adeguato accesso agli impianti e ai protocolli dell'ospedale, in modo tale da poter procedere alla loro revisione;<sup>16</sup> 3. CHW

statale dell'Arizona si può trovare nel *Mercy Care Plan Fact Sheet*, sul website del centro sanitario (cf. [http://www.stjosephs-phx.org/Who\\_We\\_Are/Press\\_Center/211990](http://www.stjosephs-phx.org/Who_We_Are/Press_Center/211990)). Lì si può leggere: "Mercy Care Plan (MCP) was formed as a not-for-profit managed care corporation in 1985, after representatives of the state's Medicaid agency (the Arizona Health Care Cost Containment System – AHCCCS) invited Catholic hospitals to participate in the state's Medicaid program. The sponsors of the hospitals strongly believed that the formation of MCP was an important extension of the Catholic mission to serve the poor and persons with special needs. As a state Medicaid plan, Mercy Care Plan does not directly provide health care to members; instead, it contracts with physicians and other health care providers to deliver care. Federal law and state requirements mandate that Medicaid plans administer family planning services, which are in conflict with traditional Catholic values (...). The goal is to find a way to address the federal and state requirements, while complying with the Catholic Ethical and Religious Directives".

<sup>14</sup> A questo riguardo, il n. 68 delle *Ethical and Religious Directives* stabilisce quanto segue: "Any partnership that will affect the mission or religious and ethical identity of Catholic health care institutional services must respect church teaching and discipline. Diocesan bishops and other church authorities should be involved as such partnerships are developed, and the diocesan bishop should give the appropriate authorization before they are completed. The diocesan bishop's approval is required for partnerships sponsored by institutions subject to his governing authority; for partnerships sponsored by religious institutes of pontifical right, his *nihil obstat* should be obtained".

<sup>15</sup> La lettera ha come data il 10.XI.2010, e fu ricevuta dal Presidente di *Catholic Healthcare West* il 29.XI.2010. Il testo integrale si può trovare su <http://www.azcentral.com/ic/community/pdf/bishopletter.pdf>.

<sup>16</sup> Nella redazione di questa seconda condizione venne aggiunto, tra parentesi, un importante inciso finale: "As hospitals and health care organizations submit to similar kinds of certifications from the government or from medical oversight organizations, it should not

doveva accettare di fornire formazione permanente sulle ERD al personale medico del Saint Joseph Hospital, sotto la supervisione del *National Catholic Bioethics Center* o della Commissione Etica Medica della Diocesi di Phoenix.

#### 4. IL DECRETO DI REVOCA DEL CONSENSO ALL'USO DELLA QUALIFICA DI 'CATTOLICO'

Dopo l'indisponibilità dei responsabili dell'ospedale ad attenersi a tali condizioni, Mons. Olmsted decise di emanare un decreto col quale revocava il suo consenso all'uso da parte del Saint Joseph Hospital della denominazione 'cattolico'.

Il decreto, dopo la spiegazione dei motivi che hanno portato ad una tale decisione, stabilisce nel n. 1 che, secondo il can. 216 CIC, il Saint Joseph Hospital non potrà più denominarsi o essere identificato in modo alcuno come cattolico.<sup>17</sup> Il fondamento della decisione si trova nella impossibilità, da parte dell'autorità ecclesiastica diocesana, di garantire ancora che i servizi offerti da parte del centro sanitario siano conformi alla dottrina morale cattolica. Per questo stesso motivo, secondo il decreto, la decisione resterà in vigore fino al momento in cui tornassero eventualmente ad esserci le condizioni per poter prestare una tale garanzia morale.

Finora sembra che le conseguenze del decreto non siano state rilevanti dal punto di vista formale. Nel website del Saint Joseph Hospital si spiega ancora che i servizi del centro sanitario seguono le ERD della Conferenza episcopale USA.<sup>18</sup> Ovviamente, dopo il decreto, un collegamento tale non conta più sulla garanzia dell'autorità ecclesiastica locale, ma questo non viene menzionato nelle informazione generale sull'ospedale.<sup>19</sup> Dal punto di vista materiale, invece, sono state ormai eseguite le rilevanti misure contenute nel decreto: la rimozione del Santissimo Sacramento dalla cappella dell'ospedale, e la

be unusual to have a group from the Catholic Diocese to certify that hospitals run by CHW are in full compliance with Catholic moral teaching”.

<sup>17</sup> CIC, can. 216: “Tutti i fedeli, in quanto partecipano alla missione della Chiesa, hanno il diritto di promuovere o di sostenere l'attività apostolica anche con proprie iniziative, secondo lo stato e la condizione di ciascuno; tuttavia nessuna iniziativa rivendichi per se stessa il nome di cattolica, senza il consenso della autorità ecclesiastica competente”. Il tenore letterale del can. 19 CCEO è quasi identico.

<sup>18</sup> Cf. [http://www.stjosephs-phx.org/stellent/groups/public/@xinternet\\_con\\_sjh/documents/webcontent/212135.pdf](http://www.stjosephs-phx.org/stellent/groups/public/@xinternet_con_sjh/documents/webcontent/212135.pdf).

<sup>19</sup> Cf. [http://www.stjosephs-phx.org/stellent/groups/public/@xinternet\\_con\\_sjh/documents/webcontent/212144.pdf](http://www.stjosephs-phx.org/stellent/groups/public/@xinternet_con_sjh/documents/webcontent/212144.pdf):

“Although we are deeply disappointed by the bishop's decision to no longer recognize St. Joseph's as a Catholic hospital, we will continue to operate in the Catholic tradition, as we have for the last 115 years. Our operations, policies, and procedures will not change. At the bishop's direction, we will remove the Blessed Sacrament from the hospital's chapel and will no longer celebrate Mass there”.

proibizione di celebrare la Santa Messa. Tutte e due indirizzate a non trarre in errore gli utenti sul carattere del centro.<sup>20</sup>

D'altra parte, il decreto contiene due osservazioni di particolare interesse. In primo luogo, si spiega che con la misura intrapresa non si vuole limitare la libertà dei fedeli cattolici di utilizzare i servizi dell'ospedale; si vuole invece proteggere il loro diritto di sapere che quei servizi non godono più della garanzia dottrinale e morale da parte dell'autorità ecclesiastica competente nella diocesi. In secondo luogo, si chiarisce che i presbiteri della diocesi continuano ad essere disponibili per la attenzione pastorale dei fedeli utenti dei servizi dell'ospedale, sempre su loro richiesta.

5. L'INTERVENTO DELLA CONFERENZA EPISCOPALE USA  
SU RICHIESTA DELL'ASSOCIAZIONE NAZIONALE  
DEGLI OSPEDALI CATTOLICI

Nel giugno 2010, la Conferenza Episcopale USA intervenne una prima volta sul caso Saint Joseph Hospital, attraverso una nota dottrinale nella quale veniva spiegata nel dettaglio la differenza tra l'aborto diretto (n. 45 ERD) e gli interventi di duplice effetto (n. 47 ERD).<sup>21</sup>

I primi paragrafi della nota spiegavano le ragioni dell'intervento della Commissione Dottrinale della Conferenza, dovuto in grande parte alla confusione generata in quei mesi nella opinione pubblica americana circa l'insegnamento della Chiesa sulla legittimità dei diversi tipi di procedure mediche nei casi di rischio per la salute o la vita della madre durante la gravidanza.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Queste misure erano state annunciate da Mons. Olmsted nel comunicato ufficiale precedente al decreto: "In addition, other measures will be taken to avoid the impression that the hospital is authentically Catholic, such as the prohibition of celebrating Mass at the hospital and the prohibition of reserving the Blessed Sacrament in the Chapel" (Diocese of Phoenix Communication Office, *St. Joseph's Hospital no longer Catholic*, Statement of Bishop Thomas J. Olmsted, 21.XII.2010, n. 2).

<sup>21</sup> USCCB, Committee on Doctrine, *The Distinction between Direct Abortion and Legitimate Medical Procedures*, 23.VI.2010 (cf. <http://www.usccb.org/doctrine/direct-abortion-statement2010-06-23.pdf>). Fra l'altro, si mette in rilievo, in riferimento ai contenuti del documento, che l'aborto procurato intenzionalmente non è mai moralmente ammissibile. Tuttavia, si puntualizza, in alcune particolari situazioni sono applicabili delle procedure mediche su donne in gravidanza che manifestano un serio problema di salute che potenzialmente potrebbero anche avere effetti tali da condurre alla morte del nascituro.

<sup>22</sup> "On November 5, 2009, medical personnel at the St. Joseph's Hospital and Medical Center in Phoenix, Arizona, performed a procedure that caused the death of an unborn child. Most Reverend Thomas Olmsted, the Bishop of Phoenix, has judged that this procedure was in fact a direct abortion and so morally wrong. Some have argued that the procedure was an indirect abortion and therefore a legitimate medical procedure. Still others have said that even the direct killing of an unborn child is sometimes permitted by Catholic teaching, and that this position is supported by certain provisions of the Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services, a document issued by the United States Conference of

Il secondo intervento della Conferenza episcopale sul caso Saint Joseph Hospital derivò da una consultazione tenutasi nel gennaio del 2011 con la *Catholic Health Association* (CHA), la più grande associazione cattolica di assistenza sanitaria.<sup>23</sup> La consultazione fu seguita da uno scambio di lettere tra il presidente della CHA, suor Carol Keehan, e il presidente della USCCB, l'arcivescovo di New York, Timothy M. Dolan, nel quale fu ribadito che il vescovo locale è l'interprete autorevole in merito alle ERD che guidano il sistema sanitario cattolico negli Stati Uniti.<sup>24</sup> D'altra parte, questa importante funzione dei vescovi diocesani veniva già ribadita nella Introduzione alle ERD, e previamente, con carattere generale, nel Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi *Apostolorum Successores*.<sup>25</sup>

Catholic Bishops containing moral principles to be applied in such cases. The position that Church teaching supports the direct taking of unborn life has been widely reported at the national level by media outlets, which has caused some confusion among the faithful as to what the Church teaches regarding illegitimate and legitimate medical procedures used in cases where the mother's health or even life is at risk during a pregnancy. In order to clarify doubt regarding the Church's teaching on this important matter, the Committee on Doctrine, following its mandate to provide expertise and guidance concerning the theological issues that confront the Church in the United States, offers the following observations on the distinction between medical procedures that cause direct abortions and those that may indirectly result in the death of an unborn child".

<sup>23</sup> Cf. <http://www.usccb.org/comm/archives/2011/11-024>, dove si può leggere: "In response to questions raised about the authority of the local bishop in the interpretation and implementation of the Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services (ERDS), conversations have taken place among Sister Carol Keehan, DC, president of the Catholic Health Association (CHA); Archbishop Timothy Dolan of New York, president of the United States Conference of Catholic Bishops (USCCB) and Bishop Robert Lynch of St. Petersburg, Florida, who is a member of the CHA Board of Directors. Bishop Kevin Vann of Fort Worth, episcopal liaison to the CHA, was also part of the consultation". Cf. anche *L'Osservatore Romano*, edizione quotidiana online, 2.II.2011.

<sup>24</sup> Cf. <http://www.usccb.org/comm/archives/2011/11-02>: "Following those conversations, Sister Keehan and Archbishop Dolan exchanged letters to underscore the agreement evident in their conversations. In her January 18 letter, Sister Keehan affirmed to Archbishop Dolan CHA's acknowledgement of the role of the local bishop as the authoritative interpreter of the ERDS in such Catholic facilities. In a January 26 response, Archbishop Dolan thanked Sister Keehan for making clear that CHA and the bishops share this understanding of the Church's teaching". Mons. Dolan ribadiva in particolare quanto segue: "It is the diocesan bishop's authentic interpretation of the ERD's that must then govern their implementation. Where conflicts arise, it is again the bishop who provides the authoritative resolution based on his teaching office. Once such a resolution of a doubt has been given, it is no longer a question of competing moral theories or the offering of various ethical interpretations or opinions of the medical data that can still be legitimately espoused and followed. The matter has now reached the level of an authoritative resolution".

<sup>25</sup> Cf. Congregazione per i Vescovi, *Direttorio Apostolorum Successores* per il ministero pastorale dei Vescovi, 22.v.2004, n. 206: "Ogni Vescovo nell'ambito della propria diocesi, con l'aiuto di persone qualificate, è chiamato ad operare perché sia annunciato il Vangelo della Vita. L'umanizzazione della medicina e dell'assistenza agli ammalati, la vicinanza

L'arcivescovo Dolan ringraziò il presidente della CHA per aver confermato nella sua missiva la volontà dell'associazione di portare avanti la sua missione nella completa fedeltà agli insegnamenti morali cattolici. Nella lettera l'arcivescovo Dolan affermava inoltre: "Mentre guardiamo al futuro, appaiono molti momenti all'orizzonte che potrebbero rappresentare una sfida sia per l'associazione che rappresenta le strutture sanitarie cattoliche che per la Conferenza episcopale, ma questi momenti rappresentano anche un'opportunità per noi, come comunità ecclesiale, per riaffermare il nostro impegno, specialmente verso i poveri e i bisognosi, come pure il nostro rispetto per il diritto alla vita e alla libertà religiosa".<sup>26</sup>

★

Come dicevamo all'inizio, questo caso appare come un precedente rilevante sulla possibilità di revocare il consenso all'uso della denominazione 'cattolico' ad una struttura sanitaria i cui servizi non possano essere più garantiti, dal punto di vista morale, da parte del vescovo diocesano.<sup>27</sup>

Il n. 24 del decreto conciliare *Apostolicam Actuositatem* ribadisce che, "nei confronti delle opere e istituzioni di ordine temporale, il compito della gerar-

a tutti nel momento della sofferenza risveglia nell'animo di ciascuno la figura di Gesù, medico dei corpi e delle anime, che tra le istruzioni affidate ai suoi Apostoli non ometteva d'inserire l'esortazione a guarire gli ammalati (cf. Mt 10, 8). Pertanto l'organizzazione e la promozione di un'adeguata pastorale per gli operatori sanitari, in vista del maggior bene dei malati, merita davvero una priorità nel cuore di un Vescovo. Tale pastorale non potrà non tener conto dei seguenti punti: la proclamazione della difesa della vita nelle applicazioni della ingegneria biogenetica e nelle cure palliative e nelle proposte di eutanasia; l'aggiornamento della pastorale sacramentale, specialmente quella che riguarda l'Unzione dei malati ed il Viatico, senza trascurare l'amministrazione del Sacramento della Penitenza; la presenza delle persone consacrate, che donano la loro vita alla cura dei malati e dei volontari della pastorale della salute; la sollecitudine dei parroci per i malati delle parrocchie. Il Vescovo incoraggi la presenza degli ospedali cattolici e, secondo i casi, ne crei di nuovi e ne sostenga l'ideale cattolico quando, per diverse ragioni, passano alla direzione del personale laico. Nelle Facoltà di medicina cattoliche, il Vescovo vigili affinché venga insegnata un'etica secondo il Magistero della Chiesa, specialmente nelle questioni di Bioetica".

<sup>26</sup> Cf. <http://www.usccb.org/comm/archives/2011/11-02>, Lettera di Mons. Timothy M. Dolan, Presidente della usccb.

<sup>27</sup> Nell'ambito nordamericano, le principali problematiche giuridiche sull'identità delle istituzioni cattoliche si possono trovare già delineate in F. MORRISEY, "What Makes an Institution «Catholic»?", *The Jurist* 47 (1987), pp. 531-544; J. H. PROVOST, "Approaches to Catholic Identity in the Law", *Concilium* 5 (1994), pp. 15-25; E. A. RINERE, "Catholic Identity and the Use of the Name «Catholic»", *The Jurist* 62 (2002), pp. 131-158. Per quanto riguarda l'ambito sanitario in particolare, si può compiere una prima approssimazione con la lettura di due articoli di F. MORRISEY: "Church law's role in collaborations. Principles to guide Catholic healthcare providers contemplating new arrangements", *Health Progress*, 1993, 74 (9), pp. 24-29; "Catholic Identity in a challenging environment", *Health Progress*, 1999, 80 (6), pp. 38-42.

chia consiste nell'insegnare e interpretare autenticamente i principi dell'ordine morale che devono essere seguiti nelle cose temporali". Ma non solo. Lo stesso numero del decreto ricorda che ogni vescovo ha il diritto e il dovere di giudicare, tutto ben considerato e servendosi dell'aiuto di esperti, "della conformità di tali opere e istituzioni con i principi morali, e stabilire quali cose sono necessarie per custodire e promuovere i beni di ordine soprannaturale".<sup>28</sup>

Gli eventuali interventi del vescovo diocesano circa la conformità ai principi della morale cattolica delle istituzioni operanti nella sua diocesi saranno diversi secondo il tipo di istituzione. Da un lato, nelle istituzioni cattoliche che dipendono dalla diocesi o da una persona giuridica pubblica diocesana, le misure del vescovo saranno di tipo esecutivo, data la sua responsabilità diretta nel governo della istituzione. Per quanto riguarda le istituzioni non ufficialmente cattoliche che si presentano equivocamente come d'ispirazione cattolica o cristiana, il vescovo potrà sempre emettere il giudizio previsto nel can. 747 § 2 CIC, ma non potrà revocare un consenso all'uso della qualifica di 'cattolico' che lui non ha dato, perché quelle istituzioni non agiscono ufficialmente secondo tale denominazione. Anche se ovviamente potrà dichiarare l'illegittimità di tale uso, servendosi anche dei mezzi civili nella misura del possibile. Un caso intermedio è quello delle istituzioni operanti nell'ordine temporale che dipendono da persone giuridiche pubbliche non diocesane – normalmente da istituti di vita consacrata –, o che sono promosse da gruppi di fedeli laici che chiedono al vescovo il suo consenso per agire come opere ufficialmente cattoliche. Sono questi i casi – come quello appena presentato – in cui avrà senso la misura della revoca del consenso all'uso della denominazione 'cattolico', secondo il can. 216 CIC, quando il vescovo non possa più garantire la conformità delle opere di tali istituzioni con la dottrina cattolica. L'esercizio di questo diritto-dovere del vescovo acquista singolare importanza quando, per circostanze analoghe a quelle che presenta il caso analizzato, è in gioco il diritto dei fedeli a conoscere la verità sul rapporto tra una istituzione ufficialmente cattolica e il vescovo responsabile di garantire la conformità con il magistero della Chiesa dei servizi offerti da quella istituzione.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 18.XI.1965, n. 24.

<sup>29</sup> Benedetto XVI ha ribadito in diversi momenti la importanza di proteggere i diritti dei fedeli e di tutti quelli che usufruiscono dei servizi delle istituzioni cattoliche. Nel suo discorso alla Università Cattolica di America – con riferimento alle istituzioni educative di ogni livello, estensibile ad istituzioni cattoliche di altri ambiti –, diceva: "Insegnanti ed amministratori, sia nelle Università che nelle Scuole, hanno il dovere e il privilegio di assicurare che gli studenti ricevano un'istruzione nella dottrina e nella pratica cattolica. Questo richiede che la testimonianza pubblica al modo d'essere di Cristo, come risulta dal Vangelo ed è proposto dal Magistero della Chiesa, modelli ogni aspetto della vita istituzionale sia all'interno che all'esterno delle aule scolastiche. Prendere la distanza da questa visione indebolisce l'identità cattolica e, lungi dal far avanzare la libertà, inevitabilmente conduce alla confusione sia mo-

Infatti, la necessità di fare un uso tempestivo in questi casi di concrete misure giuridiche di protezione dei fedeli fu sottolineata da Giovanni Paolo II nel n. 116 della sua enciclica *Veritatis Splendor*, in relazione, non soltanto all'ambito socio-sanitario, ma anche alle istituzioni educative di tutti i livelli:

“Abbiamo il dovere, come Vescovi, di *vigilare perché la Parola di Dio sia fedelmente insegnata*. Miei Confratelli nell'Episcopato, fa parte del nostro ministero pastorale vegliare sulla trasmissione fedele di questo insegnamento morale e ricorrere alle misure opportune perché i fedeli siano custoditi da ogni dottrina e teoria ad esso contraria. In questo compito siamo tutti aiutati dai teologi; tuttavia, le opinioni teologiche non costituiscono né la regola né la norma del nostro insegnamento. La sua autorità deriva, con l'assistenza dello Spirito Santo e nella comunione *cum Petro et sub Petro*, dalla nostra fedeltà alla fede cattolica ricevuta dagli Apostoli. Come Vescovi, abbiamo l'obbligo grave di *vigilare personalmente* perché la «sana dottrina» (1 *Tm* 1,10) della fede e della morale sia insegnata nelle nostre diocesi. Una particolare responsabilità si impone ai Vescovi per quanto riguarda le *istituzioni cattoliche*. Si tratti di organismi per la pastorale familiare o sociale, oppure di istituzioni dedicate all'insegnamento o alle cure sanitarie, i Vescovi possono erigere e riconoscere queste strutture e delegare loro alcune responsabilità; tuttavia non sono mai esonerati dai loro propri obblighi. Spetta a loro, in comunione con la Santa Sede, il compito di riconoscere, o di ritirare in casi di grave incoerenza, l'appellativo di 'cattolico' a scuole (cf. CIC, can. 803 § 3), università (cf. CIC, can. 808), cliniche e servizi socio-sanitari, che si richiamano alla Chiesa”.<sup>30</sup>

In ogni caso, come abbiamo potuto constatare nel caso appena descritto, la misura giuridica di revocare il consenso all'uso della qualifica di 'cattolico' dovrà essere sempre preceduta da altre misure, con le quali il vescovo cerchi di portare ancora avanti il suo compito di garanzia dei servizi delle istituzioni cattoliche operanti nella sua diocesi.

In fine, occorre mettere in risalto che, quando purtroppo si rende necessario questo tipo d'intervento, sarà importante che il vescovo e gli esperti che lo aiutino tengano in conto il concreto contesto giuridico civile nel quale si intrecciano i diritti e i doveri – non soltanto ecclesiali – dei soggetti che saranno interessati dal provvedimento.

IÑIGO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

rale che intellettuale e spirituale”. E previamente, in relazione alla libertà accademica, spiegava ai docenti universitari: “A proposito dei membri delle Facoltà nei Collegi universitari cattolici, desidero riaffermare il grande valore della libertà accademica. In virtù di questa libertà voi siete chiamati a cercare la verità ovunque l'attenta analisi dell'evidenza vi conduce. Tuttavia è anche il caso di ricordare che ogni appello al principio della libertà accademica per giustificare posizioni che contraddicono la fede e l'insegnamento della Chiesa ostacolerebbe o addirittura tradirebbe l'identità e la missione dell'Università, una missione che sta al cuore del *munus docendi* della Chiesa e non è in qualche modo autonoma o indipendente da essa” (Benedetto XVI, *Incontro con gli educatori cattolici*, Università Cattolica d'America, Washington D.C., 17.IV.2008).

<sup>30</sup> Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, n. 116, AAS 85, 1993, p. 1224.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Ottobre 2011*

(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**







