

**PÉTER ERDŐ**



# **IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE**

Studi scelti in venticinque anni  
di docenza e pastorale

A cura di P. Bruno Esposito, O.P.



FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO SAN PIO X

IUS CANONICUM – MONOGRAFIE



PÉTER ERDŐ

# Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale

Studi scelti in venticinque anni  
di docenza e pastorale

a cura di  
P. Bruno Esposito, O.P.



MARCIANUM PRESS

© 2021, Marcianum Press, Venezia

*In copertina:* Thomas de Coloswar, *Risurrezione* (1427), Museo Cristiano, Esztergom

*Impaginazione e grafica:* Massimiliano Vio

ISBN: 978-88-6512-793-3

# Indice

PREFAZIONE	
<i>a cura del prof. Giorgio Feliciani</i> .....	9
PREMESSA	
<i>a cura di P. Bruno Esposito, O. P.</i> .....	15
ABBREVIAZIONI E SIGLE .....	23
PARTE PRIMA	
TEMI FONDAMENTALI	
I. “Salus animarum: suprema lex”. La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici della Chiesa cattolica .....	35
II. La libertà e il diritto .....	53
III. Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica .....	67
IV. Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre .....	87
V. Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società e nella Chiesa .....	105

VI. Reciprocità fra diverse chiese cattoliche <i>sui iuris</i> e fra confessioni cristiane .....	123
VII. Leggi ingiuste e libertà religiosa .....	139
VIII. Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa .....	151
IX. Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di 'cattolico' nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96) .....	171
X. I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del Medioevo .....	195
XI. La perdita dello stato clericale nei primi quattro secoli .....	239
XII. Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II (cc. 1254-1256).....	257

## PARTE SECONDA

### ORGANIZZAZIONE GERARCHICA DELLA CHIESA

I. Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al c. 331 CIC) .....	283
II. La coesistenza delle diverse Chiese particolari e <i>sui iuris</i> nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive. Appunti circa le forme possibili dell'esercizio del primato di governo .....	301

III.	La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo .....	321
IV.	Osservazioni giuridico-canoniche sulla lettera apostolica <i>Apostolos Suos</i> .....	345
V.	Le basi teologiche delle Conferenze Episcopali .....	361
VI.	Le Conferenze Episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno .....	377
VII.	Osservazioni sul trattamento canonico dell'impedimento della sede episcopale (lo sfondo canonico dell'elezione a vicario capitolare del vescovo martire Zoltán Meszlényi) .....	391
VIII.	Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di 'sinodalità' ....	423
IX.	La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio .....	441
X.	La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento .....	465

### PARTE TERZA

#### QUESTIONI CANONICHE CONNESSE ALLA LITURGIA

I.	Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima) .....	507
----	--	-----

II.	Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza ..	539
III.	Legislazione nel diritto canonico. Un esempio per le radici ebraiche: l'impedimento della disparità di culto .....	553
IV.	Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia ..	573
V.	Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al c. 1215 CIC .....	603
VI.	Le liturgie orientali dopo la <i>Sacrosanctum Concilium</i> . Aspetti teologici e giuridici .....	633

#### PARTE QUARTA

#### DIRITTO PROCESSUALE

I.	Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali .....	653
II.	La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali .....	681
III.	Il processo canonico penale amministrativo. Mezzi possibili dell'efficacia del sistema penale canonico (questioni fondamentali e preliminari) ....	701
IV.	Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale .....	721

PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE DI PÉTER ERDŐ (1995-2020) ...	761
--	-----

## Prefazione

Sono qui raccolti vari saggi canonistici pubblicati dal cardinale Péter Erdő negli ultimi venticinque anni, precisamente dal 1995 al 2020. Nel loro complesso costituiscono una documentazione certamente significativa, ma tutt'altro che esauriente della produzione scientifica dell'Autore, che, nello stesso periodo, annovera, oltre ad altre numerose pubblicazioni, una decina di monografie. Un impegno nella ricerca singolarmente continuo ed intenso, tanto più sorprendente se si considerano i gravosi compiti accademici ed ecclesiali a cui l'Autore ha dovuto contemporaneamente far fronte. Tra i più rilevanti si possono ricordare: dal 1998 al 2003 Rettore della Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest, dal 2002 arcivescovo metropolita di Esztergom-Budapest e Primate di Ungheria e dall'anno successivo cardinale e membro di diversi dicasteri della Curia Romana. A partire da tale data ha partecipato a tutte le assemblee del Sinodo dei vescovi e, in due occasioni, ne è stato anche Relatore Generale. Nel periodo considerato ha pure presieduto, dal 2005 al 2015, la Conferenza Episcopale Ungherese e, dal 2006 al 2016, il Consiglio delle Conferenze episcopali di Europa. Merita anche ricordare il rilevante contributo offerto alla scienza canonistica con l'organizzazione, nel 2001, dell'XI Congresso della *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo* dedicato a "Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al III millennio". Da allora è membro onorario del Consiglio direttivo della stessa *Consociatio*, che riunisce i canonisti di tutto il mondo.

Già dai titoli delle quattro parti in cui è articolata la raccolta emerge la singolare varietà degli interessi dell'Autore, che

risulta ancor più evidente se si considerano gli argomenti dei diversi contributi riuniti in ognuna di esse. Basti ricordare che nella prima parte, intitolata “temi fondamentali”, si va dalla *salus animarum* ai beni temporali; nella seconda, dedicata alla organizzazione gerarchica, si passa dal primato del Romano Pontefice alla cura pastorale dei gruppi etnici; nella terza, riguardante la liturgia, da questioni interrituali alle liturgie orientali dopo il Concilio; nella quarta, relativa al diritto processuale, dal foro interno alle più recenti innovazioni del processo matrimoniale.

Una varietà che non impedisce all'Autore di focalizzare l'attenzione su una specifica materia, le conferenze episcopali, a cui sono dedicati tre saggi, che, nel loro complesso, offrono materiale sufficiente a una vera e propria monografia. Trattano, infatti, di questo istituto sotto diversi profili: dalle origini storiche al fondamento teologico, dalla efficacia delle dichiarazioni dottrinali alle relazioni con i rispettivi Stati, offrendo approfondite interpretazioni dei punti più controversi del *motu proprio* “*Apostolos suos*” del 21 maggio 1998. Riflessioni tanto più significative in quanto corroborate dalla pluriennale personale esperienza del cardinale come membro e presidente di una Conferenza episcopale, nonché, come già ricordato, di un organismo di collegamento tra episcopati. Si comprende così come egli, mentre esprime tutto il suo apprezzamento per l'istituto, non manchi di evidenziarne limiti e inconvenienti. Si veda, in particolare, la constatazione che in non pochi Paesi “... l'apparato tecnico – composto da collaboratori laici e non di rado anche di non cattolici – diventa sempre più importante nel funzionamento delle Conferenze Episcopali”, con l'evidente pericolo di determinare una “... 'alienazione' tra la fondazione teologica e il funzionamento reale ...” dell'istituto (pp. 375-376).

Da un punto di vista generale va poi rilevata l'ampiezza dell'arco di tempo preso in esame che, come meglio si vedrà più oltre, spazia dall'esperienza della prima comunità cristiana al *motu proprio* “*Mitis iudex*” del 15 agosto 2015. Merita anche evidenziare il carattere multidisciplinare della produzione. Di

natura eminentemente filosofica sono i saggi sulla libertà e sulle leggi ingiuste, ma più o meno ampie considerazioni di tale natura si trovano in altri scritti, come, ad esempio, quello sulla certezza morale del giudice. Analoga constatazione vale anche per la teologia, e a maggior ragione in quanto sono ad essa ascrivibili tre studi e numerosi riferimenti sparsi nei diversi contributi.

In ogni caso dal complesso degli scritti riuniti nel presente volume emerge l'evidente privilegio concesso dall'Autore alle ricerche di carattere storico. Non solo ben nove scritti sono essenzialmente di tale natura, ma anche non pochi degli altri studi lasciano largo spazio alla ricostruzione delle vicende della materia attraverso i secoli. Emblematica sotto questo profilo la ricerca relativa a una questione quanto mai specifica di diritto positivo – la necessità del consenso del vescovo per la costruzione delle chiese, prevista dal c. 1215 del vigente Codice – che ne mette analiticamente in luce i precedenti a partire dal III secolo. Merita rilevare come qui e nelle altre dissertazioni di carattere storico l'Autore si muova con assoluta competenza nell'esame delle fonti delle diverse epoche a cominciare da quelle relative all'età apostolica, senza trascurare i possibili influssi delle tradizioni ebraiche sugli assetti delle prime comunità cristiane. Una capacità non comune, ma non sorprendente se si considera che altre pubblicazioni dell'Autore sono di tale respiro da costituire punti di riferimento ineludibili per lo studio della storia del diritto della Chiesa. Tale è, ad esempio, la *Introductio in historiam scientiae canonicae*, pubblicata a Roma nel 1990 e le sue successive edizioni e traduzioni in diverse lingue.

Sotto il profilo metodologico va poi rilevata la originalità di impostazione dell'Autore che lo induce a considerare lo studio della storia non solo funzionale alla conoscenza del passato, ma anche quanto mai utile, e spesso persino indispensabile, per una valutazione critica del presente. Un tipo di approccio espressamente enunciato e teorizzato. Si veda in tal senso il saggio dedicato a “metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre” là dove si avverte: “... la storiografia del diritto

canonico medievale [...] è anch'essa una delle scienze che possono dare il maggior contributo allo sviluppo autentico e alla chiarificazione della identità della fede e della vita della Chiesa" (pp. 100-101). E non mancano nemmeno concrete esemplificazioni di tale affermazione, riguardanti singole materie. Così, sempre ad esempio, si giustifica lo studio sulla nascita e la diffusione delle parrocchie con la convinzione che ne "... possono risultare chiari gli elementi fondamentali e necessari ..." della missione di tale istituzione (p. 443). E su tali basi si perviene a conclusioni di notevole attualità e rilevanza circa i compiti della parrocchia nell'odierno contesto sociale ed ecclesiale, come l'avvertenza che, se oggi siamo abituati a pensare ad essa "... come simbolo della stabilità e della cura pastorale abituale", non va dimenticato che il "motivo principale" della sua nascita e diffusione è da riconoscersi nelle esigenze della evangelizzazione (p. 464).

Tutta la produzione qui raccolta è poi caratterizzata da un costante riferimento alle chiese orientali, soprattutto, ma non solo, cattoliche. Una attenzione che non si limita alla menzione delle loro tradizioni e al confronto tra la disciplina del CIC e quella del CCEO, ma giunge ad addentrarsi nelle complesse problematiche di carattere rituale derivanti dalla compresenza di più chiese *sui iuris* nello stesso territorio. E che, va sottolineato, si colloca in una significativa e originale prospettiva ecumenica. L'Autore, infatti, considera le Chiese orientali cattoliche "**indispensabili**" per il cammino "**verso una unità ancora più larga**" per la quale sarebbero forse possibili, alla luce della esperienza dei primi secoli, forme di autonomia diverse da quelle attualmente praticate (pp. 314-315).

Una ulteriore ragione di interesse per questa raccolta è la presenza di diversi riferimenti alle esperienze di Paesi dell'Europa centro-orientale, soprattutto Ungheria e Polonia, per lo più ignorate dalla dottrina. Si veda, in particolare, lo studio dedicato all'impedimento della sede episcopale con specifico riferimento alla vicenda della elezione di un vicario capitolare in Ungheria, durante il regime comunista.

Da un punto di vista più generale va rilevato come nei diversi contributi emerga costantemente una vastità di orizzonte culturale, documentata, innanzitutto, da un imponente apparato critico corredato da una bibliografia ampia, multidisciplinare, puntuale e aggiornata. Nello stesso senso va anche rilevato che frequentemente, nei diversi contributi, la trattazione propone, quasi incidentalmente, osservazioni che per la loro rilevanza trascendono il pur importante argomento in esame, investendo la concezione dell'intero ordinamento. L'esempio più significativo è offerto da una nota del saggio dedicato alla *salus aeterna animarum* che in poche righe, con appropriate e originali argomentazioni, affronta il complesso e discusso problema della pertinenza al diritto della Chiesa delle categorie di "pubblico" e "privato" (p. 50, nota 32). Ma si vedano anche, nello studio riguardante i criteri di discernimento, le considerazioni circa la *rationabilitas* della consuetudine (cfr. pp. 159-160).

Si può dunque concludere che l'iniziativa di editare questa raccolta è quanto mai opportuna in quanto rende agevolmente e organicamente accessibili studi originali e importanti, altrimenti dispersi in riviste e miscellanee pubblicate in tempi diversi.

Milano, 19 marzo 2021  
*Solennità di san Giuseppe*  
*Patrono della Chiesa universale*

PROF. GIORGIO FELICIANI



## Premessa

Quando, sul finire dello scorso anno, quel 2020 che per tutti ha comportato l'inizio dell'esperienza di vivere in un mondo ostaggio di un subdolo virus, e che nessuno dimenticherà in ogni caso tanto facilmente, ho ricevuto la cortese richiesta da parte di S. Eminenza, di curare una raccolta di suoi scritti, ho subito pensato che sarebbe stata per il sottoscritto un'occasione importante sicuramente per imparare. Allo stesso tempo i miei ricordi sono andati, quasi inevitabilmente, al settembre del 2001 quando a Budapest, in occasione dell'XI Congresso della *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo*, incontrai per la prima volta il prof. Péter Erdő, Rettore dell'Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest e da poco vescovo ausiliare della diocesi di Székesfehérvár, che conoscevo solamente attraverso i suoi scritti, soprattutto per essere l'autore dell'opera *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, che avevo adottato come libro di testo per i miei studenti di quel tempo. Durante lo svolgimento del Congresso un pomeriggio fu organizzata una gita per conoscere la città di Esztergom ed in quella occasione, con un piccolo gruppo di convegnisti, visitai i locali che da poco lo Stato ungherese aveva riconsegnato alla diocesi. Alcuni di questi edifici avevano ospitato per decenni anche i militari dell'Unione Sovietica che li avevano abbandonati in condizioni fatiscenti.

Ho voluto ricordare questi avvenimenti per la semplice ragione che, negli anni successivi, sono stato invitato più volte a partecipare a convegni organizzati dall'Università cattolica di Budapest dove ho avuto l'opportunità di vedere l'impegno e i risultati nel governo della arcidiocesi di Esztergom-Budapest da parte dell'ormai card. Péter Erdő, che ne era diventato l'arcivescovo

e quindi Primate d'Ungheria. Durante i vari soggiorni sono rimasto sempre colpito, oltre che dalla sua attiva presenza nei vari contesti accademici, dal suo infaticabile impegno, soprattutto in altri due ambiti, quello pastorale, e quello dell'amministrazione ed organizzazione della diocesi. In particolare, in ambito pastorale, la sua fattiva presenza si concretizzava, oltre che nelle realtà diocesane, in modo tutto speciale nel dialogo ecumenico con le varie comunità protestanti: in modo particolare con quella più consistente in Ungheria dei Calvinisti, ma anche a livello interreligioso, specialmente con la comunità ebraica che ha in Budapest la sinagoga più grande d'Europa. Ugualmente sono rimasto impressionato da come, in pochi anni, quei locali in rovina che avevo visto ad Esztergom, rivedevano la presenza del seminario, di un nuovo e modernissimo centro di conferenze con annessi ristorante e biblioteche di alta qualità e qualificato livello, di un ricchissimo museo di arte sacra, di fronte al quale non pochi altri nel mondo arrossirebbero.

Alla fine, alla luce di quanto fin qui menzionato, per me è stata una delle poche volte che ho visto un intellettuale 'strappato' alla vita di studio, di ricerca e d'insegnamento, che ha contestualmente dimostrato di possedere quelle capacità organizzative alle quali, per comune sentire, a vari livelli e in molti campi, un pastore diocesano non può oggi sottrarsi. Senza dimenticare che oltre a tutto questo, nel corso degli anni egli ha ricoperto diversi incarichi ed impegni tutti di notevole importanza: membro di vari Dicasteri ed Uffici della Curia Romana, Presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa e Presidente della Conferenza Episcopale Ungherese. Senza dubbio, nel contesto dei vari impegni assunti dal card. Erdő, negli ultimi anni, rivestono un'importanza speciale, per la loro rilevanza ecclesiale, a livello di Chiesa universale, l'essere stato il Relatore Generale nei due Sinodi dei Vescovi *sulla e per la famiglia*, nel 2014<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si veda per es.: P. ERDŐ, 'Relatio ante disceptationem' del Relatore Generale, 6 ottobre, 2014, in L. BALDISSERI (ed.), *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*, III Assemblea Generale Straordinaria del

e nel 2015<sup>2</sup>. Per tutto questo, la cosa che più continua fino ad oggi a stupirmi è come una persona così impegnata nella pastorale dei suoi fedeli e in tanti e così impegnativi ruoli, continui a coltivare ed a nutrire la sua innata passione per lo studio, la ricerca scientifica e a condividerne i frutti attraverso conferenze e pubblicazioni il cui numero è già più di seicentocinquanta<sup>3</sup>.

In vista della redazione di una raccolta dei suoi scritti, è stata quasi una *condicio sine qua non* determinare immediatamente alcuni criteri per realizzarla. Prima di tutto si è concordato di prendere come riferimento lo spazio di tempo degli ultimi venticinque anni. La mia idea aveva un duplice motivo: il primo è che in questo arco di tempo si potevano raccogliere gli studi dell'accademico a tempo pieno e del pastore della diocesi, registrando così la proficua osmosi tra la preparazione culturale, teologica e canonica sul governo e l'influenza dell'esperienza di governo sulla qualità della sua produzione scientifica<sup>4</sup>; il secondo per il fatto che in questo modo si sarebbero avuti in ogni caso quelli relativamente più recenti. Il successivo criterio è stato dettato dalla lingua e dalla tipologia degli scritti, in modo da restringerne ancora ulteriormente il numero, così si è optato per i soli articoli o contributi in lingua italiana. Il terzo, e ultimo criterio, ha fatto riferimento alla scelta degli studi più significativi secondo quattro tematiche principali: I) *Temi fondamentali*. Si tratta della parte più etero-

Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano 2015, 38-59.

<sup>2</sup> Si veda per es.: P. ERDŐ, *Relazione introduttiva del Relatore Generale*, 5 ottobre 2015, in L. BALDISSERI (ed.), *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano 2016, 271-296.

<sup>3</sup> Per l'elenco completo si può andare al seguente link dell'Accademia delle Scienze ungherese (Magyar Tudományos Művek Tára): <https://m2.mtmt.hu/gui2/?type=authors&mode=browse&sel=10000493>.

<sup>4</sup> Verità che la sapienza giuridica ci ha trasmesso attraverso il seguente brocardo: *theoria sine praxi sicut rota sine axis; theoria sine praxi currus sine axi, praxis sine theoria caecus in via*.

genea in quanto raccoglie ricerche che riguardano argomenti che potremo quasi qualificare come essenziali del diritto canonico, che vanno dalla salvezza delle anime al rapporto libertà-diritto; dal metodo del diritto alla reciprocità tra le chiese *sui iuris* e di queste con le altre confessioni cristiane; dall'idoneità e dimissioni dallo stato clericale ai beni temporali. Le restanti, assai più omogenee, sono: II) *Organizzazione gerarchica della Chiesa*; III) *Questioni canoniche connesse alla liturgia*; IV) *Diritto processuale*. In tutto trentadue studi, ovviamente differenziati quanto a livello scientifico e a ampiezza, di fronte ai quali il lettore potrà, a seconda dei casi, procedere ad una lettura integrale ovvero orientarsi verso le tematiche di suo interesse. Mi dispenso dal presentare il loro contenuto in dettaglio in quanto vi ha già provveduto, con la chiarezza e la sintesi che gli sono proprie, l'amico e collega prof. Giorgio Feliciani nella Prefazione. A conclusione si è creduto opportuno ed utile aggiungere un elenco degli scritti dell'autore, nelle diverse lingue, degli ultimi venticinque anni. Purtroppo, visto il numero elevato, non è stato possibile riportarli tutti, ma ci si è dovuti limitare alle monografie, agli articoli e ai contributi la cui conoscenza si è ritenuta più utile per il potenziale lettore: una scelta sicuramente non facile per diverse ragioni, ma doverosamente necessaria al fine di non avere un testo esageratamente voluminoso. Dal punto di vista redazionale, in ragione della diversità di tempo e di luogo di pubblicazione dei vari scritti, che obbedivano alle norme dettate dalle varie riviste od opere collettanee, l'impegno di chi scrive, come curatore del presente volume, è stato principalmente quello di uniformare la metodologia esterna e nel rivedere i singoli testi nel loro insieme, cercando d'indicare, in incisi tra parentesi quadre, gli eventuali cambiamenti intervenuti a livello normativo.

Al termine di questa complessa, ma sicuramente entusiasmante avventura, le attese che avevo intravisto all'inizio, si sono ampiamente realizzate, non solo per aver acquisito nuove conoscenze, ma soprattutto per aver trovato un'autorevole conferma sullo specifico ruolo del diritto canonico nella vita della Chiesa. Questo aspetto è in qualche modo riassunto

nel titolo stesso della presente raccolta, ed è il denominatore comune che è possibile registrare in tutti gli studi, dai quali si coglie anche la profonda convinzione dell'autore: *il diritto canonico come strumento di salvezza delle anime*, per coloro che sono fedeli e cittadini allo stesso tempo e perciò vivono la quotidiana realtà sociale. Infatti, grazie alla prospettiva storica, punto di partenza di ogni sua ricerca sulle istituzioni e le norme canoniche, l'autore dimostra che generalmente esse sono sempre il frutto di quanto esige la natura sociale dell'uomo, anche se alcune acquistano un significato particolare e altre sono proprie ed esclusive del popolo di Dio che è la Chiesa in quanto società non meramente naturale. Allo stesso tempo l'evidenziare, contro ogni formalismo giuridico, che soprattutto nella Chiesa, l'obbedire alle norme giuridiche non è una *costrizione* (che si fonda sulla paura) per il fatto di essere stabilite dalla competente autorità ed essere scritte per esempio in un Codice, ma esattamente il contrario: per il fatto che un determinato comportamento, vero e giusto, in quanto è necessario, o almeno utile, alla vita ecclesiale, l'autorità lo rende *obbligatorio* (in quanto si fonda sul valore: ciò che è un vero bene)<sup>5</sup>. Al cuore di tutto ciò, vi è il riconoscere, il rispettare e, alla fine il più delle volte, meramente dichiarare quanto appartiene alla dignità dell'uomo, al rispetto della sua verità. Ciò giuridicamente si traduce in termini di giustizia: dare a ciascuno il suo che, nella prospettiva cristiana, arriva fino al dare all'altro ciò di cui ha oggettivamente bisogno. Realizzazione di quel verbo *agapàn* (amare) proprio del Nuovo Testamento (quasi sconosciuto nella greco classica dove nei testi che ci rimangono lo incontriamo solo dodici volte a fronte delle cento

<sup>5</sup> Interessante al riguardo cosa dicevano i romani: "È regola quella che brevemente espone la cosa qual è, non già perché dalla regola si tragga il diritto, ma, invece perché dal diritto qual è sorga la regola [PAULUS, l. 16, ad Plaut.]. Per regola, dunque, s'intende una breve narrazione delle cose, che, come dice Sabino, è quasi l'argomento ristretto della causa, il quale se in qualche parte è viziato, perde il suo ufficio [l. 1, de R. l.]" (la traduzione è tratta da L. DE MAURI, *Regulae Iuris*, Milano 1990, 192).

quarantatré, ovviamente diversamente coniugato, del N. T.), che significa l'amore proprio di Dio: incondizionato, che va a chi ne ha appunto bisogno, a prescindere se sia bello o brutto, buono o cattivo (cfr. Mt 5,45). Questa fu sempre la convinzione di san Giovanni Paolo II che dopo qualche anno dalla sua elezione al soglio di Pietro, ribadì che il diritto non si oppone alla carità, in quanto è la carità stessa che richiede il diritto che è il solo che efficacemente tutela, contro ogni forma di bieco arbitrio, i diritti di tutti i fedeli<sup>6</sup>. Successivamente, in occasione della presentazione del Codice da lui promulgato, affermava che se la Chiesa corpo di Cristo è compagine organizzata e quindi insieme di relazioni, il diritto non può non esserci, e questo ancora prima delle specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico: quindi il diritto non è una *superstruttura*, o peggio ancora una *sovrastuttura*<sup>7</sup>. Identici concetti li ritroviamo fermamente riaffermati in Benedetto XVI che sottolineava: "... nell'ambito dell'attuale impegno della Chiesa per una nuova evangelizzazione, il diritto canonico, come ordinamento peculiare ed indispensabile della compagine ecclesiale, non mancherà di contribuire efficacemente alla vita e alla missione della Chiesa nel mondo, se tutte le componenti del Popolo di Dio sapranno saggiamente

<sup>6</sup> "Idem vero ille ordo contendit ut instituat pacem in communione : quod ut fiat, ea pax erit caritas. Nam errare nemo potest hac de re: ius non opponitur caritati. Immo ex contrario caritas poscit ius ut significet atque in tuto collocet hisce in terris suas necessarias postulationes. Illa vicissim postulata multo melius comprehenduntur, si erunt secundum Dei mentem ac necessitates fundamentales eius amoris necnon viventes ipsius Ecclesiae structuras" (IOANNES PAULUS II, Alloc. *Iis qui Friburgi in Helvetia IV conventui internationali de Iure Canonico operam dederunt in aedibus Vaticanis coram admissis: ius caritati non opponitur, immo bene intellectus ordo ecclesialis in foro externo iuridicus ordo est*, 13 Octobris 1980, in AAS 72 [1980] 1103)

<sup>7</sup> Cfr. IOANNES PAULUS II, Alloc. *Ho desiderato grandemente a Summo Pontifice in aula supra porticum Vaticanæ Basilicæ habita, ad novum Codicem Iuris Canonici, paucis ante diebus promulgatum, publice exhibendum*, 3 Februarii 1983, in AAS 75 (1983/I) 461.

interpretarlo e fedelmente applicarlo”<sup>8</sup>. Soprattutto riguardo al rapporto diritto-carità quando, scrivendo ai seminaristi, li ammoniva paternamente: “Ma imparate anche a comprendere e – oso dire – ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: *una società senza diritto sarebbe una società priva di diritti. Il diritto è condizione dell’amore*”<sup>9</sup>. Solo partendo da questa verità oggettiva si arriverà allora a capire non solo l’utilità, ma la necessità del diritto *nella e per* la Chiesa, nella consapevolezza profonda, purtroppo spesso e volentieri dimenticata o trascurata da tanti, da troppi, con i risultati che sono sotto i nostri occhi per le ferite, spesso non rimarginabili prodotte, che: “*Nulla est charitas sine iustitia*”<sup>10</sup>.

*Basilica Santuario di Santa Maria del Sasso*  
Bibbiena (AR), 4 aprile 2021  
*Pasqua di Risurrezione di N. S. G. C.*

P. BRUNO ESPOSITO, O. P.

<sup>8</sup> BENEDICTUS XVI, Alloc. *Recurrente XX anniversaria memoria a promulgato Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 9 Octobris 2010, in AAS 102 (2010) 827.

<sup>9</sup> BENEDICTUS XVI, Litt. *Ad Sacrorum Alumnos Sacerdotali exeunte Anno*, 18 Octobris 2010, in AAS 102 (2010) 796. Il corsivo è nostro.

<sup>10</sup> FRANCISCUS, Messaggio *In occasione XVI Congressus Internationalis Consociationis Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, 30 Septembris 2017, in AAS 109 (2017) 1026.



## Abbreviazioni e sigle

a.	annus, articulus
AA	Conc. Vat. II, Decr. <i>Apostolicam actuositatem</i>
a. a.	ante annum
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Romae 1909-
AA.VV.	Autori vari
ÁBTL	Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára: Archivio Storico dei Servizi di Sicurezza dello Stato (ungherese)
AKKR	<i>Archiv für katholisches Kirchenrecht</i> , Innsbruck 1857-1861; Mainz 1862-1998; Paderborn 1999-
Alloc.	Allocutio
Ap.	<i>Libro dell'Apocalisse</i>
Ap.	Apostolicus
Art.	Articolo/Articulus
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Romae 1865-1908
At	<i>Atti degli Apostoli</i>
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , Madrid 1945-
Bd.	Band (volume)
BH	Decisioni – Decreti dei tribunali ungheresi
BMCL	<i>Bulletin of Medieval Canon Law. New series</i> , Washington D.C. 1971-
c./cc.	canone, capitolo/canoni

C.	Causa
ca.	circa
cap.	caput
Cat.	Categoria
CCEE	Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i> (1990)
CCL	<i>Corpus Christianorum</i> , Series Latina, Turnholti 1953-
CD	Conc. Vat. II, Decr. <i>Christus Dominus</i>
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
Cfr./cfr.	Confronta
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1983)
CICFontium	<i>Codex Iuris Canonici</i> , auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1989
CIC/17	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1917)
CIC/17Fontium	<i>Codex Iuris Canonici</i> Pii X Pontificis Maximi iussu digestus BENEDICTI Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab eminentissimo Petro Card. Gasparri auctus, Romae 1917
cit.	citato
Clem.	Clementinae
Cod.	<i>Codex Iustinianus</i>
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. J. ALBERIGO – J. A. DOSSETTI – P. P. JOANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI, Bologna 1973
Cod. Theod.	<i>Codex Theodosianus</i>

Com. exeg.	<i>Comentario exegetico alCodigo de Derecho Canónico</i> , a cura di A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ–OCAÑA, Pamplona 1996
1 Comp.	Compilatio Prima
2 Comp.	Compilatio Secunda
4 Comp.	Compilatio Quarta
Conc.	Concilium
Conc. Agath.	Concilium Agathense
Conc. Ancy.	Concilium Ancyranum
Conc. Andegav.	Concilium Andegavense
Conc. Antioch.	Concilium Antiochaenum
Conc. Antissid.	Concilium Antissidorens
Conc. Arelat.	Concilium Arelatense
Conc. Arvern.	Concilium Arvernense
Conc. Aurelian.	Concilium Aurelianense
Conc. Bracaren.	Concilium Bracarense
Conc. Caesaraug.	Concilium Caesaraugustanum
Conc. Carth.	Concilium Carthaginense
Conc. Chalced.	Concilium Chalcedonense
Conc. Claremont.	Concilium Claremontanum
Conc. Compend.	Concilium Compendiense
Conc. Constant.	Concilium Constantinopolitanum
Conc. Emerit.	Concilium Emeritense
Conc. Epaonen.	Concilium Epaonense
Conc. Foroiulien.	Concilium Foroiuliense
Conc. Gangr.	Concilium Gangrense
Conc. Gerund.	Concilium Gerundense
Conc. Hippon.	Concilium Hipponense
Conc. Hispal.	Concilium Hispalense

Conc. Illiberit.	Concilium Illiberitanum (Eliberitanum)
Conc. Laodic.	Concilium Laodicense
Conc. Lateran.	Concilium Lateranense
Conc. Liftinen.	Concilium Liftinense
Conc. Lugdun.	Concilium Lugdunense
Conc. Neocaes.	Concilium Neocaesariense
Conc. Nicaen.	Concilium Nicaenum
Conc. Paris.	Concilium Parisiense
Conc. Prov. Mediolanen.	Concilium Provinciale Mediolanense
Conc. Roman.	Concilium Romanum
Conc. Sardic.	Concilium Sardicense
Conc. Tolet.	Concilium Toletanum
Conc. Tribur.	Concilium Triburense
Conc. Trid.	Concilium Tridentinum
Conc. Trull.	Concilium Trullanum
Conc. Turon.	Concilium Turonense
Conc. Valent.	Concilium Valentinum
Conc. Vassen.	Concilium Vasense
Conc. Vat.	Concilium Vaticanum
Conc. Veneten.	Concilium Venetense
Conc. Vienn.	Concilium Viennense
Congr.	Congregatio
Const.	Constitutio
Const. Ap.	Constitutio Apostolica
1Cor	1 Lettera di san Paolo Apostolo ai Corinzi
2Cor	2 Lettera di san Paolo Apostolo ai Corinzi
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Leuven 1903-

CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien 1866-.
D.	distinctio
DDC	<i>Dictionnaire de droit canonique</i> , dir. R. NAZ, I-VII, Paris 1935-1965
Decl.	Declaratio
De cons.	De consecratione
De poenit.	De poenitentia
Decr.	Decretum
DG	Dictum Gratiani
DGDC	<i>Diccionario General de Derecho Canónico</i> , dir. J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO, I-VII, Cizur Menor-Pamplona 2012
DH	Conc. Vat. II, Decl. <i>Dignitatis humanae</i>
Dig.	<i>Digesta</i>
Dir./dir.	Diretto
Direct.	Directorium
Disc.	Discorso
Dn	<i>Libro del profeta Daniele</i>
Dogm.	dogmaticus
DS	<i>Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1963
Dt	<i>Libro del Deuteronomio</i>
EACH	<i>Encyclopedia of Ancient Christianity</i> , I-III, Downers Grove, IL 2014
Eb	<i>Lettera agli Ebrei</i>
ed./edd./eds.	editore/editori
Ef	<i>Lettera di san Paolo Apostolo agli Efesini</i>

EG	<i>Evangelii gaudium</i> : Exhort. Ap. 24 novembre 2013
Enc.	Encyclica
Ep.	Epistola
es.	esempio
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , Bologna 1976-
Exhort. Ap.	Exhortatio Apostolica
Ez	<i>Libro del profeta Ezechiele</i>
GASPARRI – SERÉDI	P. GASPARRI – J. SERÉDI (edd.), <i>Codicis Iuris Canonici Fontes</i> , I-IX, Romae 1923-1939
Gb	<i>Libro di Giobbe</i>
Gd	<i>Lettera di Giuda</i>
GE	Conc. Vat. II, Decl. <i>Gravissimum educationis</i>
Ger	<i>Libro del profeta Geremia</i>
Gl	<i>Libro del profeta Gioele</i>
GS	Conc. Vat. II, Const. past. <i>Gaudium et spes</i>
1Gv	<i>Prima Lettera di Giovanni</i>
GW	<i>Gesamtkatalog der Wiegendrucke</i> , I-VII, <sup>2</sup> Stuttgart-New York 1968; VIII, Stuttgart-Berlin-New York 1978; IX, Stuttgart-Berlin 1991; Xss. Stuttgart 2000-
Homil.	Homilia
HRG	<i>Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte</i> , a cura di A. ERLER – E. KAUFMANN, I-V, Berlin 1971-1998
Ibid.	<i>Ibidem</i>
IC	<i>Ius Canonicum</i> , Pamplona 1961-
Id.	Idem
IE	<i>Ius Ecclesiae</i> , Milano 1989-

<i>IKZ Communio</i>	<i>Internationale katholische Zeitschrift Communio</i> , Ostfildern 1972-
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones</i>
<i>Instr.</i>	<i>Instructio</i>
<i>Instr. lab.</i>	<i>Instrumentum laboris</i>
<i>Is</i>	<i>Libro del profeta Isaia</i>
<i>JE, JK, JL</i>	Ph. JAFFÉ, <i>Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII</i> , Curaverunt S. LOEVENFELD – F. KALTENBRUNNER – P. EWALD, I-II, Lipsiae 1885-1888 (Graz 1956)
<i>LEF</i>	<i>Lex Ecclesiae Fundamentalis</i>
<i>Legf. Bir. Kpkf</i>	Decisioni della Corte Suprema Ungherese
<i>lib.</i>	liber, libro
<i>Litt.</i>	<i>Littera</i>
<i>LKStKR</i>	<i>Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht</i> , a cura di A. v. CAMPENHAUSEN – I. RIEDEL-SPANGENBERGER – R. SEBOTT, I-III, Paderborn 2000-2004
<i>LMA</i>	<i>Lexikon des Mittelalters</i> , a cura di R. H. BAUTIER ET ALII, I-IX, München-Zürich 1980-1998; Registerband, Stuttgart-Weimar 1999 (Sonderausgabe, München 2003)
<i>Loc. cit.</i>	<i>Locus citatus</i>
<i>LG</i>	Conc. Vat. II, Const. dog. <i>Lumen gentium</i>
<i>Lc</i>	<i>Vangelo secondo Luca</i>
<i>Litt. Enc.</i>	<i>Litterae Encyclicae</i>
<i>LThK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , a cura di J. HÖFER – K. RAHNER, I-XI, Freiburg im Breisgau 1957-1967

<i>LThK</i> <sup>3</sup>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , a cura di W. KASPER [ET ALII], I-X, Freiburg im Breisgau 1993-2001 (Sonderausgabe 2006)
<i>Lv</i>	<i>Libro del Levitico</i>
Mansi	<i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , ed. D. J. Mansi, I-XXXI, Florentiae, Venetiis 1759-1798 (rist. e continuazione), ed. J. B. MARTIN - L. PETIT, I-LX, Paris 1901-1927)
Mc	<i>Vangelo secondo san Marco</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> inde ab a. Christi 500 usque ad a. 1500, Berolini-Hannoverae-Monaci 1826-.
- AA	MGH Scriptores, Auctores antiquissimi
- Capit.	MGH Capitularia regum Francorum
- Capit. Episc.	MGH Capitula episcoporum
- Epist.	MGH Epistolae
- LL	MGH Leges
- LL Capit.	MGH Leges (in Folio), Capitularia regum Francorum
- SS	MGH Scriptores
- SS rer. Merov.	MGH Scriptores rerum Merovingicarum
MIC	<i>Monumenta Iuris Canonici</i> , Città del Vaticano 1965-
M. P.	Motu proprio
MS	manoscritto
Mt	<i>Vangelo secondo san Matteo</i>
MT	Consiglio dei Ministri Ungherese
n./nn.	numero/i
Nov.	<i>Novellae</i>
nt./ntt.	nota/note
Num.	<i>Libro dei Numeri</i>

OE	Conc. Vat. II, Decr. <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
OT	Conc. Vat. II, Decr. <i>Optatam totius</i>
Past.	Pastoralis
PC	Conc. Vat. II Decr. <i>Perfectae caritatis</i>
Periodica	<i>Periodica de re canonica et morali</i> , Roma 1905-1935; <i>Periodica de re morali, liturgica</i> , Roma 1936-1990; <i>Periodica de re canonica</i> , Roma 1991-.
Pk.	Decreto in processo civile amministrativo ungherese
PL	<i>Patrologia Latina</i> , Paris 1844-1855
PO	Conc. Vat II, Decr. <i>Presbyterorum Ordinis</i>
Potthast	A. POTTHAST, <i>Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304</i> , I-II, Berlin 1874-1875 (rist. Graz 1957)
pr.	principium
1Pt	<i>Prima Lettera di san Pietro</i>
2Pt	<i>Seconda Lettera di san Pietro</i>
q.	quaestio
Qo	<i>Libro del Qoèlet (o Ecclesiaste)</i>
Red.	Redaktion
REDC	<i>Revista Española de Derecho Canónico</i> , Salamanca 1946-
Reg.	Regula
rist.	ristampa
Rm	<i>Lettera di san Paolo ai Romani</i>
s./ss.	seguinte/seguinti
Sal	<i>Salmi</i>
Sap	<i>Libro della Sapienza</i>
1Sam	<i>1 Libro di Samuele</i>

2Sam	2 Libro di Samuele
SC	Sacra Congregatio
SCan	<i>Studia Canonica</i>
SChr	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1942-
sec.	secolo
sess.	sessio
s. l.	senza luogo
Spec.	Specialmente
STh	THOMAS AQUINAS, <i>Summa Theologica</i>
sz.	numero in ungherese
tac.	titulus ante canonem
tc.	Articolo di legge ungherese
tit.	titulus
1Tm	<i>Prima Lettera di san Paolo Apostolo a Timoteo</i>
2Tm	<i>Seconda Lettera di san Paolo Apostolo a Timoteo</i>
1Ts	<i>Prima Lettera di san Paolo ai Tessalonicesi</i>
2Ts	<i>Seconda Lettera di san Paolo ai Tessalonicesi</i>
Tt	<i>Lettera di san Paolo a Tito</i>
Typ. Pol. Vat.	Typis Polyglottis Vaticanis
UR	Conc. Vat. II, Decr. <i>Unitatis redintegratio</i>
v./vv.	verbum, von/verso, versetti
Vm.	Ministro di Religione e Pubblica Istruzione ungherese
X	Liber Extra
ZRG Germ. Abt.	<i>Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung</i> , Weimar 1880-
ZRG Kan. Abt.	<i>Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung</i> , Weimar 1911-

*Parte Prima*  
**TEMI FONDAMENTALI**



# I. “Salus animarum: suprema lex”. La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici della Chiesa cattolica\*

## 1. Il problema

Sin dalla promulgazione del *Codice di Diritto Canonico* nel 1983 e del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* nel 1990 sono stati pubblicati numerosi saggi e studi sul significato e l'importanza della “salus animarum” nel sistema del diritto canonico<sup>1</sup>. Nel presente contributo ci limitiamo ad esaminare

\* Pubblicato: *Salus animarum suprema lex*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Atti del Simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 573-585.

<sup>1</sup> Già prima della promulgazione del CIC del 1983 si dimostrava un interesse notevole per i problemi riguardanti direttamente la salvezza delle anime nel diritto canonico. Specialmente la questione del foro interno comportava riflessioni su quest'argomento. Vedi per es.: U. NAVARRETE, *Conflictus inter forum internum et forum externum in matrimonio*, in *Investigationes theologico-canonicæ*, Roma 1978, 333-346; V. DE PAOLIS, *Natura e funzione del foro interno*, in *ibid.* 114-142; W. BERTRAMS, *De natura iuridica fori interni Ecclesiae*, in *Quæstiones fundamentales Iuris canonici*, Roma 1978, 183-207; F. COCCOPALMERIO, *Ecclesiologia Vaticani II et iuridicitas fori interni qua fori remissionis peccatorum*, in *Periodica* 69 (1980) 163-189; G. VIRT, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez* (Tübinger Theologische Studien 21), Mainz 1983. Dopo il 1983 si occupava molto, anche direttamente, della salvezza delle anime: cfr. V. DE PAOLIS, *Aspectus theologici et iuridici in systema poenali canonico*, in *Periodica* 76 (1986) 221-254; V. BERTOLONE, *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, Romae 1987; F.J. URRUTIA, *Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno*, in *Vaticano II – Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*,

qual è la funzione speciale della menzione della “*salus animarum*” nei singoli brani dei due vigenti Codici. Ragione per la quale, in questa sede, non toccheremo l’approfondimento generale della portata e posizione centrale del punto di vista della salvezza all’interno del sistema del diritto della Chiesa. Per rispondere alla nostra domanda dobbiamo precisare prima di tutto il significato della nozione della salvezza nella teologia cattolica, nonché il senso dell’espressione “salvezza delle anime”. Dopo questo dobbiamo spiegare i singoli testi codicali nei quali si riscontra la menzione della salvezza delle anime per arrivare all’identificazione della funzione di tali riferimen-

Roma 1988, 546-570; P. ERDŐ, *Aequitas im geltenden Kirchenrecht*, in *Folia Theologica* 2 (1991) 109-118; ID., *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 - Sezione canonistica), Torino 1996; E. PUCHER, *Veritati, id est saluti animarum. Betrachtungen über das Zusammenwirken der Unter- und Oberinstanz Salzburg und Wien*, in *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moralthologie und Kirchenrecht. Festschrift für Gerhard Holotik zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, a cura di S. HAERING - J. KANDLER - R. SAGMEISTER, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Wien 1999, 513-518; C.J. ERRÁZURIZ M., *La salus animarum tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona*, in *IE* 12 (2000) 327-342; H. PREE, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, in *IE* 12 (2000) 375-418; I. PÉREZ DE HEREDIA, *I profili ecumenici della 'salus animarum' nella codificazione della Chiesa cattolica*, in *IE* 12 (2000) 465-492; J. HERRANZ, *Finalità salvifica della legge canonica*, in *L'Osservatore Romano*, 4 Giugno 2000, 6-7; ID., *'Salus animarum', principio dell'ordinamento canonico*, in *IE* 12 (2000) 291-306; J. I. ARRIETA, *La salus animarum quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori*, in *IE* 12 (2000) 343-376; J. M. POMMARÈS, *Le deuxième principe pour la réforme du droit canonique du synode des évêques de 1967, la coordination des fors dans le droit canonique revisté trente ans après*, in *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, a cura di J. CANOSA (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 16), Milano 2000, 104-126; P. A. BONNET, *Pastoralità e giuridicità del diritto ecclesiale*, in *ibid.* 129-191; P. GEFAELL, *Fondamenti e limiti dell'oikonomia nella tradizione orientale*, in *IE* 12 (2000) 419-436; P. MONETA, *La salus animarum nel dibattito della scienza canonistica*, in *IE* 12 (2000) 307-326; P. O'CALLAGHAN, *Il principio della 'salus animarum' nelle altre confessioni cristiane*, in *IE* 12 (2000) 437-466.

ti concreti. Alla fine cercheremo di identificare e confrontare queste funzioni nei due Codici.

## 2. La salvezza e la salvezza delle anime nella teologia cattolica

L'idea della salvezza viene espressa nella Sacra Scrittura con diverse parole ebraiche, mentre nei testi in lingua greca prevale la parola *σωτηρία* che indica la salvezza, la salvazione, la conservazione<sup>2</sup>. La funzione di questo concetto, nella sua molteplicità e ricchezza indica l'atto o lo stato di essere salvati da un pericolo che minaccia la vita dell'uomo. Secondo la natura di questo pericolo l'atto della salvazione può rivestire l'aspetto della protezione, della liberazione, del riscatto, della guarigione. La salvezza stessa poteva comportare quindi le caratteristiche della vittoria, della vita, della pace, ecc. In base a questa esperienza umana generale presentava la rivelazione uno degli aspetti più essenziali dell'attività di Dio in questo mondo, cioè che egli salva gli uomini. Cristo è il nostro Salvatore (cfr. Lc 2,11), il suo Vangelo porta salvezza ai fedeli (cfr. Rm 1,16)<sup>3</sup>. Già nell'Antico Testamento è presente l'idea che la salvezza è Dio stesso (cfr. Is 12,2; 35,4) e che la salvezza si realizza nel regno della pace in cui Dio stesso regnerà come re (cfr. Is 52,7). Nei libri tardivi dell'Antico Testamento appare chiaramente l'idea che al giorno del giudizio i giusti riceveranno la salvezza (cfr. Sap 5,2; Gi 3,5; Dn 12,1). Quando i profeti invitano alla conversione, mettono in rilievo che essa è una condizione necessaria per la salvezza (cfr. Is 30,15; Ger 4,14). Nel Nuovo Testamento l'uso della nozione di salvezza nel suo significato

<sup>2</sup> Per i diversi significati della parola nella letteratura greca vedi per es.: L. ROCCI, *Vocabolario greco italiano*, Roma 1978, 1796.

<sup>3</sup> Cfr. per es.: C. LESQUIVIT - P. GRELOT, *Salut*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1970; I. MAISCH, *Heil*, in *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg - Basel - Wien 1968, II, 572-576.

puramente secolare e quotidiano diventa rarissimo, mentre il significato più profondo e teologico prevale completamente. La salvezza viene descritta spesso con l'immagine del regno di Dio. Si tratta di uno stato della vita spirituale, con forti aspetti escatologici, in cui Dio regna nella vita dell'uomo. Così guarigione e liberazione dai demoni sono segni di questa salvezza. Questa salvezza è nel Nuovo Testamento presente per l'opera salvifica di Gesù Cristo, e nel futuro potrà realizzarsi solo grazie a questa presenza risanatrice. Significa liberazione dal peccato, dalla legge, ossia dalle obbligazioni rituali dell'Antico Testamento, la giustificazione per la grazia (cfr. per es. *Rm* 3, 24). La salvezza futura significa di essere salvati nel giorno del Signore (*1Cor* 3,15; 5,5), partecipazione alla vita eterna nel mondo che verrà (*Mc* 10,30) e anche partecipazione alla gloria del Cristo risorto (cfr. *2Ts* 2,13; *Rm* 8,20)<sup>4</sup>. La vita terrena dei cristiani si svolge nella tensione tra questi due aspetti. La salvezza è già arrivata, ma la sua presenza piena e definitiva deve ancora venire. L'autore della salvezza è Dio stesso (cfr. *1Tm* 1,1; *Tt* 1,3; 2,10) o – in un senso più diretto – Gesù Cristo, il nostro Salvatore (cfr. *Tt* 1,4; *2Pt* 1,11; *Eb* 5,9; *At* 4,12). Questa salvezza non è riservata a certi gruppi o popoli, ma tutti gli uomini sono invitati a parteciparvi. L'uomo non può meritare la salvezza coi propri meriti perchè essa è un regalo di Dio. Eppure fede, conversione, battesimo e onestà in questa vita sono condizioni per arrivare alla salvezza<sup>5</sup>.

Nella visione cristiana, che si delinea con particolare chiarezza nel Vangelo di Luca e negli Atti degli Apostoli, la storia appare come storia della salvezza. Il piano divino grandioso della salvezza, che agisce sin dall'inizio dell'umanità<sup>6</sup>, viene

<sup>4</sup> I. MAISCH, *Heil ...*, 575.

<sup>5</sup> *Loc. cit.* Sulla salvezza nel Nuovo Testamento si veda per maggiori dettagli: W. FOERSTER – G. FOHRER, *σῶζω*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a cura di G. KITTEL – G. FRIEDRICH, Stuttgart 1933 ss., VII, 966-1024.

<sup>6</sup> Dio ha parlato ai nostri progenitori e, "... dopo la caduta, ha loro promesso la salvezza (cfr. *Gn* 3,15) ed offerto la sua Alleanza" (*Catechismo*

presentato nel suo processo dinamico partendo da Abramo attraverso Davide fino a Gesù crocifisso e risorto (cfr. At 2,17-36; 3,12-26; 7,2-53; 13,17-41). Ma questa salvezza, secondo la volontà di Dio, deve comprendere anche i pagani che sono ugualmente invitati a seguire Cristo ed essere salvati (cfr. Lc 2, 32; 13,28 ss.; 14,23-24). Tale vocazione generale alla salvezza si estende presto, come si vede negli Atti degli Apostoli (cfr. 13,46-51; 14,27; 18,5-6). Così il piano divino della salvezza continua a realizzarsi nella Chiesa e attraverso della Chiesa<sup>7</sup>.

La Chiesa infatti – come ribadisce la stessa Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (1-5) – come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio, vale a dire della salvezza, continua ad espandere l'opera di Cristo stesso. Il Concilio Vaticano II stesso ribadisce la famosa analogia tra la Chiesa come corpo mistico di Cristo, realtà complessa risultante di un elemento umano e di un elemento divino e Gesù Cristo. Tale natura specifica della Chiesa viene chiarita dal Concilio proprio mediante l'analogia con il Verbo Incarnato con un chiaro riferimento alla salvezza come scopo fondamentale. "Come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo" (*Lumen gentium* 8a). Di questa affermazione risulta che pure l'aspetto sociale, o se vogliamo, giuridico della Chiesa è strettamente connesso con la sua missione fondamentale nel servizio della salvezza del mondo<sup>8</sup>. La nozione della redenzione è intimamente collegata con quella della salvezza. Il magistero di Giovanni Paolo II chiarisce con particolare sensibilità la relazione tra la redenzione e la Chiesa. "Il compito fonda-

della Chiesa cattolica, Città del Vaticano 1992, n. 70).

<sup>7</sup> A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, in L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, IV, Aachen 2000, 131.

<sup>8</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico ...*, 98-117, nn. 100-117.

mentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra – scrive il Pontefice nella sua prima enciclica – è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della redenzione”<sup>9</sup>.

Rimane ancora una osservazione da formulare circa l'espressione “*salus animarum*”. Perché si parla nei Codici vigenti della salvezza delle anime e non della salvezza semplicemente? La risposta sembra abbastanza semplice. Non risulta che proprio questi brani abbiano avuto l'intenzione speciale di proporre una dottrina di antropologia cristiana<sup>10</sup>. Il riferimento alla salvezza delle anime sembra semplicemente servire per la precisazione del fatto che in questi luoghi si tratta della salvezza nel suo senso teologico e non in un senso profano di liberazione, buona salute, guarigione, sicurezza, ecc. Tale precisazione sembra veramente necessaria se prendiamo in considerazione che in alcuni ordinamenti giuridici statali moderni l'antica massima giuridica *salus populi suprema lex*, di cui parleremo più avanti, viene interpretata nel senso dell'igiene popolare o di sanità pubblica. Negli Stati Uniti, per esempio si serviva di questo principio come motivo della proibizione della vendita di certe bevande alcoliche<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, in AAS 71 (1979) 257-324, n. 10c; cfr. anche nn. 18-21.

<sup>10</sup> Di alcuni aspetti della visione antropologica presente nel diritto canonico vigente vedi per es.: P. ERDÖ, *Das Menschenbild im heutigen Kirchenrecht. Theologische, philosophische und psychologische Grundlagen*, in Winfried Schulz in memoriam. *Schriften aus Kanonistik und Staatkirchenrecht*, a cura di C. MIRABELLI – G. FELICIANI – C.G. FÜRST – H. PREE (*Adnotationes in Ius Canonicum* 8), I, Frankfurt am Main 1999, 209-223.

<sup>11</sup> SUPREME COURT OF MAINE, in *Donahoe v. Richards*, 38 Me. 376 (1854) si cita la massima *salus populi suprema lex* con la seguente espressione: “the health of the people is the supreme law”.

### 3. I riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici

#### a. Il Codice di Diritto Canonico

Nel Codice vigente della Chiesa latina, secondo l'indice di Javier Ochoa<sup>12</sup>, la parola *salus* si riscontra quindici volte senza riferimento esplicito alle anime, mentre altre sei volte si trova questa parola nell'espressione *salus animarum*. Tutti questi brani usano la parola *salus* con un significato teologico e non con quello profano. Si parla alcune volte del messaggio della salvezza. Tutti i fedeli (cfr. c. 211), e così nel modo loro proprio, anche i laici (cfr. c. 225, § 1), hanno il diritto e il dovere di impegnarsi affinché questo messaggio raggiunga tutti gli uomini. Evidentemente questi canoni si riferiscono all'esercizio della funzione di insegnare della Chiesa. Nel quadro della stessa funzione si riscontra diverse volte l'espressione *mysterium salutis*. Nella lista dei diritti dei fedeli si trova il diritto di essere formati a conoscere e a vivere il mistero della salvezza (cfr. c. 217). Tale diritto comporta un dovere per la comunità della Chiesa. I soggetti di questa obbligazione vengono precisati in tutte le parti del Codice che indicano i responsabili per l'educazione cattolica, per la predica, per l'insegnamento di religione ecc. In modo speciale viene prescritto invece che nella formazione dei chierici, nei seminari bisogna introdurre gli alunni nel mistero della salvezza (cfr. c. 252, § 3). La stessa cosa vale anche per la formazione dei novizi (cfr. c. 652, § 2). Riguardo alla predicazione si prescrive che venga proposto ai fedeli anzitutto ciò che è necessario credere e fare per la gloria di Dio e per la salvezza degli uomini (cfr. c. 768, § 1). Quanto alla formazione dei catecumeni si richiede che essi vengano introdotti nel mistero della salvezza (cfr. c. 788, § 2).

Negli altri brani in cui il Codice parla della salvezza senza far menzione espressa delle anime, i riferimenti indicano qualche forma dell'esercizio della funzione di santificare del-

<sup>12</sup> Cfr. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 393.

la Chiesa. Già la presentazione generale degli istituti di vita consacrata (cfr. c. 573, § 1), ma anche quella della vita degli eremiti (cfr. c. 603, § 1), identifica il servizio della salvezza del mondo come uno degli scopi della vita consacrata. Tale servizio si realizza già mediante l'esistenza dei consacrati che devono essere segni che preannunciano la gloria celeste (cfr. c. 573, § 1). Nel c. 839, § 1 si precisa ancor più concretamente che l'esercizio della funzione di santificare costituisce un contributo alla salvezza del mondo. Ancora nel quadro di questa funzione di santificare si precisa che il battesimo è necessario per la salvezza (cfr. c. 849). Anche la liturgia delle ore è una attuazione della memoria del mistero della salvezza e una preghiera per la salvezza di tutto il mondo essendo così una forma di adempimento della funzione sacerdotale di Cristo (cfr. c. 1173). Ancora nel contesto della funzione di santificare si colloca il riferimento del c. 1234, § 1 in cui si afferma che nei santuari i mezzi della salvezza si offrono in abbondanza speciale. Anche la garanzia del c. 1201, § 2 serve alla salvaguardia dell'autenticità dell'esercizio della funzione di santificare. Vi si stabilisce infatti che il giuramento non può essere valido se si oppone alla salvezza eterna.

L'espressione *salus animarum* nel Codice della Chiesa latina sembra equivalente alla parola *salus* nel suo significato teologico. Così nel c. 978, § 1 si dice che il ministero del sacerdote confessore serve alla salvezza delle anime. Si potrebbe dire anche: alla salvezza degli uomini, ecc. Certamente questo brano si inserisce nella serie dei canoni dove il servizio della salvezza appare come un aspetto dell'esercizio della funzione di santificare. Nel c. 747, § 2 invece si parla dell'esercizio della funzione di insegnare e si afferma che alla Chiesa compete pronunciare giudizi su ogni realtà umana ogni volta che lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime. In questo contesto l'esigenza della salvezza delle anime ha la funzione di giustificare la competenza della Chiesa di insegnare con autorità su questioni morali. Tale compito della Chiesa appare con chiarezza anche nel magistero del Concilio Vaticano II (per es. GS 76). Canonisticamente, questa affermazione

riguarda – come afferma Dario Composta – “Il diritto pubblico esterno classico, ossia il potere della Chiesa [...] di pronunciarsi su temi e problemi semplicemente umani, ma connessi con la sua missione divina (Mt 28,20)”<sup>13</sup>. Il riferimento alla salvezza delle anime indica qui un aspetto di diritto pubblico, perché dallo scopo della Chiesa stessa, dalla finalità della sua missione deduce un diritto che compete alla Chiesa come tale di fronte ai poteri e alle società di questo mondo.

Nei quattro altri brani, dove il Codice menziona la salvezza delle anime, i riferimenti riguardano la funzione di governare, anzi l'esercizio della potestà di governo. Una volta, nel c. 1452, § 1, si parla del potere giudiziario e affermando l'obbligatorietà del principio dispositivo nel diritto processuale canonico, si precisa che il giudice, che altrimenti non può agire se non dietro impulso della parte, nelle cause penali e altre che interessano il bene pubblico della Chiesa o la salvezza delle anime può procedere anche d'ufficio. In tale contesto la salvezza delle anime risulta un aspetto speciale, anzi eminente del bene pubblico della Chiesa.

Nei tre ultimi canoni nei quali si riscontra l'espressione *salus animarum*, essa si riferisce all'esercizio della potestà esecutiva nella Chiesa. Nei cc. 1736, § 2 e 1737, § 3 si tratta del ricorso amministrativo. In ambedue i casi la salvezza delle anime appare come limite della potestà del superiore gerarchico di sospendere l'esecuzione di un atto amministrativo impugnato. Questo significa che la salvezza delle anime, in questi due canoni, non si riferisce tanto al bene speciale del ricorrente, ma piuttosto al bene pubblico della Chiesa. Se consideriamo che la formula latina usata in queste disposizioni del Codice vigente (*cauto semper ne quid salus animarum detrimenti capiat* e *cauto tamen ne quid salus animarum detrimenti capiat*) è chiaramente una formula ciceroniana, sembra sicuro questo aspetto di diritto pubblico della menzione della salvezza delle anime.

<sup>13</sup> D. COMPOSTA, *Commento al c. 747*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di P. V. Pinto (Studia Urbaniana 21), Roma 1985, 471.

Nel primo discorso di Cicerone contro Catilina<sup>14</sup> si legge che il console deve provvedere *ne quid res publica detrimenti capiat*. Da questa frase proviene il famoso aforisma: *Videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat*. Questa formula usata da Cicerone non era una sua mera invenzione personale, ma una espressione con la quale il Senato, mediante il *Senatusconsultum ultimum*, autorizzava i magistrati ad usare la forza militare contro i nemici, applicando anche la pena capitale se era necessario<sup>15</sup>.

Sorge però la domanda, qual'era il rapporto letterario tra il testo di Cicerone e i due brani del Codice. Nell'edizione del Codice latino, che contiene le fonti dei singoli canoni, per i cc. 1736 e 1737 non troviamo nessuna indicazione di fonte<sup>16</sup>.

L'ultimo c. del Codice latino (c. 1752) usa l'espressione *salus animarum* per orientare l'autorità ecclesiastica che esercita la sua potestà esecutiva nel caso speciale del trasferimento di un parroco. Siccome il legislatore non regola tutti i dettagli della procedura del trasferimento dei parroci, il c. 1752 invita l'autorità competente ad usare l'*analogia legis*, secondo il c. 19, applicando i prescritti del c. 1747 sulla rimozione dei parroci anche nei casi di trasferimento. Tale analoga applicazione, però, deve tenere presente l'equità canonica e la salvezza delle anime. Anche in questo contesto sembra che la *salus animarum* abbia un aspetto che mette l'accento sull'interesse

<sup>14</sup> In *Catilinam* 1, 1 (2).

<sup>15</sup> Vedi per es.: CAESAR, *De bello civili* I 7, 5: "... quotienscumque sit decretum, darent operam magistratus, ne quid res publica detrimenti caperet, qua voce et quo senatus consulto populus Romanus ad arma sit vocatus"; cfr. J. BARON UNGERN-STERNBERG VON PÜRCEL, *Untersuchungen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht. Senatusconsultum ultimum und hostis- Erklärung*, München 1970, 109. 88-89.

<sup>16</sup> PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici*, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1989, 473-474. Da ora in poi eventualmente: *CICFontium*.

pubblico della Chiesa. Però, quest'ultimo canone del Codice aggiunge alla norma anche una affermazione di portata generale in quanto dichiara che la salvezza delle anime deve essere sempre la suprema legge nella Chiesa. Per vedere meglio il significato preciso di questo testo solenne, bisogna fare anche qui un accenno ai precedenti ciceroniani. Cicerone infatti nella sua opera *De legibus* formula la famosa frase: *Salus populi suprema lex esto*<sup>17</sup>. Confrontando la frase con il testo codiciale (*prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*) diventa chiaro che il bene del popolo come principio supremo del diritto pubblico della tardiva repubblica romana viene sostituito o specificato con la formula *salus animarum* per la comunità della Chiesa. La salvezza delle anime appare quindi come il supremo bene pubblico specifico per la Chiesa. Quanto al lungo *iter* tra l'idea di Cicerone e la profonda affermazione giuridico-teologica del Codice, le fonti del c. 1752 offrono alcuni elementi<sup>18</sup>. Il brano più antico indicato tra le fonti di questo canone è un passo del *Decreto* di Ivo di Chartres<sup>19</sup>. Secondo il testo di Ivo le disposizioni delle leggi ecclesiastiche devono essere considerate in relazione alla salvezza delle anime. La formula ("*Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda est animarum*") usata da Ivo non si assomiglia al testo citato di Cicerone. Sembra avere piuttosto un carattere teologico mettendo l'accento alla salvezza delle anime

<sup>17</sup> *De legibus* 3, 3, 8. Per situare la frase di Cicerone si tenga presente che essa si colloca nel contesto di un suo quasi progetto di costituzione (*De legibus* 3, 2, 5-4, 11). Di seguito il testo intero del punto 3, 3, 8: "Iuris disceptator, qui privata iudicet iudicare iubeat, praetor esto. Is iuris civilis custos esto. Huic potestate pari quotcumque senatus creverit populusve iusserit, tot sunt. Regio imperio duo sunt, iique <a> praeiudicando consulendo praetores iudices consules appellamus. Militiae summum ius habent, nemini parent. Ollis salus populi suprema lex esto".

<sup>18</sup> *CICFontium*, 478.

<sup>19</sup> IVO CARNUTENSIS, *Decretum*, in *PL* 162, 74: "Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda est animarum"; cfr. V. BERTOLONE, *La salus animarum* ..., 28.

come scopo principale della Chiesa e delle sue leggi. Nel suo famoso *Prologo* Ivo formula la stessa idea in modo più esplicito dicendo che tutta la disciplina ecclesiastica è diretta all'edificazione guidata dalla carità che si prende cura della salvezza dei prossimi<sup>20</sup>. La salvezza appare quindi in questo contesto come fine ultimo della Chiesa e anche del diritto canonico. La stessa idea – forse in un modo ancor più chiaro – si riscontra in san Tommaso d'Aquino il cui testo rispettivo viene elencato tra le fonti del nostro canone<sup>21</sup>. Il Dottore Angelico afferma infatti che il fine del diritto canonico è la tranquillità della Chiesa e la salvezza delle anime (*Finis iuris canonici tendit in quietem Ecclesiae et salutem animarum*). Il terzo brano medievale che figura tra le fonti del c. 1752 è una frase dell'introduzione della *Summa de poenitentia et matrimoniis* di san Raimondo da Peñafort. Questo testo è cronologicamente precedente all'affermazione citata di san Tommaso, ma risulta ancor più completo rispetto al suo contenuto dottrinale giuridico-teologico. San Raimondo infatti ingloba il bene comune nella *salus animarum*, dato che essa appare come fine ultimo e supremo del diritto canonico<sup>22</sup>. Egli dichiara che *commune bonum, ut ad vitam aeternam refertur, seu finem supernaturalem, a iure canonico principaliter inspicitur et consideratur, adeo ut sola salus hominum, tanquam praecipuus finis iuris canonici, agnosci debeat*<sup>23</sup>. Lo stesso san Raimondo, in un altro brano non indicato tra le fonti del

<sup>20</sup> IVO CARNUTENSIS, *Prologus* 3, in YVES DE CHARTRES, *Le Prologue*, Text latin, introduction, traduction et notes par J. WERKMEISTER (Sources canoniques 1), Paris 1997, 66: "Huius edificationis magistra est caritas que saluti proximorum consulens id precipit aliis fieri, quod sibi quisque uult ab aliis impendi".

<sup>21</sup> S. THOMA DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales* 12, 16, 2.

<sup>22</sup> Cf. V. BERTOLONE, *La salus animarum* ..., 29.

<sup>23</sup> S. RAYMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de poenitentia et matrimonio*, Introductio, Verona 1744, cit. in: V. BERTOLONE, *La salus animarum* ..., 29. Questa introduzione manca nell'edizione di X. OCHOA e A. DIEZ, *S. Raimundus de Pennafort, Summa de poenitentia* (Universa Bibliotheca Iuris, 1, B), Roma 1976 e *S. Raimundus de Pennafort, Summa de matrimonio* (Universa Bibliotheca Iuris, 1, C), Roma 1978.

canone, identifica questa finalità della norma canonica come nota distintiva rispetto alle leggi secolari<sup>24</sup>. Tutte le altre fonti elencati del medesimo canone risalgono al Ventesimo secolo e sono allocuzioni di due Pontefici, Pio XII e Paolo VI.

### **b. Il Codice dei Canonici delle Chiese Orientali**

Nel Codice orientale, la famosa frase conclusiva dell'ultimo canone del Codice latino non si trova. Benché il c. 1400 del CCEO risponda al contenuto del c. 1752 del CIC, eppure non usa la formula solenne della salvezza delle anime<sup>25</sup>. Esso si accontenta di parlare dell'equità e dei diritti acquisiti come limiti dell'applicazione analoga del prescritto sulla rimozione dei parroci nel caso del loro trasferimento. La Costituzione apostolica *Sacri canones*, invece, con la quale Giovanni Paolo II ha promulgato il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, mette in risalto che l'*animarum salutis oeconomia* costituisce il supremo fine di ogni legge ecclesiastica. A questo fine supremo deve rispondere persino la fedele custodia dei riti. Per questo, nello stabilire le nuove leggi "... è stato messo al primo posto ciò che realmente rispondeva meglio ai postulati dell'economia della salvezza delle anime"<sup>26</sup>. Così diventa chiaro che proprio la salvezza delle anime richiedeva da una parte l'abrogazione di norme precedenti che non corrispondevano più alle nuove situazioni e dall'altra parte la conformità sostanziale del Codice orientale alle genuine tradizioni<sup>27</sup>. Tale fedeltà alla tradizione,

<sup>24</sup> S. RAYMUNDUS DE PENNAFORTE, *Summa de iure canonico*, Tit. XI, c. 1, in X. OCHOA - A. DIEZ (edd.) (Universa Bibliotheca Iuris, 1, A), Roma 1975, 32: "Constitutio ecclesiastica abrogat omnes leges sibi contradicentes in causis spiritualibus, et breviter in omnibus quae spectant ad salutem animae, id est sine quibus anima salvari non potest vel impeditur ad salutem. In talibus enim sacrae leges non dedignantur sacros canones imitari".

<sup>25</sup> Cfr. C. G. FÜRST, *Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Freiburg-Basel-Wien 1992, 112.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Const. Ap. *Sacri canones*, 18 ottobre 1990, in AAS 82 (1990) 1038.

<sup>27</sup> Cfr. I. ŽUŽEK, *Riflessioni circa la costituzione apostolica 'Sacri canones'* (18

nel suo senso più profondo e più antico, non si oppone al rinnovamento di alcune leggi puramente ecclesiali nell'interesse della salvezza. La tradizione apostolica, infatti, come principio generale di legittimazione di tutte le norme dottrinali, morali e disciplinari della Chiesa antica, ha conservato la propria validità. Così non può presentarsi una opposizione antagonistica tra la tradizione disciplinare di più grande autorità e tra la necessaria elasticità del legislatore ecclesiastico nel rispettare i bisogni delle nuove epoche per rendere più efficace il servizio della Chiesa per la salvezza di tutti gli uomini.

Nel Codice orientale si riscontrano del resto numerosi riferimenti espressi sia alla salvezza in generale – soprattutto nel campo dell'esercizio della funzione di insegnare (cfr. per es.: CCEO, cc. 14; 20; 289, § 1; 348, § 2; 350, § 2; 595, § 2<sup>28</sup>; 606, § 1; 616, § 1; 634, § 1; 697), ma anche nel campo della funzione di santificare specialmente riguardo allo stato dei religiosi (cfr. CCEO, c. 410)<sup>29</sup>. Un riferimento del tutto speciale nell'ambito dell'esercizio del *munus sanctificandi* è quello che indica la salvezza delle anime come ragione di limitare la facoltà dei confessori di assolvere i penitenti dai peccati. L'istituto giuridico dei peccati riservati, infatti, è rimasto conservato nel Codice orientale (cfr. CCEO, c. 727)<sup>30</sup>.

Per quanto riguarda l'esercizio della funzione di governare, pure nel Codice orientale troviamo dei riferimenti alla salvezza delle anime che si rassomigliano a quelli del Codice latino. La salvezza delle anime viene menzionata come motivo del trasferimento di un parroco (cfr. CCEO, c. 1397)<sup>31</sup> in un contesto dove il Codice latino parla soltanto del bene delle anime. Quanto alla riduzione di una chiesa ad uso profano

ottobre 1990), in *Apollinaris* 65 (1992) 63.

<sup>28</sup> Cfr. CIC, c. 747, § 2.

<sup>29</sup> I. ŽUŽEK, *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Kanonika 2), Roma 1992, 304-305.

<sup>30</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, in *Periodica* 9 (2001) 437-453.

<sup>31</sup> Cfr. CIC, c. 1748: "Si bonum animarum...".

viene precisato che il vescovo, nel porre un atto di questo genere, deve essere attento perchè la salvezza delle anime non subisca danno per tale provvedimento (cfr. CCEO, c. 873, § 2). Il legislatore usa anche qui la formula ciceroniana (*dummodo salus animarum nihil inde detrimenti capiat*). Giova notare che il paragrafo rispettivo del Codice latino non usa ancora la parola 'salvezza' (c. 1222, § 2: *dummodo animarum bonum nullum inde detrimentum capiat*). La salvezza delle anime serve nel citato canone del Codice orientale come scopo finale del ministero della Chiesa e quindi anche come limite per il diritto del vescovo di disporre sui beni ecclesiastici. Nel c. 1000, § 2 – come pure nei §§ 2 e 3 del c. 1736 del Codice latino – il riferimento alla salvezza delle anime, sempre con la formula ciceroniana (*ne quid salus animarum detrimenti capiat*), esprime una limitazione della potestà discrezionale del superiore gerarchico di sospendere l'esecuzione di un decreto impugnato con ricorso amministrativo. Nel c. 1519, § 1 del Codice orientale appare la salvezza delle anime non più come una limitazione generale delle azioni dell'autorità ecclesiastica, ma come scopo principale degli atti di potestà di governo, specialmente dei decreti. Si ribadisce che colui che emette un decreto deve ricercare ciò che conduce alla salvezza delle anime e al bene pubblico (*quod saluti animarum et bono publico maxime conducere videtur*). In questo passo quindi la salvezza delle anime ha una funzione del tutto centrale e di massimo rilievo senza paralleli nel Codice latino. Essa sembra avere inoltre in questo contesto un significato quasi uguale al bene pubblico.

## Conclusione

Da questo breve esame delle menzioni della salvezza e della salvezza delle anime nei due Codici, si delinea un quadro sintetico sulla funzione di tutti questi riferimenti nel sistema del diritto della Chiesa. La salvezza, nel suo senso teologico, è lo scopo principale della Chiesa e così il supremo bene pubblico per questa comunità e per il suo ordinamento giuridico. Già

per il diritto istituzionale della Chiesa, precedente a qualsiasi codificazione umana, è costitutiva la missione salvifica di Cristo che la Chiesa deve far arrivare continuamente a tutti i popoli fino alla fine dei tempi. Questa missione si esercita nel suo triplice aspetto, cioè nella funzione di insegnare, di santificare e di governare. È quindi necessario che anche il diritto positivo della Chiesa tenga presente questo principio come regola generale per la normativa canonica riguardante l'esercizio della triplice funzione. Esercitando il ministero d'insegnare la Chiesa deve predicare il mistero della salvezza. Esso è il contenuto principale del ministero della parola e così anche il principio formativo di tutta questa attività. Nell'ambito della funzione di insegnare la Chiesa deve offrire i mezzi efficaci della divina salvezza agli uomini. Come scopo e contenuto principale appare anche qui proprio la salvezza delle anime. La stessa cosa vale anche per l'esercizio della funzione di governare. Malgrado la giusta attenzione che anche il diritto canonico presta agli interessi delle singole persone, ai diritti soggettivi dei *christifideles*, il supremo interesse pubblico della Chiesa non si deduce semplicemente dai diritti soggettivi dei singoli, assicurati loro dalle norme canoniche<sup>32</sup>, ma soprattutto dalla missione ricevuta da Cristo che rimane la vera forza istituzionalizzante e la ragion d'essere della Chie-

<sup>32</sup> Nella Chiesa non si può distinguere rigidamente tra interesse privato e interesse pubblico, dal momento che il fine principale della Chiesa è la salvezza dell'uomo. Questa salvezza è personale, ma la missione salvifica della Chiesa si dirige verso tutta l'umanità. I diritti soggettivi più elementari dei fedeli sono proprio quelli che discendono direttamente dalla loro vocazione alla salvezza, quindi dal loro dovere morale di dare risposta alla chiamata divina. L'efficacia sacramentale della Chiesa, il suo 'tesoro spirituale' dipende anche dal fatto che i suoi membri sono in stato della grazia o, dopo la loro morte, arrivano alla salvezza eterna. La salvezza dei singoli e il servizio collettivo sacramentale della testimonianza e dell'operato comune della Chiesa per la salvezza di tutti gli uomini non si contrappongono, ma sono due aspetti diversi della stessa realtà; cfr. P. ERDŐ, *La teologia del diritto canonico ...*, 134-136, n. 139.

sa<sup>33</sup>. La Chiesa come popolo visibile di Dio, può essere mezzo efficace e quindi sacramento della salvezza per tutto il mondo. La visibilità dell'unità di questo popolo è quindi necessaria per la funzione del segno sacramentale della Chiesa. Così, sia nell'applicazione di alcuni mezzi istituzionali di elasticità del diritto canonico che nell'attenzione all'autenticità e alla coerenza della testimonianza della Chiesa, anche quando interessi più o meno effimeri di persone private sembrano richiedere delle soluzioni diverse, emerge chiaramente la salvezza delle anime come suprema legge, come supremo bene pubblico.

<sup>33</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ – J. GARCÍA MARTÍN, *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 425-454.



## II. La libertà e il diritto\*

È un onore particolare ed una gioia profonda per me ricevere l'alta onorificenza del Dottorato *honoris causa* dell'Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino. Questa università cattolica era, per lunghi decenni, un simbolo per gli intellettuali credenti di tutto il mondo comunista, un luogo, dove malgrado tutte le difficoltà, si poteva continuare in forma istituzionale tra fede e scienze, il dialogo d'importanza vitale per la cultura umana e per la missione della Chiesa. Sono grato a questa comunità accademica anche per la fraterna collaborazione con la quale essa ha aiutato lo sviluppo della nostra nuova università cattolica ungherese, fondata appena quindici anni fa. La collaborazione tra intellettuali credenti in tutta la nostra regione rimane attuale ed importante anche oggi, quando il nostro continente deve affrontare – oltre a quelle economiche e giuridiche – nuove sfide culturali e morali. Una delle questioni più delicate della nostra cultura occidentale, che in modo particolare i giuristi devono cercare di risolvere in modo convincente oggi, sia nella Chiesa che nella società civile, è il problema del senso della libertà.

### 1. Turbolenza intorno alla nozione di libertà

L'uomo di oggi sembra soffrire, a proposito della libertà, da una enorme tentazione, alla quale ha fatto cenno, alcuni

\* Pubblicato: *La libertà e il diritto*, in *Kardynał Péter Erdő. Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, Lublin 2006, 61-74.

anni fa, persino l'attuale Sommo Pontefice Benedetto XVI. Come se l'uomo fosse stato condotto nella città santa e, posto sul pinnacolo del tempio – come una volta Gesù Cristo – e come se qualcuno gli dicesse: “Se sei Figlio di Dio, gettati giù...”<sup>1</sup>. A cosa servono i vincoli che ti limitano la libertà, a che ti servono i condizionamenti umani, sociali, religiosi, perché rispettare la libertà degli altri? Tu sei come Dio: assoluto nella tua libertà: gettati giù! Se pensiamo che questa visione sia un mero gioco di fantasia, guardiamo un po' la televisione, dove possiamo vedere gente che si getta giù da ponti altissimi affidandosi ad un solo cordone: un piccolo ostacolo ancora, una piccola mancanza per arrivare alla piena ed assoluta libertà. Libertà di disporre sulla propria vita e anche sulla propria morte? Anche sulla morte altrui?

Nel racconto delle tentazioni di Gesù il demonio comincia le sue proposte con le parole “Se sei Figlio di Dio”. Come nella prima tentazione nel Paradiso, egli vuol far credere all'uomo che Dio lo inganna. “Se avrai mangiato di questi frutti, i tuoi occhi saranno aperti”<sup>2</sup>. Anche in questo si lancia un'insinuazione, come nella tentazione proposta a Cristo: Dio ti chiama suo figlio, ma egli t'inganna con questa qualità che ti dà. Se credi seriamente, dai una prova della tua potenza! Ma Gesù respinge la tentazione. Il suo potere divino è di altra natura, come osserva san Giovanni Crisostomo<sup>3</sup>. La sua potenza serve per proteggere altri dalla caduta. La sua potenza è *per gli altri*. Azzardare, spingere all'eccesso, è piuttosto l'abitudine del Malvagio: è lui che fa cadere masse di esseri terrestri nell'abisso<sup>4</sup>.

Sin dall'epoca dell'illuminismo la libertà è presente nel pensiero occidentale come uno dei valori principali. All'inizio, nel Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, anche i pensatori più affezionati all'idea della libertà, con poche eccezioni,

<sup>1</sup> Mt 4,6.

<sup>2</sup> Gn 3,5.

<sup>3</sup> In Matth., Homil. 11, II.

<sup>4</sup> Cfr. Mt 8,32.

sembravano avere una nozione di libertà abbastanza chiara e persino condivisa da larghi ceti della società. Nei primi documenti che elencavano i diritti umani incontriamo tutta una serie di libertà che competono a tutte le persone umane. Prima di tutto veniva dichiarato che ogni essere umano nasce libero. Anche se a prima vista questa frase sembra apodittica, nel contesto risulta chiaro che gli autori volevano affermare l'uguale condizione giuridico-naturale di tutti, e che questa condizione non era compatibile con la schiavitù. La libertà in detto contesto indica quindi quell'insieme di diritti e doveri che erano propri degli uomini liberi nella società. Tutta una ricchezza di contenuti positivi!

Le altre libertà poi erano delle espressioni composte: libertà di pensiero, libertà di parola, libertà di religione, libertà di stampa, libertà di associarsi, ecc. La libertà aveva sempre un oggetto. La stessa logica si riscontra anche nelle Costituzioni degli Stati del Diciottesimo, Diciannovesimo e persino del Ventesimo secolo. Le libertà trovano il loro posto tra i diritti umani, indicati sempre più spesso come diritti fondamentali. E tutto ciò veniva dedotto da quello che è l'essere umano, se vogliamo: dalla natura umana. Non è per caso che persino Benedetto Croce collegava ai valori cristiani anche lo stesso *ideale liberale*<sup>5</sup>.

Però, con il tempo, è cominciata una certa confusione. Dato che era necessario dichiarare le libertà della persona umana anche nei documenti giuridici, così si riteneva sicuro che tutto ciò non scaturiva soltanto dalla volontà del legislatore umano, ma dalla natura, dal 'diritto naturale', dalla fisionomia dell'essere umano, dai suoi bisogni e dalle sue doti. Proprio per questo poteva suonare così rivoluzionario il pensiero delle libertà: esse non sono state delle concessioni di qualche grazia da parte di un sovrano feudale assolutistico, ma competevano a tutti per forza della stessa natura umana. Si è presupposta quindi la natura e la natura umana come un dato di fatto.

<sup>5</sup> Cfr. B. CROCE, *Liberismo e liberalismo*, Milano 1957, 33-34.

Sin dal secolo XIX, ma dal secolo XX in modo massiccio, si è diffusa un'altra idea di libertà. Si è cominciato ad assolutizzare la libertà, mentre quasi tutti gli altri concetti sono stati sempre più relativizzati. La libertà stessa però si riduceva man mano a una libertà dell'individuo che poteva rivendicare i suoi diritti di fronte alle istituzioni. Nelle discussioni sui diritti che devono essere garantiti nell'Unione Europea abbiamo visto che non è stato sempre facile far riconoscere i diritti collettivi per esempio di minoranze o di gruppi etnici e religiosi come tali. E soprattutto, i diritti e le libertà vengono sempre di più riconosciuti di fronte alla società o alle istituzioni e non nel loro proprio contesto. Per cui il pubblico nei Paesi ex comunisti li trova spesso come irreali, inefficaci o distruttivi. Non soltanto i nostalgici del socialismo reale, ma anche diversi altri si lamentano in questi Paesi dello sfascio dell'ordine pubblico, della destabilizzazione della società, della straordinaria crescita della criminalità e di tanti altri fenomeni attribuiti al cosiddetto influsso dell'Occidente o della globalizzazione.

Il sogno della libertà totale di Rousseau, le mitologie di libertà che stavano dietro i radicalismi politici dei secoli XIX e XX, che si sono dimostrate però contraddittorie fino al punto di generare le dittature più violente che hanno fatto prevalere l'aspetto comunitario e collettivo su ogni rispetto dell'individuo, e tante altre correnti cariche di ideologie astratte, hanno lasciato le loro tracce profonde nel pensiero comune dei nostri tempi. Di questa percezione di libertà ha potuto osservare giustamente il Weiler: "... la stessa oggettività è considerata un vincolo alla libertà. Una strana libertà, vuota di contenuto"<sup>6</sup>.

Questa nozione negativa di libertà si basa però su una visione inesatta dell'uomo, la quale non risponde alla realtà. Come sapevano anche i greci, l'uomo è un essere sociale (*zoon politikon*), un essere nato per esistere *per* qualcuno, *da* qualcuno e *con* qualcuno, come ha esposto splendidamente il Santo

<sup>6</sup> J. H. H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano 2003, 185.

Padre Benedetto XVI, allora Cardinale Ratzinger, identificando anche la causa più profonda, considerata teologicamente di questa specialità che si esprime anche nel carattere particolare della nostra libertà: siamo creati ad immagine di Dio Uno e Trino, della Santissima Trinità, la quale è: “... per sua essenza totalmente ‘essere-per’ (Padre), ‘essere-da’ (Figlio) ed ‘essere-con’ (Spirito Santo)”<sup>7</sup>. La nostra libertà quindi, aspetto specifico dell’immagine di Dio, deve essere e realizzarsi in armonia con la libertà degli altri e dell’intera comunità organica.

## 2. I valori come oggetti della libertà

La libertà ha, per sua stessa natura, oggetti concreti. Questi oggetti non sono, quindi, semplicemente dei desideri o delle opinioni, ma sono delle cose preziose e ragionevoli. A questo punto però siamo arrivati ad un altro concetto tanto usato e tanto discusso come quello dei valori. I valori non sono cose astratte, separate dal resto della realtà, ma esprimono sempre una relazione. La stessa cosa vale anche per la ragionevolezza, per il senso delle cose. Il valore di tanti prodotti e servizi viene misurato con una somma di denaro. Anche se in modo superficiale, ma già questo fatto indica una relazione. Una cosa, una prestazione ha un valore e un senso, perché è in relazione con qualcos’altro. Il senso e il valore di certi fatti, di certe azioni umane viene indicato spesso con riferimento alla famiglia, alla nazione, alla comunità più larga, a tutta l’umanità, alla storia dell’umanità. Ma se al di fuori dell’universo non esiste un’altra realtà, da dove proviene il senso ed il valore dell’universo? Il valore e il senso della realtà, di tutto il mondo, provengono dalla sua relazione con Dio, che è e rimane sempre l’Altro. Quindi, la fonte del valore della realtà che deve servire come punto di riferimento per la libertà umana, è Dio stesso, la

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 263-264.

volontà del Creatore che si rispecchia nell'insieme e in tutti i dettagli della creazione. In questo senso, una bella tradizione *hasidica* ritiene che ogni uomo che ricerca la verità fino in fondo di qualsiasi realtà, fosse anche così piccola come una goccia d'acqua, incontra Dio stesso se ricerca con onestà.

Nel contesto della società la realizzazione della libertà deve avvenire con responsabilità. L'uomo è un essere che risponde alla realtà, ed in questa si realizza la sua vera libertà. Per questa ragione, se la realtà, anche nella società umana, veramente esiste, e se non siamo costretti a seguire solo i nostri desideri e le nostre opinioni soggettive, allora la libertà serve per seguire quello che richiede il vero nostro bene, che non può essere incompatibile con il *bene comune*, in quanto queste due beni sono in stretta, intima, correlazione. Lo stesso concetto di bene comune sembra un po' meno di moda, ma senza di questo la società diventa puro gioco di forze e d'interessi di gruppi senza speranza, senza futuro, senza senso. Per molti, soprattutto, nell'Europa centro-orientale, è comunque una consolazione, ricercata a volte disperatamente, che malgrado quello che appare, si dia ancora un vero 'buon senso', che è cosa ben diversa, in modo particolare dall'epoca moderna, dal 'senso comune', che riesce a cogliere che vi sono dei beni comuni riconoscibili per tutti, che è possibile l'esistenza di un denominatore comune, in base alla realtà oggettiva dell'uomo.

Ma perché è necessario che la società protegga anche con delle sanzioni quello che è bene per l'uomo? Perché l'uomo è prezioso! Perché questo fatto dà senso e valore anche alla società! Ma l'uomo non riceve il senso e il valore della propria vita semplicemente dalla società. Questo sarebbe un *circulus vitiosus*! L'uomo è una realtà che è degna di rispetto incondizionato da parte degli altri uomini. Questo è il vero fondamento di tutte le libertà individuali. Tale dato di fatto viene espresso mediante la nozione di *dignità dell'uomo*. Questa dignità, da parte sua discende – secondo la ferma tradizione giudeo-cristiana – dal nostro essere creati ad immagine e somiglianza di Dio. Ecco un elemento dell'identità anche della nostra cultura europea ossia occidentale, che ha una validità universale. All'epoca

del comunismo, in alcuni posti di lavoro o a volte persino sul muro esterno delle fabbriche stava scritto con grandi caratteri rossi: “Da noi il valore supremo è l’uomo”. Sappiamo che, purtroppo, la realtà era ben diversa. Anzi si citava di solito questa frase, come anche tanti altri *slogan*, con un po’ di amara ironia. Certo, se Dio non esiste, la preziosità assoluta dell’uomo si spiega difficilmente. Cosa che era profondamente vera, ma suonava dolorosamente infondata ed irreali nel contesto, fino al punto da causare una tristezza insopportabile.

### 3. Il diritto

Se parliamo di valori da proteggere persino mediante sanzioni, arriviamo inevitabilmente al mondo del diritto. Tuttavia, il concetto di diritto ha la stessa sorte tormentata che ha avuto quello di libertà. Infatti, anche la nozione di diritto è diventata sempre più incerta e poco comprensibile. Quasi una ‘croce’ per la filosofia del diritto. Fino a circa un secolo e mezzo fa, le definizioni del diritto hanno contenuto un forte elemento oggettivo. I Romani, lo stesso Celso, nel suo brano citato nel *Digesto*, lo hanno definito come arte del bene e dell’equo (*ars boni et aequi*)<sup>8</sup>. Anche il pensiero cristiano ha messo in rilievo l’importanza dell’elemento oggettivo indispensabile per la stessa nozione del diritto. San Tommaso d’Aquino nella sua famosa definizione sulla legge scrive: che essa è una: “... *ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”<sup>9</sup>. Cioè l’essere indirizzato al bene comune è un elemento della definizione della legge. Così anche nel diritto canonico, fino ad oggi, esiste, anzi prevale nella nozione della legge questo elemento oggettivo. Se tale elemento viene meno, la legge canonica perde la

<sup>8</sup> *Dig.*, 1. 1. 1. pr.

<sup>9</sup> *STh*, I-II, q. 90, a. 4.

sua forza vincolante<sup>10</sup>. Se con il cambiamento delle circostanze il suo contenuto diventa completamente irrazionale, ingiusto, dannoso, immorale od impossibile, e ciò non soltanto in un caso singolo, ma in modo generale e durevole, la legge cesserebbe di esistere. Non si tratta certamente della legge divina, naturale o positiva, ma di quella puramente umana. Questo cambiamento deve essere tuttavia inequivoco e palese. Non possiamo considerare come estinte le norme oggettive di diritto per un giudizio puramente soggettivo. Se una tale legge cessa per motivi interni, questo fatto sollecita generalmente il legislatore ad introdurre una modifica anche formale, o il fatto stesso conduce almeno alla creazione di una consuetudine *contra legem*. L'ingiustizia, l'irrazionalità, il carattere dannoso od immorale della legge deve essere giudicato in base alla fede cattolica, perché la giustizia, la ragionevolezza, l'utilità, della norma canonica si basano su dei fatti di fede, e può essere giudicato così solo da punto di vista della fede. Il bene comune per il diritto canonico è il bene della Chiesa, o – come dice lo stesso *Codice di Diritto Canonico* – la salvezza delle anime (cfr. c. 1752). Nel diritto della Chiesa quindi si osserva una certa 'elasticità' sotto l'aspetto formale, che è allo stesso tempo strumento e manifestazione di una maggiore stabilità sotto l'aspetto del contenuto delle norme. Se il contenuto delle norme è ben fondato nella fede, anche l'obbligazione morale della loro osservanza è più chiara e meno forte la necessità della coercibilità esterna.

Nel diritto statuale, anche se il contenuto delle norme dovrebbe essere d'importanza centrale, pure qui le definizioni di

<sup>10</sup> Cfr. J. M. PIÑERO CARRION, *La ley de la Iglesia. Instituciones Canónicas*, I-II, Madrid 1985-1986, I, 132; H. HEIMERL – H. PREE, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehe recht*, Wien - New York 1983, 47; G. MAY – A. EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 161; J. LISTL, *Die Rechtsnormen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ, Regensburg 1983, 87; E. CORECCO, „*Ordinatio rationis*” oder „*ordinatio fidei*”? *Anmerkungen zur Definition des kanonistischen Gesetzes*, in *IKZ Communio* 6 (1977) 481-495.

legge diventano sempre più formali nel corso del XIX e XX secolo: esse precisano le formalità della promulgazione, l'organo che le emana, ma s'interessano sempre meno del contenuto della norma. Il diritto, infatti, deve tutelare la realtà dell'uomo, non soltanto la volontà del legislatore. Si può cogliere l'inizio del formalismo, quando la verità del contenuto viene sostituita, e non soltanto integrata in modo strumentale, dal consenso della maggioranza. Maggioranza della società o maggioranza di pochi eletti? Per alcuni, in questi casi si tratta del consenso di coloro "che sono capaci ad argomentare". Questo potrebbe degenerarsi facilmente in una pretesa elitaria di una dittatura intellettuale<sup>11</sup>. O pensiamo alla semplice maggioranza numerica? I consensi sono fragili e ci sono sempre dei gruppi partitici che possono imporsi come gli unici rappresentanti del progresso e della responsabilità. L'opinione della maggioranza, inoltre, è sempre esposta a delle manipolazioni. Soprattutto ai nostri giorni, quando viviamo in un periodo di rapida trasformazione culturale. La comunicazione verbale e l'argomentazione logica sembrano cedere il loro posto, almeno in molti settori della vita, alla comunicazione attraverso immagini ed effetti audiovisivi che hanno una forza enorme nel campo affettivo-emozionale, ma poca precisione sotto l'aspetto intellettuale del loro contenuto. Anzi, certi politici parlano di una disintegrazione dei presupposti culturali della democrazia occidentale. Un referendum, un'elezione presuppone, infatti, che vi siano delle opzioni, delle proposte ben articolate, che vi siano dei politici che cercano di convincere gli elettori della giustizia, dell'utilità, della ragionevolezza dei loro programmi. Così, ragionando logicamente, l'elettore può formarsi una convinzione e scegliere consapevolmente e con responsabilità. Purtroppo, nella realtà sembrano ormai esserci altri fattori, e non tanto la logica, per influenzare il voto della maggioranza. Gli stessi politici sono ormai generalmente consapevoli di questo fatto. Quando si tratta di una questione

<sup>11</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità ...*, 269.

di grande importanza, è una tentazione per i governi e per le maggioranze parlamentari considerare soltanto la maggioranza nel parlamento e non tenere conto dell'opinione della maggioranza reale della società, almeno fino alle prossime elezioni. Si che questa maggioranza risulta spesso instabile, ma da tale maggioranza proviene la legittimazione dei parlamenti e dei governi. Eppure, per esempio nella questione dell'accettazione del trattato costituzionale dell'Unione Europea, alcuni parlamenti l'hanno votato positivamente e rapidamente, con grande maggioranza, mentre sondaggi di opinione dimostravano che la popolazione del Paese era molto meno entusiasta per questa Costituzione. È un caso simile quello dei diritti umani o fondamentali che in un Paese moderno e democratico devono essere garantiti. Se il Paese aderisce ai patti internazionali che li garantiscono, la legislazione interna deve seguire questi principi, indipendentemente dall'opinione pubblica del Paese. In quest'ultimo caso c'è da una parte una legittimazione internazionale che può servire come argomento quantitativo o formale, ma dall'altra parte è ancora presupposto anche un valore intrinseco di questi diritti. Si osserva però un graduale svuotamento degli stessi diritti umani mediante nuove formulazioni od interpretazioni accettate ormai solo in base ad una maggioranza qualificata, prescindendo spesso dalla realtà delle cose regolamentate in queste leggi.

Allo stesso tempo si cerca di garantire le libertà sempre più minuziosamente nelle diverse leggi. Non avendo più una base oggettiva, sembra necessario garantire tutto con un formalismo eccessivo. Ma se le leggi esprimono soltanto i desideri e le opinioni secondo le relazioni di forze in un determinato momento, corrono il rischio di non poter veramente regolare nemmeno la vita della società. Esse diventano irrazionali o almeno incomprensibili. Certo che la vita è diventata complicatissima anch'essa. Ma lo sforzo disperato di proteggere le leggi contro gli abusi in modo fortemente burocratico è anche un segno dell'alienazione del diritto dalla realtà della stessa società. Può essere anche un segno della mancanza di qualsiasi consenso morale stabile che risponda alla realtà dell'uomo e

della società. Insomma, il diritto è minacciato di essere inefficace senza l'appoggio del consenso morale della società. Ma se il diritto è arbitrario, è poco probabile trovare tale consenso. Il diritto positivo deve rispecchiare la vera struttura della società e i suoi veri scopi. Però, non basta riconoscere la validità pratica di questa tesi fondamentale dell'istituzionalismo giuridico. La struttura istituzionale e il funzionamento reale di una società dipendono – ribadiamolo ancora una volta chiaramente – dalla natura delle cose e dell'uomo. Se l'uomo legislatore vuol essere libero da tutto, deve procedere come un tiranno, non prendendo in considerazione gli altri, ma nemmeno la realtà delle cose. Dato che l'uomo non è l'ultima norma di se stesso, così neanche il diritto creato dal legislatore umano è l'ultima istanza. Il diritto è, infatti, *norma normata*. Esso deve seguire le strutture e le pretese della verità e della realtà. Altrimenti non può servire alla consolidazione della vita umana, e non può neanche garantire la libertà. Così siamo arrivati alla classica definizione del diritto che è stata formulata da Dante Alighieri e che sembra oggi più attuale che mai: "Il diritto è, infatti, una relazione reale e personale di un uomo all'altro, l'osservanza inviolata della quale conserva, l'inosservanza invece distrugge la società umana"<sup>12</sup>.

Il contenuto del diritto quindi è essenziale. Diritto e libertà rimarrebbero sempre contrapposte, se gli elementi di correzione alla libertà del singolo fossero da cercare a partire dall'esterno. Questo sarebbe la famosa eteronomia che è sicuramente inaccettabile per i sostenitori della libertà. Quindi, diritto e libertà non sono contrapposti, perché la realtà retamente compresa del singolo porta in se stessa il rimando alla totalità, all'altro<sup>13</sup>. Esiste in ogni uomo la verità comune dell'unica essenza umana che fu designata tradizionalmente come natura umana<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *De Monarchia*, 2, 5, 1.

<sup>13</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità ...*, 270.

<sup>14</sup> Cfr. *loc. cit.*

#### 4. Come individuare il bene comune oggettivo?

Rimane tuttavia una questione pratica: Come possiamo individuare il bene comune oggettivo? *Consenso e maggioranza* sono criteri soltanto formali, ma praticamente utilissimi. Non costituiscono l'ultimo criterio ma un mezzo difficilmente superabile per trovare il bene comune. Per ogni individuo è inoltre indispensabile seguire la propria *coscienza*. Ma nemmeno la coscienza può essere l'ultima norma superiore di ogni agire umano. Essa è soltanto la regola immediata del nostro comportamento. Però, la coscienza dev'essere ben informata! Solo così, in verità e nella realtà può servire come regola di vita. Per questo affermava classicamente il cardinale John Henry Newman che *la coscienza ha dei diritti, perché ha dei doveri*<sup>15</sup>. Bisogna assumere quindi il compito umile di lavorare ogni giorno per conoscere meglio la verità. Così troviamo il vero motivo e la vera giustificazione, per cui dev'essere riconosciuta completamente la libertà di coscienza: perché dobbiamo essere liberi per la ricerca della verità. L'esistenza della verità è quindi il vero fondamento di ogni vera libertà. Come non possiamo mai conoscere tutta la verità di *tutte* le cose, così non è neanche possibile costruire un diritto perfetto, uno Stato perfetto in questa terra. Tale umiltà può proteggerci da ogni utopia tanto irrealista quanto pericolosa.

Ma non basta conoscere i fatti, se non capiamo il loro senso e il loro valore. Sarebbe l'ingenuità tipica per ogni intellettualismo etico di pensare che la realtà riconosciuta si trasforma automaticamente in decisioni ed azioni umane. È proprio qui lo spazio per la nostra libertà! Bisogna conoscere la realtà, bisogna ricercare il senso e il valore dei singoli elementi di questa realtà e bisogna prendere delle decisioni responsabili di fronte a questa realtà. Bisogna sentire la chiamata normativa di Dio stesso attraverso tutte queste situazioni.

<sup>15</sup> Cfr. *Certain Difficulties, felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Westminster, Md. 1969, II, 250.

Nella letteratura delle prime generazioni cristiane è quasi prevalente il tema del rapporto tra legge e libertà. La *Didascalia*, scritto pseudoapostolico tipico della prima metà del III secolo, dichiara con gioia – seguendo san Paolo – che siamo stati liberati dai vincoli della Legge, ma che la legge semplice del Decalogo vale anche per i cristiani<sup>16</sup>. Il Creatore ci ha provvisti di capacità per riconoscere la verità nella misura in cui è sufficiente per noi, ed ha rinforzato questo suo dono mediante la Rivelazione. Questa è la base dell'ottimismo cristiano anche per quanto riguarda la società, la libertà e il diritto.

Gesù respinge la tentazione di gettarsi giù dal pinnacolo del tempio. “Non tenterai il Signore Dio tuo”. E, come dicono i padri della Chiesa, il demonio ha citato solo una frase staccata dal contesto del Salmo 90 (91), perché non osava continuare la citazione. Il Salmo, infatti, continua così: “Su leoni ed aspidi camminerai, calpesterai leoncelli e draghi” (v. 13). “Poiché mi ama, lo salverò; lo esalterò perché conosce il mio nome. Quando mi chiamerà, gli darò risposta; con lui sarò nella sventura, lo libererò (salverò) e lo renderò glorioso. Di lunga vita lo sazierò; gli farò godere la mia salvezza” (vv. 14-15) che è la vera e piena libertà. Se la libertà umana ritrova la sua vera vocazione, cioè invece di sfidare Dio rispondere liberamente all'amore e alla chiamata del Creatore, allora l'uomo troverà quella protezione e sicurezza nella sua storia che può portare solo l'armonia con Dio e con il mondo da lui creato. Allora anche il futuro dell'umanità non sembrerà un destino senza senso e direzione, ma una storia di salvezza che è l'unica vera liberazione.

<sup>16</sup> Cfr. *Didascalia*, III, 30-33, in E. TINDER (ed.), *Didascaliae Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae* (Texte und Untersuchungen 75), Berlin 1963, 6.



### III.

## Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica\*

### 1. Il problema

In questo contributo non voglio affrontare in modo filosofico il rapporto tra due discipline sacre distinte ma non separabili tra di loro. Cerco invece di esaminare la realtà del diritto canonico degli inizi del cristianesimo e la sua dimensione teologica nella visione delle prime generazioni cristiane. Sotto il termine di diritto canonico non intendiamo soltanto un insieme di norme del comportamento sociale, bensì tutta una realtà istituzionale che caratterizza la comunità cristiana<sup>1</sup>.

Siccome la tradizione apostolica era considerata nei primi secoli cristiani come un'eredità dottrinale, liturgica, morale e disciplinare<sup>2</sup> che risaliva agli Apostoli e a Gesù Cristo stesso, tale realtà appariva come la base della legittimità di ogni successivo sviluppo. In questo senso occuparsi della dimensione

\* Pubblicato: *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 133-150.

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II per la presentazione del nuovo Codice di Diritto Canonico*, 3 febbraio 1983, in AAS 75 (1983/I) 461: "Se la Chiesa – Corpo di Cristo – è compagine organizzata, se comprende in sé detta diversità di membra e di funzioni, se 'si riproduce' nella molteplicità delle Chiese particolari, allora tanto fitta è in essa la trama delle relazioni che il diritto c'è già, non può non esserci. Parlo del diritto inteso nella sua globalità ed essenzialità, prima ancora delle specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico".

<sup>2</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonici ed ecclesiastico, dir. Rinaldo Bertolino, 17), Torino 1996, 11, n. 4.

teologica della realtà istituzionale della Chiesa primitiva risulta significativo anche oggi per la ricerca delle giuste soluzioni disciplinari di fronte alle sfide dei tempi.

Se vogliamo esaminare la dimensione teologica o il valore teologico della realtà istituzionale della Chiesa, dobbiamo necessariamente partire dall'autocoscienza dei cristiani delle prime generazioni e dal loro contesto religioso-culturale. La ricerca dell'identità teologica della realtà giuridica della Chiesa e nella Chiesa deve partire dall'esame degli aspetti di storia delle idee e del contesto culturale.

## 2. L'autocoscienza della Chiesa nascente

In base agli scritti del Nuovo Testamento la comunità dei discepoli di Cristo appare come assemblea, Chiesa (ἐκκλησία). Tale parola non era estranea al linguaggio dell'ebraismo ellenizzato ed originalmente non sembrava ancora opposto o contrario alla sinagoga (συναγωγή). Come abbiamo già ribadito in passato: "La parola greca ecclesia sta come traduzione dell'ebraico *qahal* già nella *Septuaginta*, usata anche dai cristiani come testo autentico. La stessa parola ebraica era però tradotta diverse volte nella *Septuaginta* con un altro termine greco *synagōgē*"<sup>3</sup>. In ogni caso, la parola *ecclesia* indicava già nel linguaggio della *Septuaginta* la comunità dell'intero popolo di Dio, anzi, a volte l'assemblea solenne rappresentante del popolo<sup>4</sup>. Nel Deuteronomio la parola ecclesia si riferisce

<sup>3</sup> P. ERDÖ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 67, n. 58; cfr. L. COENEN, *Kirche*, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, a cura di L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard,<sup>3</sup> Wuppertal 1972, II, 784-795, specialmente 784-785.

<sup>4</sup> Cfr. K. BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der Christlichen Verwendung von „ekklesia“* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 167-207, specialmente 174; J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church, Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, 209-215.

all'insieme del popolo eletto come *partner* nell'alleanza con il Signore<sup>5</sup>. È in tal senso che si usa l'espressione *ecclesia kyriou* (per es. Dt 9,10; 23,2)<sup>6</sup>.

La comunità cristiana, come si legge già in san Paolo, si chiamava Chiesa di Dio con riferimento alla Chiesa come insieme o come Chiese locali che ne fanno parte<sup>7</sup> (cfr. At 20,28; 1Cor 1,2; 10,32; 11,16.22). Similmente si parla di *ecclesia* di Cristo<sup>8</sup> sia nel senso di Chiesa universale che nel senso delle Chiese locali (Rm 16,16; cfr. Mt 16,18). I cristiani si sentivano *vero Israele*, *popolo di Dio* rinnovato nell'alleanza escatologica<sup>9</sup> come dimostra chiaramente la prima lettera di san Pietro in cui si dice: "Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato ..." (1Pt 2, 9). Questo popolo risulta – sin dall'inizio – anche una realtà istituzionale<sup>10</sup>. Tale autodefinizione contiene un chiaro riferimento a diversi brani dell'Antico Testamento (cfr. Is 43,20-21; Es 19,6: "Sarete il mio sacerdozio regale e il mio popolo santo"). Si deve osservare tuttavia che la Chiesa del Nuovo Testamento

<sup>5</sup> Sul contenuto teologico dell'idea dell'alleanza di Dio con il popolo d'Israele vedi per es.: P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico* (Quaderni di Apollinaris 10), Roma 2004, 152-154.

<sup>6</sup> Sull'*ecclesia* nella "memoria collettiva di Israele" vedi Y.-H. PARK, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 393), Tübingen 2015, 84-91, 180-186.

<sup>7</sup> Cfr. L. COENEN, *Kirche* ..., 789.

<sup>8</sup> Nel mondo ebraico dell'epoca si aspettava – in base a Gioele 3,14 – il giorno del Signore e la nuova *ecclesia* del Messia: cfr. Y.-H. PARK, *Paul's Ekklesia* ..., 90.

<sup>9</sup> Cfr. già J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I)*, Paris 1958, 317; H. SCHLIER, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, a cura di J. Feiner – M. Löher, Einsiedeln-Zürich-Köln IV/1, 1972, 101-221, specialmente 153-157.

<sup>10</sup> M. SIMON – A. BENOÎT, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica* (Economica Laterza 373), Roma-Bari 2005, 55: "... un movimento di riforma del giudaismo non si concepisce [...] al di fuori del quadro di un gruppo organizzato".

mento non è qualificata mai chiaramente come *popolo nuovo di Dio*, in quanto si parla piuttosto di *nuova alleanza* (cfr. Lc 22,20; 1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Eb 8,13, ecc)<sup>11</sup>. Di questo popolo tuttavia possono diventare membri anche i pagani attraverso la fede e il battesimo<sup>12</sup>.

Secondo la formula ormai classica di Adolf Harnack il principio fondamentale e sempre operativo della costituzione della Chiesa primitiva era il concetto di popolo di Dio realizzato in essa<sup>13</sup>. Secondo l'osservazione di Harnack questo "nuovo" popolo rifiutava quasi completamente le antiche forme teocratiche dell'ebraismo volendo vivere "di Spirito, di fede, di speranza e di carità". Eppure erano presenti in esso i segni della vera teocrazia e con questa gli elementi del diritto ecclesiale divino<sup>14</sup>. La formazione delle leggi proprie della Chiesa era comunque agevolata dalla mentalità dei primi cristiani e ancora di più dal continuo uso dell'Antico Testamento. Proprio in base a ciò rimase un legame con l'organizzazione del popolo ebraico nel suo insieme e con quella delle sinagoghe<sup>15</sup>. Tale legame aveva un forte effetto creativo per la cristallizzazione delle forme istituzionali del cristianesimo. Ciò non era una conseguenza diretta dell'influsso della comunità ebraica non cristiana, ma proveniva dall'identità culturale e religiosa dei primi cristiani e dalle necessità terrene e comunitarie della Chiesa<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 72, n. 64; P. GHERRI, *Lezioni di Teologia ...*, 156-158.

<sup>12</sup> Tutti i padri del secolo II sottolineano che i cristiani "costituiscono un popolo nuovo destinato a prendere posto fra i giudei e i greci come terza razza": G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Unam Sanctam 13), Paris 1945, 60.

<sup>13</sup> A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus*, Leipzig 1910 (rist. Darmstadt 1978), 116-117.

<sup>14</sup> A. HARNACK, *Entstehung ...*, 101; cfr. P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 73, n. 66.

<sup>15</sup> Cfr. A. HARNACK, *Entstehung ...*, 117.

<sup>16</sup> Cfr. A. HARNACK, *Entstehung ...*, 117.

Tutto ciò significava che la Chiesa si considerava comunità di salvezza<sup>17</sup>, sposa di Cristo<sup>18</sup>. Per questo *l'inserimento dei membri in essa aveva un effetto decisivo riguardo alla loro salvezza*. Con questo erano date le basi di un diritto sacrale.

### 3. Alcune istituzioni significative della Chiesa dei primi tempi

#### 3.1 Istituzioni che garantivano l'unità del popolo

Se la Chiesa si considerava vero Israele, aveva bisogno di organi che esprimessero quest'unità e la rendessero effettiva. È ben nota l'analogia dell'assemblea degli Apostoli e presbiteri a Gerusalemme con il Sinedrio. Anche il ruolo di san Giacomo, "fratello del Signore" contribuiva all'espressione di quest'unità<sup>19</sup>. Tale organismo ebbe un ruolo pressoché legislativo al cosiddetto Concilio di Gerusalemme (cfr. At 15,4-29). Il primato di Pietro appariva pure come principio di unità di questo popolo (cfr. Mt 16,18 ss.). Tale funzione viene ribadita in modo speciale da Giovanni Paolo II, il quale afferma: "Dobbiamo vedere il ministero del successore di Pietro non solo come un servizio 'globale' che raggiunge ogni Chiesa particolare dall'«esterno», ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal 'di dentro'"<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. Mc 16,16. Gesù stesso "... proclama un avvento futuro-imminente del regno di Dio, pratica il battesimo come un rituale di preparazione per quel Regno, insegna ai suoi discepoli a pregare Dio [...] per chiedergli che il suo regno venga [...]. Egli già media un'esperienza del tempo gioioso della salvezza" (J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2. Mentore, messaggio e miracoli, Brescia 2014, 591. Per una riflessione sulla portata pratica di questa realtà nella Chiesa dei nostri giorni vedi per es.: G. VERSALDI, *El derecho canónico como instrumento para encarnar en la Iglesia el mensaje de salvación*, in *Educatio catholica* 3/1-2 (2017) 193-208, specialmente 194.

<sup>18</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Judéo-Christianisme ...*, 317-318, 326-328.

<sup>19</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Judéo-Christianisme ...*, 410.

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America*,

Nella tradizione antica si riscontra un'espressione molto significativa: *sacramentum unitatis*. La troviamo anche in san Cipriano<sup>21</sup>. Essa si riferisce alla funzione sacramentale dell'unità. I mezzi "... per adempiere questa funzione sono le strutture fondamentali che realizzano ed esprimono l'unità sacramentale della Chiesa, soprattutto il ministero e la funzione del pontificato romano, della sede di Pietro come centro dell'unità"<sup>22</sup>. Tale funzione del primato è stata presentata nelle sue diverse sfumature da beato [ora santo] John Henry Newman<sup>23</sup>.

In tale visione sia l'espressione comunitaria – o se vogliamo conciliare – che l'espressione unipersonale dell'unità del popolo di Dio può richiedere e produrre delle norme di comportamento che hanno la funzione di confermare ed esprimere quest'unità visibile<sup>24</sup>.

*Come l'appartenenza al popolo eletto aveva un'influenza profonda sulla relazione della persona con Dio, così, ma in modo tutto speciale, per l'opera salvifica di Cristo, anche l'appartenenza al popolo di Dio rinnovato nella Nuova Alleanza aveva un effetto decisivo*

16 settembre 1987, n. 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3, Città del Vaticano 1987, 556; cfr. P. GEFAELL, *L'Ecclesiologia eucaristica e il primato del Vescovo di Roma*, in *Folia Canonica* 1 (1998) 129-149, specialmente 137.

<sup>21</sup> CYPR., *Cath. Eccl. unit.*, 6-7.

<sup>22</sup> P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 99-100, n. 102. Per il contesto rabbinico della potestà di sciogliere e legare cfr. per es.: Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1, a cura di J. Feiner – M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 577.

<sup>23</sup> Cfr. J.-H. NEWMAN, *The letters and diaries*, ed. C. S. Dessain, London-New York 1961 ss., XX, 305-306; ID., *Sermons preached on Various Occasions*, Westminster, Md. 1968, 191; ID., *An Essay on the Development of Cristian doctrine*, Westminster, Md. 1968, 148-149. 154-155. Per la posizione di Pietro nella Chiesa nascente vedi per es.: J. GNILKA, *Petrus und Rom. Das Petrusbild der ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg-Basel-Wien 2002, 77-108.

<sup>24</sup> Sul criterio territoriale di competenza come "garanzia dell'unità della Chiesa" vedi R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione* (Tesi Gregoriana, Diritto Canonico 103), Roma 2016, 335-343.

*riguardo alla salvezza.* La Chiesa era considerata come popolo visibile che cammina in questa terra, ma che porta in se e rende efficace il dono della salvezza avvenuta con Cristo. Per esprimere il rapporto tra i membri della Chiesa e il Signore<sup>25</sup> si usava la parola *koinonia*, cioè comunione. Nell'uso di questa parola nel Nuovo Testamento si osserva che l'accento veniva posto sulla partecipazione, insieme ad altri, a qualcosa. I cristiani partecipano al Vangelo (cfr. *Fil* 1,5), allo Spirito Santo (cfr. *2Cor* 13,13), sono chiamati alla comunione con il Cristo glorificato (cfr. *1Cor* 1,9).

Nell'Eucaristia i credenti partecipano *al corpo e al sangue di Cristo* (*1Cor* 11,24-29)<sup>26</sup>. Così l'Eucaristia risulta anch'essa una forza che crea e unisce la Chiesa: "Il calice della benedizione<sup>27</sup> che noi benediciamo – scrive san Paolo – non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi – benché molti – siamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali, non sono forse in comunione con l'altare?" (*1Cor* 10,16-18). Sull'Eucaristia come forza creatrice della Chiesa – oltre che principio di unità<sup>28</sup> – ritorneremo più avanti.

<sup>25</sup> Sulle radici ebraiche della considerazione della Chiesa come sposa o fidanzata di Cristo (cfr. per es. *Ef* 5,25-32) o come corpo di Cristo (cfr. *1Cor* 6,15-16 ecc.) vedi già J. DANIELOU, *Judéo-Christianisme ...*, 326-337.

<sup>26</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 113, n. 116.

<sup>27</sup> Di questo calice, alla cena di Pasqua presso gli ebrei doveva bere quello che diceva la benedizione, ma poteva passare lo stesso calice anche agli altri. Eppure i partecipanti della cena avevano generalmente i loro bicchieri. Cfr. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV/1, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie. Erster Teil*, München 1965, 58-59. Nell'interpretazione ebraica moderna, dal bicchiere della benedizione devono bere tutti: cfr. *Talmud. Valogatott fejezetek* (Klasszikus zsidó művek magyarul. Szerk. Oberlander Bárucl rabbi 10), Budapest 2017, II, 889.

<sup>28</sup> Cfr. per es.: Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche ...*, 387.

I credenti partecipano alla *buona novella di Cristo* e così, attraverso la Chiesa, entrano in comunione con Dio stesso. Nella prima lettera di Giovanni si legge infatti: “Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con Padre e con Figlio suo Gesù Cristo” (1Gv 1,3). Questo rapporto di comunione è un punto centrale del carattere giuridico delle relazioni istituzionali all’interno della Chiesa. Secondo l’espressione moderna di Otto Semmelroth il segno sacramentale è il popolo messianico che è stato fatto da Cristo comunità di vita, di amore e di verità e che viene usato dal Signore come strumento per la salvezza di tutti e mandato in tutta la terra come luce del mondo e sale della terra<sup>29</sup>.

### 3.2 Istituzioni che stabilivano l’appartenenza al popolo di Dio

Il *battesimo* era conosciuto nell’ebraismo come forma di accoglienza dei proseliti che volevano entrare nella comunità. Esso aveva anche un carattere penitenziale e comunque purificatorio<sup>30</sup>. Tra i cristiani il battesimo era praticato, ma considerato teologicamente in un altro modo e collegato con la persona di Gesù Cristo. Anche per i cristiani il battesimo era un rito per diventare membri della Chiesa, ed aveva per effetto la liberazione dai peccati. Tale liberazione però era considerata in un modo nuovo. Nel Nuovo Testamento veniva tematizzata la presenza del “battesimo di Giovanni” che era diverso dal battesimo nel nome di Cristo. San Paolo vede la Chiesa come Israele secondo lo Spirito rispetto alla comunità del popolo ebraico, in quanto Israele secondo la carne (cfr.

<sup>29</sup> Cfr. *Lumen gentium* 9; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, in *Mysterium Salutis* IV/1, 329-330; Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione* (Biblioteca di teologia contemporanea 27), Brescia 1977, 69-91.

<sup>30</sup> Cfr. per es.: E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 aC-135 dC)*, ed. diretta e riveduta da G. VERMES – V. MILLAR – M. GOODMAN, edizione italiana a cura di C. GIANOTTO, Brescia 1997, III/1, 240-242.

Gal 6,16; 1Cor 10,18). Nei suoi scritti sembra che vi siano due visioni, due approcci alla realtà della Chiesa come popolo di Dio. Da una parte la Chiesa sembra essere l'unico Israele nel nuovo tempo escatologico, il vero Israele e così l'accento viene messo sulla continuità nella storia della salvezza. Dall'altra parte, in altri brani viene messo l'accento sulla novità della Chiesa<sup>31</sup>. Così si capisce anche la tensione interna dell'istituzione fondamentale per l'appartenenza alla Chiesa. Nel battesimo infatti si vedono i segni della continuità con l'istituto analogo dell'ebraismo. Allo stesso tempo il Nuovo Testamento ripete che il battesimo dei cristiani avviene nello Spirito (At 11,16; 18,25; 19,3-6). In base a questa dinamica teologica il battesimo può essere considerato come forza istituzionalizzante o forza creatrice della Chiesa.

Il battesimo però doveva essere preceduto dalla fede e così dall'annuncio della buona novella.<sup>32</sup> Così rimane logico che anche la "*parola*" o il "*verbo*" venga considerato come un fenomeno percepibile con i sensi umani che crea la Chiesa. Esso è anche base dell'unità visibile del popolo. I fedeli in Cristo sono rinati attraverso il Verbo vivente (1Pt 1,23). Come dice san Paolo: "Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef 4,5). Più concretamente però si cristallizza la professione di fede come elemento di manifestazione della convinzione comune della Chiesa e come condizione previa al battesimo.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Leipzig 1965, 138.

<sup>32</sup> Un testo base usato nella missione giudaica e poi trasformato per l'insegnamento cristiano pre-battesimale è stata la prima parte della *Didaché* (I, 1 - VI, 1); cfr. W. RORDORF, *Didaché*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I-III, <sup>2</sup>Genova-Milano 2006-2008, I, 1400-1402; J. MÜHLSTEIGER, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006, 73. Più dettagliatamente, con riferimento speciale all'insegnamento precedente al battesimo: J. DANIÉLOU, *Judéo-Christianisme ...*, 373-375.

<sup>33</sup> Per alcuni precedenti nell'ebraismo cfr. per es.: *Shemone 'Ešreh* (almeno le prime tre invocazioni): E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico ...*, II, 547-554. Nella comunità di Qumran, prima dell'ingresso di un nuovo

Così le professioni di fede diventano anche elementi istituzionalizzanti e portatori di unità. Più ampiamente però la comunione al Verbo di Dio richiede una certa unità riguardo ai testi sacri.

Se il popolo d'Israele è considerato come popolo del Libro, la Chiesa cristiana cominciava ad avere come forza coagulante oltre alla *Torah* e agli altri testi sacri dell'ebraismo anche i libri del Nuovo Testamento. Parallelamente alla definizione del canone del Nuovo Testamento, la *Sacra Scrittura* divenne fattore di identificazione della comunità ecclesiale. L'idea stessa del libro sacro che veniva letto nelle assemblee liturgiche della comunità era del tutto ebraica<sup>34</sup>. Anche se i cristiani si sentivano liberati dalla forza vincolante della stragrande maggioranza delle norme giuridiche e liturgiche della Bibbia ebraica e della tradizione del popolo, per la stessa comprensione dell'opera di Gesù<sup>35</sup> avevano assolutamente bisogno dei libri sacri del po-

membro si richiedeva un giuramento di convertirsi alla Legge di Mosè e l'obbligazione di separarsi di tutti gli uomini dell'iniquità: cfr. J. DANÉLOU, *Judéo-Christianisme...*, 377. Per i precedenti di una professione di fede cristiana si vedano le formule che si trovano nel Nuovo Testamento, cfr. K. BACKHAUS, *Glaubensbekenntnis. II. biblisch. 3. Neues Testament*, in *LThK*<sup>3</sup>, IV, 702-703 ("Die Urgemeinde setzt die alttestamentliche-frühjüdische Tradition des Bekenntnisses zu Gott Israels voraus und thematisiert den eigenen Glauben dadurch, dass sie dessen Heilshandeln in flexibler Weise auf sein Wirken in Jesus Christus konzentriert"). Per una professione di fede battesimale del secolo III, si veda la *Traditio Apostolica* 21; ricostruzione del testo: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstitution*, ed. B. BOTTE, Münster 1963 (1972), 44-52. Un'altra ricostruzione della storia del testo P. F. BRADSHAW - M. E. JOHNSON - L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, ed. H. W. ATTRIDGE, Minneapolis, MN 2002, 114-118, n. 21, 12-19. Per ricordi risalenti persino al II secolo nella *Traditio Apostolica*: cfr. A. STEWART-SYKES, *Traditio Apostolica*, in *Nuovo Dizionario Patristico* III, 5446-5448. Per la preistoria della professione di fede di Nicea (una professione di fede battesimale usata in Palestina) vedi COD, 2.

<sup>34</sup> Cfr. per es.: J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte*, Innsbruck-Wien-München 1962, 14-15.

<sup>35</sup> Cfr. S. MOYSE, *Jesus and the Scriptures of Israel*, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. HOLMÉN - S. E. PORTER, I-IV, Leiden-Boston

polo d'Israele, che era la patria culturale e religiosa di tutta la comunità cristiana nascente<sup>36</sup>. La scoperta del fatto che nella vita e nella morte di Gesù si sono compiute le antiche profezie, ossia le Scritture, e nella stessa esperienza fondamentale di aver riconosciuto nella persona di Gesù il Messia promesso, cioè il Cristo, era la causa della nascita della Chiesa. Per questo dice san Paolo che “il Cristo crocifisso è stoltezza per i pagani” (1Cor 1,23)<sup>37</sup>. Per lo stesso motivo è entrata nella prassi della preparazione al battesimo il racconto e la spiegazione dei fatti principali della storia della salvezza in base all'Antico Testamento. Tale logica d'introduzione è rimasta conservata fino ad oggi nella liturgia della veglia pasquale<sup>38</sup>, dove si leggono i brani fondamentali della Bibbia ebraica. Tutto ciò, vale a dire la continuità con il popolo d'Israele e allo stesso tempo la novità della Chiesa, si esprime anche nei riguardi della Sacra Scrittura. Nella Seconda lettera di Pietro si legge infatti: “... come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data; così egli fa in tutte le lettere, in cui tratta di queste cose. In esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina” (2Pt 3,15-16). In tal modo le lettere di san Paolo vanno equi-

2011, II, 1137-1167, specialmente 1167 (“The most 'plausible' Jesus is the one who discusses, debates and argues the meaning of Israel's scriptures – for they were also his scriptures”).

<sup>36</sup> Per l'uso dei diversi metodi esegetici dell'ebraismo da parte dei cristiani vedi per es.: J. DANIELOU, *Judéo-Christianisme ...*, 101-129.

<sup>37</sup> Cfr. D. HÄUSSER, *Die Verkündigung des jüdischen Messias in der paganen Welt. Der Beitrag der Gemeinde in Philippi zur Mission des Apostels Paulus*, in *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus*, a cura di A. D. BAUM – D. HÄUSSER – E. R. REHFELD (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 425), Tübingen 2016, 315-339.

<sup>38</sup> Cfr. *Didascalia* V, 19, 1-3: ricostruzione latina *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. FUNK, Paderbornae 1905 (rist. Torino 1970), I, 288. 290. Circa la data precisa della redazione del testo originale vi sono diverse opinioni, ma risulta sicuro che si tratta di un'opera del III secolo; cfr. J. MÜHLSTEIGER, *Kirchenordnungen ...*, 100.

parate alle altre Scritture, cioè ai libri dell'Antico Testamento. Non si tratta di un semplice paragone con gli altri scritti nel Nuovo Testamento. Sin dall'epoca ellenistica i libri dell'Antico Testamento venivano chiamati "Scritture"<sup>39</sup>. Pure il Nuovo Testamento indica i libri dell'Antico Testamento con la stessa parola (*grafai*: cfr. Mt 22,9; 26,54; 1Cor 15,3; ecc.)<sup>40</sup>. La nuova comprensione ed uso del testo dell'Antico Testamento e l'accettazione dei libri del Nuovo Testamento costituiscono un fattore istituzionalizzante della Chiesa come popolo di Dio. In tal senso dice Hans Urs von Balthasar: "Il Verbo della Scrittura è un regalo dello Sposo alla Sposa cioè alla Chiesa. È stata preparata per la Chiesa e così appartiene alla Chiesa; ma essa è la Parola di Dio cioè del Capo e in quanto tale sta sopra la Chiesa"<sup>41</sup>.

Oltre al battesimo e alla parola di Dio, anche l'*Eucaristia* risulta una forza istituzionalizzante. L'Eucaristia viene compresa dai cristiani come ripresentazione efficace dell'ultima cena di Cristo. Tale riunione comunitaria è da subito risultata specifica dei cristiani. Ne scrive con chiarezza Marcel Simon: "... un rito che, derivato nella sua struttura dalla liturgia domestica giudaica, sembra che avesse un senso specifico già nella prima comunità di Gerusalemme"<sup>42</sup>. Della prima comunità dei discepoli di Cristo a Gerusalemme si legge infatti che: "... ogni giorno erano perseveranti insieme nel Tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti" (At 2,46). Anche in questa situazione si manifesta la tensione interna tipica per la Chiesa nascente. Da una parte i cristiani continuavano a frequentare

<sup>39</sup> Indicati con la parola *grafai*: cfr. PHILO, *Migr. Abr.* 236; *Vita Mosis* 240; A. SAND, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum* (Handbuch der Dogmengeschichte I/3a [1]), Freiburg-Basel-Wien 1974, 18.

<sup>40</sup> Cfr. A. SAND, *Kanon ...*, 16-18; P. ERDÖ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 93, n. 94.

<sup>41</sup> H.U. von BALTHASAR, *Wort, Schrift, Tradition*, in *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 17; P. ERDÖ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 96, n. 94.

<sup>42</sup> M. SIMON - A. BENOÎT, *Giudaismo ...*, 56.

il Tempio e pregare insieme al popolo d'Israele, come si legge espressamente di Pietro e Giovanni, che "... salivano nel Tempio per la preghiera delle tre del pomeriggio" (At 3,1). Lo spezzare il pane però era un evento proprio e specifico dei cristiani. Negli scritti ignaziani redatti nel secondo secolo<sup>43</sup> si ribadisce che i cristiani senza il vescovo non devono fare nulla che riguarda la Chiesa e che devono considerare come Eucaristia valida quella celebrata dal vescovo o dal suo incaricato<sup>44</sup>. L'importanza vitale dell'Eucaristia per la Chiesa emerge poi in modo drammatico durante le persecuzioni. Di Dionisio, vescovo di Alessandria, Eusebio di Cesarea racconta che gli venne comandato di non radunare la comunità dei credenti per l'Eucaristia. Egli rifiutò di obbedire perché aveva capito che questo precetto comportava il divieto della stessa esistenza della Chiesa<sup>45</sup>. Alla luce della storia delle origini il Concilio Vaticano II ha elaborato la teologia del ruolo istituzionalizzante dell'Eucaristia. La Chiesa vive e cresce continuamente tramite l'Eucaristia. Così l'Eucaristia risulta costitutiva per la Chiesa. La Chiesa celebra l'Eucaristia e viceversa l'Eucaristia crea, forma, genera la Chiesa<sup>46</sup>. Tale dimensione costitutiva dell'Eucaristia per la Chiesa viene messa specialmente in rilievo nella teologia degli ultimi decenni<sup>47</sup>, e ha un'importanza speciale nei rapporti ecumenici con le Chiese ortodosse. Le Chiese ortodosse infatti "sono riconosciute dalla Chiesa

<sup>43</sup> Per la data degli scritti ignaziani vi sono diverse opinioni. Alcuni li fanno risalire alla seconda metà del II secolo, ma più accettata è la data prima del 117; cfr. J. MÜHLSTEIGER, *Kirchenordnungen* ..., 75-79.

<sup>44</sup> Cfr. IGN., *Smyrn.*, VIII, 1.

<sup>45</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Hist. eccl.*, VII, 11, 4.7.

<sup>46</sup> Cfr. *Christus Dominus* 11; H. de LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, Paris 1953, 135-136. Tale visione trova la sua espressione anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1997, n. 1396.

<sup>47</sup> Cfr. per es.: H. LEGRAND, *L'Ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo*, in *Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali*, Assemblea Plenaria 9-11 novembre 2010, <http://www.congressieucaristici.va/content/dam/congressieucaristici/ARCHIVIO/PLENARIA%202010/LEGRAND.pdf>, consultato il 19 settembre 2017, 1-21.

Cattolica come 'Chiese particolari'<sup>48</sup>, perché in ogni valida celebrazione dell'Eucaristia la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, si fa veramente presente"<sup>49</sup>. Per questo la teologia recente mette di nuovo in rilievo il legame tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale. "Tali legami sono assolutamente fondamentali e del tutto tradizionali nella fede cattolica. Sono legami che anche la Chiesa ortodossa ha conservato tanto quanto noi, se non ancora più fermamente"<sup>50</sup>.

*L'ordine episcopale e anche presbiterale*, ma in senso più largo il sacramento dell'ordine, appartiene pure alle forze istituzionalizzanti della Chiesa. Nelle Chiese locali, o con la terminologia canonica attuale in quelle particolari deve aversi sempre, in modo necessario ed autonomo, la possibilità della presenza dell'Eucaristia. Questa possibilità viene garantita dalla persona del vescovo ordinato che è il pastore della comunità. Così nell'ambito dell'interrelazionalità dei sacramenti, l'Eucaristia e il sacramento dell'ordine realizzano il proprio ruolo costitutivo nella Chiesa in strettissimo rapporto uno con l'altro. L'ordine inoltre è connesso in modo specifico con la missione ricevuta da Cristo. Come afferma Angelo Di Berardino, dopo l'era apostolica è ormai chiaro che nella persona del vescovo sono riunite le diverse caratteristiche dell'autorità, essendo lui la guida, il pastore, il maestro, il dirigente della liturgia, il profeta, l'uomo dello Spirito che egli riceve tramite l'ordinazione, per mezzo della Chiesa<sup>51</sup>. Già san Clemente Romano alla fine del primo secolo motiva la dovuta obbedienza ai superiori ecclesiali affermando che la loro autorità è fondata sugli apostoli inviati da Cristo. Qui si tratta di un riferimento a una certa

<sup>48</sup> Cfr. *Unitatis redintegratio* 14.

<sup>49</sup> P. GEFAELL, *L'Ecclesiologia eucaristica...*, 136; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 17: in AAS 85 (1993) 838-850, 848.

<sup>50</sup> H. LEGRAND, *L'Ecclesiologia eucaristica ...*, 1.

<sup>51</sup> Cfr. V. GROSSI - A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: Ecclesiologia e istituzioni* (Cultura cristiana antica), Roma 1984, 122.

idea della successione apostolica<sup>52</sup>. Riguardo le funzioni nella Chiesa primitiva e i loro probabili precedenti nella struttura delle comunità delle sinagoghe sono state pubblicate delle ricerche interessanti. Non appare più convincente l'affermazione secondo cui l'organizzazione della Chiesa locale sarebbe stata carismatica per diversi decenni, nel senso che in essa i protagonisti erano laici carismatici liberi ed ispirati, insegnanti e profeti, i quali cedettero il posto ai ministri ordinati solo molto più tardi. James Tunstead Burtchaell per esempio, riferendosi all'esame attento delle dignità sinagogali e della loro continuazione cristiana, sottolinea che i cristiani sono stati diretti sin da principio da responsabili ufficiali<sup>53</sup>.

Tale connessione della struttura di molte comunità cristiane delle origini con quella della sinagoga appare in molti dettagli come nel nome e nel contenuto di diverse funzioni. Il *mebaqquer* della comunità di Qumran aveva la funzione specifica di sovrintendere alla comunità ossia l'*episcopo*<sup>54</sup>. Allo stesso tempo va notato che il serviente della comunità sinagogale, il *hazan ha qeneset* era chiamato in greco anche *diakonos*<sup>55</sup>.

### 3.3 Vita liturgica e comunitaria

La convinzione di essere il vero popolo di Dio ha richiesto la continuazione di varie forme liturgiche e comunitarie della sinagoga<sup>56</sup>. Una di queste forme era sicuramente la preghie-

<sup>52</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico...*, 80-84, n. 79-82.

<sup>53</sup> Cfr. J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue ...*, 201-227.

<sup>54</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico ...*, 62, n. 51; J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue ...*, 201-227.

<sup>55</sup> Cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico ...*, II, 526. Per la funzione del *hazan* nella storia vedi per es.: L. DOERING - T. KWASMAN, *Chasan*, in *Neues Lexikon des Judentums*, a cura di J. H. SCHOEPS, Gütersloh 2000, 162; REDAKTION, *Gemeinde*, *ivi* 289. Sul ruolo del *hazan* nella sinagoga all'epoca greco-romana vedi S. FINE, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Eugene, Oregon 2016 (previously: The University of Notre Dame Press 1997), 45-47, 50, 79, 87.

<sup>56</sup> La sinagoga come comunità (ma anche edificio) aveva anche funzioni civili; cfr. G. H. TWELFTREE, *Jesus and the Synagogue*, in *Handbook for the Study*

ra comune con salmi ed inni che poi ha portato alla prassi della liturgia delle ore<sup>57</sup>. Come abbiamo detto, i primi cristiani pregavano ancora insieme con tutti gli altri nel Tempio di Gerusalemme. Ancora nella liturgia delle ore odierna ci sono sette ore di preghiera come si menzionava già nell'Antico Testamento: "Sette volte al giorno io ti lodo, per i tuoi giusti giudizi" (*Sal* 119,164)<sup>58</sup>. Ma i libri del Nuovo Testamento invitano più volte direttamente la comunità cristiana a cantare i salmi (cfr. *Ef* 5,19; *Col* 3,16; *Gc* 5,13). San Paolo stesso, naturalmente, ha anch'egli cantato i salmi (cfr. *At* 16,25), come pure Gesù Cristo stesso con i suoi discepoli (*Mt* 26,30; *Mc* 14,26). Tale prassi specialmente all'inizio era in piena continuità con l'atteggiamento del popolo eletto che, anche come comunità, lodava il suo Signore, il suo grande Alleato. Molti salmi raccontavano la storia della salvezza, la storia dell'aiuto e della provvidenza di Dio, la liberazione del popolo della schiavitù di Egitto. I cristiani, anche come comunità, sentivano questa grande storia come la loro storia, la loro eredità<sup>59</sup>. C'erano

*of the Historical Jesus* IV, 3105-3134, specialmente 3118 ("in first-century Palestine, synagogue meetings had a civic or communal as well as prayer function").

<sup>57</sup> Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche* ..., 14.

<sup>58</sup> Per il numero e il significato simbolico delle ore di preghiera comune dei cristiani nei primi secoli vedi per es.: J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche* ..., 167-171.

<sup>59</sup> Oltre all'uso liturgico, i salmi avevano un ruolo importante anche nella prassi religiosa dei cristiani. Il Salmo 90/91 era considerato anche dai cristiani (in Egitto sicuramente nei secoli IV-VII/VIII) come mezzo sicuro contro tutte le sofferenze possibili e tutte le macchinazioni diaboliche. Il suo testo era usato in anelli, braccialetti, tavole di legno, papiri ecc.: cfr. T. J. KRAUS, *Psalm 90/91*, in *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, a cura di M. KARRER - W. KRAUS, Stuttgart 2011, II, 1760-1761. Tutto ciò era in sintonia con il modo di usare questo salmo nelle comunità di Qumran; cfr. I. FRÖHLICH, *Healing with Psalms*, in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, ed. J. PENNER - K. M. PENNER - C. WASSEN, Leiden-Boston 2012, 197-215, specialmente 203-207.

tuttavia dei passi nel testo dei Salmi che contenevano, secondo la convinzione gioiosa dei discepoli di Cristo, riferimenti messianici e profezie compiute nella storia di Gesù (cfr. *Lc* 20,42; 24,44; *At* 1,20; 13,33). In questo punto è proprio percepibile che i *Salmi* avevano anche un significato specifico per i cristiani<sup>60</sup>, il quale appare tutt'oggi nei brevi sommari che vengono riportati prima dei singoli salmi nelle nuove edizioni della Liturgia delle Ore.

La preghiera comune aveva i suoi tempi e il suo ritmo durante la giornata e attraverso l'anno intero. Soprattutto la celebrazione della Pasqua tra i cristiani mostrava questo doppio aspetto. Da una parte molte comunità celebravano la Pasqua di Cristo nello stesso giorno della Pasqua degli ebrei<sup>61</sup>. L'usanza della celebrazione notturna, la veglia, era naturalmente parte della celebrazione giudaica (*erev pesach*)<sup>62</sup>. Ma specialmente il *praeconium paschale* cioè il canto solenne dell'*Exsultet* – di cui la prima testimonianza risale tuttavia al secolo IV<sup>63</sup> – dimostra l'influsso dell'*aggada di seder*<sup>64</sup>.

Naturalmente anche nella struttura fondamentale della celebrazione dell'Eucaristia è palese l'intimo rapporto con i precedenti ebraici<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. CONC. LAODIC. (s. IV/2) c. 16-18. Lo stesso concilio proibisce però che i cristiani seguano le usanze degli ebrei (c. 29).

<sup>61</sup> Il tempo della celebrazione della Pasqua sarà oggetto di grandi discussioni nel III-IV secolo. Cfr. CYPR., *Ep.* 75 (Firmilianus), VI, 1-2; *Didascalia* V, 17, 1-2; Funk I, 286; *Traditio Apostolica* 33: Botte 78-81; CONC. ARELAT. (a. 314) c.1 (prescrive di non celebrare la Pasqua contemporaneamente con gli ebrei); CONC. NIC. (testi collegati con il concilio contengono un simile divieto, cfr. COD 2 e 9); CONC. ANT. (a. 331?) c.1. Cfr. V. LOI – B. AMATA, *Pasqua. III. Controversia pasquale*, in *Nuovo Dizionario Patristico* III, 3941-3944.

<sup>62</sup> Le concezioni giudaiche sono presenti nella Pasqua cristiana: cfr. W. RORDORF, *Pasqua. I-II*, in *Nuovo Dizionario Patristico* III, 3938-3941, specialmente 3938.

<sup>63</sup> Cfr. G. FUX, *Exsultet I. liturgisch*, in *LThK*<sup>3</sup>, III, 1134.

<sup>64</sup> Cfr. L. KUNZ, *Exsultet iam angelica turba*, in *LThK*, III, 1018.

<sup>65</sup> Cfr. J. DANIÉLOU, *Judéo-Christianisme ...*, 387-393.

Un altro livello della vita della comunità è la *giurisdizione* ossia il funzionamento dei tribunali. Nell'ebraismo dell'epoca di Gesù gli anziani delle comunità locali, o più precisamente un gruppo più ristretto di loro, almeno tre persone, potevano giudicare nelle cause tra i membri della comunità<sup>66</sup>. Questa prassi sembra essere accolta da san Paolo (1Cor 6,5) che invita i cristiani di Corinto a non portare le loro discussioni interne davanti al giudice pagano. Va osservato che le comunità ebraiche della diaspora avevano – fino all'anno 70 d.C. – un autogoverno etnico riconosciuto<sup>67</sup>.

### 3.4 La scomunica: separazione dal popolo santo

L'espulsione dalla sinagoga ossia la scomunica, poteva essere pronunciata probabilmente dal gruppo degli anziani della comunità. Nella comunità di Qumran e nella Chiesa cristiana di Corinto (cfr. 1Cor 5) sembra che fosse la stessa assemblea plenaria della comunità (cfr. Mt 18,15-20) a poter deliberare direttamente sui singoli casi disciplinari<sup>68</sup>. “Un'applicazione rigorosa di questa pena era assolutamente vitale per il giudaismo postesilico: in contatto continuo con un ambiente pagano, le comunità giudaiche potevano conservarsi soltanto eliminando costantemente e accuratamente ogni elemento estraneo”<sup>69</sup>. La stessa situazione valeva anche per i cristiani dei primi secoli che vivevano generalmente in posizione di minoranza. Per quanto riguarda i gradi della scomunica, non è certo se nel

<sup>66</sup> Cfr. Lc 7,3; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico...*, II, 33-37 ecc.

<sup>67</sup> Cfr. REDAKTION, *Gemeinde*, in *Neues Lexikon des Judentums* 289; vedi sopra nt. 55.

<sup>68</sup> Cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico ...*, II, 518. Per la grande somiglianza della procedura seguita nella Chiesa a quella adottata nelle comunità di Qumran (anche rispetto alla previa monizione) vedi W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 11), München 1958, 21-25.

<sup>69</sup> E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico ...*, II, 519; cfr. Lc 6,22; Gv 9,22; 12,42; 16,24.

giudaismo nell'epoca di Gesù e nella Chiesa nascente vi siano state più forme di scomunica distinte secondo la loro rigidità. Risulta invece chiaro che nel giudaismo esisteva il concetto di scomunica o maledizione irrevocabile. Tale atto comportava sicuramente la separazione dal popolo delle promesse e la consegna dello scomunicato alle forze del male<sup>70</sup>. Quando san Paolo parla di dover consegnare il colpevole a Satana (1Cor 5,5) sembra che stia seguendo un simile modello riguardo agli effetti di questa pena fondamentale<sup>71</sup>.

## Conclusione

Come si vede dal breve percorso degli elementi fondamentali dell'autocomprensione e del rispettivo funzionamento della comunità cristiana dei primi tempi, risulta chiaro che la stessa esistenza e gli elementi principali della vita istituzionale della loro comunità avevano un profondo significato teologico.

Il concetto centrale era la convinzione che la Chiesa è il vero popolo di Dio. L'appartenenza al quale aveva un effetto decisivo per il loro rapporto personale con Dio e per la loro sorte eterna. Già in questa idea fondamentale era nascosta la profonda continuità con il popolo eletto, con la sua religione, la sua liturgia, i suoi libri sacri e la sua vita comunitaria. Ma era presente anche la coscienza elementare di una novità che consisteva nell'opera salvifica di Cristo. Questa dinamica ha contrassegnato poi anche il modo di risolvere le questioni pratiche della vita delle comunità e il valore teologico che si attribuiva a tali soluzioni.

<sup>70</sup> Cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* ..., II, 519.

<sup>71</sup> Per la storia successiva della convinzione sull'effetto della scomunica cfr. per es.: *Didascalia* II, 21, 8; Funk I, 80 (se il vescovo esclude un uomo dalla Chiesa e non lo riammette, lo destina alla morte perenne e così opera un'azione indegna).

Tale dinamica è tuttora presente nella vita istituzionale della Chiesa. Niente quindi nel diritto della Chiesa è puramente profano e niente funziona veramente senza la fede personale e condivisa con gli altri membri della Chiesa. Il rapporto di continuità con tutta la tradizione cristiana, e in fine dei conti con lo stesso popolo d'Israele, dev'essere rievocato. La novità di Gesù Cristo, essendo veramente apprezzabile solo percorrendo le vie della documentazione storica e della tradizione<sup>72</sup> ecclesiale, può dare anche oggi una nuova vitalità e una chiara identità alla vita istituzionale e giuridica della Chiesa.

Il popolo di Dio, infatti, risulta, sin dall'inizio segno e strumento efficace cioè sacramento di salvezza. Guardare la realtà della Chiesa e operare nella sua vita istituzionale in base a questo fatto fondamentale vuol dire coltivare il diritto canonico nel contesto del mistero della Chiesa<sup>73</sup>. E questo significa vivere la realtà teologica della Chiesa anche nella concretezza istituzionale e promuovere la sua vita istituzionale con consapevolezza teologica.

<sup>72</sup> Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia ...*, 309.

<sup>73</sup> Cfr. *Optatam totius* 16; J.-P. SCHOUPPE, *Dal Ius publicum Ecclesiaticum alla disciplina postconciliare dei rapporti tra Chiesa e comunità politica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 57 (2017) 315-343, 337.

## IV.

## Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre\*

### 1. Che cosa è una scienza sacra?

La nozione di scienza sacra (*scientia sacra*) si riscontra nel vigente *Codice di Diritto Canonico* tre volte nella sua forma classica (cfr. cc. 229, §§ 2-3; 279, § 2) e diverse altre volte nell'espressione *disciplina sacra* (cfr. cc. 218; 248; 815). In altri brani del medesimo Codice vengono menzionati gli studi sacri (*studia sacra*, c. 279, § 1) o le scienze collegate con quelle sacre (*scientiarum [...] quae cum sacris conectuntur*: c. 279, § 3). In senso simile si parla una volta anche delle discipline collegate con quelle sacre (*disciplinas [...] cum sacris conexas*: c. 815). Nel contesto degli istituti di formazione superiore vengono menzionati anche gli istituti superiori di scienze religiose (*instituta superiora scientiarum religiosarum*: c. 821).

Nel *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* si parla ugualmente di scienze sacre, specialmente nel canone 648, in cui si definisce la nozione dell'università e della facoltà ecclesiastica, nonché nei cc. 646-647 che parlano invece della finalità di tali istituti<sup>1</sup>. La fonte di queste disposizioni è la Costituzione

\* Pubblicato: *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, in *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico*, a cura di E. DE LEÓN - N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Milano 2003, 3-22.

<sup>1</sup> "Devono essere promosse tenacemente soprattutto da parte dei Gerarchi, le università e le facoltà ecclesiastiche, quelle cioè che trattano specialmente della divina Rivelazione e delle scienze con essa connesse, e che perciò sono più strettamente congiunte con la funzione della Chiesa di evangelizzare" (c. 646).

apostolica *Sapientia christiana* di Giovanni Paolo II, emanata il 15 aprile 1979<sup>2</sup> e le annesse “Norme applicative”, emanate dalla S. Congregazione per l'Educazione Cattolica il 29 aprile 1979<sup>3</sup>. In questi documenti si stabilisce una nuova legge universale sulle università e facoltà ecclesiastiche che riguarda tutti gli istituti di studi “ecclesiastici” canonicamente eretti o approvati dalla Santa Sede, che coltivano e insegnano la sacra dottrina e le scienze ad essa connesse con il diritto di conferire i gradi accademici per autorità della Santa Sede. La Costituzione apostolica dedica capitoli specifici alle tre scienze sacre particolarmente importanti, cioè alla facoltà di *sacra teologia* (Artt. 66-74), alla facoltà di *diritto canonico* (Artt. 75-78) e alle facoltà di *filosofia* (Artt. 79-83). È particolarmente interessante il modo in cui il legislatore precisa l'identità della filosofia come scienza sacra. La proprietà essenziale di questa disciplina consiste in quell'aspetto speciale che riguarda “il patrimonio filosofico perennemente valido” e la ricerca della soluzione dei problemi filosofici alla luce naturale della ragione avendo pure per scopo “di dimostrare inoltre la coerenza” di queste soluzioni “con la visione cristiana del mondo, dell'uomo e di Dio, mettendo in giusta evidenza le relazioni della filosofia con la teologia” (Art. 79, § 1). Le altre discipline connesse con le scienze sacre e coltivate presso le università e facoltà ecclesiastiche, o in istituti dello stesso genere, vengono elen-

“Il fine dell'università o della facoltà ecclesiastica è:

1° studiare più profondamente e scientificamente la divina Rivelazione e ciò che con essa è collegato, enucleare e ordinare sistematicamente le verità della divina Rivelazione, considerare alla sua luce le nuove questioni del tempo che progredisce e presentarle agli uomini contemporanei in modo adatto alla loro cultura;

2° istruire più profondamente gli studenti nelle varie discipline secondo la dottrina cattolica e prepararli adeguatamente nelle stesse discipline alle diverse opere di apostolato, di ministero e di magistero e promuovere una formazione continua” (c. 647).

<sup>2</sup> In AAS 71 (1979) 469-499.

<sup>3</sup> In AAS 71 (1979) 500-521.

cate nell'Art. 85 di *Sapientia christiana* e nel II Annesso delle "Norme applicative"<sup>4</sup>. In base a tutti questi testi si può arrivare alla conclusione che le scienze sacre sono sostanzialmente quelle collegate con la Rivelazione divina nella sua pienezza, manifestatasi nell'opera salvifica di Cristo e che hanno come finalità la promozione dell'apostolato ossia il compimento della missione della Chiesa.

## 2. Il diritto canonico vigente come scienza sacra

Dopo il Concilio Vaticano II, alcuni autori, anche in ambiente cattolico, hanno espresso seri dubbi circa la legittimità dell'esistenza del diritto nella Chiesa. Per questo si è dimostrata particolarmente attuale la riflessione teologica sul fenomeno del diritto canonico. Giovanni XXIII ha collegato, nel suo discorso del 25 gennaio 1959, l'annuncio del concilio ecumenico con la rielaborazione del *Codice di Diritto Canonico*<sup>5</sup>. La causa del concilio era così in qualche modo collegata, sin dall'inizio, con il problema del diritto canonico. Questo problema è entrato quindi nel processo del rinnovamento generale della Chiesa<sup>6</sup>. Per questo motivo i lavori della riforma

<sup>4</sup> Cfr. R. SPIAZZI, *L'Università e la Facoltà Ecclesiastica nel contesto ecclesiale e culturale odierno*, in *Seminarium* 32 (1980), 372-411; F. J. URRUTIA, *La facultad de Derecho Canónico*, in *Seminarium* 32 (1980) 522-547; H. SCHMITZ, *Kirchliche Hochschulen nach der Apostolischen Konstitution Sapientia Christiana von 1979*, in *AKKR* 150 (1981) 45-90, 477-527; MAY, G., *Die Hochschulen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMITZ, Regensburg 1983, 609-631; B. ESPOSITO, *Il riconoscimento dei titoli accademici ecclesiastici in Italia: studio per la realizzazione di un pieno pluralismo*, Roma 1996; ID., *Verso una riforma delle Facoltà di Diritto canonico ecclesiastiche? Pro e contro in vista di una prossima decisione*, in *Angelicum* 79 (2002) 177-224; ID., *Le Facoltà di Diritto canonico ecclesiastiche tra passato, presente e futuro*, in *Angelicum* 79 (2002) 909-968.

<sup>5</sup> In AAS 51 (1959) 65-69.

<sup>6</sup> Cfr. per es.: L. DE NAUROIS, *Pour l'aggiornamento du Droit canonique. La règle de droit en Droit canonique*, in *Revue de droit canonique* 18 (1968)

del *Codice di Diritto Canonico* non potevano limitarsi a delle questioni di dettaglio, ma cercavano d'inserire la dimensione giuridica nel contesto del necessario rinnovamento della Chiesa intera<sup>7</sup>. Alcuni autori cominciavano tuttavia a considerare il diritto come una realtà totalmente estranea al mistero della Chiesa. Così, a diversi canonisti è sembrata come unica alternativa possibile quella di fondare teologicamente il diritto canonico in modo nuovo, invece di escluderlo dalla Chiesa. Nella sua allocuzione del 17 settembre 1973 al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Paolo VI formulò già in un modo del tutto inequivoco la giustificazione di una teologia del diritto canonico<sup>8</sup>. Nello stesso discorso troviamo anche la prima proposta del Magistero pontificio post-conciliare avente per oggetto una fondazione teologica del diritto canonico. Come basi del diritto canonico sono state messe in rilievo la Chiesa come nuovo popolo di Dio, la comunione dei battezzati nonché la natura e la struttura sacramentale della Chiesa e così, in ultima analisi, anche del suo diritto<sup>9</sup>. Così, molti autori hanno cercato di spiegare la dimensione giuridica della Chiesa – oltre che con la categoria della *societas perfecta*, conosciuta dallo *ius publicum ecclesiasticum* – anche con l'approfondimento della visione della Chiesa come popolo di Dio, sacramento della salvezza, mistero di comunione<sup>10</sup>. Il concilio stesso non usa più l'espressione *societas perfecta* per la Chiesa<sup>11</sup>, ma insegna con tutta chiarezza che la Chiesa,

271-302.

<sup>7</sup> Cfr. H. SCHMITZ, *Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963-1978* (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Bd. 1), Trier 1979, 16-18.

<sup>8</sup> Cfr. *Communicationes* 5 (1973) 123-131; H. SCHMITZ, *Reform ...*, 64-65.

<sup>9</sup> Cfr. *Communicationes* 5 (1973) 124; 130-131; H. SCHMITZ, *Reform ...*, 18; 64-65.

<sup>10</sup> Cfr. per es. il riassunto fatto in: C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991, 261-262.

<sup>11</sup> Cfr. X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*,

pur essendo una *societas*, riunisce in sé la società terrestre e la comunione della grazia in una sola ed indivisibile realtà (cfr. LG 8). Fedele agli accenti ecclesiologici del concilio, il decreto conciliare *Optatam totius* prescrive che, nell'insegnamento del diritto canonico nei seminari si deve prestare la dovuta attenzione al mistero della Chiesa (cfr. OT 16, 4). Anche la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, nel 1975, ha prescritto che si deve insegnare il diritto canonico nei seminari e nelle facoltà teologiche presentando in modo soddisfacente le basi teologiche di questo diritto e l'origine teologica dei singoli istituti giuridici<sup>12</sup>. Anche nel contesto della preparazione della *Lex Ecclesiae Fundamentalis* si sono cristallizzate alcune affermazioni fondamentali circa la collocazione del diritto canonico<sup>13</sup>. Secondo la sintesi di Carlo Redaelli, il concilio e gli sforzi successivi hanno arricchito la riflessione teologica sul diritto canonico soprattutto per l'identificazione di quattro temi: 1. il programma di revisione del Codice, 2. la questione dell'antigiuridismo, 3. nuove prospettive dell'ecclesiologia, e 4. l'inserimento del diritto canonico nel contesto più largo del mistero della Chiesa<sup>14</sup>. Dopo tutti questi decenni di maturazione teorica sarebbe difficile oggi non vedere con tutta chiarezza che il diritto canonico come scienza si riferisce alla realtà rivelata (e quindi solo teologicamente comprensibile) della Chiesa e alla sua funzione apostolica. Così, già per lo stesso metodo del suo insegnamento prescritto nei documenti del dicastero competente, il diritto canonico si presenta come una scienza sacra nel senso tecnico della parola.

Roma 1967, 370.

<sup>12</sup> Cfr. S. CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Litt. circ. *Postremis hisce annis*, 2 aprile 1975, Art. III, n. 2, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, V, Roma 1980, 7015.

<sup>13</sup> Nella discussione sul *Prooemium* della *Lex Ecclesiae Fundamentalis* sono state trattate delle questioni importanti della fondazione teologica: cfr. *Communicationes* 6 (1974) 69-71.

<sup>14</sup> Cfr. C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto ...*, 263.

### 3. La storia del diritto canonico come scienza sacra

Riflessioni di carattere storiografico sul diritto canonico si trovano già nelle opere dei grandi canonisti medievali come Guglielmo Durante o Giovanni d'Andrea, ma soprattutto si concentrano nella famosa opera di Diplovataccio. Dal risveglio umanistico dell'interesse per la visione critica dei documenti storici e giuridici fino all'inizio del XX secolo, tutti conosciamo bene i nomi dei più grandi autori che si occupavano specialmente della ricerca storica del diritto canonico medievale da Antonio Augustín fino a Friedrich Maassen e Friedrich Schulte.

All'inizio dell'ultimo secolo però sembra che si sia compiuto un cambiamento qualitativo: è nata la storiografia del diritto canonico come scienza autonoma ossia emancipata da quella del diritto canonico vigente. Già nel 1905, Ulrich Stutz pronunciò un discorso all'Università di Bonn proclamando solennemente l'autonomia scientifica della disciplina della storia del diritto canonico. Nel 1917 invece, indipendentemente ormai dalle opinioni dei singoli autori, la pubblicazione del *Codice di Diritto Canonico* ha imposto un cambiamento metodologico nella scienza canonica: la scienza del diritto canonico vigente doveva riferirsi al testo del Codice recentemente promulgato, mentre tutto lo studio delle fonti e dell'antica scienza si trovava ormai in una situazione autonoma.

Il compito dei canonisti e degli insegnanti di questa materia è cambiato. Era ormai presente un testo autentico e praticamente esclusivo<sup>15</sup> di tutto il diritto universale della Chiesa latina. Era anche previsto il diritto canonico come materia obbligatoria per tutti i seminari<sup>16</sup>. Il Codice era, per la sua stessa natura, molto adatto ad essere spiegato con metodo esegetico, ma, per contribuire alla diffusione della giusta comprensione del diritto vigente, la stessa Sacra Congregazione dei Seminari

<sup>15</sup> Si vedano, però, i cc. 2-6 CIC/17.

<sup>16</sup> Cfr. c. 1365, § 2 CIC/17.

ha prescritto, nel suo decreto del 7 agosto 1917 sull'insegnamento del Codice nei seminari e nelle facoltà teologiche<sup>17</sup>, che i docenti spiegassero diligentemente i singoli canoni seguendo l'ordine del Codice, dei suoi titoli e capitoli. I professori dovevano trattare la storia soltanto a modo di introduzione, prima della spiegazione del diritto vigente che riguardava i vari istituti giuridici. In questo modo la scienza del diritto canonico vigente e quella della sua storia, sono state chiaramente distinte, anzi, in qualche misura, anche separate. Per le facoltà di diritto canonico era necessario tener presente anche la norma della Santa Sede circa gli esami prescritti per i diversi gradi accademici, secondo la quale i candidati dovevano spiegare esegeticamente i canoni, e conoscere lo sviluppo e la storia degli istituti giuridici. Nelle lezioni intanto bisognava spiegare il testo stesso del *Codice di Diritto Canonico*. Tuttavia, si esprimeva questo con una formula che faceva ricordare l'insegnamento medievale: il Codice era "tamquam textus adhibendus"<sup>18</sup>.

Con la Costituzione *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI, promulgata il 21 maggio 1931<sup>19</sup> e le Ordinazioni della Sacra Congregazione dei Seminari del 12 giugno 1931<sup>20</sup>, è stata introdotta una nuova riforma degli studi giuridico canonici. Questi documenti richiedono che nelle università si dia una spiegazione completa e scientifica del diritto canonico e che gli studenti vengano preparati al lavoro scientifico personale. Nel quadro di tale insegnamento sono stati trattati ormai anche specialmente la storia delle fonti, della scienza e delle istituzioni di diritto canonico. Il livello e il metodo di questo tipo di insegnamento si rispecchiava ad esempio nei manuali di

<sup>17</sup> In AAS 9 (1917) 439.

<sup>18</sup> S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, Decr. *Legum canonicarum* de experimentis ad gradus in Iure Canonico assequendos, 31 ottobre 1918, in AAS 11 (1919) 19.

<sup>19</sup> In AAS 23 (1931) 241-262.

<sup>20</sup> In AAS 23 (1931) 263-284.

Alphons Van Hove<sup>21</sup>, Bertrand Kurtscheid<sup>22</sup> e Ivo Zeiger<sup>23</sup>, ma anche nella difficilmente superabile, e perciò spesso ristampata, storia delle fonti del diritto canonico redatta dal futuro Cardinale Alfons M. Stickler<sup>24</sup> o il volume sintetico sul primo millennio, scritto ormai in una lingua moderna, di Antonio García y García<sup>25</sup>.

Dopo il Concilio Vaticano II, già nella prima versione della *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, emanata dalla Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica il 6 gennaio 1970<sup>26</sup>, tenendo presente la dottrina di Paolo VI circa il ministero del diritto canonico nella Chiesa, vengono formulate le nuove linee direttrici per l'insegnamento di questa materia. Si richiede, con accento particolare, che il diritto canonico sia insegnato "... tenendo conto del mistero della Chiesa, dal Concilio Vaticano II più profondamente scrutato ..." <sup>27</sup>, mettendo un accento sul ruolo della disciplina ecclesiastica nell'opera salvifica di Dio. Tale preoccupazione di ribadire la funzione teologica e pastorale dell'ordinamento canonico nell'insegnamento (nei seminari e collegi dei religiosi) si manifesta anche nella lettera circolare del 2 aprile 1975 *Postremis hisce annis*<sup>28</sup> della medesima Congregazione, che prescrive di spiegare le basi teologiche del diritto canonico e dei singoli istituti giuridici. Col passare del tempo si è dimostrato, infatti, che la por-

<sup>21</sup> *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici* (Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici, vol. I, tom. I), Mechliniae-Romae 1945.

<sup>22</sup> *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951; ID. - F. A. WILCHES, *Historia iuris canonici. Tomus I. Historia fontium et scientiae iuris canonici*, Romae 1943.

<sup>23</sup> *Historia iuris canonici. I. De historia fontium et scientiae iuris canonici*, Romae 1947; ID., *Historia iuris canonici. II. De historia institutorum canonicorum*, Romae 1947.

<sup>24</sup> *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae. I. Historia fontium*, Taurini 1950.

<sup>25</sup> *Historia del derecho canónico I: El Primer Milenio*, Salamanca 1967.

<sup>26</sup> In AAS 62 (1970) 321-384.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 372, n. 79.

<sup>28</sup> In X. OCHOA, *Leges Ecclesiae V*, 7012-7016.

tata teologica della realtà istituzionale della Chiesa si chiarisce solo in base alla storia del suo diritto ricercata e presentata con metodo scientifico<sup>29</sup>. Il rifiuto teologico più radicale della legittimità dell'esistenza del diritto nella Chiesa, quello formulato da Rudolph Sohm alla fine del secolo XIX, usava infatti come argomento decisivo, l'affermazione storica secondo la quale nella Chiesa dei primi secoli (in una sua prima versione fino al III-IV secolo, in un'altra versione persino fino a Graziano) non esisteva alcun diritto<sup>30</sup>. Nel movimento intellettuale post-conciliare all'interno della Chiesa cattolica, e anche tra canonisti e teologi, si è riproposta poi questa vecchia critica, rifiutata già a suo tempo proprio in base ad argomenti storici da autori come Adolf von Harnack o Pierre Batiffol. Eppure teologi cattolici degli anni Sessanta e Settanta, tra i quali anche importanti e storicamente così eruditi come Yves Congar, avevano l'opinione che la domanda di Sohm avesse ancora la sua attualità<sup>31</sup>. Fu così che anche per la speciale necessità della fondazione teologica, ribadita pure nella Costituzione apostolica *Sapientia christiana* del 15 aprile 1979 di Giovanni Paolo II<sup>32</sup> e nelle *Ordinationes* della Congregazione competente, ema-

<sup>29</sup> Di questo aspetto storico necessario per l'approccio teologico vedi più dettagliatamente per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di Studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico, Sezione canonistica 17), Torino 1996; ID., *Law and the Theological Reality of the Church*, in *The Jurist* 56 (1996) 128-160; ID., *Die Kirche als rechtlich verfaßtes Volk Gottes*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL - H. SCHMITZ, Regensburg 1999, 12-20; ID., *Theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, in *ibid.*, 20-33.

<sup>30</sup> Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I-II, Leipzig 1892-1923; ID., *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig - Berlin 1912 (rist. Darmstadt 1968). Per una analisi della teoria di Sohm, si veda per es.: H. BARION, *Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts*, Tübingen 1931; R. SEBOTT, *Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>31</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Rudolph Sohm nous interroge encore*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973) 263-294.

<sup>32</sup> In AAS 71 (1979) 469-499.

nate per la sua esecuzione<sup>33</sup>, divenne di nuovo di importanza straordinaria per il diritto vigente della Chiesa la conoscenza approfondita della storia del diritto canonico. Si osserva inoltre che per la stessa codificazione del diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche era anche necessaria una ricerca speciale della storia del loro diritto che ha prodotto tra l'altro una collana importante di edizioni di testi anche medievali<sup>34</sup>.

Tutto questo interesse del cultore del diritto canonico vigente differisce però da quello che aveva il canonista cattolico per la storia del suo diritto all'inizio del XX secolo. A quel tempo, infatti, chi lavorava con il diritto canonico non ancora codificato, doveva conoscere, adoperando a volte i metodi della critica storica, il testo e il significato delle norme per poter formare un giudizio sul vigore di queste leggi in funzione alla loro applicazione. Era per questo che canonisti cattolici e non cattolici con grande interesse sistematico, come George Philps<sup>35</sup>, Paul Hinschius<sup>36</sup> o Franz Xaver Wernz<sup>37</sup> hanno redatto

<sup>33</sup> In AAS 71 (1979) 500-521.

<sup>34</sup> A cura della Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, Grottaferrata (Roma). Cfr. A. L. TAUTU, *Relazione sulla stampa della serie III delle fonti della codificazione orientale*, in *Nuntia* 3 (1976) 96-100; L. GLINKA, *Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale*, in *Nuntia* 10 (1980) 119-128.

<sup>35</sup> Vedi per es. il suo *Kirchenrecht*, I-VII, Regensburg 1845-1872 (un ottavo volume è stato aggiunto all'opera da Friedrich Vering (Regensburg 1889). Dell'autore e del suo sistema, si veda per es.: L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien* (Europäische Hochschulschriften 23), Frankfurt/M.-Bern 1982.

<sup>36</sup> La sua opera principale, purtroppo non finita, era appunto: *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, I-VI, Berlin 1869-1897. L'opera è stata concepita dall'autore come parte di un grandioso trattato *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, ma l'autore non è riuscito a finire nemmeno questa parte dedicata al diritto canonico dei cattolici: cfr. A. ERLER, *Hinschius*, in *HRG*, II, 157-158.

<sup>37</sup> Cfr. *Ius Decretalium*, I-V, Romae-Prati 1898-1914. Cfr. anche: C. GALLAGHER, *Francis Xavier Wernz S. I., the last of the Decretalists. Wernz contribution to canonistic studies*, in *Investigationes theologico-canonicæ*

delle opere ricche di risultati, frutto di ricerche storiche, per non parlare dell'indimenticabile Emil Friedberg, il quale, oltre alla sua edizione del *Corpus Iuris Canonici*, ha pubblicato anche un manuale sistematico di notevole influsso persino anche in Italia<sup>38</sup>.

Tra questo interesse di tipo pre-codificale dei canonisti per la storia medievale del diritto canonico e il risveglio dell'interesse alla fine del XX secolo per motivi teologici ed ecclesiali, dei quali parleremo ancora, la scienza autonoma della storia del diritto canonico medievale ha percorso una lunga strada. Essa fu meno coltivata nel quadro della canonistica, mentre cresceva continuamente l'interesse dei medievisti e degli storiografi del diritto per tale materia. Questo interesse però era di un nuovo tipo. Si scopriva maggiormente il significato della storia medievale di questo diritto per la storia dei costumi, dell'economia, della politica, della sanità pubblica, del diritto secolare in generale e di quello internazionale, per l'antropologia culturale, per la storia delle istituzioni famigliari e sociali, della mentalità, o persino dell'architettura, come le ricerche sulle condizioni canoniche della costruzione delle cattedrali. Essa risultava interessante per la storia della società, specialmente anche per la storia della condizione sociale dei non cristiani.

Sin dallo splendido saggio di Henri Marrou sulla conoscenza storica<sup>39</sup> è una convinzione generalmente condivisa che la risposta delle fonti alle domande dello storiografo dipende decisamente dal modo di formulare la questione, la quale – da parte sua – rispecchia l'interesse e l'intera visione del mondo del ricercatore e della sua epoca. Così gli sviluppi e i risultati della storiografia del diritto canonico medievale dell'ultimo secolo rispecchiano fortemente il cambiamento del contesto sociale della sua coltivazione.

(*Miscellaneae Wilhelm Bertrams*), Roma 1978, 169-184.

<sup>38</sup> Cfr. *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, Leipzig 1879 e ss.; edizione italiana a cura di F. RUFFINI, *Diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino 1893.

<sup>39</sup> Cfr. *De la connaissance historique*, Paris 1975.

La forte presenza dei medievisti, storicisti specializzati, tra i cultori di questa scienza aveva per conseguenza il notevole rialzo delle pretese tecniche e il crescere della consapevolezza della necessità di edizioni critiche dei testi, preparate secondo i criteri più esigenti della storiografia contemporanea. Sotto questo aspetto la persona di Stephan Kuttner<sup>40</sup> risultava centrale. Forse proprio Stephan Kuttner ha avuto il più grande merito nel ricollegare il mondo delle “scienze ecclesiastiche” con quello della storiografia – se vogliamo – profana.

#### **4. La nuova funzione della scienza della storiografia del diritto canonico per la Chiesa**

Tornando al tema accennato all'inizio del nostro discorso, sembra che lo sviluppo della storiografia del diritto canonico, oltre a servire come base solida per la riflessione teologica sulla realtà del diritto della Chiesa, abbia potuto arricchire la Chiesa sotto molti aspetti.

Il dialogo con la scienza ‘profana’ era in questo campo continuo e molto armonico. Per apprezzare questo fatto bisogna rilevare che nella legislazione vigente della Chiesa cattolica sull'insegnamento superiore è basilare la distinzione tra ‘scienze sacre’ e quelle non sacre o secolari. Per definire quali siano le scienze sacre riguardo l'insegnamento delle quali la Chiesa abbia una competenza speciale, vale la pena di ricordare quello che abbiamo detto all'inizio del nostro discorso, cioè che per la distinzione bisogna partire non solo dall'oggetto delle singole scienze, ma dal punto di vista speciale della ricerca, dall'aspetto speciale delle questioni che si pongono rispetto all'oggetto. Se qualcuno esamina la storia della Chiesa sotto l'aspetto di come essa serviva la salvezza nelle diverse epoche, o la storia della teologia sotto l'aspetto di come il deposito della fede, in un processo continuo di cristallizzazione concet-

<sup>40</sup> Cfr. P. LANDAU, *Nachruf auf Stephan Kuttner*, in AKKR 165 (1996) 457-468.

tuale della sua ricchezza, abbia dato risposte a delle questioni concrete emerse lungo la storia riguardo l'applicazione della tradizione apostolica, sta coltivando certamente delle scienze sacre: nel primo caso la storia della Chiesa come scienza sacra (e non per esempio la storia del 'cristianesimo' che sarebbe un approccio del tutto legittimo alla stessa materia dal punto di vista della storia delle religioni), nel secondo caso invece la storia dei dogmi ossia la *Dogmengeschichte* che sarebbe diversa da una storia 'pura' delle idee teologiche.

Nel caso della storiografia del diritto canonico si osserva nell'ultimo secolo un dialogo molto fertile tra i diversi punti di vista, tra i diversi interessi della ricerca che si potevano arricchire reciprocamente.

Qual era l'apporto delle ricerche storico-canonistiche per la vita della Chiesa? Esso era molteplice, e non soltanto quando le ricerche sono state impostate con l'intenzione di risolvere qualche questione propria alla Chiesa. Soprattutto nel chiarire le possibilità dello sviluppo delle diverse istituzioni della Chiesa risultava a volte decisivo quanto ha dimostrato la storiografia del diritto canonico medievale. Come esempio più chiaro vorrei indicare soltanto il fatto che alla fine del secondo volume delle sue ricerche storico-giuridiche sul matrimonio condizionato<sup>41</sup>, Rudolf Weigand ha proposto un testo per la nuova codificazione canonica. La sua proposta è stata pienamente accettata; quindi nel Codice vigente della Chiesa latina troviamo su questa materia un canone che può vantarsi di una fondazione storica solidissima. Il diritto matrimoniale potrà essere anche nell'avvenire un campo, dove la Chiesa potrà utilizzare con tanto profitto i risultati delle ricerche storico-giuridiche, come per esempio la grande sintesi di Jean Gaudemet<sup>42</sup> sul matrimonio in occidente, la ricca monografia

<sup>41</sup> Cfr. R. WEIGAND, *Die bedingte Eheschliessung im kanonischen Recht*, I-II (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 16. 39), München 1963; St. Ottilien 1980.

<sup>42</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris 1987; ID., *Société et mariage*, Strasbourg 1980.

di Enrique De León sulla *cognatio spiritualis*<sup>43</sup>, quella di Sauerwein sull'origine dell'istituto della dispensa pontificia dei matrimoni non consumati<sup>44</sup>, o quella di Cantelar Rodríguez sul matrimonio degli eretici<sup>45</sup>, l'opera classica di Ziegler sulla dottrina matrimoniale delle somme dei confessori<sup>46</sup>, i risultati rispettivi di Charles Donahue, Peter Leisching, Gérard Franzen, dello stesso Weigand e molti altri. Simile attualità possono avere le ricerche coordinate dallo stesso professore Donahue sui documenti degli *officialati medievali*<sup>47</sup> o tante altre di diritto processuale canonico o romano-canonico, nonché quelle circa il diritto penale, la disciplina del clero, il funzionamento della struttura gerarchica, della vita religiosa, la disciplina dei diversi sacramenti, specialmente della penitenza ecc. Tutto ciò riveste un'importanza particolare per il canonista teologo, dato che la storia della Chiesa, specialmente la sua prassi ufficiale seguita universalmente per lungo tempo ha un carattere di testimonianza del contenuto normativo della fede, ossia costituisce un *locus theologicus*<sup>48</sup>, da tener presente anche per le possibili riforme istituzionali.

Così, la storiografia del diritto canonico medievale si aggiunge alle scienze bibliche e alla storia della letteratura

<sup>43</sup> Cfr. E. DE LEÓN, *La "cognatio spiritualis" según Graciano* (Pontificio Ateneo della Santa Croce, Monografie Giuridiche 11), Milano 1996.

<sup>44</sup> Cfr. E. SAUERWEIN, *Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe* (Analecta Gregoriana 215), Roma 1980.

<sup>45</sup> Cfr. F. CANTELAR RODRIGUEZ, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimentum disparitatis cultus y divorcio por herejia*, Salamanca 1972.

<sup>46</sup> Cfr. J. G. ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönitential-Summen von 1200 bis 1350*, Regensburg 1956.

<sup>47</sup> Cfr. *The Records of the Medieval Ecclesiastical Courts, Part I. The Continent, Part II. England*, a cura di CH. DONAHUE, JR. (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 6-7), Berlin 1989-1994.

<sup>48</sup> Va notato che nell'ortodossia è oggetto di diverse ricerche il valore normativo teologico e disciplinare dei *sacri canones*: cfr. infra nt. 51. Questo pensiero non è affatto estraneo dalla visione cattolica, la quale – anche dopo la codificazione – riconosce il valore della tradizione apostolica mantenendo la possibilità dello sviluppo della sua formulazione o applicazione giuridica.

dell'antichità cristiana ossia, in un'altra impostazione più teologica, alla patrologia, essendo anch'essa una delle scienze che possono dare il maggior contributo allo sviluppo autentico e alla chiarificazione dell'identità della fede e della vita della Chiesa. L'elaborazione delle possibili conseguenze, per questa viva realtà, dei risultati scientifici raggiunti in questo settore nel secolo passato sarà un compito veramente attuale all'alba del nuovo millennio. Va osservata specialmente la portata della più profonda conoscenza della disciplina ecclesiale fino all'epoca di Graziano per il dialogo con l'ortodossia. A tal riguardo sembra che molte divergenze teologico-disciplinari emerse nel frattempo siano dovute al differente sviluppo concettuale successivo.

### **5. Possibili conseguenze del rinforzo dell'interesse ecclesiale per la ricerca generale**

Come la storiografia di ogni ordinamento giuridico vivente si arricchisce se tiene conto della viva realtà dello stesso ordinamento, così la prassi e l'interpretazione del proprio diritto da parte della Chiesa aiuta anche gli storiografi nella giusta comprensione dei documenti medievali.

Certamente, i canonisti e tutti quelli che sono interessati nella prassi della Chiesa, costituiscono anche un pubblico grato e aperto ai risultati delle rispettive ricerche anche se impostate da un punto di vista diversa.

La storiografia del diritto canonico medievale che tiene conto dei punti di vista teologici e della realtà attuale della Chiesa – non perché ogni specialista del settore abbia necessariamente l'intenzione di coltivare una scienza sacra, ma per la precisione della conoscenza e comprensione del proprio oggetto – potrà dare un contributo, perché la cultura occidentale ritrovasse la propria anima ed identità, superando molte schizofrenie nella società che provenivano spesso dalla conoscenza superficiale del nostro passato. Essa risulterà quindi uno strumento eminente di dialogo tra fede e cultura, tra diversi

gruppi sociali o culturali, tra diversi popoli.

Per concludere, mi sia permesso di accennare ancora ad un aspetto particolare di questo dialogo. Chi vede meglio dello storiografo del diritto canonico e civile che la nostra cultura giuridica, detta occidentale, è una cultura greco-romana con delle radici – soprattutto rispetto al diritto della Chiesa – anche nel mondo ebraico, o in genere nell’antico oriente. Le collezioni di Giustiniano costituiscono la base, oltre che del diritto comune occidentale, anche del diritto bizantino. I canoni dei concili ecumenici e di quelli orientali più antichi, nonché il grosso dell’eredità canonica africana sono una parte comune notevolissima del diritto canonico sia occidentale che bizantino. Per non parlare di fenomeni come lo sviluppo dei libri penitenziali<sup>49</sup>, della tecnica delle glosse delle collezioni canoniche o l’affronto teorico della discordanza dei canoni – problema molto sentito anche da Balsamone<sup>50</sup> – che risultano analoghi in oriente ed occidente. Penso che sarà necessario esaminare di più la storia del diritto canonico medievale nella sua pienezza organica, cioè ricollegando l’aspetto occidentale con quello bizantino.

## 6. Aspetti per un dialogo ecumenico

Anche se il problema delle basi del diritto canonico nella riflessione cattolica post-conciliare ha avuto un rapporto più diretto (anche se a volte polemico) con le diverse teorie sor-

<sup>49</sup> Cfr. per es.: M. ARRANZ, *I penitenziali bizantini. Il Protokanonarion di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o “Secondo Kanonarion” di Basilio Monaco* (Kanonika 3), Roma 1993.

<sup>50</sup> Cfr. per es.: G. P. STEVENS, *De Theodoro Balsamone*, Romae 1969; B. H. STOLTE, *Balsamon and the Basilica*, in *Proceedings of the Symposium on the Occasion of the Completion of a New Edition of the Basilica*. Groningen, 1-4 June, 1988 (Subseciva Groningana, Studies in Roman and Byzantine Law 3), Groningae 1989, 115-125; C. GALLAGHER, *Theology and Law in the Writings of Theodore Balsamon*, in *The Jurist* 56 (1996) 161-181.

te in ambienti protestanti, per esempio con le affermazioni di Rudolph Sohm, anche nella teologia ortodossa sono stati messi degli accenti importanti che toccano la storia del diritto canonico e chiariscono in modo speciale la natura teologica di questo diritto.

Il problema principale dell'attuale teologia ortodossa del diritto canonico sembra essere infatti la questione, fino a che punto 'i Sacri Canoni' dei primi sette concili ecumenici e la tradizione canonica accettata al Concilio di Trullo del 691 hanno una qualità teologica speciale e in quale senso sono da considerarsi immutabili<sup>51</sup>. Le rispettive teorie dei teologi e canonisti ortodossi rispecchiano in qualche modo l'idea paleocristiana tuttora valida dello stretto collegamento della tradizione dogmatica e quella disciplinare. Tale visione potrebbe essere specialmente attuale per le ricerche cattoliche circa la possibilità e il contenuto di una eventuale legge fondamentale della Chiesa.

Il sistema del diritto canonico della Chiesa cattolica è basato oggi formalmente, oltre che sulla Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, sui due grandi Codici, quello della Chiesa latina e quello dei canoni delle Chiese orientali. Anche se la codificazione ha abrogato formalmente moltissime norme canoniche comuni della Chiesa, la vera e più profonda sacralità dell'antica eredità disciplinare è rimasta conservata ed è stata persino aggiornata. L'autentica testimonianza di Cristo che la Chiesa deve rendere e che si basa tuttora sulla tradizione apostolica in tutti i suoi aspetti sia dottrinali che disciplinari, può trovare sempre nuove espressioni tecniche nel corso della storia. Per cui le edizioni dei due codici con l'indicazione delle fonti

<sup>51</sup> Cfr. I. E. ANASTASIOU, *Can All the Ancient Canons Be Valid Today?*, in *Kanon* 1 (1973) 35-44; P. RODOPOULOS, *The Ancient Church Canons and the New Greek Church Legislation*, in *ibid.*, 87-95; J. RINNE, *Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Orthodox Churches*, in *Atti del Congresso Internazionale: Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*, ed. R. COPPOLA, I, Bari 1994, 3-20; si veda anche: I. ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in *ibid.*, 21-25.

esprimono anche la profonda legittimità del diritto codificato che si radica nella tradizione disciplinare apostolica della Chiesa. Così il legislatore umano ecclesiastico rimane sempre legato ed ispirato dalla tradizione apostolica per renderne una testimonianza autentica nel servizio della salvezza delle anime. In tal modo la ricerca storica del diritto canonico può contribuire sia al giusto apprezzamento teologico della continuità disciplinare nella Chiesa che all'autenticità dell'applicazione di questa tradizione normativa alle circostanze sempre nuove. Cercando di realizzare questo, lo storico del diritto canonico sta coltivando certamente una disciplina sacra e rende un prezioso servizio alla Chiesa. Uno dei compiti più attuali che la storia del diritto canonico come scienza sacra deve affrontare nei nostri giorni, sembra essere proprio quello di trovare il modo di vivere la comunione tra la Chiesa latina che ha traversato, sin dall'epoca della scolastica, uno sviluppo istituzionale e concettuale legittimo, e le diverse Chiese orientali che conservano e praticano (spesso con ottimi risultati spirituali e pastorali) molte istituzioni e usano non pochi concetti teologici e giuridici che erano familiari fino al XII secolo anche in occidente.

## V. Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società e nella Chiesa\*

### 1. Il problema

La relazione dinamica tra diritto particolare e universale nella Chiesa scaturisce da un dato teologico fondamentale e cioè dal fatto che l'unica Chiesa di Cristo, come viene espresso in modo classico nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* 23, esiste nelle Chiese particolari e dalle Chiese particolari (“... in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit ...”). In questo contesto la Chiesa universale è il modello e le Chiese particolari sono formate ad’immagine della Chiesa universale (“... Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati ...”). Dato che la giuridicità, l’organizzazione visibile e sociale della Chiesa fanno parte del suo segno sacramentale (cfr. LG 8a), anche il diritto della Chiesa partecipa a questa dinamica teologica tra Chiesa universale e Chiese particolari.

Un aspetto speciale consegue inoltre dalla nozione canonica del diritto particolare. Il diritto particolare, infatti, non è soltanto il diritto delle Chiese particolari, ma tutto quel diritto che è in vigore soltanto in un certo territorio e non in tutta la Chiesa. Le leggi particolari generalmente si presumono territoriali e non personali (cfr. c. 13). In tal modo possiamo parlare di diritto particolare di certi raggruppamenti di Chiese particolari, per esempio di provincie ecclesiastiche, di regioni, di territori di una conferenza episcopale, ecc. Esiste anche un

\* Pubblicato: *Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società e nella Chiesa*, in *Periodica* 92 (2003) 503-524.

diritto proprio, per sua natura di carattere particolare, delle Chiese *sui iuris*. Tale diritto viene trattato specialmente nel *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*.

In questa conferenza cerchiamo di rilevare alcuni aspetti del rapporto tra diritto particolare e universale nelle diverse epoche della storia della Chiesa, tenendo presente anche gli effetti mutui tra questo fenomeno interecclesiale e la società civile. Così cerchiamo di rendere omaggio al ventesimo anniversario della promulgazione del *Codice di Diritto Canonico*, principale collezione del diritto vigente della Chiesa latina.

## 2. Diritto universale e particolare nella storia della Chiesa

### a. L'antichità cristiana

La forma più antica nella quale i cristiani hanno preso coscienza dell'aspetto giuridico della Chiesa risulta soprattutto dalle Collezioni pseudo-apostoliche<sup>1</sup>. Tali Collezioni, proprio perché vogliono presentare la tradizione apostolica con tutta la sua dimensione disciplinare, sembrano avere una coscienza profondamente universale. La dottrina di Cristo e della Chiesa è unica con tutti i suoi aspetti morali e disciplinari. Il Vescovo appare in queste Collezioni, specialmente per esempio nella *Didascalia*, come interprete ed applicatore dell'eredità, della tradizione disciplinare comune<sup>2</sup>. Più tardi, quando la

<sup>1</sup> Cfr. per es.: J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle* (Initiations au christianisme ancien), Paris 1985, 1-25; P. ERDŐ, *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Farnkfurt am Main 2002, 11-20.

<sup>2</sup> Va notato che nell'ortodossia è oggetto di diverse ricerche il valore normativo teologico e disciplinare dei *Sacri canones*. Cfr. I. E. ANASTASIOU, *Can All the Ancient Canons Be Valid Today?*, in *Kanon* 1 (1973) 35-44; P. RODOPOULOS, *The Ancient Church Canons and the New Greek Church Legislation*, in *ibid.* 87-95; J. RINNE, *Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Orthodox Churches*, in *Atti del Congresso Internazionale: Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, dir. R. COPPOLA, I, Bari 1994, 3-20. Si veda anche:

Chiesa Orientale inserisce nella serie dei “Sacri canones” pure i canoni dei Padri, cioè di alcuni grandi Vescovi come san Basilio Magno, questo fenomeno viene considerato dalla ricerca moderna, come analoga alla presenza dei testi di alcuni *iuris consulti* nel *Digesta* di Giustiniano.

Il primo vero documento di diritto canonico particolare sembra essere la legislazione dei Concili particolari. Di tale legislazione abbiamo diverse serie di canoni attribuiti a certi Concili locali. Si tratta di Concili del quarto secolo. Bisogna notare però che proprio i canoni dei Concili particolari orientali entrano nel *Syntagma canonum* e nelle altre collezioni di ‘pretesa’ universale. Come se i primi Concili locali avessero avuto l’ambizione di precisare proprio il significato della vera disciplina universale della Chiesa. Non volevano quindi – come sembra – obbligare soltanto i fedeli di un territorio ristretto, ma inculcare, riaffermare e chiarire il diritto della grande Chiesa per i fedeli del loro territorio. Tale specificità di questi canoni orientali antichi (di Ancyra, Neocesarea, Laodicea, Gangra, Antiochia ecc.) sembra che venga riconosciuta per la loro ricezione universale successiva<sup>3</sup>.

Dal quarto secolo nasce l’istituto del Concilio Ecumenico. Secondo i ricercatori moderni, si presentò prima il fatto del Concilio di Nicea e poi la maturazione teologica dell’idea del Concilio Ecumenico<sup>4</sup>. Il quarto secolo è allo stesso tem-

I. ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in *ibid.* 21-25. Questo pensiero non è affatto estraneo alla visione cattolica, la quale – anche dopo la codificazione – riconosce il valore della tradizione apostolica mantenendo la possibilità dello sviluppo della sua formulazione o applicazione giuridica.

<sup>3</sup> Cfr. per es.: H. OHME, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Berlin-New York 1990; D. SALACHAS, *La normativa del Concilio Trullano commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamone, Aristenos* (= Oriente cristiano 32 [1991] fasc. 2/3), Palermo 1991.

<sup>4</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l’Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1979<sup>2</sup>; H. J. SIEBEN, *Die Konzils-idee der alten Kirche* (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn 1979.

po un periodo di massiccia penetrazione della terminologia e dei concetti del diritto romano nella Chiesa. Così i Canonici sinodali e, partendo dagli ultimi decenni del quarto secolo, anche le Decretali dei Romani Pontefici diventano le forme più tipiche delle norme del diritto della Chiesa. A questo punto, parallelamente con la fioritura dei Concili Ecumenici e particolari, comincia a chiarirsi la distinzione tra diritto universale e particolare nella Chiesa. Eppure le collezioni di diritto canonico non rispecchiano sempre nè la distinzione tra norme giuridiche, consigli ed altri testi, nè la distinzione tra diritto universale e particolare. Sarà *Dionysius Exiguus*, nelle sue rispettive Collezioni di Canonici e di Decretali, che chiarirà la specificità del diritto universale della Chiesa, soprattutto mediante l'eliminazione di testi con portata veramente molto particolare. L'idea dell'universalità è una delle caratteristiche della *Collezione Dionisiana*<sup>5</sup>.

## **b. I diversi periodi del Medioevo**

Il Medioevo comincia in Occidente proprio con la caduta dell'Impero Romano. All'unico Impero Occidentale succedono diversi regni di popoli barbari, nei quali però rimane un importante elemento di popoli romanizzati. Sia la circolazione marittima che la rete stradale, sembra crollare per lo sfascio dell'unità economica, politica e culturale. Viene meno la sicurezza pubblica. Persino la scrittura latina – come dimostra la paleografia – riveste diverse forme regionali che dimostrano una notevole varietà dalle forme insulari, quelle visigotiche fino a quelle tipiche dell'Italia meridionale. Tale regionalizzazione ha i suoi effetti anche nella vita giuridica della Chiesa.

<sup>5</sup> Cfr. F. DE MARINI ARVONZO, *Secular and clerical culture in Dionysius Exiguus's Rome*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley, California, 28th July–2nd August 1980*, ed. S. KUTTNER – K. PENNINGTON (MIC, C 7), Città del Vaticano 1985, 83–92. Per l'edizione della prima redazione si veda: A. STREWE, *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, Berlin 1931; per la seconda redazione PL 67, 139-230 e 230-316.

La legislazione dei Concili provinciali o plenari di qualche regione e la loro celebrazione regolare, nonché l'eventuale approvazione delle loro decisioni anche da parte dell'autorità statale (come nel caso delle leggi 'in confirmationem concilii' nel Regno Visigotico) gettano le basi per un'attività legislativa ed una tradizione normativa regionale. Tale tradizione regionale però non si stacca dal diritto universale, ma lo integra. Una testimonianza classica di questa sintesi tra diritto universale e particolare è costituita dalla *Collectio Hispana*, la quale, oltre alle Decretali dei Romani Pontefici e ai canoni dei Concili Ecumenici e quelli antichi generalmente recepiti, contiene anche i canoni dei Concili particolari dell'Occidente raggruppati secondo la loro provenienza regionale, ma ben distinti dalla serie dei testi universali.

Un altro modo di apparizione dell'aspetto particolare nel mondo delle collezioni alto medievali sono, in alcune regioni, le Collezioni con materiale universale ma con criteri particolari di composizione che riflettono la mentalità dei diversi popoli. Un esempio di questo fenomeno è la *Collectio Hibernensis*<sup>6</sup>, la quale, pur raccogliendo anche norme canoniche, offre soprattutto brani della Sacra Scrittura e principi di origine diversa per descrivere la disciplina ecclesiastica. Applica quindi dei principi di Collezione che rispondono ad un'altra visione culturale del diritto, ad un altro concetto di giuridicità. Senza tener conto dell'autorità legislativa formale, questa Collezione raccoglie regole, disciplinari e morali che all'autore sembravano giuste e necessarie. Tale atteggiamento culturale trova la sua espressione più tipica nei libri penitenziali delle Isole Britanniche.

La risposta a questo tipo di prevalenza della particolarità sia di contenuto che di impostazione, sarà la riforma carolingia, la quale, partendo dall'idea della rinascita dell'Impero Romano in Occidente – e, come ribadisce giustamente Walter Ullmann,

<sup>6</sup> Cfr. H. WASSERSCHLEBEN, *Die Irische Kanonessammlung*, Leipzig 1885 (= Aalen 1966).

non ancora dall'idea dell'Impero unico ed universale sulla terra – cerca di ristabilire l'unità culturale e politica dell'Occidente<sup>7</sup>. Tale sforzo, però, comprende anche la volontà politica di unificare – o più precisamente riunificare – la disciplina di tutta la Chiesa. Per questo la *Collezione Dionisiana*, aggiornata da Papa Adriano I e mandata a Carlo Magno<sup>8</sup>, sarà la base della riforma generale della Chiesa promossa soprattutto dai Capitolari<sup>9</sup>. In questo caso, quindi, è il potere secolare che agisce per far valere l'aspetto universale del diritto nella Chiesa. Ciò risulta vero anche se questa universalità è ancora imperfetta, non può e non vuole comprendere il mondo bizantino.

E così che i Concili dell'Impero Franco, dall'inizio del secolo IX, cominciano prescrivere di bruciare i penitenziali di tipo più vecchio, perché questi ultimi contengono sicuramente degli errori e provengono da un'autorità incerta (*"incerti sunt auctores, certi sunt errores"*).

Risulta chiara la tendenza di ristabilire il concetto romanistico dell'autorità legislativa. In questo contesto il legislatore universale e il diritto universale avevano chiaramente maggiore autorità che i legislatori particolari. Tale universalità tuttavia subisce entro breve tempo dei duri colpi: in seguito allo sfascio dell'unità politica dell'Impero Franco, e alla crisi del funzionamento del Pontificato Romano, sarà proprio l'attività legislativa universale a non poter compiere il proprio ruolo, teoricamente ormai chiarito.

<sup>7</sup> Cfr. W. ULLMANN, *Il pensiero politico del Medioevo*, Roma 1984, 73 ss.

<sup>8</sup> Cfr. F. PITHOU, *Codex canonum vetus Ecclesiae Romanae restitutus*, Parisiis 1687<sup>2</sup>; si veda anche: PL 67, 135 B–137 A e 315 A–346 B (le Decretali).

<sup>9</sup> Si veda per es.: H. MORDEK, *Karolingische Kapitularien*, in *Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter* 4 (1986) 25–50; ID., *Unbekannte Texte zur karolingischen Gesetzgebung*, in *Deutsches Archiv* 42 (1986) 446–470; H. MORDEK – G. SCHMITT, *Neukapitularien und Kapitulariensammlungen*, in *Deutsches Archiv* 43 (1987) 361–439; C. DE CLERCQ, *Neuf capitulaires de Charlemagne concernant son oeuvre réformatrice par les «missi»* (Università degli Studi di Camerino, Istituto Giuridico: Testi per esercitazione, V 3), Milano 1968.

Per decidere le maggiori discussioni giuridiche si offre quindi lo strumento della falsificazione. È ormai chiara la necessità dell'autorità legislativa per emettere una norma canonica. È altrettanto chiaro che le norme – possibilmente universali – del supremo legislatore hanno prevalenza sulle altre leggi. Allo stesso tempo queste autorità sembrano meno operative del necessario. Comincia quindi l'intensa produzione delle false Decretali e dei falsi Capitolari. Attività che dimostra, malgrado tutto, la coscienza e il rispetto del diritto universale<sup>10</sup>.

I Capitolari successivi e l'attività sinodale del tardo secolo IX e del secolo X, ritornano alla particolarità. È la produzione del diritto particolare che sembra l'unica possibilità reale in quell'epoca. Si può dire persino che si cerca di continuare la riforma carolingia, ma per mancanza delle rispettive strutture universali, tutto ciò viene fatto a livello locale. Se la Collezione di Remedius Curiensis<sup>11</sup>, o l'opera *De synodalibus causis* di Reginone di Prüm<sup>12</sup> dimostrano questa tendenza, dalla seconda metà del X secolo si sviluppa gradualmente un nuovo movimento di riforma che promuove l'universalità sia nella politica che nel diritto, sia nel mondo profano che nella Chiesa. Si

<sup>10</sup> Cfr. H. FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit* (MGH Schriften 24), I–III, Stuttgart 1972–1974; *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica*, München 1986 (MGH Schriften 33), I–VI, Hannover 1988–1990; P. HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863 (=Aalen 1963); L. KÉRY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 900–1140)*, Washington, D.C. 1999, 114–117 ss.

<sup>11</sup> Cfr. H. JOHN, *Collectio canonum Remedii Curiensi episcopo perperam adscripta* (MIC, B 2), Città del Vaticano 1976; L. KÉRY, *Canonical Collections ...*, 184–185.

<sup>12</sup> Cfr. F. W. H. WASSERSCHLEBEN, *Regino von Prüm: Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Leipzig 1840 (= Graz 1960) – la prima redazione; PL 132, 185–400 – la seconda versione; W. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn–München–Wien–Zürich 1989, 478–492; L. KÉRY, *Canonical Collections ...*, 128–133.

tratta della nascita dell'Impero Romano Germanico.

L'ambizione degli Ottoni risulta più alta di quanto fu quella di Carlo Magno. Loro vogliono ormai – almeno teoricamente – riunire tutto il mondo sotto il loro dominio. La riforma giuridica rispettiva progredisce però difficilmente. Un risultato solido di questi sforzi sarà il Decreto di Burcardo di Worms, Collezione composta ad uso dei vescovi che lavoravano nel sistema della Chiesa imperiale all'inizio dell'XI secolo<sup>13</sup>.

Lo stesso potere politico porterà poi al pontificato romano quei chierici transalpini che guidati dalla visione della *Libertas ecclesiae* continuano la riforma universalista, ma su base chiaramente teologica, con una coscienza solida dell'indipendenza della Chiesa dal potere politico. Così si cristallizza quella tendenza teologica, politica, ma anche disciplinare e giuridica che si chiama generalmente riforma gregoriana. È proprio questa riforma che darà un forte impulso alla composizione di nuove Collezioni canoniche, le cosiddette Collezioni gregoriane, caratterizzate dalla preferenza tematica per le questioni più discusse dell'epoca, come il celibato, la simonia, l'investitura e soprattutto il potere universale del Romano Pontefice nella Chiesa.

Le Collezioni di questa categoria cercano testi di autorità indiscussa. Così comincia a svilupparsi ulteriormente la teoria dell'interpretazione e delle fonti del diritto canonico. Diverse opere di Bernoldo di Costanza gettano le basi di una sistematica delle fonti del diritto canonico<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. PL 140, 537–1090; G. FRANSEN – T. KÖLZER (edd.), *Burchard von Worms, Decretorum libri XX*, Köln 1548 (Aalen 1992); M. KERNER, *Studien zum Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, I–II, Aachen 1969; M. KERNER – F. KERFF – R. POKORNY – K. G. SCHON – H. TILLS, *Textidentifikation und Provenienzanalyse im Decretum Burchardi*, in *Mélanges G. Fransen*, II (Studia Gratiana 20), Roma 1976, 19–63; H. HOFFMANN – R. POKORNY, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen*, (MGH Hilfsmittel 12), München 1991; R. KAISER – M. KERNER, *Burchard, Bischof von Worms*, LMA, II, 946–951; L. KÉRY, *Canonical Collections ...*, (nt. 10), 133–155.

<sup>14</sup> D. STÖCKLY, *Bernold von Konstanz, De excommunicatis vitandis, de*

All'interno di questo movimento riformatore si distinguono però due fasi diverse. Le Collezioni canoniche della prima fase sono più radicali. Concentrano la loro attenzione sulle questioni della grande discussione giuridica e politica, mentre nella seconda fase di questo periodo prevalgono le Collezioni più moderate e tematicamente più complete, tra le quali spiccano certamente le opere di Yvo di Chartres<sup>15</sup>. Esse, come pure la Collezione di Anselmo di Lucca, sembrano aver un ruolo importante nell'insegnamento di questa materia nelle scuole Capitolari. L'armonia di queste opere sintetiche è dovuta al fatto che esse, pur comprendendo anche delle norme particolari per la descrizione possibilmente completa della disciplina della Chiesa, conservano i criteri principali della riforma gregoriana sull'autorità suprema e sul diritto universale.

Con la consolidazione della posizione sociale e anche teologica del Pontificato, comincia la serie dei Concili ecumenici medievali che, in seguito alla cessazione della piena comunione tra l'Oriente ed Occidente, risultano tuttavia più rappresentativi della Chiesa occidentale. Nel quadro della Chiesa cattolica tuttavia, con questi Concili riceve più peso l'aspetto universale del diritto della Chiesa e viene chiarito ulteriormente il rapporto tra diritto universale e particolare. Se il diritto particolare non proviene dal Supremo legislatore, magari in forma di un privilegio pontificio o di una legge emessa dal Papa, esso non può essere contrario alle norme universali. Anzi, secondo una certa comprensione dei principi gregoriani

*reconciliatione lapsorum et de fontibus iuris ecclesiastici (Libellus X) (MGH Fontes iuris XV)*, Hannover 2000.

<sup>15</sup> Per il suo Decreto vedi PL 161, 67–1022; cfr. P. LANDAU, *Das Dekret des Ivo von Chartres*, in ZRG Kan. Abt. 70 (1984) 1–44. Per la Panormia vedi PL 161, 1041–1344 (testo di bassa qualità, si veda l'edizione di S. BRANT del 1499). Cfr. P. LANDAU, *Die Rubriken und Inschriften von Ivos Panormie*, in BMCL 12 (1982) 31–49; G. FRANSEN, *La tradition manuscrite de la Panormia d'Yves de Chartres*, in BMCL 17 (1987) 91–95; L. KÉRY, *Canonical Collections* ..., 253–260.

(raccolti nel *Dictatus Papae*)<sup>16</sup>, tutte le leggi canoniche devono provenire in qualche modo dal Romano Pontefice. Ciò può significare che il legislatore locale deve avere la sua legittimazione dal Pontefice, oppure, come suppongono alcuni autori dell'epoca, le decisioni dei Concili provinciali hanno bisogno della conferma pontificia. Da quell'epoca si osserva la tendenza di non chiamare 'canoni' le norme emanate dai Concili provinciali, ma piuttosto Decreti, Statuti, ecc.

Allo stesso tempo comincia la fioritura delle Decretali medievali. Anche le Decretali pontificie sono forme del diritto universale. Esse, infatti, benché siano emesse per risolvere un caso concreto, esigevano un'osservanza generale.

Le Collezioni canoniche, prima di tutto lo stesso Decreto di Graziano, poi le principali Collezioni di Decretali che contenevano materiale universale, o a volte particolare (soprattutto l'opera di Graziano), mediante l'insegnamento universitario e in seguito all'opera dei canonisti, hanno potuto determinare realmente la vita giuridica della Chiesa a livello universale. Certo che a livello locale e regionale pure i diritti nazionali o dei popoli (come il diritto germanico) hanno influenzato fortemente la mentalità e la prassi giuridica della Chiesa. Le ordalie per esempio, in Europa centrale (ad esempio in Ungheria) si usano in una certa misura ancora all'inizio del secolo XIII, anche nei processi canonici o misti, benché questa cosiddetta *purgatio vulgaris* sia stata già rifiutata decisamente dal diritto canonico universale.

Se le Collezioni canoniche universali, tra le quali alcune (come la *Compilatio tertia*, quarta, quinta, il *Liber Extra* di Gre-

<sup>16</sup> Cfr. E. CASPAR, *Gregorii VII registrum*, (MGH Epp. sel. II) 1, 201 ss.; W. ULLMANN, *Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart 1981; Si veda anche per es.: K. HOFMANN, *Der „Dictatus papae“ Gregors VII.* (Görresgesellschaft 63), Paderborn 1933; S. KUTTNER, *Liber canonicus. A note on „Dictatus Papae“ c. 17*, in *Studi Gregoriani* 2 (1947) 387–401; H. FUHRMANN, *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae Ecclesiae. Randnotizen zum „Dictatus Papae“*, in *Festschrift für H. Beumann*, a cura di K. H. JÄSCHKE – R. WENSKUS, Sigmaringen 1977, 263–287.

gorio IX, il *Liber Sextus* di Bonifacio VIII e le Clementine) erano autentiche, ossia promulgate dal Romano Pontefice, hanno influenzato evidentemente la disciplina e la legislazione locale della Chiesa, l'insegnamento del diritto romano ha avuto invece il suo effetto anche sul diritto canonico universale, soprattutto attraverso la connessione dell'insegnamento universitario delle due discipline, dei due diritti. Il sistema dello *ius commune* diventa la base culturale di tutta la vita giuridica dell'Occidente. Il processo romano-canonico viene applicato anche davanti ai tribunali della Chiesa. Eppure tale diritto comune – con pretesa universale sia per le radici imperiali che per l'aspetto canonico – non viene ovunque riconosciuto nel continente europeo. Diversi Paesi indipendenti dall'Impero Romano-Germanico, come la Polonia e l'Ungheria, hanno rifiutato per principio il valore del diritto romano, ossia imperiale, nel loro territorio. In queste regioni pure l'eredità del diritto romano è stata rappresentata soprattutto dal diritto canonico che serviva anche come tramite tra la cultura giuridica romana e il diritto dei diversi popoli. L'influsso canonico, in questi ordinamenti civili, rinforzava sempre l'aspetto universale, anche mediante i suoi istituti giuridici comuni in tutta la Chiesa.

Un fenomeno del tutto speciale emerge nella prassi dei Sinodi particolari della seconda metà del medioevo. Dal XII-XIII secolo in poi, fino al XVI secolo, nascono dei libri sinodali diocesani e provinciali che dimostrano spesso una struttura organica, a volte simile alla divisione delle grandi Collezioni di Decretali. Tali libri sono spesso approvati dal Romano Pontefice o accettati da un Concilio presieduto dal Legato pontificio. I Concili legatizi sono stati celebrati a volte persino per diverse provincie, per una nazione. Così era anche in Ungheria, dove il Concilio nazionale radunava i Vescovi della provincia di Esztergom e di quella di Kalocsa. In altri Paesi, come in Boemia, dalla metà del secolo XIV, una provincia ecclesiastica ha compreso praticamente tutto il territorio nazionale (quello di Praga). Un caso simile, ma da una data più remota, ci fu anche in Polonia, dove la provincia ecclesiastica era quella di Gniezno fino al Medioevo tardivo, quando è stata eretta la

provincia di Leopoli. Il libro provinciale di Praga ha determinato la disciplina della Chiesa Ceca per vari secoli, il libro sinodale della provincia di Gniezno, cioè gli Statuti di Wielun e Kalisz, hanno avuto il loro influsso, o più precisamente la loro recezione globale anche nella provincia di Leopoli e sono sopravvissuti, sotto vari aspetti, anche al Concilio di Trento. Pure l'Inghilterra aveva la sua forte tradizione disciplinare, raccolta in forma di libro provinciale<sup>17</sup>.

Nei Paesi, dove il diritto provinciale dimostrava una stabilità specialmente grande, si osservano due criteri: i confini della nazione coincidono praticamente, almeno per un certo periodo, con una provincia ecclesiastica, e le norme dei sinodi provinciali più importanti che stanno alla base della tradizione provinciale, hanno una sorte di autorità pontificia (per approvazione o per la presenza di un Legato pontificio). Il rapporto tra diritto universale e particolare in questo caso non sembra antagonistico, ma piuttosto dialettico: più chiara è l'autorità pontificia di certe norme locali, più forte e duratura può essere la specificità della tradizione disciplinare del Paese.

Un altro fenomeno che chiarisce il carattere del rapporto tra universalità e particolarità nella disciplina ecclesiastica dell'Occidente medievale è il fatto che il mandato dei Legati pontifici che dovevano presiedere a dei Concili provinciali o nazionali si estendeva quasi regolarmente su diversi Paesi della stessa grande regione. Così i Pontefici hanno mandato ripetutamente, lungo i secoli, la stessa persona come Legato per Polonia, Ungheria e Boemia. La fascia geografica tra il Mare Baltico e la costa dalmata sembra che sia stata considerata persino sotto l'aspetto ecclesiastico e disciplinare come una sola regione. Non è per caso che i Paesi della stessa regione sono attualmente il gruppo più consistente dei Paesi candidati all'adesione all'Unione Europea.

<sup>17</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Synodaltbücher der Kirchenprovinzen von Gnesen, Prag und Salzburg. Zu den Erscheinungsformen einer spätmittelalterlichen literarischen Gattung*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 10 (1999) 9-36.

L'insegnamento universitario dei due diritti era, anch'esso, un fattore che ha promosso fortemente la mentalità universalista tra giuristi e canonisti. Alle università, infatti, secondo la convinzione generale degli specialisti della storia della scienza canonica, sono state lette e commentate praticamente soltanto le collezioni del diritto universale. Anche se questa tesi ha conservato la sua validità, la ricerca attuale vede la questione dell'insegnamento in modo più sfumato. Da una parte i diritti cittadini delle varie città italiane sono corredati nei Codici manoscritti da veri apparati di glosse, come per esempio il diritto cittadino di Venezia. Questo fenomeno viene considerato come un segno sicuro dell'uso del testo anche nell'insegnamento. Un uso più o meno analogo a questo si osserva in certe scuole Capitolari, dove – almeno nel tardo Medioevo – il diritto particolare della Chiesa della regione (per esempio un libro sinodale provinciale con struttura organica) sembra che sia stato anche materia d'insegnamento. Tale uso dei libri sinodali si riscontra per esempio in Polonia, dove la forma definitiva del libro sinodale della provincia di Gniezno si trova nei manoscritti con numerose glosse, spesso identiche, le quali non costituiscono tuttavia un apparato compatto e continuo. Anche le indicazioni sul possessore di diversi esemplari di questo libro fanno riferimento a volte ad un canonico o a qualche docente di una scuola capitolare.

Con la Riforma protestante viene meno l'unità anche del cristianesimo occidentale. I classici del protestantesimo, rifiutando l'unità inseparabile tra l'aspetto visibile e quello invisibile della Chiesa, conservano l'idea dell'unità di tutta la Chiesa soltanto per quanto riguarda la Chiesa spirituale e invisibile. Le organizzazioni visibili della Chiesa nella società sono invece numerose. Si parla quindi delle 'Chiese' al plurale. Tale particolarismo vale anche all'interno della stessa comunità confessionale. Le comunità luterane (evangeliche) e quelle calviniste (riformate) si organizzano in diverse 'chiese nazionali' (Landeskirchen), le quali non hanno una autorità superiore comune per tutta la confessione, ma mantengono legami di tipo federalistico tra di loro.

### c. L'epoca post-tridentina

Il Concilio di Trento (1545-1563) ha rinforzato l'unità disciplinare, liturgica e dottrinale nella Chiesa cattolica. Non soltanto le liturgie locali hanno ceduto il loro posto a quella romana, ma anche i libri provinciali di disciplina dovevano essere rinnovati (curiosamente non sempre cambiati interamente, ma a volte solo modificati), per introdurre e concretizzare le norme generali della riforma tridentina. Eppure questa prevalenza crescente dell'universalità nel diritto canonico richiede una intensificazione della produzione del diritto particolare. Ondate di Concili provinciali e Sinodi diocesani mettono in pratica il rinnovamento disciplinare universale<sup>18</sup>. Persino la promulgazione dei Decreti del Concilio Ecumenico, in certe regioni per l'influsso del giurisdizionalismo statale, richiede la convocazione di Concili particolari, in occasione dei quali viene interamente o parzialmente introdotta la nuova disciplina universale. Le specialità della disciplina particolare provengono spesso dalle circostanze politiche, o se vogliamo dall'influsso della società civile. I principi, anche i re chiamati cattolici, adottano in larga misura la teoria del regalismo, impongono il beneplacito reale (*'placetum regium'*) perché le norme e i provvedimenti della Santa Sede possano essere comunicati alla Chiesa locale. Si allarga il diritto concordatario che introduce ulteriori elementi speciali nella disciplina delle diverse regioni. Nella prima metà del XIX secolo, le autorità statali impediscono ancora con misure amministrative persino l'insegnamento del diritto canonico universale (detto pontificio) nelle università, a volte anche nelle Facoltà di teologia e nei seminari. Così accadeva, in diversi Paesi, che il canonista che voleva insegnare il diritto universale della Chiesa nella sua completezza doveva sentirsi oppresso ed accusato di ultramontanismo e di mancanza di patriottismo (come Ferdinand Walter in Germania o Bouix in Francia). Eppure, proprio nel-

<sup>18</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Die Quellen des Kirchenrechts ...*, 132-136. 145-146.

la seconda metà del XIX secolo si mostrano forti segni di risveglio sia dell'insegnamento che della ricerca e dell'applicazione del diritto universale della Chiesa. Risulta ormai chiaro che il diritto universale della Chiesa non è un concorrente politico degli ordinamenti statali, ma regola una altra dimensione della vita umana. La più forte presa di coscienza del carattere sacro di questo diritto rinforza anche l'universalità, perché quando si tratta di un aspetto sociale del rapporto individuale e collettivo dell'uomo con Dio, gli elementi particolari e le differenze locali appaiono secondarie.

È tuttavia proprio l'epoca post-tridentina, quella nella quale nascono diverse Chiese cattoliche orientali in seguito a delle unioni importanti (come quella di Brest Litovsk, Uzhorod, ecc.). Diventa quindi gradualmente più forte la coscienza del fatto che oltre la Chiesa latina, nella Chiesa universale esistono anche altre comunità con eredità giuridica propria e condizione speciale.

#### **d. La prima codificazione e le sue ripercussioni**

Quando Benedetto XV, nel 1917, promulgava il *Codice di Diritto Canonico*, l'impressione generale fu che era stato codificato 'il diritto' o almeno il diritto universale della Chiesa. Data l'abrogazione di tutte le norme universali precedenti (fino ai canoni del Concilio di Nicea, ecc.), ma allo stesso tempo, dato il programma di conservare il contenuto giuridico rinnovando la forma delle disposizioni mediante la codificazione, risulta che l'opinione generale dei canonisti dell'epoca considerava il Codice del 1917 come l'insieme delle norme del diritto universale di tutta la Chiesa. Allo stesso tempo era proprio il Codice che precisava di essere il Codice della Chiesa latina. Per le Chiese cattoliche orientali era invece ancora in vigore anche l'eredità storica della legislazione universale della Chiesa antica. La prima codificazione ridimensionava quindi l'universalità delle norme canoniche universali. L'aspetto particolare si esprimeva poi, in seguito alla promulgazione del Codice Pio-Benedettino, nella celebrazione dei Sinodi diocesani che mettevano in pratica le disposizioni del Codice. Detto Codi-

ce offriva anche una base chiara e sicura per l'insegnamento. Pure questo fatto costituiva un contributo alla consolidazione del rispetto del diritto universale.

L'inizio della codificazione del diritto comune delle Chiese orientali ha messo in rilievo il fatto, fino allora quasi non consapevole, della pluralità degli ordinamenti all'interno della Chiesa e del carattere speciale del diritto che è apparso come universale nel Codice latino.

### **e. Il diritto vigente**

La seconda codificazione ha voluto far valere, tra certi limiti, anche il principio della sussidiarietà. Il *Codice di Diritto Canonico*, promulgato nel 1983, fa riferimento spesso al diritto particolare. In esso appare anche la Conferenza episcopale come organo importante che produce diritto particolare. Dato che le Conferenze episcopali sono di regola nazionali, cioè il territorio della loro competenza coincide con il territorio di uno Stato, il rapporto del loro diritto particolare con la realtà della società civile è certamente stretto.

La nuova codificazione seguita poi da quella orientale, mette in evidenza che pure il diritto 'universale' della Chiesa latina riveste un aspetto particolare o categoriale. Il vero aspetto universale viene espresso specialmente da quelle norme che regolano i legami tra le diverse Chiese cattoliche *sui iuris* nel quadro della piena comunione, al centro della quale si colloca il ministero del Romano Pontefice. La costituzione apostolica *Pastor bonus* esprime e costituisce anche formalmente il legame tra il Codice latino, il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* e tutta la legislazione ecclesiale.

## **Conclusione**

La ragione della crescita del riconoscimento delle proprietà disciplinari richieste dalla diversa situazione nei vari territori, ma anche dal rispetto della diversità culturale, teologica, spirituale e disciplinare delle diverse Chiese orientali *sui iuris*, non

può essere altra che la stima verso la persona umana, la quale anche nella pluralità sociale rimane una e identica. La base comune del diritto universale e di quello particolare è quindi l'unico messaggio di Cristo che deve raggiungere ogni uomo e ogni nazione in tutto il mondo e la dignità della persona umana e del fedele nella Chiesa.

L'attuale epoca di globalizzazione comporta anche il rafforzamento della regionalità. Dalla storia della dinamica tra diritto universale e particolare nella Chiesa diventa chiaro che l'universalità e la particolarità non si oppongono, ma si presuppongono a vicenda. Più forte è la consapevolezza dell'universalità della nostra missione, più grande dev'essere il rispetto per i valori e gli aspetti particolari dei diversi gruppi di persone nella Chiesa e nella società. L'elemento regionale però, specialmente nella legislazione della Chiesa, riceve la sua forza proprio dalla sua conformità con il diritto universale e con l'autorità del Supremo Legislatore.



## VI.

## Reciprocità fra diverse chiese cattoliche *sui iuris* e fra confessioni cristiane\*

### 1. Il problema

Il diritto di libertà religiosa è stato riconosciuto in modo autorevole dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*. Il documento del Concilio teneva presente gli Stati e la società civile che hanno il dovere di riconoscere e garantire la libertà religiosa sia agli individui che alle comunità religiose. Questo concetto di libertà si basa nei testi del Magistero sul fatto che la verità oggettiva esiste anche in materia di religione, per cui, è un vero valore trovarla, accettarla e organizzare la propria vita secondo quanto abbiamo riconosciuto. L'altro presupposto della libertà religiosa è la dignità della persona umana, libera e dotata di ragione. Così, l'uomo deve cercare e trovare liberamente la verità della fede e il suo rapporto con Dio. La Chiesa cattolica, nella propria legislazione, riconosce e difende questo tipo di libertà nella società, quando – parlando nel *Codice di Diritto Canonico* non soltanto dell'attività missionaria, ma anche della funzione d'insegnare della Chiesa in generale – ribadisce che “... non è mai lecito ad alcuno indurre gli uomini con la costrizione ad abbracciare la fede cattolica contro la loro coscienza” (c. 748, § 2). All'interno della Chiesa, comunità basata sulla stessa fede (cfr. c. 205), la libertà

\* Pubblicato: *Reciprocità fra diverse chiese cattoliche sui iuris e fra confessioni cristiane*, in *Libertà religiosa e reciprocità*, a cura di J. A. ARAÑA, Milano 2009, 79-98. Ovviamente, riguardo ad alcuni canoni presi qui in esame, si ricorda che sono stati derogati con il M. P. *De concordia inter Codices* di Papa Francesco del 31 maggio 2016, in AAS 108 (2016) 602-606.

religiosa nel senso classico non è possibile. Esistono però altre libertà che competono a tutti i fedeli<sup>1</sup>.

Negli ultimi tempi è emerso nel mondo occidentale l'idea della reciprocità nel campo della religione. Soprattutto perché in altre parti del mondo la nozione della libertà religiosa viene interpretata in un altro modo, o non viene pienamente riconosciuta<sup>2</sup>.

La nozione della reciprocità nell'ambito della religione non è stata tuttora elaborata dettagliatamente. Le incongruenze concettuali compaiono anche nelle rispettive pubblicazioni. La reciprocità in materia religiosa si riscontrava anticamente in alcune norme del diritto ecclesiastico di certi Stati. Oggi invece, alcuni desiderano di porre questa domanda nel conteso del diritto internazionale.

Nel nostro discorso cerchiamo di esaminare questo tema all'interno del diritto canonico, specialmente riguardo ai rapporti tra diverse confessioni o chiese cristiane e i loro fedeli.

<sup>1</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Liberté religieuse dans l'Église? (Observations à propos des canons 748, 205 et 209 § 1 CIC)*, in *Apollinaris* 68 (1995) 607-618.

<sup>2</sup> PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, Instr. *Erga migrantes*, 3 maggio 2004, n. 64, in AAS 96 (2004) 794: "Nelle relazioni tra cristiani e aderenti ad altre religioni riveste infine grande importanza il principio della reciprocità, intesa non come un atteggiamento puramente rivendicativo, ma quale relazione fondata sul rispetto reciproco e sulla giustizia nei trattamenti giuridico religiosi. La reciprocità è anche un atteggiamento del cuore e dello spirito, che ci rende capaci di vivere insieme e ovunque in parità di diritti e di doveri. [...] Si pensi in questo caso anche ai numerosi migranti cristiani in paesi con maggioranza non cristiana della popolazione, dove il diritto alla libertà religiosa è fortemente ristretto o conculcato"; GIOVANNI PAOLO II, *Message aux jeunes musulmans à Casablanca*, 19 agosto 1985, n. 5, in *Documentation catholique* n. 1903 (1985) 943. Per la letteratura su questo problema vedi per es.: AIDE À L'ÉGLISE EN DÉTRESSE, *Rapport 2008 – La liberté religieuse dans le monde*, Paris 2008; M. L. P. LOENEN – J. E. GOLDSCHMITT (edd.), *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?*, Antwerpen-Oxford 2007; E. DIVRY, *Aux fondements de la liberté religieuse. Eglise, judaïsme, islam*, Paris 2007.

## 2. I diversi significati della reciprocità nel diritto

### 2.1 Nel diritto internazionale

Nel diritto internazionale la reciprocità è un principio di discernimento dei diritti che competono ai cittadini stranieri. Secondo questo principio, l'estensione dei diritti concessi ai cittadini stranieri dipende dall'estensione dei diritti garantiti ai cittadini dello Stato in questione sul territorio dello Stato straniero<sup>3</sup>. La reciprocità *formale* significa che lo Stato garantisce ai cittadini stranieri, nel suo proprio territorio, i diritti civili goduti dai suoi cittadini, ma ad una condizione, e cioè: che lo Stato estero conceda ai cittadini del primo Stato quegli stessi diritti di cui godono i suoi cittadini nel suo territorio. La reciprocità *materiale* invece, significa che uno Stato riconosce alcuni diritti agli stranieri che si trattengono nel suo territorio, a condizione che i loro Stati di provenienza garantiscano nel loro territorio gli stessi diritti ai cittadini dell'altro Stato. La differenza tra le due impostazioni è evidente. Alcuni Paesi orientali sicuramente fanno valere la reciprocità formale, non pochi cristiani occidentali però, cercano di far riconoscere la reciprocità materiale. Tutto questo discorso però, si riferisce al trattamento dei cittadini stranieri. Va osservato inoltre, che esistono anche dei criteri di soluzione per le situazioni nelle quali né la reciprocità formale, né quella materiale sono pienamente applicabili o sufficienti. Si tratta soprattutto dell'obiezione di alcuni Stati che ribadiscono che la garanzia della reciprocità non può andare fino al punto che gli stranieri abbiano più diritti che i propri cittadini. Secondo alcune teorie invece, il principio dello *standard* internazionale richiede che gli Stati concedano ai cittadini stranieri un minimo di certi diritti – riconosciuto generalmente dalle nazioni civilizzate – anche quando rifiutano di concedere questi diritti ai propri cittadini.

<sup>3</sup> Cfr. G. HAJDU (dir.), *Diplomáciai és nemzetközi jogi lexikon*, Budapest 1967, 880.

Finora abbiamo parlato della reciprocità rispetto ai rapporti tra Stati e cittadini stranieri. Esiste però, sempre nel diritto internazionale, anche un'altro significato di questo principio. Nei rapporti tra i diversi Stati, la reciprocità esprime il fatto, che uno Stato garantisce *all'altro Stato* tutti quei diritti, l'esercizio dei quali gli è garantito dal rispettivo Stato. Un esempio tipico per tale reciprocità è *l'assistenza giudiziaria internazionale (internationale Rechtshilfe)*, soprattutto in materie penali. Tale assistenza giuridica internazionale si basa sugli accordi tra i diversi Stati, sulle norme giuridiche proprie dei singoli Stati, a volte su dichiarazioni governative, o su una reciprocità introdotta dalla prassi, o finalmente, sui principi generali del diritto internazionale<sup>4</sup>. In un senso molto più largo si usava l'espressione di assistenza giuridica internazionale anche per quell'assistenza che gli Stati prestano agli stranieri che vogliono far valere i propri diritti nel loro territorio<sup>5</sup>. Tale aspetto però, riguarda la categoria sopra menzionata dei diritti dei cittadini stranieri.

## 2.2 Nel diritto ecclesiastico

Alla fine dell'epoca storica degli Stati confessionali e successivamente, in diversi Paesi europei, emerse il problema di regolamentazione statale della condizione giuridica delle diverse comunità religiose, in base ad un principio di uguaglianza. Mentre la dignità delle singole persone risulta senz'altro uguale, le comunità religiose o le chiese hanno nelle diverse società, presso i vari popoli una storia, un'importanza sociologica e culturale, e soprattutto una struttura interna e un'autocomprensione ben diverse. In Ungheria per esempio, la legge LIII del 1868 parla della reciprocità delle confessioni cristiane legalmente incorporate. La reciprocità in questa legge significava soprattutto che lo Stato ha riconosciuto il passaggio

<sup>4</sup> Cfr. A SCHIFFLER, *Nemzetközi jogsegély* in D. MÁRKUS (dir.), *Magyar jogi lexikon*, V, Budapest 1904, 547-584, specialmente 547.

<sup>5</sup> Cfr. *loc. cit.*

da una religione all'altra e viceversa, e quindi, anche per un cattolico era garantito il diritto di lasciare la Chiesa cattolica, ed entrare in una comunità protestante od ortodossa incorporata in Ungheria<sup>6</sup>. Nella stessa Ungheria, questa reciprocità è stata estesa alla comunità ebraica, e anche alle altre chiese riconosciute<sup>7</sup>. Una certa 'reciprocità' voleva far valere lo Stato riguardo all'appartenenza religiosa dei figli nati da matrimoni misti, in quanto ordinava che i figli appartengono automaticamente alla chiesa o alla comunità del loro genitore dello stesso sesso<sup>8</sup>. Questo principio che nel diritto ungherese risaliva all'epoca giuseppinista, è stato però attenuato nel 1894, in quanto, pur conservando il principio generale, si permetteva che i coniugi si mettevano d'accordo scegliendo per tutti i loro figli e figlie la religione di una delle parti<sup>9</sup>. Il senso della reciprocità nel diritto ecclesiastico quindi, differisce da quello conosciuto dal diritto internazionale, perché i diritti competono a membri delle diverse chiese e comunità non nell'ordinamento proprio delle chiese, ma nell'ordinamento dello Stato, indipendentemente dal riconoscimento o meno, da parte delle rispettive chiese. Nell'ordinamento canonico, per esempio, non è stato riconosciuto alla parte cattolica il diritto di rinunciare al battesimo e all'educazione cattolica dei propri figli. Anzi, la parte cattolica era ed è obbligata di far battezzare ed educare tutti i figli nella Chiesa cattolica<sup>10</sup>. Dalle garanzie di questa sua obbligazione non si poteva prescindere nemmeno quando le leggi civili lo hanno espressamente vietato<sup>11</sup>. La

<sup>6</sup> Cfr. Legge LIII del 1868, §§1-8; *Vallásszabadság*, in D. MÁRKUS (dir.), *Magyar jogi lexikon*, VI, Budapest 1907, 850-853, specialmente 851.

<sup>7</sup> Cfr. Legge XLIII del 1895, § 22; F. HANUY, *A vallásváltoztatás az egyházjog és a magyar államjog szerint*, Pécs 1905.

<sup>8</sup> Cfr. Legge XXXII del 1894 sull'appartenenza religiosa dei figli, § 2.

<sup>9</sup> Cfr. Legge XXXII del 1894 § 1.

<sup>10</sup> Cfr. CIC/17, c. 1061, §§ 1-2, con le sue fonti, specialmente BENEDETTO XIV, Enc. *Magnae nobis*, 29 giugno 1748, § 5, in GASPARRI - SERÉDI, II, 148-149, n. 387.

<sup>11</sup> Cfr. Pio IX, Enc. *Quanta cura*, 8 dicembre 1864, con il *Syllabus*, in

reciprocità nel diritto ecclesiastico, quindi riguardava la condizione giuridica di membri delle diverse comunità religiose nei riguardi delle altre comunità, ma non nell'ordinamento delle rispettive chiese, bensì in quello dello Stato.

### 2.3 Le possibilità di reciprocità nel diritto canonico

#### *a. Aspetti di reciprocità tra le chiese cattoliche sui iuris*

Non è da ritenere reciprocità all'interno dell'ordinamento canonico quel principio che riguarda i diritti dei membri della Chiesa in un altro ordinamento non ecclesiale. Ci sono invece relazioni interne alla Chiesa cattolica che rassomigliano ai rapporti di diritto internazionale. Questi sono soprattutto i rapporti tra le diverse chiese cattoliche *sui iuris*<sup>12</sup>, o tra i membri di queste chiese.

La reciprocità è possibile, ma non si muove più nell'ambito del solo ordinamento canonico, quando si tratta di rapporti tra cattolici ed altri cristiani, oppure tra la Chiesa cattolica ed altre chiese o comunità cristiane.

Ma quali sono i campi di applicazione di questo principio nella Chiesa o riguardo alla Chiesa? Non è possibile tenere presente soltanto il principio di reciprocità, dove si tratta di doveri e diritti comuni a tutti i fedeli (cfr. CIC, cc. 204-223; CCEO, c. 7-26, ecc.). Per essi, il riconoscimento ha delle basi molto più profonde, come la dignità della persona umana o il sacramento del battesimo, con tutte le sue conseguenze.

È invece applicabile qualche forma di reciprocità nelle situazioni dove prevale *l'uguaglianza e l'uguale dignità*. Così, per esempio, "Entrambi i coniugi hanno pari doveri e diritti per quanto riguarda la comunità di vita coniugale" (CIC, c. 1135; cfr. CCEO, c. 777). Ambedue i genitori hanno il dovere ed il diritto "... di curare secondo le proprie forze l'educazione della prole, sia fisica, sociale e culturale, sia morale e religiosa"

ASS 3 (1867) 168-176, *propositio* 42.

<sup>12</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315-353.

(CIC, c. 1136; cfr. CCEO, c. 627, § 1 e c. 783, § 1, 1°). Quando i coniugi appartengono a due chiese cattoliche *sui iuris*, la Chiesa riconosce loro la possibilità di passare nella chiesa *sui iuris* dell'altro coniuge (cfr. CIC, c. 112, § 1, 2°). Il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* limita questa possibilità alla moglie (cfr. CCEO, c. 33). In questo caso, la disuguaglianza non è tanto tra la Chiesa latina e quelle orientali, ma piuttosto tra la condizione dell'uomo e della donna nelle chiese orientali. In ogni caso, queste ultime chiese per la differenza sembrerebbero essere favorite, perché il Codice Orientale obbliga in linea di massima i cattolici orientali (cfr. CCEO, c. 1), e così permette soltanto alla donna di passare ad un'altra chiesa rituale, mentre il Codice Latino che obbliga i fedeli latini (c. 1), permette anche all'uomo il cambiamento di rito, ossia di appartenenza.

Diversa è la situazione riguardo *il rito dei figli*. Il Codice Latino prevede la possibilità che i coniugi cattolici di rito diverso, decidano di comune accordo a quale delle due chiese *sui iuris* devono appartenere i loro figli. In mancanza di un accordo tra i genitori, tutti i figli e tutte le figlie saranno ascritti alla chiesa *sui iuris* del padre (cfr. c. 111, § 1). Malgrado l'opposizione da parte di alcune comunità cattoliche orientali, il supremo legislatore ha introdotto lo stesso principio per i cattolici orientali, e quindi, apre la possibilità anche per un comune accordo che preferisce la chiesa *sui iuris* della madre (cfr. CCEO, c. 29, § 1). L'unica differenza sembra piuttosto stilistica, perché il Codice Latino menziona al primo posto, quasi come possibilità principale, l'accordo tra i genitori, mentre il Codice Orientale preferisce parlare primo dell'iscrizione dei figli alla chiesa *sui iuris* del padre, e menziona dopo, quasi come eccezione, l'accordo tra i genitori.

Ugualmente contiene un elemento di reciprocità la regolamentazione del *cambiamento dell'appartenenza* ad una chiesa *sui iuris*, con permesso speciale. Il n. 1 del § 1 del c. 112 del Codice Latino prescrive che per tale cambiamento è necessario – tranne nel caso del passaggio al rito del coniuge – la licenza della Sede Apostolica. Il Codice Orientale nel § 2 del c. 32 prevede che questo consenso della Sede Apostolica si presume qualora

un fedele volesse passare in un'altra chiesa *sui iuris*, la quale ha una propria eparchia nello stesso territorio, a condizione che i due vescovi eparchiali diano il loro consenso scritto al passaggio. Questo permesso presunto della Sede Apostolica sembrava creare però una disuguaglianza tra la Chiesa latina e quelle orientali riguardo al cambiamento del rito. Per questo, il rescritto *ex audientia* del 26 novembre 1992, ha introdotto la stessa presunzione nella Chiesa latina<sup>13</sup>. Diversi autori notano però, che tale rescritto non si applica per il passaggio alla Chiesa latina<sup>14</sup>. Se il *Codice di Diritto Canonico* obbliga principalmente i cattolici latini, e attribuisce dei diritti a loro – perché la parola *respicit* del c. 1 del CIC indica tutti gli effetti della norma giuridica, cioè sia l'obbligazione che il conferimento dei diritti –, allora la presunzione della licenza richiesta dal c. 112 vale per i latini che vogliono passare in un'altra chiesa *sui iuris*. Il c. 32, § 2 del Codice Orientale sembra riguardare i fedeli orientali che vogliono passare ad un'altra chiesa *sui iuris*. Non sembra del tutto convincente l'interpretazione di questo canone orientale che esclude la possibilità per un fedele orientale di passare così alla Chiesa latina. Possiamo affermare questo in base al principio generale dell'interpretazione contenuto nel c. 1499 CCEO che stabilisce: “Le leggi devono essere intese secondo il significato proprio delle parole, considerato nel testo e nel contesto; se questo è rimasto dubbio o oscuro, si deve intendere secondo i luoghi paralleli, se ce ne sono, il fine e le circostanze della legge e la mente del legislatore”. Il contesto e le leggi parallele esigono però che tra le chiese *sui iuris* menzionate nel § 2 del c. 32 CCEO sia compresa anche la Chiesa latina. Nel § 1 dello stesso canone infatti, si trova un principio che si applica evidentemente anche al passaggio alla Chiesa latina, anzi tra le fonti indicate di questo primo paragrafo, nell'edizione procurata dal Pontificio

<sup>13</sup> Cfr. AAS 85 (1993) 81.

<sup>14</sup> Cfr. per es.: A. DE FUENMAYOR, *Commento al c. 112*, in J. I. ARRIETA (dir.), *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2004, 129.

Consiglio competente<sup>15</sup>, si trovano dei brani che si riferiscono anche al passaggio alla Chiesa latina. Del resto, l'espressione *Ecclesia sui iuris* indica anche la Chiesa latina, in non pochi canoni del Codice Orientale (cfr. per es. CCEO, cc. 33, 34, ecc). Cioè il Codice Latino autorizza i latini di passare in qualche chiesa *sui iuris* orientale con il permesso presunto della Santa Sede, nei casi appena indicati, mentre il Codice Orientale conferisce questo diritto ai fedeli orientali cattolici, i quali, in base a questo possono passare anche nella Chiesa latina. Esiste quindi, una uguaglianza, o se vogliamo, reciprocità tra tutte le chiese *sui iuris*, compresa quella latina. Ciò viene confermato anche dalla prassi largamente diffusa nei territori, dove i cattolici di diversi riti vivono insieme in numero notevole. I fedeli orientali possono passare nella Chiesa latina come pure i fedeli latini nelle chiese cattoliche orientali, con il permesso presunto della Sede Apostolica, con le stesse condizioni<sup>16</sup>.

Per quanto riguarda la cura pastorale dei fedeli propri di una diocesi latina che appartengono ad un'altra chiesa *sui iuris*, la quale non ha propria gerarchia sullo stesso territorio, il Codice Latino dispone che i vescovi – in quanto possibile – fondino delle *parrocchie personali*, sulla base del rito (cfr. c. 518). Nel Codice Orientale (cfr. c. 820, § 1) si trova un simile principio.

Quanto alla fondazione di *chiese particolari personali*, ossia chiese particolari erette nello stesso territorio dove esiste già un'altra diocesi cattolica, come motivo di fondazione di esse, il Codice Latino indica al primo posto il rito dei fedeli (cfr. c. 372, § 2). Di questa norma non esiste un parallelo nel Codice Orientale. Mentre nella Chiesa latina "Spetta unicamente alla

<sup>15</sup> Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, *fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 10-11.

<sup>16</sup> Cfr. per questo, ma non per analogia fra la Santa Sede e le Nazioni Unite: T. I. JIMENEZ URRESTI, *ad. c. 32*, in J. L. ACEBAL LUJAN – F.R. AZNAR GIL – T. I. JIMENEZ URRESTI – J. MANZANARES MARIJUAN, *Código de canones de las iglesias orientales*, edición bilingüe comentada (BAC 542), Madrid 1994, 37.

suprema autorità erigere Chiese particolari” (c. 373), nel diritto canonico orientale nelle chiese patriarcali *sui iuris* è il Patriarca ad erigere eparchie entro i limiti della sua chiesa patriarcale, con il consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale e dopo la consultazione della Sede Apostolica (cfr. CCEO, c. 177, § 2; c. 85, § 1). Negli altri casi invece, solo la Santa Sede può fondare, sopprimere o cambiare delle eparchie (cfr. CCEO, c. 177, § 2). All’infuori del territorio del patriarcato l’erezione delle eparchie compete alla Santa Sede. Secondo la normativa vigente, per i fedeli dimoranti fuori del territorio patriarcale, il Patriarca può raccogliere informazioni, per mezzo di un visitatore, inviato da lui con assenso della Santa Sede. Il visitatore deve presentarsi al vescovo del luogo di questi fedeli e mostrare la lettera di nomina. Successivamente può iniziare il suo compito, di cui invia una relazione al Patriarca, il quale, dopo aver discusso la cosa al Sinodo dei Vescovi della chiesa patriarcale, può proporre alla Santa Sede anche la costituzione di esarcati o eparchie proprie.

I Patriarchi cattolici orientali e il Patriarca latino di Gerusalemme, nella loro lettera al Romano Pontefice del 6 ottobre 2001, hanno proposto tra l’altro che i Patriarchi e i sinodi delle loro chiese possano erigere eparchie in tutte le parti del mondo<sup>17</sup>. Nell’argomentazione a favore di questa proposta dicono giustamente che la “... condizione di fedele appartenente ad una determinata chiesa *sui iuris* segue la persona, anche quando si trovi fuori del territorio: infatti, la relazione giuridica tra l’autorità e il soggetto passivo della potestà è personale. Possiamo allora affermare che la relazione tra l’autorità e i fedeli non passa attraverso il territorio, ma è una relazione personale”<sup>18</sup>. Bisogna aggiungere però, che le persone in questione, viventi nella

<sup>17</sup> Cfr. *Le Lien* 69 (2004) 30; L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato*, in L. OKULIK (a cura di), *Nuove terre e nuove chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora* (Istituto di Diritto Canonico S. Pio X, Studi 7), Venezia 2008, 112; 120.

<sup>18</sup> Cit. in L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale ...*, 113.

diaspora, se non hanno una propria gearchia sullo stesso territorio, sono dei fedeli propri del vescovo locale del loro domicilio, anche se quello è di un'altra chiesa *sui iuris*. Quindi, possono essere, per esempio, membri di una diocesi della Chiesa latina, e allo stesso tempo, membri della loro Chiesa orientale *sui iuris*. Quindi, le situazioni che riguardano diversi ordinamenti, anzi, il funzionamento delle autorità di diverse chiese *sui iuris* riguardo alla stessa persona sono ben presenti anche all'interno della Chiesa cattolica. Quanto al carattere personale del rapporto tra autorità e soggetto passivo della potestà bisogna però aggiungere alcune osservazioni. L'appartenenza ad una chiesa *sui iuris* è un fatto veramente personale. L'appartenenza ad una chiesa particolare, cioè ad una diocesi od ad un'eparchia, che è un fatto teologicamente fondamentale – perché sono le chiese particolari, le diocesi che vengono definite come porzioni del popolo di Dio (cfr. CIC, c. 369; CCEO, c.177, § 1) "... nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e l'unica Chiesa cattolica" (*Lumen gentium* 23a)<sup>19</sup> – non è invece soltanto di carattere personale. Sin dai tempi apostolici, infatti, le chiese particolari sono territoriali, anche nel diritto vigente, "... di regola la porzione del popolo di Dio che costituisce una diocesi, o un'altra chiesa particolare", deve essere circoscritta "... entro un determinato territorio, in modo da comprendere tutti i fedeli che abitano in quel territorio" (CIC, c. 372, § 1). Questa norma non si trova però, nel Codice Orientale. Eppure, il principio territoriale prevale anche nelle chiese orientali. Il territorio rimane la base principale per la delimitazione delle comunità ecclesiali d'appartenenza e per "... raggruppare i fedeli attorno ai loro propri pastori"<sup>20</sup>. Per questo, nella vita delle diverse chiese *sui iuris*

<sup>19</sup> Cfr. S. CYPRIANUS, *Ep.* 55, 24.

<sup>20</sup> J. I. ARRIETA, *Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale*, in P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali - *Territoriality and personality in canon law and ecclesiastical law. Canon law faces the third*

che comprendono varie chiese particolari, diocesi od eparchie, la reciprocità rimane un criterio attuale per la soluzione delle situazioni che si danno dalla presenza di fedeli in un territorio dove l'autorità ecclesiastica locale è di un'altra chiesa *sui iuris*.

Oltre ai grandi criteri dell'esercizio della giurisdizione, esistono anche *situazioni interpersonali*, nelle quali bisogna tener presente i diversi ordinamenti giuridici di due chiese *sui iuris*. Tali sono specialmente alcune situazioni dell'amministrazione dei sacramenti, nelle quali il ministro e quello che riceve il sacramento appartengono a diverse chiese *sui iuris*. Basti pensare al battesimo e alla cresima, e alla liceità della loro amministrazione, quando il ministro è un sacerdote cattolico orientale, e il fedele o il battezzando è, o sarà membro della Chiesa latina, o viceversa<sup>21</sup>. Non è meno interessante il caso dell'amministrazione della penitenza quando il confessore e il penitente appartengono a diverse chiese rituali<sup>22</sup>. In queste ultime situazioni stanno al centro certi rapporti tra soggetti di diversi ordinamenti, e non direttamente tra le autorità proprie di questi ordinamenti. Quindi, in un modo approssimativo possiamo dire che in questi ultimi casi sembra prevalere l'elemento privato rispetto a quello pubblico.

millennium. Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Congress of Canon Law and of the 15<sup>th</sup> International Congress of the Society of the Law of the Eastern Churches. Budapest, 2-7 Settembre 2001, Budapest 2002, 400; Cfr. O. BUCCI, *Personalità del diritto e territorialità della legge nella storia*, in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*, XII<sup>ème</sup> Congrès International de droit canonique de la consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo – Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali, XII Congresso Internazionale di Diritto Canonico della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, organisé par la Faculté de Droit Canonique de l'Université La Sagesse 20-25 Septembre 2004, Beyrouth 2008, 111-181.

<sup>21</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Questioni interrituali ...*, 315-353.

<sup>22</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, in *Periodica* 90 (2001) 437-453.

b. *Situazioni di reciprocità tra diverse confessioni cristiane*

Se per le chiese cattoliche *sui iuris* vale il principio dell'uguale dignità teologica e giuridica (*Orientalium Ecclesiarum* 3)<sup>23</sup>, tutto ciò non può riferirsi senza ogni riserva a tutte le comunità cristiane che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica<sup>24</sup>. Nella dichiarazione *Dominus Iesus* si dice, per esempio, delle religioni non cristiane che "La parità che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale delle parti, non ai contenuti dottrinali, né tantomeno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto Uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni"<sup>25</sup>.

Con le comunità cristiane non cattoliche le relazioni di reciprocità sembrano essere piuttosto delle possibilità per le quali il diritto canonico offre il quadro giuridico. Queste forme di reciprocità dovrebbero avere la struttura consensuale, pattizia o contrattuale. Sono possibili, per esempio, alcune preghiere ecumeniche comuni<sup>26</sup>, od altri momenti liturgici. Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa stessa, che è "sacramento di unità" (CIC, c. 837 § 1; cf. *Sacrosanctum Concilium* 26). Per i casi eccezionali dell'amministrazione di alcuni sacramenti a cristiani non cattolici, o la ricezione di un sacramento da parte di un cattolico

<sup>23</sup> Cfr. per es.: N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica delle chiese sui iuris*, in L. OKULIK (a cura di), *Nuove terre e nuove chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora* (Istituto di Diritto Canonico S. Pio X, Studi 7), Venezia 2008, 37-79, specialmente 58-59.

<sup>24</sup> Cfr. per es.: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiar. *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, in AAS 92 (2000) 742-765: "Le comunità eccelsiali che non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio; tuttavia, i battezzati di queste comunità sono dal battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa" (*ibid.*, n. 17, 758-759).

<sup>25</sup> *Ibid.*, n. 22, 764.

<sup>26</sup> Cfr. per es.: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Der ökumenische Auftrag*, in J. LISTL - H. SCHMITZ (a cura di), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999, 698-700.

da un ministro non cattolico, il c. 844 del *Codice di Diritto Canonico* contiene dei criteri chiari e, riguardo ad una regolamentazione complementare sui dettagli, prescrive che per questi casi “... il vescovo diocesano o la Conferenza Episcopale non diano norme generali, se non dopo aver consultato l'autorità competente almeno locale della Chiesa o della comunità non cattolica interessata” (c. 844, § 5; cfr. CCEO, c. 671, § 5). Queste consultazioni possono condurre persino ad alcuni accordi locali.

Riguardo all'educazione, esistono altri casi di una certa reciprocità nelle scuole gestite dalla Chiesa cattolica, e in quelle proprie di un'altra chiesa o comunità ecclesiale. Nella tradizione dell'Europa centrale – almeno tra cattolici, calvinisti e luterani – esisteva l'abitudine che agli alunni di una scuola cattolica che erano di diversa confessione venisse garantito l'insegnamento della loro religione attraverso un insegnante di religione incaricato dall'autorità della loro comunità. Viceversa, gli alunni cattolici nelle scuole protestanti ricevevano l'insegnamento di religione cattolica da un docente incaricato dal vescovo cattolico. Simile possibilità avevano anche gli alunni ebrei che frequentavano qualche scuola cristiana. Dopo il 1989, con la rinascita delle scuole confessionali, tale possibilità reciproca si è rinnovata, benché gli Stati generalmente non esigono questa soluzione, ma lasciano la questione alla libertà delle chiese. In Ungheria per esempio, dopo alcune esperienze divergenti, la Chiesa cattolica, la Chiesa Riformata d'Ungheria e la Chiesa Evangelica d'Ungheria hanno firmato un patto che rinnova e garantisce reciprocamente questa possibilità<sup>27</sup>.

Un altro campo dove la Chiesa cattolica può collaborare con altre comunità cristiane in base alla reciprocità, può essere, per esempio, l'uso dei luoghi sacri, soprattutto delle chiese. In questi

<sup>27</sup> Accordo delle tre chiese storiche sull'insegnamento della religione, 21 settembre 2006, pubblicato in *Magyar Kurir*, 21 settembre 2006 ([http://www.magyarurir.hu/?m\\_op=view&id=12256](http://www.magyarurir.hu/?m_op=view&id=12256)), consultato il 22 settembre 2006.

luoghi è consentito solo quello che serve “... all’esercizio e alla promozione del culto, della pietà, della religione, e vietata qualunque cosa che sia aliena dalla santità del luogo. L’Ordinario però, per modo d’atto può permettere altri usi, purché non contrari alla santità del luogo” (CIC, c. 1210). In base a questa disposizione canonica, gli ordinari possono permettere alle altre comunità cristiane di tenere alcune loro liturgie o alcuni servizi religiosi in una chiesa cattolica. A Budapest, per esempio, i copti non cattolici e gli armeni apostolici che non hanno le loro chiese nella città, celebrano la liturgia in una chiesa cattolica latina. Viceversa, in territori, dove i cattolici non hanno un proprio luogo di culto, possono usare, col permesso della rispettiva autorità ecclesiale, le chiese di altre confessioni cristiane, per esempio, in alcune parti di *Schleswig-Holstein*, dove i cattolici sono presenti soltanto durante l’estate, la messa cattolica si celebra in una chiesa luterana. Esistono buoni esempi anche per l’uso comune o reciproco di cappelle in carceri, ospedali, od altri istituti.

Tali permessi possono essere incondizionati, possono avere però anche una struttura contrattuale. Sarebbe pensabile mettere a disposizione una chiesa cattolica ad una certa chiesa ortodossa in un paese occidentale a condizione, che la stessa chiesa ortodossa permetta l’uso di qualche suo luogo di culto ai cattolici orientali nel suo proprio paese. Tali accordi sarebbero segni di uguaglianza, di mutuo rispetto e di buona collaborazione.

## Conclusione

Dopo questo breve percorso che evidenzia alcune tracce del funzionamento del criterio della reciprocità, possiamo quindi formulare tale principio nel contesto delle relazioni interne alla Chiesa cattolica e nel contesto dei rapporti con le altre confessioni cristiane nel seguente modo:

Con accento sull’aspetto del *diritto pubblico*, esso è un principio per stabilire il funzionamento degli organi pubblici all’interno o nei riguardi di un altro ordinamento. Ordinamenti giuridici – anche se non completamente primari – hanno tutte le chiese

cattoliche *sui iuris*. Così, rapporti interordinamentali sono possibili anche all'interno della Chiesa cattolica<sup>28</sup>, ma sono possibili anche tra la Chiesa cattolica e le altre comunità cristiane.

Con l'accento piuttosto sull'aspetto del *diritto privato*, la reciprocità è un principio per stabilire i diritti e gli obblighi di persone soggette a diversi ordinamenti giuridici in un ordinamento diverso da quello proprio, anche in funzione dei loro rapporti, o negozi giuridici bilaterali.

La reciprocità può avere, quindi, un senso teorico e un significato pratico nei rapporti ecumenici, e anche in quelli interni della Chiesa cattolica. Senza l'utilizzo di questa possibilità possiamo difficilmente aspettarci dagli Stati che risolvano tutte le situazioni interreligiose nei diversi Paesi.

<sup>28</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Questioni interordinamentali tra la Chiesa latina e le Chiese cattoliche orientali*, in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*, XII<sup>ème</sup> Congrès International de droit canonique de la consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo – *Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali*, XII Congresso Internazionale di Diritto Canonico della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, organisé par la Faculté de Droit Canonique de l'Université La Sagesse 20-25 Septembre 2004, Beyrouth 2008, 29-36.

## VII.

## Leggi ingiuste e libertà religiosa\*

## 1. La giustizia e la legge

Ai nostri giorni la giustizia e la legge sono delle nozioni che vengono definite in molti modi e spesso in modo assai diverso rispetto a quanto avviene nella tradizione cristiana. Quando si parla di leggi ingiuste, si fa ovviamente riferimento alla realtà delle leggi provenienti da un legislatore umano.

La lunga tradizione che risale almeno all'antichità greco-romana considera come una proprietà importante o addirittura essenziale della legge il fatto che essa debba avere come fine oggettivo – indipendentemente dalla volontà soggettiva del legislatore – il bene comune<sup>1</sup>. Il buon legislatore deve legiferare tenendo presente la giustizia perfetta<sup>2</sup>. Tale visione antica ha influenzato fortemente – attraverso per esempio le opere di sant'Isidoro di Siviglia<sup>3</sup> – il pensiero medievale, soprattutto

\* Pubblicato: *Leggi ingiuste e libertà religiosa (Unjust Laws and Religious Liberty)*, in *Angelicum* 92 (2015) 7-18.

<sup>1</sup> Cfr. PLATON, *Hippias*, 284d; ID., *De legibus*, 631b-c; ARISTOTELES, *Eth. Nicom.*, 1094b; CICERO, *De legibus*, lib. III, cap. 1, n. 2.

<sup>2</sup> Cfr. PLATON, *De legibus*, 630c.

<sup>3</sup> ISIDORUS, *Etymologiarum libri XX*, lib. II, cap. 10, n. 6 (= lib. V, cap. 21): SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, edición bilingüe, I, Libros I-X, texto latino, versión española y notas por J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero – M. C. Díaz y Díaz (BAC 433), Madrid 1982, 374 (e 516): “Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta”.

to quello giuridico-canonico. L'approfondimento teologico dell'epoca d'oro della scolastica ha precisato ulteriormente il rapporto tra legge e bene comune. San Tommaso d'Aquino dimostra che la legge deve essere sempre diretta al bene comune<sup>4</sup>. Secondo il Dottore Angelico la legge è una regola degli atti umani il cui fine ultimo è la beatitudine, anche quella comune, per cui la legge deve essere sempre diretta al bene comune<sup>5</sup>. Se una norma non è diretta al bene comune, non può essere legge. Tale aspetto verrà ampiamente sviluppato dalla seconda scolastica. Già Tommaso De Vio, detto il Caietano, afferma che i precetti e tanto meno le leggi che non servono al bene comune, non hanno alcun vigore<sup>6</sup>.

Già la teologia domenicana del tardo medioevo indica come criterio di esistenza o di validità delle leggi il loro tendere al bene comune, identificato con la giustizia delle leggi stesse. Silvestro Mazzolini nella sua *Summa Summarum* indica quattro cause che devono coesistere perché possa esserci una legge. Se una sola di queste cause manca o viene meno, la legge non esiste o non esiste più. La prima di queste cause è la finalità che, come già menzionato, dev'essere il bene comune. Questa finalità viene identificata con la giustizia della legge<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> THOMAS AQUINAS, *STh* I-II, q. 90, a. 2: "Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune".

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> THOMAS A VIO CAIETANUS, *Prima Secundae Partis Summae totius Theologiae D. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Reverendissimi Domini Thomae a Vio Caietani commentariis illustrata*, q. 90, a. 2, ed. Augustae Taurinorum 1581, 381: "... praecepta quae bono communi non subordinantur, praecepti vim non habent".

<sup>7</sup> SILVESTRO MAZZOLINI (SYLVESTER PRIERIAS), *Summa Sylvestrina quae Summa Summarum merito nuncupatur*, II, Venetiis 1593, fol. 102 ra, con riferimento alla *STh* I-II, q. 96, a. 4 espone: "Quod leges dicuntur iustae vel iniustae secundum quadruplex genus causarum, quod sic intellige, quia requiritur ad iustitiam earum iustitia secundum omnes causas simul, ad iniustitiam vero sufficit iniustitia secundum unam, quia secundum Dio bonum ex totali et integra causa, malum ex singulis defectibus. Ex fine igitur dicitur lex iusta, quando ordinatur ad bonum commune, quod est

Nella letteratura giuridico-canonica e in quella teologica dell'inizio dell'epoca moderna viene pure sottolineato che la giustizia della legge e il suo essere diretta al bene comune coincidono. Il grande penalista spagnolo Alfonso de Castro dichiara che la legge che disprezza l'utilità comune deve essere ritenuta ingiusta e contraria alla ragione naturale<sup>8</sup>. La legge che non serve al bene comune è quindi ingiusta, come ribadisce Francisco Suárez aggiungendo che in tal caso la norma ingiusta non sarebbe una legge<sup>9</sup>. Sulla scia di questa corrente di pensiero, la grande maggioranza degli autori della seconda scolastica enfatizza che le leggi ingiuste o non dirette al bene comune non sono da considerarsi come leggi. Francisco Suárez offre una sintesi storica importante su questa questione<sup>10</sup>. Gli autori carmelitani di Salamanca ribadiscono poi il fatto che, qualora la giustizia ossia il tendere al bene comune di una legge viene meno in modo oggettivo e generale, non è necessario aspettare una sua modifica da parte del legislatore o la creazione di una consuetudine contraria perché i destinatari della legge siano liberati dall'obbligazione di osservarla. Basta per questo una probabilità forte ed oggettivamente fondata<sup>11</sup>.

*finis eius; iniusta vero, quando est contraria bono communi*".

<sup>8</sup> ALFONSO DE CASTRO, *De potestate legis poenalis libri duo*, lib. I, cap. 1, ed; Salmanticae 1550 (rist. Madrid 1961), fol. 6: "... lex, quae spreta communi utilitate pro solo particulari aliquo commodo aliquid statueret, iniusta sit censenda et rationi naturali aperte contraria".

<sup>9</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *De legibus*, lib. I, cap. 7, n. 11, ed. critica bilingue por L. Pereña (Corpus Hispanorum de pace XI), Madrid 1971, 140.

<sup>10</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *De legibus*, lib. I, cap. 7, n. 1-16: ed. cit. 124-157.

<sup>11</sup> SALMANTICENSES, *Cursus Theologiae Moralis*, III, Tract. XI, cap. 4, punctum 1, n. 4: ed. Venetiis 1734, 49: "An vero cesset lex ipso facto, vel expectanda sit declaratio legislatoris, vel abrogatio illius, vel contraria consuetudo? Affirmant Soto et Montesinos. Sed alii omnes merito id negant, asserentes, legem ipso facto cessare, hoc ipso, quod finis adaequatus illius ruat; quia hoc ipso redditur inutilis bono communi, et ideo a ratione legis cadit, nec requiritur, quod toti communitati cessatio causae innotescat [...]. Et licet lex videatur esse in possessione, probabile est non esse, cum sit probabile, esse inutilem".

Tutta questa tradizione di pensiero presuppone, ovviamente, una visione antropologica largamente condivisa, cioè la certezza che si possa sapere che cos'è buono per l'essere umano, che cos'è il bene comune.

## **2. La separazione della questione della giustizia della legge dal bene comune**

In seguito alla svolta gnoseologica della tarda modernità si cominciò però a mettere in dubbio l'esistenza di beni oggettivi, cominciando a ridurre la questione al problema dei desideri, degli interessi basati su delle scelte soggettive. Così si è arrivati a un concetto più relativo e formale di giustizia e alla separazione del bene comune (ritenuto forse inesistente o non riconoscibile) dalla giustizia. La maggior parte delle teorie moderne, infatti, ha un carattere politico e si distacca dall'aspetto tradizionale giuridico. Da non pochi viene condiviso il principio "della priorità del giusto sul bene". Quest'ultimo sarebbe "... soggettivo in quanto la società registra una pluralità di visioni del bene, mentre il giusto, inteso come l'insieme delle regole e delle istituzioni che rendono possibile una coesistenza rispettosa della libertà e dell'uguaglianza dei soggetti plurali [... sarebbe] oggettivo"<sup>12</sup>. Secondo autori come John Rawls la "... pretesa dimostrabilità razionale di una metafisica o di una morale ..." come pure "... quella delle religioni e delle fedi, è una questione che riguarda solo coloro che le sostengono e non può entrare a far parte della ragione pubblica"<sup>13</sup>. Tale visione però non può essere accettata da coloro che avanzano una pretesa di verità e pensano di "... rivolgersi a tutti e non

<sup>12</sup> G. DEL VECCHIO – F. VIOLA, *Giustizia*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, V, 4885.

<sup>13</sup> G. DEL VECCHIO – F. VIOLA, *Giustizia ...*, 4885; cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971.

solo a coloro che già condividono le loro convinzioni”<sup>14</sup>. Inoltre, indipendentemente dalla visione teorica della giustizia che un legislatore condivide, nessuna legislazione può rinunciare all’identificazione di certi valori ossia di beni fondamentali che la società deve perseguire<sup>15</sup>. Anche se gli organi di potere di uno Stato negano l’esistenza di beni oggettivi e riconoscibili, sono poi costretti ad adottare almeno tacitamente alcuni criteri di convivenza per poter regolamentare il comportamento sociale. Nelle società occidentali, infatti, persiste tuttora un certo strato di ‘onestà borghese’ che malgrado le diversità ideologiche permette il funzionamento di varie istituzioni.

Diversa è la situazione nel mondo post-comunista, soprattutto in quello post-sovietico. In quelle regioni la borghesia è stata sempre debole e il comunismo ha distrutto sia le strutture economiche che quelle sociali. Si è voluto sostituire la religione e la moralità con l’ideologia marxista-leninista. Dopo il crollo del sistema, si è aperto un vuoto culturale e morale che minacciava di compromettere anche il funzionamento dello Stato e del diritto con il pericolo di criminalizzazione della società. Si capisce, allora, che in alcuni Paesi la classe dirigente si mostra meno affascinata dalle ideologie relativiste e cerca di ricostruire le basi culturali e religiose della società. Un consenso minimo su certi valori oggettivi è, infatti, il presupposto culturale, una *condicio sine qua non*, di qualsiasi democrazia. Tali valori non possono essere puramente formali, ma devono verificarsi come elementi del bene comune. La democrazia occidentale, inoltre, sin dalle sue origini prevede che la gente possa riconoscere il bene comune e scegliere gli organi dello Stato, che sono chiamati a garantirlo.

Come criteri morali per la legislazione ossia per la giustizia delle nuove leggi sono stati elencati nella dottrina sociale della Chiesa tradizionalmente i seguenti elementi: 1. La necessità di indicare, nel caso di riforme legislative, l’estensione e il motivo

<sup>14</sup> G. DEL VECCHIO – F. VIOLA, *Giustizia ...*, 4885.

<sup>15</sup> Cfr. *loc. cit.*

delle modifiche delle rispettive leggi, precisando quali sono gli svantaggi della conservazione della norma precedente o quali problemi nascono dalla mancanza di una legge su una determinata materia. 2. La necessità di ponderare i vantaggi e gli svantaggi del diritto precedente e di quello nuovo in preparazione, nonché gli effetti dei cambiamenti legali in altri settori del diritto. 3. Il bisogno di formulare le leggi in modo chiaro e vicino alla prassi. La crescente distanza tra il linguaggio delle leggi e il linguaggio comune ha per effetto l'alienazione del diritto dal popolo, dai destinatari e persino dai funzionari della pubblica amministrazione. Simili sono le conseguenze dello straripamento ininterrotto delle norme giuridiche<sup>16</sup>. Per risolvere questi problemi, i metodi attualmente adottati dell'informazione giuridica non risultano sufficienti<sup>17</sup>.

Tali criteri riguardano però piuttosto l'aspetto tecnico e formale della legislazione e non tanto il contenuto delle norme giuridiche. La giustizia del contenuto delle leggi è un problema più complesso. Bisogna conoscere l'insieme organico delle forze e delle circostanze dell'economia e di una società, anzi, nel mondo globalizzato di oggi, è necessario prendere in considerazione l'intero contesto internazionale ed ambientale come pure i risultati delle scienze naturali. L'estrema complessità delle questioni comporta il rischio di perdere la fiducia nei giudizi morali e di rinunciare ad una visione d'insieme che permetterebbe un giudizio di valore<sup>18</sup>.

Anche se tutto ciò fosse possibile, resta il problema della scelta degli scopi della legislazione. Senza il riconoscimento di un bene comune oggettivamente fondato, ossia senza rispondere alla domanda della finalità dell'esistenza dell'essere

<sup>16</sup> Cfr. M. WELAN, *Gesetzgebung*, in *Katholisches Soziallexikon*, a cura di A. KLOSE – W. MANTL – V. ZSIFKOVITS, Innsbruck-Wien-München-Graz-Köln 1980, 937-949, specialmente 948.

<sup>17</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>18</sup> Sul problema della complessità vedi per es.: P. ERDŐ, *Erkölcök egy bonyolult világban. Háború, tudomány, kereszténység*, in *Magyar Sion. Új folyam* 1/43 (2007) 35-43.

umano e dell'umanità, sembra impossibile che sia i sistemi morali che il diritto possano funzionare. La regolamentazione del comportamento sociale dovrà confrontarsi con la tentazione di rinunciare sia al diritto che alla morale e di affidarsi completamente a dei metodi mediatici, digitali, finanziari di controllo e di condizionamento della gente. In tal caso però sorge la domanda su quale ruolo possa avere ancora la libertà umana a livello della società<sup>19</sup>. Si domanderà pure qual è la legittimazione di quelli che gestiscono le 'nuvole' dei dati elettronici.

Le radici delle società però, come ha ribadito papa Francesco nel suo discorso pronunciato al Consiglio d'Europa, "... si alimentano della verità, che costituisce il nutrimento, la *linfa* vitale di qualunque società che voglia essere davvero libera, umana e solidale. D'altra parte, *la verità fa appello alla coscienza*, che è irriducibile ai condizionamenti, ed è perciò capace di conoscere la propria dignità e di aprirsi all'assoluto, divenendo fonte delle scelte fondamentali guidate dalla ricerca del bene per gli altri e per sé e luogo di una *libertà responsabile*"<sup>20</sup>.

"Occorre poi tenere presente – aggiunge il Pontefice – che senza questa ricerca della verità, ciascuno diventa misura di sé stesso e del proprio agire, aprendo la strada dell'affermazione soggettivistica dei diritti, così che al concetto di diritto umano, che ha di per sé valenza universale, si sostituisce l'idea di diritto individualista. Ciò porta ad essere sostanzialmente incuranti degli altri e a favorire quella *globalizzazione dell'indifferenza* che nasce dall'egoismo, frutto di una concezione dell'uomo incapace di accogliere la verità e di vivere un'autentica dimensione sociale"<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 44), Milano 2014, 127.

<sup>20</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso al Consiglio d'Europa*, 25 novembre 2014; cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa*, Strasburgo, 8 ottobre 1988, 4.

<sup>21</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso al Consiglio d'Europa*, 25 novembre 2014.

L'individualismo è quindi la conseguenza del relativismo ed ha per effetto la mancanza di responsabilità, la perdita della visione d'insieme, e così la paura dal futuro, il disinteresse verso il passato e l'isolamento delle generazioni, come pure la sfiducia verso le istituzioni della società come sono il matrimonio e la famiglia.

I partecipanti di questo congresso rappresentano le commissioni teologiche di tutte le conferenze episcopali d'Europa. La sfida maggiore che il nostro continente deve affrontare è quella espressa in forma di domanda da Papa Francesco: Europa, "... dov'è il tuo spirito di intrapendenza curiosa? Dov'è la tua sete di verità, che hai finora comunicato al mondo con passione?"<sup>22</sup>

Le radici dell'Europa culturale ed istituzionale infatti si nutrono dalla verità. Per questo il Papa rivolgendosi alla Corte Europea dei Diritti dell'uomo auspica che la "coscienza" dell'Europa "... maturi sempre di più, non per un mero consenso tra le parti, ma come frutto della tensione verso quelle radici profonde, che costituiscono le fondamenta sulle quali hanno scelto di edificare i Padri fondatori dell'Europa contemporanea"<sup>23</sup>. Noi altri, vescovi europei – specialmente attraverso il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) – siamo chiamati a dare un contributo fondamentale anche ai lavori del Consiglio d'Europa nell'ambito "... della riflessione etica sui diritti umani ..." <sup>24</sup>, per tener conto sempre "... della verità di tutto l'essere umano"<sup>25</sup>. Così dobbiamo continuare la missione di Cristo stesso, che è la vocazione di tutta la Chiesa: "... servire e rendere testimonianza alla verità"<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Loc. cit.

<sup>23</sup> Loc. cit.

<sup>24</sup> Loc. cit.

<sup>25</sup> Loc. cit.

<sup>26</sup> Loc. cit.. Cfr. PAOLO VI, Litt. Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, 13.

### 3. Libertà religiosa e valori oggettivi

Il tema del collegamento della giustizia con la libertà si cristallizza per esempio in un trattato di Guglielmo, abate di Saint-Thierry<sup>27</sup>, in cui l'autore afferma che "... dove c'è costrizione, non c'è più libertà; e dove non c'è libertà, non c'è nemmeno giustizia". In questo senso la libertà si colloca nel contesto di una giustizia oggettiva e di beni oggettivi e riconoscibili. La libertà di scelta quindi ha per scopo e giustificazione il fatto che esistono beni oggettivi, riconoscibili per tutti, che l'essere umano deve accogliere liberamente secondo la sua dignità.

Al Concilio Vaticano II, durante la preparazione della dichiarazione *Dignitatis humanae*, si arrivò alla precisazione della differenza tra l'obbligazione morale di ogni persona a cercare la verità e, una volta trovata, ad aderirvi, e la libertà, sotto l'aspetto giuridico, di abbracciare una certa religione o meno. La base di questa libertà di fronte allo Stato e alla società civile non è l'idea che ogni visione del mondo ed ogni religione hanno lo stesso valore, ma il fatto che la persona umana possiede il diritto di liberamente accettare o meno una religione<sup>28</sup>. Eppure, nella prospettiva della *Dignitatis humanae* la libertà religiosa ha dei presupposti che oggi stanno diventando sempre più problematici. Al n. 2 della Dichiarazione conciliare si dice infatti: "Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: pri-

<sup>27</sup> Cfr. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *La contemplation de Dieu*, n. 9-11, in *SChr* 61, 90-96.

<sup>28</sup> Cfr. L. MISTÒ, *Libertà religiosa*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa, Scienze sociali e magistero*, a cura del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano 2004, 414-418, specialmente 415.

vatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. Inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione”.

Già la definizione dell'oggetto della libertà religiosa dimostra oggi notevoli difficoltà. Che cosa significa “in materia religiosa”? In vari Paesi post-comunisti, pur volendo garantire la libertà religiosa, il legislatore ha rifiutato di definire che cosa significa la religione, lasciando così largo spazio per l'abuso di questa libertà per scopi lucrativi ed altri. Come si può garantire giuridicamente la libertà di qualcosa, se si rifiuta di definire l'oggetto di questa libertà? Se già la nozione di religione è una questione di credenze o di opinioni soggettive, la garanzia giuridica rischia di perdere il suo valore.

Il Concilio afferma, inoltre, che la persona deve essere libera di agire secondo la propria coscienza “entro debiti limiti”. – Ma quali sono questi limiti, chi li definisce? In base a quale visione del mondo? Se non ci sono verità e beni oggettivi, riconoscibili, la visione del mondo dei funzionari dello Stato sarà la misura di tutte le libertà. La base della libertà religiosa è secondo il Concilio la dignità della persona umana, riconoscibile anche tramite la ragione. Ma ultimamente sembra che non ci sia consenso nel pensiero politico occidentale, neppure circa il significato della dignità umana. Per non pochi essa significherebbe solo o soprattutto l'assenza del dolore fisico. In tal senso si parla per esempio di morte dignitosa. Siamo tornati quindi al problema antropologico.

Quando si dice che nessuno deve essere forzato ad agire contro la propria coscienza in materia religiosa, la Dichiarazione conciliare presuppone che tale coscienza sia retta<sup>29</sup>. I limiti posti dal diritto a non essere impediti ad agire secondo coscienza, si riassumono di fatto nel concetto dell'ordine pubblico “... inteso come la parte fondamentale del bene comune”, il quale ha tre elementi principali: “...la difesa dei diritti

<sup>29</sup> Cfr. L. MISTÒ, *Libertà religiosa ...*, 416.

fondamentali di tutti”, la “... tutela dell’onestà pace pubblica” e “...la custodia della pubblica moralità”<sup>30</sup>. Sembra evidente che l’identificazione di tutti questi elementi richiede un minimo di consenso circa aspetti fondamentali della visione del mondo. Il rifiuto della possibilità di un tale consenso basato sulla realtà oggettiva può essere una delle cause dell’estrema preoccupazione per l’arrivo di gruppi d’immigranti con una forte identità, atteggiamento che si manifesta non di rado nel mondo occidentale.

La libertà religiosa, infatti, risulta centrale, perché “... essa – come ha affermato san Giovanni Paolo II – fonda la stessa ragione d’essere, intimamente radicata in ciascuna persona, di tutte le altre libertà”<sup>31</sup>. La libertà religiosa non si riferisce solo all’aspetto individuale della fede, ma anche a tutte le forme comunitarie della sua manifestazione, trasmissione e pratica. Dall’insegnamento dei papi degli ultimi decenni si vede chiaramente quanti campi e “... quanti spazi sono necessari alla Chiesa per poter svolgere liberamente la sua missione di evangelizzazione e di promozione umana: la famiglia, la scuola, l’assistenza, la beneficenza, i luoghi di culto, l’uso dei mezzi di comunicazione sociale, gli spazi educativi, formativi, ricreativi, ecc.”<sup>32</sup> Negli ultimi tempi però si osservano attacchi sempre crescenti a questa libertà – come vediamo anche dalle relazioni annuali dell’Osservatorio sulla discriminazione e l’intolleranza contro i cristiani in Europa<sup>33</sup> – da parte di gruppi intolleranti o di quanti “... si servono dalle stesse leggi per restringere i giusti spazi di libertà non soltanto dei credenti, ma di ogni uomo”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Loc. cit.; cfr. *Dignitatis humanae*, 7.

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai capi di Stato firmatari dell’atto di Helsinki*, 1° settembre 1980, 5.

<sup>32</sup> L. MISTÒ, *Libertà religiosa ...*, 417.

<sup>33</sup> V. <http://www.intoleranceagainsthchristians.eu/>, consultato il 10 gennaio 2015.

<sup>34</sup> L. MISTÒ, *Libertà religiosa ...*, 417.

## Conclusione

Al termine di questo breve percorso d'idee possiamo formulare a modo di riassunto alcune conclusioni.

1. Senza un diritto basato su criteri oggettivi della morale non si può regolare sufficientemente la vita della società. Ogni altro sistema di regolamentazione del comportamento sociale o diventa inefficace (come il tentativo di costruire un diritto concepito come metodo di armonizzare i diversi desideri soggettivi senza prendere un giudizio di valore su di essi) o prescinde dalla libertà umana (come i sistemi di manipolazione).
2. Una morale 'oggettiva' deve valutare gli atti umani tenendo presente il fatto che la stessa esistenza dell'universo, la vita umana e quella della società fanno parte a un progetto, nel contesto del quale trovano il loro senso e il loro valore.
3. La libertà religiosa è un diritto umano che scaturisce dalla dignità naturale della persona umana. Il suo contenuto e i criteri della sua tutela e del suo esercizio si fondano sul presupposto che esiste la verità anche in campo religioso e per questo è un vero valore di poter cercarla e accettarla liberamente. La verità quindi non è limite, ma l'unica vera base e giustificazione della libertà religiosa.
4. L'esperienza giuridico-istituzionale dell'umanità è una delle fonti genuine della visione del mondo. Essa presuppone una ragionevolezza suprema e l'obbligo naturale di agire per il bene proprio e per quello comune, oggettivamente fondati e riconoscibili per l'essere umano. Non si può quindi organizzare la vita della società come un progetto se non consideriamo come progetto la vita umana stessa. In tal senso, quella fiducia che si esprime nel concetto di libertà religiosa proposto dal Concilio Vaticano II, costituisce la vera base di una giusta legislazione che promuove il bene comune.

## VIII.

# Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa\*

## 1. Il problema

Papa Francesco, nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, formula un incoraggiamento generale e fondamentale per il rinnovamento pastorale, che mette in evidenza l'importanza del discernimento nella Chiesa. “Esorto tutti – dice il Pontefice – ad applicare con generosità e coraggio gli orientamenti di questo documento, senza divieti né paure. L'importante è non camminare da soli, contare sempre sui fratelli e specialmente sulla guida dei Vescovi, in un saggio e realistico discernimento pastorale”<sup>1</sup>.

Lo stesso Pontefice avverte più di una volta che, nella ricerca delle soluzioni pastorali, non bisogna smarrirsi nella casistica<sup>2</sup>. Quali sono dunque i criteri di discernimento da applicare nell'attività di governo pastorale della Chiesa?

Per identificare delle risposte applicabili e allo stesso tempo corrispondenti sia all'orizzonte epistemologico delle cultu-

\* Pubblicato: *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa*, in *Il discernimento*. “Questo tempo non sapete valutarlo?” (Lc 12, 56), a cura di Armando Matteo (Collana Grandi Opere), Urbaniana University Press, Roma 2018, 177-190.

<sup>1</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 33, in AAS 105 (2013) 1034. Da ora in poi eventualmente citata EG.

<sup>2</sup> Cfr. FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al corso sul processo matrimoniale*, 25 febbraio 2017: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170225\\_corso-processo-matrimoniale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170225_corso-processo-matrimoniale.html), consultato il 27 febbraio 2017.

re nelle quali viviamo che alla missione specifica affidata alla Chiesa dal suo divino Fondatore, dobbiamo approfondire il significato del discernimento stesso.

Negli ultimi anni siamo testimoni di una serie di sforzi scientifici per identificare il significato e il ruolo del discernimento nel diritto canonico.

Sono stati tenuti congressi e pubblicati volumi collettivi su questi problemi<sup>3</sup>. Anche la presente raccolta di contributi porterà un notevole contributo all'elaborazione dei criteri di discernimento nella Chiesa Cattolica. Un'importanza immediata per il nostro tema sembrano avere, per esempio, le giornate canonistiche interdisciplinari tenutesi presso la Pontificia Università Lateranense negli ultimi anni<sup>4</sup>.

Come sottofondo di queste ricerche teorico-giuridiche si osserva un movimento intellettuale abbastanza intenso che cerca di chiarire gli aspetti antropologici, psicologici e teologici del discernimento nella Chiesa<sup>5</sup>.

Di discernimento si parla a proposito della direzione spiri-

<sup>3</sup> Per es.: J. I ARRIETA (ed.), *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Studi 8), Venezia 2008.

<sup>4</sup> Per gli atti vedi: *Logica e Diritto: tra scoperta ed argomentazione*, Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, a cura di P. GHERRI - G. BASTI, Città del Vaticano 2011; *Decidere e giudicare nella Chiesa*, Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, a cura di P. GHERRI, Città del Vaticano 2012; *Linguaggi e concetti del Diritto*, Atti della VII Giornata canonistica interdisciplinare, a cura di P. GHERRI, Città del Vaticano 2013; *Discernere e scegliere nella Chiesa*, Atti della IX Giornata canonistica interdisciplinare, a cura di P. GHERRI, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

<sup>5</sup> Cfr. per. es.: D. MIETH, *Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht*, in *Recht und Sittlichkeit*, a cura di J. GRÜNDEL (Studien zur theologischen Ethik 10), Freiburg im Uecht. 1982, 125-139; E. PAVLIDOU, *Laici e segni dei tempi: il discernimento storico-salvifico dalla Gaudium et spes alla Christifideles laici*, Roma 1994; M. IMPERATORI, *Hans Urs von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Milano 2001; A. TRUPIANO, *La via della sapienza in Josef Pieper e Dietrich Bonhoeffer: Interpretazione della realtà e discernimento del bene*, Assisi 2010; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Vom Ethos der Juristen (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 60)*, Berlin 2011.

tuale<sup>6</sup>, a proposito del consenso matrimoniale<sup>7</sup> e di diversi atti, i quali però non sono manifestazioni dell'esercizio dell'attività di governo nella Chiesa.

In questa sede ci limitiamo all'esame di diverse categorie di atti governativi e cerchiamo d'indicare alcuni criteri per il discernimento necessario alla loro realizzazione.

## 2. La nozione di discernimento

Partendo dalla descrizione del meccanismo connesso con le decisioni governative nella Chiesa data da Paolo Gherri<sup>8</sup>, dobbiamo constatare che il *discernimento* è un'attività previa alla decisione. Essa implica anche l'intelletto, l'intelligenza e la valutazione di dati oggettivi (realtà) e rende possibile una scelta motivata che da parte sua differisce dalla mera *opzione* che è invece basata sulla sola volontà<sup>9</sup>. La scelta, ma anche l'opzione potranno poi trasformarsi in decisioni che siano già operative riguardo l'attività concreta della comunità. Nell'ordinamento giuridico si richiedono sia la certezza che la giustizia di queste decisioni, ideali che sembrano a volte opposti, ma che devono piuttosto integrarsi e rinforzarsi a vicenda. La necessità della certezza giuridica poteva spiegare, sempre secondo Gherri<sup>10</sup>, il motivo per cui le ordalie o in certe situazioni anche il sorteg-

<sup>6</sup> Cfr. per es.: M. COSTA, *Legge religiosa e discernimento spirituale nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Brescia 1973; M. RUIZ JURADO, *Il discernimento spirituale: teologia, storia pratica*, Cinisello Balsamo 1997; F. VECOLI, *Lo Spirito soffia nel deserto: Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006.

<sup>7</sup> Cfr. per es.: C. PEÑA GARCÍA, *Discernimiento y Consentimiento matrimonial: cuestiones relativas a la discreción de juicio exigida para el Matrimonio*, in *Apollinaris* 87 (2014) 405-444.

<sup>8</sup> Cfr. P. GHERRI, *Discernere e scegliere nella Chiesa*, in *Apollinaris* 87 (2014) 373-404, specialmente 373-386.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, 379.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 377.

gio potevano comunque funzionare nel diritto medioevale. Le decisioni basate su di essi non provenivano da una scelta basata e connessa con la conoscenza profonda e la valutazione dei fatti stessi, ma piuttosto dall'accettazione della manifestazione di una volontà sacra. Nella vita giuridica attuale specialmente negli ordinamenti civili, in cause concernenti l'interesse privato, non di rado si decide in base ad un comune accordo delle parti che poi non ha bisogno di altre motivazioni<sup>11</sup>. Un'altra possibilità è la ricerca appassionata e forse a volte esagerata della giustizia. Negli ordinamenti civili moderni la mera applicazione delle norme oggettive del diritto positivo al caso concreto è a volte percepita come ingiusta. Si veda per esempio la prassi del "buon giudice" Paul Magnaud o la problematica della "scuola di diritto libero" in Francia all'inizio del XX secolo. Per cui persino in sistemi giuridici continentali si riconosce che la ricerca della giustizia, oltre all'applicazione delle norme positive, deve prendere in considerazione la convinzione della società. Ogni riferimento che viene fatto nel diritto ad una 'equa' soluzione o ad una prestazione 'richiedibile' può essere inteso nel senso di una moralità 'naturale' oggettiva o al contrario in modo empirico come puro fenomeno sociale che prescinde dalla fondatezza oggettiva. Tale convinzione morale infatti può essere considerata come sensibilità per principi morali oggettivi percepibili per la sana coscienza, ma può anche essere intesa in modo riduttivo come mera opinione o puro desiderio di una maggioranza difficilmente misurabile. Sarebbe sicuramente assurdo pronunciare una sentenza contraria alla lettera delle norme giuridiche positive nel nome di una giustizia basata sulla cosiddetta opinione pubblica, nella forma in cui essa si manifesta nei mezzi di comunicazione oppure in manifestazioni organizzate per le strade. Un giudice, infatti, non può assolvere un imputato, famoso campione internazionale, per il solo motivo che la stampa mostra simpatia nei suoi confronti.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

Un altro mezzo per cercare la giustizia della decisione concreta, che oltrepassa i limiti delle apposite norme positive del diritto, sarebbe il riferimento ai principi costituzionali e ai diritti umani. Tale orizzonte però dimostra chiaramente che anche queste norme superiori e più generali devono avere un rapporto speciale con la realtà e non possono essere soltanto manifestazioni della pura maggioranza ottenuta in qualche ceto o assemblea<sup>12</sup>. Così non possono essere completamente esposte al gioco degli interessi e dei desideri senza necessità di fondamenti più profondi.

La scelta quindi che è compresa nella decisione o presupposta ad essa deve basarsi anche sul discernimento intellettuale e non solo sulla volontà.

### 3. Criteri di discernimento nell'attività legislativa

Come abbiamo detto, la decisione concreta sia giudiziale che 'amministrativa' deve seguire in gran parte le norme giuridiche, scritte o non scritte, ma comunque sanzionate dalla comunità. Nel diritto canonico vigente si ribadisce che la potestà giudiziale "... si deve esercitare nel modo stabilito dal diritto, ..." (CIC, c. 135, § 3). Nell'elenco degli obblighi e dei diritti di tutti i fedeli il *Codice di Diritto Canonico* afferma che i fedeli hanno il diritto "... di essere giudicati secondo le disposizioni di legge, da applicare con equità" (c. 221, § 2). I fedeli hanno il diritto "... di non essere colpiti da pene canoniche, se non a norma di legge" (c. 221, § 3). Quest'ultimo principio di legalità in materia penale mette ancor più l'accento sulle leggi che devono essere la base dell'applicazione delle pene. Da questi pochi esempi si vede già che la giustizia delle leggi sta alla base della giustizia delle decisioni giudiziali o comunque governa-

<sup>12</sup> Cfr. J. HAHN, *Iustus iudex. Eine rechtstheoretische und theologische Annäherung an das kirchliche Richteramt*, in *De Processibus Matrimonialibus* 21/22 (2014/15) 93-116, 100-101.

tive. Questo significa che, per il discernimento necessario alle decisioni nel governo pastorale, è di vitale importanza che la stessa attività creatrice delle norme sia basata non su opzioni arbitrarie, bensì su scelte maturate in un processo di giusto discernimento.

Tale discernimento ha per scopo che le leggi siano giuste, manifestino la giustizia nel contesto sociale. Secondo la tradizione che risale all'antichità greco-romana, una proprietà essenziale della legge è che essa deve avere come scopo oggettivo – indipendentemente dalla volontà soggettiva del legislatore – il bene comune. Il buon legislatore deve legiferare tenendo presente la giustizia perfetta<sup>13</sup>. Tale visione degli antichi viene concretizzata nell'affermazione che la legge deve essere sempre diretta al bene comune, altrimenti non ha alcun vigore<sup>14</sup>. In seguito alla crescente 'complicatezza' della realtà sociale e delle conoscenze che le scienze naturali presentano sul mondo, divenne sempre più difficile identificare il bene comune. Una difficoltà ulteriore era dovuta al fatto che c'erano diverse filosofie, diverse visioni del mondo nella società occidentale che avevano convinzioni a volte opposte su che cosa è buono per l'essere umano. In tale contesto sono apparse tendenze che hanno separato la giustizia dal bene comune (ritenuto inesistente o non riconoscibile) dando preferenza al giusto sul bene. Il giusto venne inteso però come "... l'insieme delle regole e delle istituzioni che rendono possibile una coesistenza rispettosa della libertà e dell'uguaglianza"<sup>15</sup>. Tale visione della giustizia tuttavia resta puramente formale e non tiene conto

<sup>13</sup> Cfr. PLATONE, *De legibus*, 630c.

<sup>14</sup> Cfr. THOMAS A VIO CAIETANUS, *Prima Secundae Partis Summae totius Theologiae D. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Reverendissimi Domini Thomae a Vio Caietani commentariis illustrata*, q. 90, a. 2, ed. Augustae Taurinorum 1581, 381: "...praecepta quae bono communi non subordinantur, praecepti vim non habent"; cfr. anche: P. ERDŐ, *Leggi ingiuste e libertà religiosa*, in *Angelicum* 92 (2015) 7-18, spec. 8.

<sup>15</sup> G. DEL VECCHIO – F. VIOLA, *Giustizia*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, V, 4877-4887, spec. 4885.

dei valori oggettivi, l'esistenza dei quali sembra un presupposto tacito di qualsiasi società organizzata<sup>16</sup>.

Le norme giuridiche, se devono essere giuste, cercano di colmare le disuguaglianze partendo dalla realtà delle diversità esistenti. Prima di tutto occorrono delle norme, le quali per la loro generalità siano uguali per tutti i destinatari. Allo stesso tempo sono necessari i meccanismi di tutela dell'identità dei singoli e dei gruppi che possono richiedere esenzioni alla regola. Tali meccanismi comportano però un rischio per l'uniformità e l'uguaglianza. Per questo motivo – come ribadisce giustamente Antonio Iaccarino – le diversità devono essere valutate con discernimento “... all'interno di uno spazio relazionale più ampio ...” e possono richiedere interpretazioni “... del reale e della verità”<sup>17</sup>. I meccanismi dell'interpretazione devono mettere al centro la persona umana con la sua dignità<sup>18</sup>.

Nel sistema canonico un elemento di discernimento del legislatore è senz'altro il rispetto delle modalità stabilite dal diritto stesso (cfr. CIC, c. 135, § 2). I legislatori inferiori devono osservare inoltre il diritto superiore e non possono legiferare validamente contro le sue norme (cfr. *loc. cit.*).

Per la legittimità delle norme canoniche positive molto spesso risulta necessario un rapporto diretto con la realtà teologica della Chiesa e con quel deposito che può avere degli aspetti dogmatici, morali, liturgici e disciplinari. È significativo che la legislazione canonica vigente sui sacramenti fa precedere alle norme che si riferiscono ai singoli sacramenti, dei principi teologici spesso direttamente citati dai testi del Concilio Vaticano II (cfr. CIC, cc. 849; 879; 897-899; 959; 998; 1008-1009)<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Leggi ingiuste ...*, 11.

<sup>17</sup> A. IACCARINO, *Discernimento e pluralismo. Spunti di riflessione all'origine del senso della giustizia*, in *Apollinaris* 87 (2014) 583-606; cit. 585-586.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.* 586.

<sup>19</sup> Vedi già V. CHE CHEN-TAO, *Il “Munus sanctificandi” nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in AA.VV., *La nuova legislazione canonica*, Corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico, 14-25 febbraio 1983, (Studia Urbaniana 19), Città del Vaticano 1983, 269-270.

Ma oltre a queste soluzioni tecniche, la produzione delle norme disciplinari nella Chiesa deve tener presente che il diritto canonico si colloca nel mistero della Chiesa la quale, per l'incarnazione del Verbo di Dio, assume anch'essa un carattere sacramentale<sup>20</sup>. Un aspetto della sacramentalità è il carattere di *communio* della Chiesa<sup>21</sup>. Le norme del diritto canonico positivo inoltre devono essere direttamente o indirettamente collegate con i requisiti della *missione* ricevuta da Cristo e con il mistero stesso della Chiesa. Tale legittimazione teologica diventa anche una forza istituzionalizzante, poiché le norme canoniche diventano socialmente efficienti attraverso la convinzione religiosa dei loro destinatari cioè dei membri della Chiesa<sup>22</sup>.

Quali sono gli strumenti di una produzione normativa teologicamente autentica nella Chiesa? Prima di tutto bisogna tener presente, nel discernimento previo alla promulgazione delle norme, la *fede della Chiesa* nella sua completezza considerata alla luce del Magistero. Un altro criterio di rilevanza sia teologica che sociale è la *consultazione previa* che può essere richiesta anche espressamente per i diversi tipi di norme canoniche. Prima di tutto, per le norme consuetudinarie (cfr. CIC, cc. 24-25) va notato che il criterio della *ragionevolezza* delle consuetudini (cfr. CIC, c. 24, § 2) non significa soltanto che esse devono corrispondere alla sana ragione umana, ma richiede anche la conformità con la *ratio divina* ossia con il *logos* divino, con il grandioso progetto divino della creazione dell'universo, della fondazione e della missione<sup>23</sup> specifica della Chiesa. Tale

<sup>20</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico, Un approccio storico-istituzionale*, (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 - Sezione canonistica), Torino 1996, 98-117, nn. 100-117.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 113-117, nn. 116-117.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 49-51, nn. 43-44.

<sup>23</sup> Sulla missione come principio organizzativo fondamentale della Chiesa vedi per es.: P. ERDŐ - J. GARCIA MARTÍN, *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 425-454.

criterio non significa soltanto che le norme canoniche non possono essere contrarie al 'diritto naturale' e al 'diritto divino positivo'<sup>24</sup>, bensì che esse devono promuovere l'espansione del progetto divino della salvezza<sup>25</sup>. Anzi, in quanto esse si riferiscono ai dettagli, "... ci sono delle norme che possono essere razionali oggi ma non più razionali dopo un certo tempo"<sup>26</sup>. Per tutto ciò – come ha ribadito già Joseph Listl<sup>27</sup> – il carattere obbligatorio e lo scopo, la *ratio* della norma canonica possono essere riconosciuti solo nella fede in Gesù Cristo e nel mistero della Chiesa<sup>28</sup>.

Tornando alla *coscienza della comunità* che può introdurre una consuetudine bisogna osservare i segni dell'intenzione di introdurre un diritto che richiede una sensibilità e una consapevolezza notevole da parte della comunità, atteggiamento il quale può essere una manifestazione speciale del *sensus fidei*<sup>29</sup>.

La valutazione del comportamento unitario e dell'intenzione dei fedeli in questioni disciplinari dev'essere comunque

<sup>24</sup> Cfr. R. MADRID, *Racionalidad*, in DGDC, VI, 687-690, specialmente 688-689.

<sup>25</sup> Cfr. J. ARIAS, *Racionalidad y buena fe en la introducción de la costumbre*, in IC 4 (1964) 65-100; P. PELLEGRINO, *Ratio e voluntas nel procedimento nomogenetico. Prospettive metodologiche nel diritto canonico*, in AA.VV., *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, III, Milano 1976, 525-559; P. LEISCHING, *Prolegomena zum Begriff der ratio in der Kanonistik*, in ZRG Kan. Abt. 72 (1986) 329-337; H. HEIMERL – H. PREE, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Ehe recht*, Wien-New York 1983, 32; A. GUZMÁN BRITO, *El fundamento de validez de la costumbre como fuente del derecho*, in *Revista chilena de derecho* 3 (1995) 623-628; ; G. COMOTTI, *Atto amministrativo e riprovazione della consuetudine*, in J. I. ARRIETA (ed.), *Discrezionalità e discernimento ...*, 163-178, spec. 170-171; J. OTADUY, *Ratio canonica*, in DGDC, VI, 698-705, specialmente 702-703.

<sup>26</sup> J. OTADUY, *Ratio canonica ...*, 702.

<sup>27</sup> Cfr. J. LISTL, *Die Rechtsnormen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL – H. SCHMITZ, Regensburg 1999, 102-118, specialmente 106-107.

<sup>28</sup> Cfr. W. REES, *Die Rechtsnormen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di S. HAERING – W. REES – H. SCHMITZ, Regensburg 2015, 127-162, specialmente 135.

<sup>29</sup> Cfr. per es.: P. HÜNERMANN, *Sensus fidei*, in LThK<sup>3</sup>, IX, 465-467.

effettuata dal legislatore competente (cfr. CIC, c. 26). In certe situazioni è l'autorità amministrativa che deve pronunciare un giudizio sulla ragionevolezza della consuetudine. In questa valutazione è naturalmente indispensabile un discernimento acuto e docile alle iniziative dello Spirito Santo da parte dell'autorità ecclesiastica.

Quello che abbiamo detto finora sulla ragionevolezza della consuetudine, vale anche per le leggi e le altre norme canoniche<sup>30</sup>.

La *consultazione sociale* previa alla creazione delle norme di diritto canonico positivo può essere anche espressamente richiesta riguardo ai singoli tipi di norme. Quando il vescovo deve promulgare delle norme diocesane, ha delle forme istituzionali di consultazione a sua disposizione. Il sinodo diocesano, il consiglio presbiterale, il consiglio pastorale sono istituzioni tipiche per tale consultazione. La loro funzione quindi non si esaurisce nella consultazione previa all'emissione dei decreti, questione alla quale ritorneremo più avanti. Anche la suprema autorità ecclesiastica utilizza delle forme consultative per preparare la creazione delle norme canoniche. I concili ecumenici e particolari sono essi stessi organi legislativi, ma anche luoghi privilegiati di discernimento. Pure gli altri organi che esprimono la collegialità episcopale senza essere rivestiti di potere decisionale, hanno un ruolo prezioso nel meccanismo del discernimento. Le consultazioni delle congregazioni e degli altri dicasteri della Curia Romana, le conferenze episcopali – le quali però per certe materie, in base alla disposizione della legge universale o della Santa Sede (cfr. CIC, c. 455)<sup>31</sup>, hanno il potere di emanare delle norme canoniche – ma anche il sinodo dei vescovi, rappresentano strumenti di discernimento per la legislazione canonica.

<sup>30</sup> Cfr. R. MADRID, *Racionalidad ...*, 687.

<sup>31</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, M. P., *Apostolos suos*, 21 maggio 1998, in AAS 90 (1998) 641-658. Sul documento vedi per es.: P. ERDÖ, *Osservazioni giuridico-canoniche sulla Lettera apostolica "Apostolos suos"*, in *Periodica* 89 (2000) 249-266.

A proposito del sinodo dei vescovi, il suo ruolo concreto risulta evidente non soltanto riguardo alle dichiarazioni magisteriali chiamate 'esortazioni apostoliche post-sinodali', ma anche riguardo alla legislazione. I documenti magisteriali post-sinodali del Romano Pontefice hanno anch'essi il loro valore giuridico. È possibile però che il Papa, utilizzando i risultati del lavoro sinodale, ascoltando le notizie sulle esperienze e sulle difficoltà delle diverse Chiese particolari e le rispettive proposte del sinodo, emani una norma giuridica di contenuto principalmente disciplinare. Un tale documento potrebbe fare riferimento anche ai lavori sinodali che lo precedono. Le due lettere apostoliche *motu proprio* nelle quali papa Francesco ha rinnovato il 15 agosto 2015 l'ordine dei processi matrimoniali<sup>32</sup>, formalmente, non sembrano post-sinodali. Per la preparazione della nuova procedura papa Francesco ha costituito la commissione speciale già prima dell'inizio della III Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi. I *motu proprio* indicano invece, come motivo delle disposizioni pontificie, i desideri espressi dai partecipanti dell'Assemblea Straordinaria del Sinodo del 2014<sup>33</sup>. Questo significa che la consultazione sinodale faceva parte del discernimento del legislatore prima dell'emanazione delle norme. Anzi, negli ultimi anni si è maggiormente posto l'accento sulla consultazione più generale dei fedeli, e forse anche dell'opinione pubblica, nel quadro della preparazione delle assemblee sinodali. Diverse forme di consultazione sono state effettuate anche attraverso *internet*. Anche prima dei sinodi precedenti era possibile mandare alla Segreteria del sinodo diverse osservazioni. Non soltanto

<sup>32</sup> Per la Chiesa latina: FRANCESCO, M. P. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, in AAS 107 (2015) 958-970. Per le Chiese orientali: FRANCESCO, M. P. *Mitis et misericors Iesus*, 15 agosto 2015, in AAS 107 (2015) 946-957.

<sup>33</sup> Cfr. M. P. *Mitis Iudex*, Introduzione, capoverso 6, in AAS 107 (2015) 959; SYNODUS EPISCOPORUM, III COETUS GENERALIS EXTRAORDINARIUS, *Relatio Synodi* n. 48; *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*. Sinodo dei Vescovi, III Assemblea Generale Straordinaria, a cura di L. BALDISSERI, Città del Vaticano 2015, 347-348 (=EV 30/1639).

le risposte ufficiali delle conferenze episcopali, dei dicasteri romani e dei membri del sinodo potevano essere prese in considerazione, ma anche quelle opinioni che a volte arrivavano anche senza una domanda specifica. Oggi tale possibilità di mandare osservazioni alla Segreteria del sinodo o alle conferenze episcopali si sono notevolmente allargate. Siamo quindi testimoni di un certo rinnovamento ed allargamento della consultazione sociale anche come forma di preparazione delle norme canoniche.

Come criteri di discernimento da usare per la giustizia delle nuove leggi sono stati identificati nella dottrina sociale della Chiesa anche i seguenti elementi: *la necessità di indicare nel caso di riforme legislative l'estensione e il motivo del cambiamento delle leggi; la necessità di ponderare gli effetti, i vantaggi e gli svantaggi dei cambiamenti; il bisogno di formulare le norme in modo chiaro e vicino alla prassi*<sup>34</sup>. Sembra però che i metodi attualmente adottati dell'informazione giuridica, malgrado la rapida pubblicazione digitale dei cambiamenti normativi, non risultino sufficienti. Oltre a questi criteri, che riguardano piuttosto l'aspetto tecnico della legislazione, per misurare la giustizia del contenuto delle leggi in preparazione, bisogna conoscere l'insieme organico della vita della Chiesa, le molteplici situazioni delle sue comunità nel mondo e soprattutto le modalità con le quali la sua missione e dimensione teologica si esprime efficacemente nel mondo di oggi<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. M. WELAN, *Gesetzgebung*, in *Katholisches Soziallexikon*, a cura di A. KLOSE - W. MANTL - V. ZSIFKOVITS, Innsbruck - Wien - München - Graz - Köln 1980, 937-949, spec. 948.

<sup>35</sup> Cfr. P. ERDÖ, *Leggi ingiuste ...*, 12.

#### 4. Criteri di discernimento nell'attività giudiziale

Il campo più tipico e tradizionalmente riconosciuto del discernimento governativo è l'attività giudiziaria<sup>36</sup>. Non è per caso che la parte del *Codice di Diritto Canonico* in cui si parla di più dell'attività di discernere e scegliere è proprio il Libro VII (*De processibus*)<sup>37</sup>. Come abbiamo detto, i fedeli hanno il diritto di essere giudicati secondo le leggi da "... applicare con equità" (CIC, c. 221, § 2). Questo già significa che nemmeno nel diritto canonico codificato è considerata la decisione del giudice come il risultato di un sillogismo basato sulla lettera delle norme positive e sulla fattispecie descritta con categorie legali. L'applicazione delle leggi da parte del giudice con equità richiede un profondo discernimento. L'equità stessa nel sistema del diritto canonico ha diversi significati. Può apparire come l'orizzonte supremo di tutta l'attività giuridica coincidendo con la giustizia<sup>38</sup> perfetta, la quale si faceva equivalere persino con Dio stesso (*nihil enim aliud est aequitas quam Deus*)<sup>39</sup>. Ma

<sup>36</sup> Sul discernimento nel campo processuale vedi per. es.: E. DI BERNARDO, *Il discernimento come struttura: il Processo*, in *Apollinaris* 87 (2014) 527-550; P. MONETA, *Protagonismo delle parti e discernimento processuale, tra forma e sostanza*, in *Apollinaris* 87 (2014) 607-626.

<sup>37</sup> Cfr. P. GHERRI, *Discernere e scegliere ...*, 374 (con elenco dei rispettivi brani).

<sup>38</sup> Vedi già SANT'ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum libri XX*, X,7 ("Aequus est secundum naturam iustus dictus"), in SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologias*. Edición bilingüe, a cura di J. OROS RETA - M.A. MARCOS CASQUERO (BAC 433), Madrid 1982, 804.

<sup>39</sup> *Fragmentum Pragense* IV, 2, in H. FITTING, *Juristische Schriften des früheren Mittelalters*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1876 (rist. Aalen 1965), 216. Cfr.: P. ERDÖ, "Aequitas" im geltenden Kirchenrecht, in *Folia Theologica* 2 (1991), 109-118, spec. 111; G. BRUGNOTTO, *L' "Aequitas canonica". Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, (Tesi gregoriana, Serie di diritto canonico 40), Roma 1999, 74. Si veda anche: B. WICHERT, *Die Epikie bei Platon und Aristoteles, die Äquitas im römischen Recht und die christliche Misericordia - zu den Grundlagen der „aequitas canonica“ des Decretum Gratiani. Eine philosophisch-historische Untersuchung*, Roma 1991.

l'equità significa anche un criterio interpretativo delle norme o anche una fonte di diritto suppletorio (cfr. CIC, c. 19)<sup>40</sup>. Sia nell'interpretazione che nella supplenza delle lacune della legge, il giudice (e anche l'autorità amministrativa) ha per compito specifico il discernimento. In quanto il giudice deve usare l'equità come fonte di diritto suppletorio, il CIC vigente parla di applicazione dell'equità canonica. Tale principio significa più di un trattamento giuridico giusto con l'applicazione delle leggi che si riferiscono a delle situazioni simili: esso è piuttosto un istituto giuridico che prende in considerazione sia il diritto naturale che lo spirito dell'ordinamento giuridico positivo<sup>41</sup>. Siccome la giustizia dev'essere sempre osservata dal giudice, non si possono escludere delle situazioni estreme, nelle quali essa richieda una soluzione diversa da quella prevista dalla legge positiva della Chiesa<sup>42</sup>. Secondo la classica sintesi di Klaus Mörsdorf, nella terminologia del Codice Pio-Benedettino *aequitas naturalis*, *aequitas canonica* e *aequitas* sono dei concetti che si riferiscono al diritto naturale. Anche se la parola *aequitas* si poteva intendere nel senso di uniformità, di uguaglianza, nel Codice tuttavia portava anche un significato specifico, conosciuto già dai giuristi romani, che indicava l'equità<sup>43</sup>.

Una specificità dell'ordinamento canonico è la famosa elasticità, che rende possibile la non rigida applicazione delle norme positive, per conservare la qualità teologica e morale delle decisioni<sup>44</sup>. Nella Chiesa, infatti, le esigenze del 'diritto

<sup>40</sup> Cfr. E. BAURA, *Equidad canónica*, in DGDC, III, 649-655, spec. 654.

<sup>41</sup> Cfr. P. ERDŐ, "Aequitas" ..., 112-113.

<sup>42</sup> Cfr. loc. cit.

<sup>43</sup> Cfr. K. MÖRSDORF, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1937 (rist. 1967), 42; P. ERDŐ, "Aequitas" ..., 112-113.

<sup>44</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico. Elementi istituzionali nel CIC aperti per un dialogo ecumenico*, in *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*. Atti del Convegno di Studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano 2008, 147-

naturale' o del 'diritto divino positivo' dispongono anche di una validità diretta di carattere giuridico. Il diritto penale canonico, per esempio, richiede espressamente di applicare 'le leggi divine' non canonizzate se la loro violazione esterna è specialmente grave, esige una punizione e urge la necessità di prevenire o riparare gli scandali (cfr. CIC, c. 1399). Rimane comunque "... una sfida perenne il problema su come si possano praticamente mettere in atto nel diritto canonico le esigenze morali e quelle di diritto naturale. Sicuramente non esiste una soluzione perfetta [...] perché la dualità della realtà percepibile con i sensi e di quella invisibile, anzi quella di grazia e anche – parlando con termini classici – il dualismo di corpo e anima, costituiscono una caratteristica fondamentale dell'esistenza umana"<sup>45</sup>.

Con la graduale scomparsa della rilevanza civile delle sentenze dei giudici ecclesiali nei diversi Paesi, l'aspetto sociologico dell'attività giudiziaria della Chiesa ha perso molto della sua centralità. La dimensione della Chiesa come comunità di salvezza invece, nel senso del n. 8 della *Lumen gentium*, appare come realtà di primo piano, fatto che illumina la portata teologica della funzione del giudice ecclesiastico<sup>46</sup>. L'ufficio del giudice nella Chiesa non produce soltanto giustizia nel senso sociale, ma crea una realtà di dimensione teologica<sup>47</sup>. Da una parte cerca di ristabilire o rinforzare il giusto ordine della comunità che tende alla sua finalità specifica, cioè alla salvezza, dall'altra parte cerca di riconciliare le parti e aiutarle a trovare un'equa soluzione alla controversia (cfr. CIC, c. 1446, § 2). Tale sforzo del giudice sembra dover seguire due criteri: far *incontrare la volontà delle parti* e far sì che il loro accordo sia equo, secondo la misura di una *giustizia radicata nella realtà oggettiva*. La giustizia, infatti, non è soltanto un equilibrio delle volontà

178, spec. 156-157.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>46</sup> Cfr. J. HAHN, *Iustus iudex ...*, 104-106; 109-110.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, 110-111.

soggettive. Anche la transazione, o il giudizio arbitrale, quando la lite verte sul bene privato, devono tener presente il criterio dell'equità (cfr. CIC, c. 1446, §§ 2-3).

Per quanto riguarda le cause d'interesse pubblico, la transazione generalmente non è neanche possibile. Eppure, prima d'iniziare un processo penale, l'ordinario deve considerare se si può ottenere sufficientemente "... la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia e l'emendamento del reo" (CIC, c. 1341) "... per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale ..." (*loc. cit.*). Tale discernimento previo al processo penale può rivestire anche la forma di un accordo, o quasi compromesso, con l'autore del delitto<sup>48</sup>, a meno che non si tratti di un delitto gravissimo. Tale decisione dell'Ordinario non è ancora una decisione giudiziale, ma influisce direttamente sulla procedura penale. Nel ponderare gli effetti di una soluzione non penale, per raggiungere tutti gli scopi della pena canonica si deve conoscere il contesto sociale, ma anche le dimensioni teologiche dei delitti che possono ostacolare notevolmente l'effetto della testimonianza della Chiesa, sacramento di salvezza. Anche questo discernimento risulta essere quindi di ordine sociale, psicologico, e altresì teologico.

Nel diritto penale non sono rare le pene facoltative o indeterminate. Anche nella loro applicazione il discernimento del giudice gioca un ruolo decisivo. E questi casi sono soltanto gli esempi estremi. In tutte le cause, infatti, è necessario un certo discernimento perché il giudice possa arrivare alla certezza morale (cfr. CIC, c. 1608, § 1), senza la quale di per sé non dovrebbe pronunciare alcuna sentenza. Eppure, tale certezza deve avere la sua motivazione *ex actis et probatis* (cfr. CIC, c. 1608, § 2). Il giudice, però, deve valutare le prove "... secondo la sua coscienza, ferme restando le disposizioni della legge sull'efficacia di talune prove" (CIC, c. 1608, § 3). La leg-

<sup>48</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Die Verhängung von Kirchenstrafen auf dem Verwaltungsweg. Einige mögliche Mittel der Wirksamkeit des kanonischen Strafsystems*, in *De Processibus Matrimonialibus* 8 (2001) 17-31, spec. 25-27.

ge indica quindi a volte la *forza probatoria di alcuni fatti*, ma la valutazione del giudice non può rimanere meccanica. Il riferimento alla *coscienza* fa entrare tutto il discorso sull'atto umano e sul discernimento morale nel campo del diritto canonico. La dimensione antropologica e quella teologico-morale vengono collegate con il discernimento nell'attività giudiziale e in quella governativa in generale.

La dimensione *comunitaria* assume un ruolo importante anche nel campo giudiziale, non soltanto nel caso dei tribunali collegiali, nei quali il discernimento comune ha una funzione chiave (cfr. CIC, c. 1609), ma anche nell'attività dei periti, degli assessori (cfr. CIC, cc. 1424; 1425, § 4; 1447; 1448, § 2; 1720, 2°), e persino nell'istituto stesso dell'appello e del ricorso (amministrativo).

I criteri del discernimento giudiziale nella Chiesa sono quindi sia *la realtà dei fatti che le intenzioni e i desideri delle parti*, il *senso di giustizia della comunità ecclesiale*, la *dimensione teologica* e la *missione della Chiesa*, come essi si esprimono nelle sue *norme giuridiche positive*, e anche nelle cosiddette fonti di sconoscenza del progetto divino, cioè nella *Sacra Scrittura*, nelle testimonianze della Tradizione interpretate alla luce del Magistero e percepite attraverso la coscienza ben informata.

## 5. Criteri del discernimento amministrativo

Nell'esercizio della potestà esecutiva il campo del discernimento sembra ancora più ampio. Invece di entrare nei dettagli delle singole situazioni, in cui gli atti amministrativi sono risultati di un discernimento e di una scelta, basti far cenno alla vasta letteratura su queste questioni<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Vedi per es.: F. GENTILE, *La prudentia iuris*, in J. I. ARRIETA (ed.), *Discrezionalità e discernimento ...*, 11-27; S. BERLINGÒ, *Il ministero pastorale di governo: titolari e contenuto*, in *ibid.*, 29-44; B. SERRA, *L'equità quale criterio funzionale alla prudentia iuris nella formazione dell'atto amministrativo discrezionale*, in *ibid.*, 45-78; P. MONETA, *Gli strumenti del governo ecclesiastico*:

Tra le molteplici situazioni di discernimento che precedono un atto amministrativo, vale la pena di far riferimento alla decisione dell'ordinario sulla questione dei danni prima dell'inizio del processo penale. Secondo il § 4 del c. 1718 CIC, l'Ordinario deve considerare se non sia conveniente dirimere la questione "consenzienti le parti", "secondo il giusto e l'onesto". In questa norma si rilevano due importanti criteri del discernimento amministrativo in una controversia: *il consenso delle parti*, o, a volte, anche degli aventi interesse (cfr. CIC, c. 1215, § 2), e *l'equità che costituisce un aspetto della giustizia*. Questo secondo criterio non è solo soggettivo, non è una somma di desideri di persone, ma è collegato con le strutture oggettive della realtà. Un meccanismo d'importanza centrale per indicare la base della discrezione, sia per le autorità che per tutti i fedeli, è l'osservanza della comunione con la Chiesa (cfr. CIC, c. 209, § 1) e l'adempimento dei doveri "secondo le disposizioni del diritto" (CIC, c. 209, § 2).

La disciplina della Chiesa, infatti, è portatrice e testimone della tradizione apostolica, normativa per i cristiani sin dall'inizio anche riguardo la fede, i costumi e la liturgia. Il rapporto vivo del diritto canonico codificato con la tradizione disciplinare della Chiesa è stato considerato necessario anche dal legislatore<sup>50</sup>. Come testimonianze della *tradizione disciplinare* si può parlare dei 'sacri canoni' anche nella Chiesa Cattolica<sup>51</sup>. La disciplina, infatti, è portatrice della concretizzazione

*l'atto amministrativo*, in *ibid.*, 79-95; I. ZUANAZZI, *La procedura di formazione dell'atto amministrativo singolare: esigenze pastorali ed esigenze giuridiche*, in *ibid.*, 97-131; J. I. ARRIETA, *L'attività consultiva nell'amministrazione ecclesiastica di governo*, in *ibid.*, 133-152; G. LO CASTRO, *Comunicazione e conoscenza degli atti amministrativi*, in *ibid.*, 153-161; G. COMOTTI, *Atto amministrativo e riprovazione della consuetudine*, in *ibid.*, 163-178; P. PAVANELLO, *La concessione di grazie: aspettative e attese*, in *ibid.*, 179-186; E. BAURA, *Atto amministrativo e limitazione dei diritti*, in *ibid.*, 187-214; M. VISIOLI, *La valutazione della comunione nella provvista canonica*, in *ibid.*, 215-227.

<sup>50</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Rigidità ed elasticità ...*, 150-153.

<sup>51</sup> Cfr. per es.: I. ŽUZEK, *Sacralità e dimensione umana dei "canones"*, in

storico-sociale della missione della Chiesa, la quale si colloca nella dimensione teologica. Per questo la *legalità* dei provvedimenti amministrativi e delle decisioni giudiziali rimane un criterio da tener presente nel discernimento governativo, non soltanto per ragioni di ordine pubblico in generale, ma anche per motivi teologici connessi con la stessa comunione della Chiesa.

Nel contesto del discernimento amministrativo viene formulata nel *Codice di Diritto Canonico*, come criterio dell'applicazione delle leggi, la *salvezza delle anime*, che "... deve sempre essere nella Chiesa la legge suprema" (CIC, c. 1752). Nel canone si tratta dell'applicazione delle norme riguardanti la rimozione dei parroci nelle cause del loro trasferimento, cioè in una situazione simile ma non uguale. Si nomina qui come criterio di discernimento anche l'equità canonica di cui parlavamo sopra. Ma la salvezza delle anime emerge in una forma solenne. Sembra indiscutibile che la forma usata dal Codice ha come precedenti culturali le formule usate nel diritto romano della tarda repubblica, dove la *proclamatio* dello stato di emergenza avveniva con le formule *salus populi suprema lex esto*<sup>52</sup> e probabilmente anche con il famoso aforisma *videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat*<sup>53</sup>. Con tale formula il Senato autorizzava i magistrati ad usare la forza militare, contro i nemici applicando anche la pena capitale se necessario, senza osservare le modalità previste per il processo penale<sup>54</sup>. Alla luce di questi precedenti e nel contesto dei Codici vigenti (cfr. CIC, cc. 17 e 19), risulta chiaro che la salvezza delle anime non

*Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 53-116.

<sup>52</sup> Cfr. CICERONE, *De legibus*, 338; P. ERDŐ, *Salus Animarum. Suprema Lex. La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici della Chiesa cattolica*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis* ..., 573-585, spec. 579-580.

<sup>53</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Salus Animarum* ..., 579.

<sup>54</sup> Cfr. loc. cit.

si intende nel senso privatistico, bensì come supremo principio di diritto pubblico che esprime la missione della Chiesa intera. Si tratta di un criterio teologico il quale non si oppone all'osservanza delle norme canoniche positive, ma può offrire anche un mezzo per superare il senso letterale delle medesime, non come norma esterna al sistema canonico, bensì come suo criterio interno e sua base di legittimità.

Riassumendo possiamo constatare che la messa in rilievo del discernimento nel campo dell'esercizio del governo della Chiesa non è in nessun modo un appello all'arbitrarietà, ma rappresenta un aiuto ad approfondire la consapevolezza della complessità teologica e sociale dell'attività governativa, e a rendere più semplice e più organico il meccanismo del suo esercizio nella Chiesa comunione e sacramento di salvezza.

IX.

## Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di 'cattolico' nel C/C (a proposito dei cc. 11 e 96)\*

### Premesse

Nelle riflessioni teologiche e canonistiche successive al Concilio Vaticano II e, più tardi, alla promulgazione del *Codice di Diritto Canonico* del 1983, si dedicava la dovuta attenzione alla nozione specifica del fedele (*christifidelis*) e al problema dell'incidenza della piena comunione con la Chiesa cattolica sullo stato giuridico del battezzato, nonché al rapporto complesso e non semplicemente antitetico delle nozioni di comunione e scomunica<sup>1</sup>. Non ci si occupava invece, quasi per niente, della nozione del cattolico (inteso come sostantivo).

\* Pubblicato: *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di 'cattolico' nel C/C (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 213-240.

<sup>1</sup> Possiamo ormai accettare come dato sicuro il fatto che: "... lo scomunicato in quanto tale non è uno che abbia defezionato dalla fede cattolica" e che può continuare quindi ad essere in piena comunione con la Chiesa cattolica, e così "... gli scomunicati in quanto tali non rientrano tra i fratelli che non sono in piena comunione con la Chiesa" (V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni circa la formula 'actu formali ab Ecclesia catholica deficere'*, in *Periodica* 84 [1995] 590-591). Cfr. V. DE PAOLIS, *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, in *Periodica* 77 (1988) 521-552; A. BORRAS, *Appartenance à l'Eglise, communion ecclésiale et excommunication*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 821-822; ID., *Les Sanctions dans l'Eglise*, Paris 1990, 77-80.

Nel presente contributo cerchiamo di descrivere il significato preciso del termine ‘cattolico’ nel vigente Codice latino, mettendolo a confronto con altre nozioni che riguardano lo stato giuridico del battezzato all’interno della Chiesa cattolica. Da questo confronto cerchiamo di trarre delle conclusioni riguardo al messaggio teologico delle rispettive categorie del diritto canonico vigente nonché al sistema dei gradi e tipi di adesione alla Chiesa cattolica ‘su questa terra’, offrendo un modesto contributo anche al discorso sull’opportunità di alcune proposte terminologiche che riguardo alla condizione giuridica dei battezzati.

## 1. Il significato del sostantivo ‘cattolico’ nel CIC

### a. Precedenti nel CIC/17

Nel Codice Pio-Benedettino la nozione di ‘cattolico’ aveva un ruolo anche statisticamente ben più importante<sup>2</sup> che nel vigente Codice latino. Molte volte indicava chiaramente tutti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti, anche se successivamente hanno abbandonato la Chiesa cattolica (per es. cfr. CIC/17, cc. 1097, § 2; 1099, § 1, 1°; 2319, § 1; 2375). Esistevano però anche altre spiegazioni nel CIC/17 del senso di ‘cattolico’ (vedi *infra* nt. 21). Anche l’espressione ‘acattolico’, forma negativa di ‘cattolico’ era usata non di rado<sup>3</sup>. Essa indica a volte tutte le persone che non sono cattoliche sia battezzati sia non battezzati (cfr. CIC/17, c. 1099, § 2), altre volte però – almeno secondo alcuni

<sup>2</sup> Cfr. A. LAUER, *Index verborum Codicis Iuris Canonici*, E Civitate Vaticana 1941, 70-71 (il sostantivo *catholicus* si incontra nei cc. 538; 1021, § 2; 1325, § 3; 1657, § 1; 2319, § 1; 2375; 1206, § 2, due volte; 1097, § 2; 1393, § 2; 751; 1149; 881, § 1; 1109, § 1); per il significato della parola nel CIC/17 si veda anche R. KÖSTLER, *Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici*, München 1927, 62.

<sup>3</sup> Cfr. A. LAUER, *Index ...*, 4 (registra 36 luoghi dove la parola s’incontra senza distinguere però la forma sostantiva dalle altre); per il significato del termine vedi R. KÖSTLER, *Wörterbuch ...*, 18 (*acatholici sive baptizati sive non* c. 1099, § 2 CIC/17).

autori – essa può avere un significato specifico intendendo solo i cristiani non cattolici<sup>4</sup>. Per altri invece la parola *acatholicus* si usa nel Codice Pio-Benedettino solo nel senso più largo<sup>5</sup>.

## **b. Il linguaggio del Concilio Vaticano II e la svolta concettuale circa la nozione della comunione**

Come ben noto, a differenza dei documenti del Concilio Vaticano II che parlano della comunione dei battezzati con la Chiesa cattolica come di una realtà che può avere diversi gradi<sup>6</sup>, nel diritto canonico (e nella teologia) immediatamente anteriore al Concilio Vaticano II, prevaleva una nozione di comunione indivisibile. Un battezzato era in comunione con la Chiesa cattolica o non lo era, ma non si parlava di diversi gradi di comunione. Perciò non era neppure necessario parlare di comunione *piena*<sup>7</sup>. Di questo modo di parlare si sono conservate le tracce anche nel Codice vigente, dove si parla ancora non di rado della

<sup>4</sup> Cfr. per es.: A. VERMEERSCH – I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici ad scholas et ad usum privatum*, II, <sup>7</sup>Mechliniae - Romae 1954, 177, n. 257.

<sup>5</sup> Cfr. K. MÖRS DORF, *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici. Eine kritische Untersuchung*, Paderborn 1937 (sist. 1967), 133-138.

<sup>6</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio* (c. 780 C.E.O.), in AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (Studi Giuridici 32), Città del Vaticano 1994, 107.

<sup>7</sup> Nel linguaggio anteriore al Concilio Vaticano II non era frequente neppure l'uso della parola *communio* in un senso diverso dalla comunione eucaristica. A quest'ultimo senso, il *Dictionnaire de droit canonique* ha dedicato circa ottanta colonne (cfr. N. IUNG, *Communio*, in DDC, III, Paris 1942, 1098-1180), mentre gli altri significati della parola non sono stati menzionati. Per il ritorno della nozione di *communio* nel linguaggio ecclesiale si veda per es.: J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; G. D'ERCOLE, *Communio-Collegialità-Primato e Sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino* (Communio. Collezione di ricerche della disciplina canonica delle origini 5), Roma 1964, 326-340; W. BERTRAMS, *Communio, communitas et societas in Lege Fundamentali Ecclesiae*, in *Periodica* 61 (1972) 553-604; P. C. BORI, *Koinonia. L'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; E. CORECCO, *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon* (Studia Friburgensia, Nouvelle série 66, Sectio canonica 5), Fribourg Suisse 1990, 133-136.

‘comunione’ come condizione richiesta per poter ottenere qualche funzione pubblica nella Chiesa cattolica (cfr. cc. 209, § 1; 149, § 1; 171, § 1, 4°; 194, § 1, 2°; 675, § 3; 1021). Tra le fonti dei canoni vigenti che usano ancora la parola *communio* in senso di una realtà che non conosce graduazioni, prevalgono i testi del CIC/17<sup>8</sup>.

In molti altri luoghi, il Codice vigente parla di comunione come legame (dei vescovi con il Romano Pontefice<sup>9</sup> e tra di loro<sup>10</sup>, o come legame tra i membri di Istituti di vita consacrata<sup>11</sup>, ecc.) o come partecipazione alla santissima Eucaristia (cfr. per es. c. 912).

Dette modificazioni concernenti le diverse accentuazioni nella visione del rapporto del battezzato con la società visibile della Chiesa cattolica (cfr. LG 8-9) si ripercuote anche nell’uso del ter-

<sup>8</sup> Cfr. *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1989, 39; 43; 49; 57; 188. Anche se – ad eccezione dei cc. 209, § 1 e 675, § 3 – la fonte dei canoni del Codice vigente che parlano della comunione come condizione di ricevere funzioni pubbliche nella Chiesa sia il CIC/17, nel testo del Codice anteriore la parola ‘comunione’ generalmente non si trova nei rispettivi testi.

<sup>9</sup> Per es.: c. 204, § 2; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Litt., *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 14, in AAS 85 (1993) 846-847.

<sup>10</sup> Cfr. cc. 336; 375, § 2; 753; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Litt., *Communio ...*, 28 maggio 1992, nn. 11-12, 844-846; per i diversi significati teologici della nozione di *communio* nei documenti del Concilio Vaticano II si veda per es.: L. SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil* (Quaestiones non disputatae 1), Siegburg 1993, 69-72; ID., *Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution*, in *Ecclesia militans. Festschrift für R. Bäumer*, a cura di W. BRANDMÜLLER – H. IMMENKÖTTER – E. ISERLOH, Paderborn 1988, I, 553-569; G. GHIRLANDA, ‘*Hierarchica communio*’. Significato della formula nella *Lumen gentium*, Roma 1980; ID., *Comunione ecclesiale/ecclesiastica/gerarchica*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C. CORRAL – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA, Cinisello Balsamo 1993, 209-214; P. ERDŐ, *Az egyház jog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és jog 2), Budapest 1995, 148-154.

<sup>11</sup> Per es.: c. 602.

mine ‘cattolico’. Esso viene usato nei documenti conciliari con più cautela che nel Codice Pio-Benedettino. I fedeli non sono semplicemente divisi in cattolici ed acattolici (o persino scismatici ed eretici), ma numericamente prevale l’uso del termine *christifidelis*, a volte (cfr. per es. UR 7-8) persino con l’indicazione del grado della comunione con la Chiesa cattolica<sup>12</sup>.

### c. Il significato di ‘cattolico’ nel vigente codice latino

La parola ‘cattolico’ viene usata nel CIC 1983 come sostantivo per indicare alcuni battezzati. Essa si incontra però anche come aggettivo, in molti luoghi, dei quali analizzeremo soltanto quelli in cui esso si riferisce alle persone fisiche.

Prima dell’analisi dei singoli canoni bisogna premettere una osservazione. Il c. 11 precisa che alle leggi puramente ecclesiastiche “... sono tenuti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti ...”, e tale limitazione vale per conseguenza anche ai diritti conferiti ai fedeli mediante una legge puramente ecclesiastica<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967, 74.

<sup>13</sup> Ne parla con accenti diversi per es.: J. OTADUY, *Comentario al c. 11*, in *Com. exeg.*, I, 322-323: “Tampoco afecta el c. 11 a las normas atributivas de derechos, sino a aquellas que preceptúan o prohíben, que son las que en sentido estricto pueden generar obligación [...] parece claro que el c. 11 no describe al sujeto de derecho, sino al *súbdito* de ley. El sujeto de derecho es un concepto considerablemente más amplio que el *súbdito* de la norma legislativa”. Ma bisogna ribadire che le categorie ‘súbdito’, ‘membro della Chiesa’ e ‘soggetto di diritto’ avevano diversi significati già nella legislazione anteriore e non sono stati collegati in un sistema armonico. Il c. 11 del CIC vigente si riferisce ai ‘súdditi’ ossia ai “... soggetti passivi della potestà legislativa ...” della Chiesa; cfr. A. LONGHITANO, *Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?*, in AA.VV., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1989, 11. Tali ‘súdditi’ sono quindi soggetti agli effetti giuridici collegati nelle leggi con una fattispecie determinata. Queste conseguenze però possono essere varie (*permittit, punit, imperat atque vetat* ...). Il CIC, infatti, anche quando dichiara alcuni diritti dei fedeli, fa delle affermazioni con conseguenze pratiche riguardanti solo i fedeli indicati nel c. 11.

Perciò, quando il CIC parla dei diritti dei fedeli, essi non si riferiscono in ugual misura a tutti i battezzati<sup>14</sup>. Alla questione della precisazione dei titolari di questi diritti ritorneremo più avanti. In questo punto invece basta osservare che si trovano nel Codice non pochi canoni nei quali viene stabilito che certi diritti, certe funzioni spettano esclusivamente ai *cattolici*. In quello che segue, cerchiamo di vedere se questi ‘cattolici’ siano intesi nei diversi canoni del Codice come 1) battezzati in *piena comunione* o 2) come battezzati nella Chiesa cattolica od in essa accolti, o 3) di questi ultimi soltanto quelli che non hanno abbandonato la Chiesa cattolica con atto formale, ovvero altre persone.

### 1. Il ‘cattolico’ come sostantivo

In un Istituto di vita consacrata possono essere ammessi i cattolici (cfr. c. 597, § 1; cfr. anche CIC/17, c. 538<sup>15</sup>). Il canone non fa alcuna menzione di altri criteri riguardanti la fede o la

<sup>14</sup> Le ricerche degli ultimi anni hanno dimostrato con chiarezza che una grande parte delle incongruenze terminologiche nel CIC vigente circa l’indicazione dei membri della Chiesa cattolica e dei destinatari delle sue leggi è dovuta al fatto che i rispettivi brani codiciali provengono da Schemi preparati da diversi *coetus studiorum* (v. *Lex Ecclesiae Fundamentalis, De Laicis, De Populo Dei*). Cfr. per es.: A. LONGHITANO, *Laico ...*, 40-42; G. GÄNSWEIN, *Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der Konzilsaussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das nachkonziliare Gesetzbuch der Lateinischen Kirche* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 47), St. Ottilien 1995, 211-223. Secondo il segretario della Commissione per la riforma del CIC, la parola *christifidelis* nel c. 204, § 1 indicava solamente i membri della Chiesa cattolica. Il c. 204, § 2 dava invece un’altro significato alla stessa parola cambiando così il significato del § 1 nel contesto. Di conseguenza, dato che il significato oggettivo del c. 204, § 1 è rimasto molto generale, l’interpretazione del *christifidelis* nel senso di ‘cattolico’ si appoggia, nella sua motivazione, soltanto alla logica interna delle disposizioni delle diverse norme codiciali (cfr. Georg Gänswein, *Kirchengliedschaft*, Recensione, in *Monitor Ecclesiasticus* 120 [1995] 634-635).

<sup>15</sup> “In religionem admitti potest quilibet catholicus qui nullo legitimo detineatur impedimento rectaque intentione moveatur, et ad religionis onera ferenda sit idoneus”.

comunione, benché nel contesto degli Istituti di vita consacrata – data la natura ecclesiale di questo tipo di vita (cfr. c. 207, § 2) – la piena comunione sembri necessaria. Se teniamo presente che l'abbandono notorio della *fede cattolica* (cfr. c. 694, § 1) costituisce una causa di dimissione *ipso facto* del religioso dall'Istituto, come anche di un membro di un Istituto secolare (cfr. c. 729) o di una Società di vita apostolica (cfr. c. 746), dobbiamo concludere che – in base al contesto (cfr. c. 17) e alle fonti del testo (cfr. c. 6, § 2) – la parola 'cattolico' significa nel c. 597, § 1 *una persona battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta* della quale si presume la piena comunione con essa.

Dato che la questione del significato preciso della parola 'cattolico' non era finora [fino al 1997] sufficientemente chiarito, i commentatori di questo canone attribuiscono diversi e differenti sensi a questo termine. Secondo alcuni il cattolico, nel contesto del c. 597, § 1, è un fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica nel senso del c. 205<sup>16</sup>. Per altri è uno che è stato battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto, che non l'abbia abbandonata con atto formale<sup>17</sup>. Altri ancora intendono per 'cattolico' un fedele battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto che non abbia abbandonato notoriamente la fede cattolica (cfr. c. 694, § 1, 1°)<sup>18</sup>. Non mancano autori per i quali l'essere cattolico nel c. 597 significa la fede cattolica e comporta "... una certa pratica della vita cristiana"<sup>19</sup>. Il parere

<sup>16</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella chiesa*, Bologna 1992, 136: "Il primo requisito è l'essere cattolico, avere cioè la piena comunione con la chiesa, a norma del can. 205"; E. WILLIAMSON, in *The Canon Law Letter & Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law*, ed. G. SHEEHY ET ALII, London 1995, 329, n. 1176.

<sup>17</sup> Cfr. R. SEBOTT, *Das neue Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573-746 des Codex Iuris Canonici*, Kevelaer 1988, 27.

<sup>18</sup> Cfr. R. HENSELER, in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, a cura di K. Lüdicke, Essen 1984 ss. (stato: maggio 1996), 587/1, n. 2 a.

<sup>19</sup> J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989, 295.

più convincente sembra essere però quello dei commentatori che – alla luce della fonte del canone (cioè in base al c. 538 del CIC/17) – affermano che il sostantivo ‘cattolico’ significa, nel nostro canone, quello che significava nell’omologo canone del Codice Pio-Benedettino (cfr. c. 6, § 2)<sup>20</sup>. Il cattolico, infatti, in base ai soli testi del CIC/17, era un cristiano che “... sia giuridicamente che di fatto apparteneva alla Chiesa cattolica”<sup>21</sup>. Tale significato passato era chiarito da vari autori. Secondo Franz Xaver Wernz e Pedro Vidal il ‘cattolico’ nel canone si riferiva alla fede cattolica e perciò erano esclusi sia quelli che erano qualificati giuridicamente apostati, eretici o scismatici (categoria che comprendeva secondo i criteri dell’epoca anche i battezzati nelle altre comunità cristiane non cattoliche se non si erano ‘convertiti’ alla fede cattolica), sia pure quelli che erano scomunicati per altri motivi, nonché quelli che non sono stati battezzati<sup>22</sup>. Con la terminologia attuale si potrebbe dire che, per gli autori citati, il ‘cattolico’ nel canone in parola significava il battezzato in piena comunione con la Chiesa cattolica che non era quindi neanche scomunicato per altri motivi, che non rompono direttamente ed automaticamente la ‘piena comunione’. Una simile idea ritorna in forma più generale nell’insegnamento di Pio XII, il quale, nell’enciclica *Mystici corporis*, conferma che veri<sup>23</sup> membri della Chiesa sono quei battezzati che professano la vera fede,

<sup>20</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, *ad c. 597*, in *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, dir. A. Benlloch Poveda, Valencia 1993, 289.

<sup>21</sup> K. MÖRS DORF, *Die Rechtssprache ...*, 129: “Die der einen, katholischen Kirche rechtlich und tatsächlich angehörenden Christen, mögen sie auch von Nichtkatholiken getauft sein oder sich von anderen christlichen Bekenntnissen zu ihr bekehrt haben [...], heißen catholici /cc. 538, 1657 § 1, 2319 u. a./”.

<sup>22</sup> Cfr. F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum. III. De Religiosis*, Romae 1933, 187, n. 238.

<sup>23</sup> La parola *reapse* dell’enciclica *Mystici Corporis*, “... proprio per sottolineare la dottrina della gradualità della comunione introdotta dal Concilio”, verrà sostituita dall’avverbio ‘pienamente’ (*plene*) nella LG, 14 (V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni ...*, 594).

non si sono separati dall'assetto del Corpo mistico e non sono stati esclusi dalla legittima autorità<sup>24</sup>. Tale formula può essere considerata come contributo autorevole al chiarimento della nozione di 'cattolico', anche se non costituisce una definizione e non usa direttamente questa espressione. Spiega tuttavia perché certi autori identificano il concetto di 'cattolico' con quello del fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica.

Bisogna notare che tra i commentatori del c. 597, § 1 del Codice vigente vi sono alcuni, specialmente Luigi Chiappetta, che nell'ambito del termine 'cattolico' sembrano comprendere anche diverse altre proprietà del candidato richieste in altri canoni del CIC (cfr. c. 316, § 1). Così, oltre alla piena comunione, per essere cattolici sarebbe necessario anche che il battezzato non abbia abbandonato pubblicamente<sup>25</sup> la fede cattolica (che è una categoria più generale *dell'atto formale di abbandono*) e non sia colpito da scomunica inflitta o dichiarata<sup>26</sup>. Dato però che l'intenzione di far appartenere questi requisiti alla nozione stessa di cattolico non risulta chiara dalle affermazioni di Chiappetta, ma queste proprietà richieste vengono menzionate allo stesso modo che la necessità della piena comunione, possiamo vedere nella sua sintesi il segno di una terminologia a nostro giudizio più tecnica e corretta di molte altre. Secondo tale visione il 'cattolico' nel canone che stiamo considerando significherebbe *il fedele battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto*, prescindendo anche

<sup>24</sup> PIUS XII, Enc. *Mystici corporis* 29 maggio 1943, in AAS 35 (1943) 202: "In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt".

<sup>25</sup> Si noti però che l'abbandono pubblico della fede cattolica, può non essere effettuato mediante un 'atto formale', ma può avere per effetto la perdita della piena comunione con la Chiesa cattolica: cfr. V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni ...*, 586-589.

<sup>26</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, Napoli 1988, 693, nn. 2496-2497; ID., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale*, Roma 1990, 148-149, n. 402.

dalla pienezza della comunione, mentre la piena comunione, il non aver abbandonato pubblicamente la fede cattolica e il non essere colpito da scomunica inflitta o dichiarata appartengono alle 'qualità richieste per diritto universale' (anche se non nei cc. 642-645) delle quali il canone parla come di requisiti diversi dal fatto di essere cattolico.

Il c. 1483 stabilisce che l'avvocato, per poter ricevere legittimamente la nomina dal vescovo, dev'essere *cattolico*. Tale prescritto si riferisce evidentemente al fatto che il candidato *deve* *esser battezzato o accolto nella Chiesa cattolica*. Se fosse provato il fatto che per ragioni di problemi di fede o di accettazione del governo legittimo nella Chiesa, la persona in questione sia incorsa in una scomunica *ipso facto* che sia stata successivamente anche dichiarata, sarebbe già impossibile – per la sanzione canonica (cfr. c. 1331, § 2, 4°) – **che essa ottenga un ufficio od altro incarico nella Chiesa**.

Per il resto, il c. 1483 rende possibile che il Vescovo diocesano permetta ad una persona non cattolica di assumere la carica di avvocato presso il tribunale ecclesiastico. È quindi evidente che la piena comunione non è necessaria, per la sua natura stessa, alla funzione dell'avvocato. C'è invece una chiara differenza tra la posizione dei cristiani non cattolici (cioè quelli che sono stati battezzati validamente 'fuori della Chiesa cattolica' e non sono mai stati accolti) e quella di coloro che sono stati battezzati od accolti in essa. I primi, infatti, possono diventare avvocati con permesso (non dispensa!) del vescovo, che può essere anche di carattere generale, mentre gli ultimi, se puniti da una scomunica dichiarata o inflitta, non possono ricevere validamente tale nomina (cfr. c. 1331, § 2, 4°), neppure è possibile che ricevano una dispensa dal vescovo (cfr. c. 87, § 1). Tutto ciò chiarisce definitivamente che la parola 'cattolico', nel c. 1483, significa – come sopra esposto – una persona battezzata nella Chiesa cattolica o accolta in essa, senza tener conto del fatto se essa è in piena comunione con la Chiesa cattolica o meno.

Il c. 755, nel § 1 parla del compito del Collegio dei Vescovi e della Sede Apostolica di "... sostenere e dirigere presso i cattolici il movimento ecumenico, ...". Sembra che la parola 'cattolico'

in questo contesto rivesta il *significato* di coloro che obbediscono alla Suprema Autorità della Chiesa. Così la frase potrebbe riferirsi ai fedeli che sono in piena comunione con la Chiesa cattolica. L'accento non è però sull'aspetto teologico, ma sulla realtà sociologica del gruppo dei cattolici (battezzati o accolti nella Chiesa cattolica che con essa conservano un rapporto comunitario di fatto).

Il c. 1059 parla del matrimonio dei *cattolici*, che è retto anche dal diritto canonico, anche quando una sola delle parti è cattolica. La forma definitiva del canone (*Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars sit catholica*) – che per il resto costituisce una novità rispetto alla legislazione precedente (cfr. CIC/17, c. 1016) – è stata scelta in base alle osservazioni dei Padri della Plenaria che si tenne nell'ottobre 1981, per essere conformi al c. 11<sup>27</sup>. Però, nel c. 11 non si parla espressamente dei 'cattolici', ma di quelli che sono stati battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti. Il c. 1059 del CIC costituisce quindi un esempio chiaro e sicuro per l'uso del sostantivo 'cattolico' nel senso di un cristiano *battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto senza tener conto dell'esistenza attuale della piena comunione di questa persona con la Chiesa cattolica*.

Il c. 1065, § 1 parla dei cattolici che non hanno ancora ricevuto il sacramento della cresima e richiede che essi lo ricevano prima di essere ammessi al matrimonio, se è possibile farlo senza grave incomodo. La parola 'cattolico' può riferirsi anche in questo contesto ai battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti anche se non sono più in piena comunione. Qualora la mancanza della piena comunione ha il carattere di una scomunica (cfr. c. 1331, § 1, 2°), il cattolico non può contrarre matrimonio sacramentale. Se la persona si è separata dalla Chiesa cattolica con un atto formale (rimanendo però naturalmente cattolico

<sup>27</sup> *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, E Civitate Vaticana 1981, 246. Cfr. U. NAVARRETE, *La giurisdizione ...*, 116.

nel senso del c. 11), ella non è tenuta ad osservare la forma canonica (cfr. c. 1117 [tale norma è stata cancellata dal Motu Proprio *Omnia in mentem*, 26 ottobre 2009, art. 4, in AAS 102 (2010) 8-10]). Può accadere invece che, per motivo dell'altra parte contraente, un tale matrimonio viene celebrato in forma canonica. In tal caso il cattolico, separato dalla Chiesa cattolica con atto formale, non è tenuto a ricevere il sacramento della confermazione, non perché non entri nella categoria del 'cattolico' secondo il c. 1065, § 1, ma perché – presupposto che non sia anche scomunicato (per es. per la presenza di una delle circostanze elencate nei cc. 1323-1324)<sup>28</sup> e così possa ricevere il sacramento del matrimonio – per esempio la sua mancanza di fede, volontà o preparazione costituirebbe un "... grave incomodo".

Nel c. 1118, § 1 si prescrive che il matrimonio tra *cattolici* o tra una parte cattolica e l'altra non cattolica battezzata sia celebrato nella chiesa parrocchiale. Anche qui si può constatare che la parola 'cattolico' non deve significare necessariamente un cristiano in piena comunione con la Chiesa cattolica. Se la piena comunione manca per un'azione che costituisce la separazione dalla Chiesa cattolica con un atto formale o un delitto punito da scomunica, il 'cattolico' non è tenuto (cfr. c. 1117) o, se scomunicato, non è neanche autorizzato a contrarre matrimonio canonico. Ma tale restrizione non fa parte di detto canone e non tocca la nozione del 'cattolico' in esso applicata. Viene infatti sottinteso che i cattolici devono sposarsi nella chiesa parrocchiale in quanto possono (e devono) contrarre matrimonio canonico. Può accadere, infatti, che un cattolico (battezzato o accolto nella Chiesa cattolica) che abbia abbandonato notoriamente, ma senza un atto formale, la Chiesa cattolica (cfr. c.

<sup>28</sup> Non è infatti logicamente necessario che uno che sia separato dalla Chiesa cattolica con un atto formale sia anche scomunicato per apostasia, eresia o scisma (cfr. c. 1364, § 1). Possono mancare elementi necessari per il delitto punito dalla scomunica *latae sententiae* (cfr. c. 751), mentre sono presenti tutti gli elementi dell'atto formale: cfr. V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni ...*, 606.

1071, § 1, 4°), il quale quindi non è più in piena comunione con essa<sup>29</sup>, sia tenuto a celebrare il proprio matrimonio con una parte protestante nella chiesa parrocchiale cattolica.

Il c. 1170 stabilisce che le benedizioni vanno impartite in primo luogo ai cattolici. Anche in questo caso si può intendere per 'cattolico' tutti i fedeli battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti, anche se non in piena comunione. Il canone presuppone la capacità giuridica dei cattolici di ricevere tali benedizioni. Se essa non si dà, sarà per altri motivi e non per un concetto più limitato di 'cattolico'. **Bisogna comunque notare che neppure allo scomunicato è vietato di ricevere i sacramentali in genere** (cfr. c. 1331, § 1, 2°).

## 2. Il 'cattolico' come aggettivo

Come sopra accennato, la parola 'cattolico' s'incontra spesso nel CIC in posizione di aggettivo. Applicato a delle cose diverse (come la dottrina, l'educazione, le regioni, le scuole o anche la religione stessa) o perfino alle persone 'moralì' o giuridiche (come la Chiesa stessa, o come certe associazioni<sup>30</sup>), tale aggettivo può avere diversissimi significati<sup>31</sup>. Circa i casi, quando tale aggettivo viene applicato ad una persona fisica (per es. genitore cattolico: cfr. cc. 793, § 1; 868, § 2; fedele cattolico: cc. 825, § 2; 844, § 1; padrino cattolico: c. 874, § 2; parte cattolica o coniuge

<sup>29</sup> La piena comunione con la Chiesa cattolica, infatti, non si perde soltanto mediante un atto formale, ma è anche possibile perderla per un comportamento notorio di abbandono: V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni* ..., 586. Dopo tale abbandono però continuano ad essere applicate alla persona in questione tutte le norme riguardanti il matrimonio dei cattolici.

<sup>30</sup> Per i criteri di ecclesialità delle associazioni private (che così servono anche per decidere sulla concessione dell'autorizzazione per usare l'appellativo 'cattolico' nelle loro denominazioni) si veda per es.: CONSIGLIO PER I LAICI, *Criteri per definire le organizzazioni internazionali cattoliche*, in EV 4/1309-1337; S. PETTINATO, *Le associazioni dei fedeli*, in AA.VV., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1989, 258-262.

<sup>31</sup> Cfr. per es.: X. OCHOA, *Index verborum* ..., 53-54.

cattolico: cc. 1121, § 3; 1128; ministro cattolico dei sacramenti: c. 844, § 1; sacerdote cattolico: c. 908; assistente cattolico al matrimonio: c. 1127, § 3), valgono pienamente le nostre osservazioni fatte nel paragrafo precedente sul significato di ‘cattolico’ come sostantivo.

## **2. Il rapporto tra la nozione di ‘cattolico’ e quelle di ‘fedele’ e ‘fedele in piena comunione’**

### **a. Le diverse categorie di ‘cattolici’**

Da quanto è stato detto risulta chiaro che, almeno in alcuni canoni del CIC, ‘cattolico’ non è equivalente a ‘fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica’<sup>32</sup>, ma significa chiaramente un cristiano battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto nel senso del c. 11, indipendentemente dal fatto se questa persona sia rimasta in piena comunione o meno<sup>33</sup>. Tale significato, o almeno la funzione di questo significato, sembra rappresentare

<sup>32</sup> Anche se per motivi storici o sistematici, o per la terminologia di altri testi ecclesiali, diversi dal CIC, alcuni autori identificano queste due nozioni, cfr. per es.: G. R. GIACOMAZZO, *Cattolico*, in *Enciclopedia del diritto*, VI, (Milano) 1960, 524 (riferendosi però ancora al linguaggio del CIC/17); R. BOTTA, *Cattolici*, in *Enciclopedia Giuridica*, Roma 1988 ss., VI (1991), 2: “Ma il battesimo non è condizione sufficiente perché un *fedele* possa anche dirsi *cattolico*. Questa qualità sussiste solo se il battezzato sia (e rimanga) in ‘*comunione con la Chiesa*’, cc. 96; 204, § 1; 206, § 1; 209, § 1 CIC. Ed infatti ‘non cattolici’ sono definiti dalla *Lumen gentium*, n. 15, coloro che, battezzati, sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l’unità di comunione sotto il Successore di Pietro”).

<sup>33</sup> Per una simile nozione di ‘cattolico’ vedi la definizione indiretta di H. J. F. REINHARDT, *Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der nichtkatholischen Christen im CIC/83*, in *Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, a cura di A. GABRIELS – H. J. F. REINHARDT, Essen 1985, 105: “Mit nichtkatholischen Christen sind im folgenden diejenigen gemeint, die in einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft getauft wurden und dort ihre christliche Existenz verwirklichen, nicht Ausgetretene und nicht Übergetretene“.

una certa novità rispetto alla terminologia precedente al CIC del 1983. Nel CIC/17, infatti, era necessario piuttosto indicare con un 'nome proprio' i cristiani in piena comunione con la Chiesa cattolica (dato che questo termine tecnico non si usava ancora), mentre oggi il c. 11 ha introdotto una novità riguardo ai soggetti alla legge ecclesiastica creando, o almeno rendendo importante una categoria di fedeli che richiede così una precisa denominazione. In questo senso, lo stato di 'cattolico' non si può perdere, e riceve una nuova attualità l'antico brocardo giuridico-teologico secondo il quale *semel catholicus semper catholicus*. Tale condizione di cattolico, cioè di soggetto attuale della potestà legislativa della Chiesa cattolica<sup>34</sup> risulta poi fondamentale nella normativa del CIC fino al punto che sembra giusto dire

<sup>34</sup> Certamente tutti i cristiani continuano ad essere soggetti passivi della potestà legislativa della Chiesa, fatto che risulta chiaro anche dal testo stesso del c. 11 che, limitando l'ambito dei destinatari del Codice, dà testimonianza della convinzione del legislatore che la Chiesa di per sé, virtualmente ha tale potestà sopra tutti i battezzati, e ciò per profonde ragioni teologiche; cfr. per es.: F. X. WERNZ, *Ius decretalium*, I, Romae 1905, 124: "Deus vi characteris baptismalis omnes et solos baptizatos homines iurisdictioni ecclesiae vere subiecit". A tale potestà il legislatore ecclesiastico non può rinunciare, ma può astenersi dal suo esercizio. Sembra che la nuova regolamentazione del c. 11 abbia tale valore. È da osservare però che tale 'astensione' non è necessariamente un atteggiamento negativo o passivo, ma può essere congiunto con il riconoscimento del funzionamento della vera potestà legislativa della Chiesa attraverso gli organi propri di una Chiesa (cioè di una comunità cristiana ecclesiologicamente completa in cui è operante anche l'ordine episcopale) che non è in piena comunione con la Chiesa cattolica. Tale ragionamento ha prodotto già delle soluzioni giuridiche concrete rispetto al riconoscimento di certi atti delle autorità delle Chiese ortodosse, ma non si applica facilmente nel caso delle comunità protestanti; cfr. per es.: J. PRADER, *Die Auswirkungen des c. 11 auf die kirchliche Rechtsprechung unter besonderer Berücksichtigung der Protestanten im deutschsprachigen Raum*, in *Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, a cura di A. GABRIELS - H. J. F. REINHARDT, Essen 1985, 117-126; U. NAVARRETE, *De ministro sacramenti matrimonii in Ecclesia latina et in Ecclesiis orientalibus tentamen explicationis concordantis*, in *Periodica* 84 (1995) 718-719, 730-731; Id., *La giurisdizione delle Chiese orientali ...*, 105-125.

che il vero protagonista del diritto codiciale non è né il battezzato, né il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica, ma il cattolico nel senso sopra indicato.

Secondo la legislazione vigente infatti possono esistere:

- ‘cattolici’ in piena comunione con la Chiesa cattolica e non scomunicati;
- ‘cattolici’ scomunicati (per es. per aborto), ma rimanenti nella piena comunione;
- ‘cattolici’ scomunicati e non aventi la piena comunione con la Chiesa cattolica (per es. nel caso di apostasia punita da scomunica inflitta o dichiarata);
- ‘cattolici’ non scomunicati, ma non aventi la piena comunione con la Chiesa cattolica (per es. quelli che l’hanno abbandonata pubblicamente, notoriamente o con un atto formale)<sup>35</sup>.

Alla questione, se possono esistere anche cristiani non ‘cattolici’, nel senso sopra indicato, che sono tuttavia in piena comunione con la Chiesa cattolica, possiamo rispondere con una certa cautela. La nozione della piena comunione usata nel c. 205 (cfr. LG, 14 b) presuppone che essa sia un fatto pubblico, almeno nel senso di poter essere provato nel foro esterno (trattandosi nel contesto della Chiesa cattolica ‘su questa terra’). Tuttavia non è impensabile che un non cattolico dichiari pubblicamente di accettare tutto quello che è necessario per la piena comunione con la Chiesa cattolica (a tenore del c. 205), ma non sia ancora formalmente accolto in essa (nel senso del c. 11)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni ...*, 605-606: “L’abbandono della Chiesa è da comprendersi nel contesto della piena comunione, ossia le formule *deficere ab Ecclesia Catholica, a fide catholica, a plena communione Ecclesiae*, e simili, esprimono la stessa realtà: si ha l’abbandono della Chiesa cattolica quando si perde la piena comunione con la stessa”.

<sup>36</sup> Secondo Gianfranco Ghirlanda (*Comunione ecclesiale ...*, 210), la comunione ecclesiastica che “... costituisce la piena comunione cattolica [...] vige tra tutti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa ricevuti, che sono congiunti con Cristo dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del regime ecclesiastico e della comunione (LG 13; 14; 15;

Detto tutto ciò non sembra necessario soffermarci troppo sulla questione che la piena comunione con la Chiesa cattolica, naturalmente, non significa lo stato della grazia santificante<sup>37</sup>, il quale comporta una unione spirituale profonda con la Chiesa, ma tale unione è da distinguere nettamente dalla piena comunione che costituisce, nel CIC, un termine tecnico indicante una categoria dei fedeli sotto aspetto della possibilità di esercitare certi diritti nella comunità visibile della Chiesa cattolica. Per tutto ciò possono esistere molti battezzati non cattolici che, per forza del sacramento ricevuto, sono in stato della grazia santificante essendo membri 'vivi' della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, pur non appartenendo pienamente alla comunità visibile della Chiesa cattolica su questa terra (cfr. per es. UR 3).

#### **b. Il 'cattolico' nel contesto del c. 96**

Tale terminologia codiciale sembra tuttavia stare in qualche contrasto con il testo stesso del c. 96. Questo canone, infatti, dichiara che l'uomo diventa persona nella Chiesa di Cristo mediante il battesimo con i doveri e i diritti propri dei cristiani che gli spettano però tenuto conto della sua condizione, in quanto sta nella comunione ecclesiastica e non lo impedisce una sanzione legittimamente imposta.

Sulla relazione tra la nozione di 'persona' e di 'fedele di Cristo' nel diritto canonico si è sviluppata una notevole letteratura specializzata. Tutto sommato bisogna riconoscere che i due termini significano gli stessi uomini battezzati, ma li riguardano sotto differenti punti di vista<sup>38</sup>, e provengono da diversi

OE 3e; 4d; 17b; 18; GS 92c; cn. 96, 205, 204)". Per questo autore quindi la recezione ufficiale nella Chiesa cattolica è già necessaria per la 'piena comunione cattolica' essendo così costitutiva e non soltanto dichiarativa di questa pienezza di comunione. Quindi deve essere in qualche modo presupposta.

<sup>37</sup> Cfr. per es.: P. ERDÓ, *De sanctissima Eucharistia. De la santísima Eucaristía. Introducción, Comentario* (cc. 897-911), in *Com. exeg.*, III, 585.

<sup>38</sup> Cfr. per es.: R. CASTILLO LARA, *I doveri ed i diritti del «christifidelis»*, in *Salesianum* 48 (1986) 322; G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*

schemi, elaborati da diversi gruppi di esperti durante la revisione del CIC/17 (il c. 96 proviene dallo Schema LEF/1980, mentre il c. 204, § 1 è stato preso dallo Schema CIC/1982)<sup>39</sup>. Limitandoci però al testo del c. 96, bisogna osservare che il 'cattolico' nel senso del c. 11 non è identico con la 'persona' definita nel c. 96. Essere cattolici nel senso indicato nel c. 11 vuol dire qualcosa di più dell'essere battezzati, ma qualcosa di meno<sup>40</sup> dell'essere in piena comunione con la Chiesa cattolica. Tale essere cattolico comunque tocca l'esercizio dei doveri e dei diritti, anzi anche la titolarità di molti obblighi e diritti, poiché da questo fatto dipende se uno è soggetto alle leggi puramente ecclesiastiche o meno.

A quale categoria di fattori, che modificano gli obblighi e i diritti dei cristiani, appartiene dunque l'essere cattolico?

I tre fattori indicati dal c. 96 sembrano voler costituire un elenco tassativo. L'essere cattolico e il non esserlo di per sé non sono delle sanzioni (i battezzati fuori della Chiesa cattolica non si qualificano ormai eretici o scismatici: cfr. UR 3 a). L'essere cattolico nel senso sopra indicato, come abbiamo dimostrato, non significa essere in piena comunione con la Chiesa cattolica. Eppure, il battesimo nella Chiesa cattolica o l'accoglienza formale in essa sono degli atti che costituiscono o, nel secondo caso, almeno dichiarano l'esistenza della piena comunione. L'essere cattolico nel senso del c. 11, indica quindi che la persona era almeno una volta in piena comunione, o costituisce almeno una presunzione di questo fatto. Tuttavia, l'essere cattolico in detto senso può essere considerato anche come una *condizione* del fe-

nell'ordinamento canonico, Milano 1985; ID., *Condizione del fedele e concettualizzazione giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 3 (1991) 3-32; A. DE FUENMAYOR, *De personarum physicarum condicione canonica. De la condición canónica de las personas físicas. Comentario c. 96*, in *Com. exeg.*, I, 719-720.

<sup>39</sup> Cfr. *supra* nt. 14.

<sup>40</sup> O anche di più della piena comunione, se accettiamo la possibilità accennata nel paragrafo precedente di non 'cattolici' che siano già arrivati alla piena comunione, ma non ancora accolti formalmente nella Chiesa cattolica. Per il parere contrario si veda *supra* nt. 36.

dele, da cui scaturiscono moltissimi doveri e diritti nel diritto canonico positivo. Il termine ‘condizione’, infatti, che si riscontra già nel titolo del Lib. I, tit. VI, cap. I del CIC, ha un ampio significato potendo indicare le diverse condizioni giuridiche del fedele (come l'appartenenza ad una Chiesa *sui iuris*, ma anche l'essere chierico, l'essere sposato, ecc.)<sup>41</sup>, e così può comprendere anche l'essere battezzato o accolto *nella Chiesa cattolica*<sup>42</sup> come situazione giuridica astratta (cioè prescindendo dal fatto se la persona sia rimasta o meno nella piena comunione).

### 3. Ragioni ed implicazioni teologiche della figura del ‘cattolico’ nel CIC

Come abbiamo esposto, il c. 11 non ha cambiato la posizione teologica secondo la quale la legittima autorità della Chiesa può obbligare giuridicamente tutti i battezzati, ma ha radicalmente mutato l'esercizio di questo diritto nella legislazione positiva limitando la forza vincolante delle leggi puramente ecclesiali ai battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti. Siccome tali persone, chiamate anche ‘cattolici’ nel CIC, non possono perdere questa loro condizione, esiste una evidente analogia tra la condizione del battezzato che non può perdere mai il carattere indelebile di questo sacramento anche se perde lo stato della grazia o persino la piena comunione con la Chiesa cattolica (se l'aveva), e il ‘cattolico’ che – prescindendo dalle poche eccezioni stabilite per il matrimonio dei cattolici che hanno abbandonato

<sup>41</sup> Cfr. per es.: G. GHIRLANDA, *De christifidelibus* (cc. 204-207), in P. A. BONNET – G. GHIRLANDA, *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus* (PUG), Romae 1983, 3-18; A. LONGHITANO, *Laico ...*, 51-52; A. DE FUENMAYOR, *De personarum physicarum ...*, 720: “... diversidad de regimenes o vinculaciones jurídicas según la variedad de situaciones o estados jurídicos dentro del ordenamiento de la Iglesia”.

<sup>42</sup> Non si tratta del fatto stesso di essere battezzato, perché questo costituisce la base della personalità nella Chiesa, ma della circostanza di aver ricevuto il battesimo nella Chiesa cattolica.

la Chiesa cattolica con un atto formale<sup>43</sup> – non può cessare mai di essere soggetto alle leggi della Chiesa cattolica. Allora sorge la domanda se tale somiglianza sia soltanto dovuta alle origini storiche del c. 11, trovandoci così di fronte ad un fenomeno analogo a quello dei 'ministeri' del Lettore e dell'Accolito nella Chiesa latina, i quali si conferiscono solamente agli uomini [cambiato da Papa Francesco, Motu Proprio *Spiritus Domini*, 11 gennaio 2021, in: *L'Osservatore Romano* 11 gennaio 2021, 10] e sono stabili. Nel caso di quest'ultimo istituto giuridico si tratta di una imitazione nel diritto puramente ecclesiastico di una istituzione di 'diritto divino', cioè di certe caratteristiche del sacramento dell'ordine (per es. del *character indelebilis* o dell'accessibilità soltanto per gli uomini, almeno nel grado del presbiterato e dell'episcopato). Tale imitazione era dovuta al collegamento storico di questi 'ministeri' al sacramento dell'Ordine (come ordini minori).

Sembra però che la figura giuridica del 'cattolico', con le sue caratteristiche analoghe a quelle teologiche del battezzato, costituisca un'istituzione di diritto ecclesiale che abbia una fondatezza teologica particolarmente profonda. La storia del c. 11 dimostra che il legislatore aveva intenzione di distinguere nettamente la Chiesa cattolica da un modello di Chiesa associativo (*Kirche der freien Gefolgschaft*) dalla quale ciascuno può partire a proprio gusto e piacere<sup>44</sup> liberandosi anche dall'obbligatorietà delle norme canoniche. Per la propria origine, infatti, la Chiesa si comprendeva più come popolo (popolo eletto, vero Israele ...) e non come una mera associazione.

L'organizzazione (la società) visibile della Chiesa cattolica, secondo la dottrina confermata dal Concilio Vaticano II, è una so-

<sup>43</sup> Cfr. cc. 1086, § 1; 1117; 1124 [l'eccezione è stata cancellata da BENEDETTO XVI, M. P. *Omnium in mentem* 26 ottobre 2009, art. 3, in AAS 102 (2010) 10].

<sup>44</sup> Cfr. *Communicationes* 14 (1982) 133; J. OTADUY, *Comentario al c. 11* ..., 325.

cietà in cui sussiste l'unica Chiesa di Cristo<sup>45</sup>. Tale *subsistit*, come hanno esposto i commentatori più prestigiosi della ecclesiologia dell'ultimo Concilio ecumenico<sup>46</sup>, indica da una parte che la sostanza della realtà teologica della Chiesa viene contenuta ed espressa nella sua integrità in modo organizzato, sociale e visibile nella Chiesa cattolica, ma riconosce, dall'altra parte, che esiste una realtà veramente ecclesiale anche al di fuori dell'assetto istituzionale dell'organizzazione della Chiesa cattolica (su questa terra). Per tale ragione la società realizzata nella Chiesa cattolica in questa terra deve dimostrare visibilmente quella unità che è propria della Chiesa di Cristo, sacramento di salvezza<sup>47</sup>. Proprio per questo fatto è tanto profondo il dolore e lo 'scandalo' della mancanza dell'unità visibile di tutti i cristiani.

Dato che lo stato ontologico del cristiano non può cessare, l'unità visibile di tutti i cristiani deve comprendere anche quelli che in qualche modo hanno perso lo stato della grazia santificante o persino abbandonato la fede o la comunione della Chiesa. Una regolamentazione giuridica che includeva nell'ambito dei 'subordinati alle leggi della Chiesa' anche i battezzati che

<sup>45</sup> C. 204, § 2: "... in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata"; cfr. anche LG 8.

<sup>46</sup> Per es.: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione «Lumen gentium»*, Milano 1975 (rist. 1989), 111; Y. CONGAR, *Un popolo messianico* (Biblioteca di teologia contemporanea 27), Brescia 1982, 71-73; A. GRILLMEIER, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, I, Freiburg 1967, 174-176.

<sup>47</sup> In LG 13 si evidenzia che tutti gli uomini sono chiamati alla "... cattolica unità del Popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, dalla grazia di Dio chiamati alla salvezza". Cfr. anche: G. H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Westminster, Md. 1969, II, 207; W. BECKER, *Newman und die Kirche*, in *Newman-Studien*, I, Nürnberg 1948, 245; Y. CONGAR, *Un popolo ...*, 69-79; A. GRILLMEIER, in *Lexikon ...*, 191-194; G. PHILIPS, *La Chiesa ...*, 164-168.

non erano in piena comunione con la Chiesa cattolica, poteva esprimere questa realtà teologica. Dato però che la realtà sociale della vita dei cristiani non cattolici non rispecchiava in genere in alcun modo la pretesa teorica del legislatore cattolico (a meno che tali cristiani fossero entrati in contatto con la vita giuridica della Chiesa cattolica, per esempio in un matrimonio misto o in occasione di un nuovo matrimonio, per la celebrazione del quale bisognava chiarire la validità di un altro matrimonio precedente), ma anche per la crescita della sensibilità ecumenica, il c. 11 ha preferito restringere il gruppo dei 'sudditi' delle leggi meramente ecclesiastiche ai battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti, cioè ai 'cattolici' in un senso tutto proprio. Siccome però lo stesso CIC ammette eccezioni a questa regola, liberando dall'obbligatorietà di alcune leggi i 'cattolici' che hanno abbandonato la Chiesa cattolica con un atto formale, risulta chiaro che non è 'di diritto divino' – almeno nella sua totalità – nemmeno quella norma che prescrive che alle leggi ecclesiali siano soggetti tutti coloro che erano una volta in piena comunione con la Chiesa cattolica, ma non lo sono più. Il legislatore, infatti, potrebbe liberare quelli, che abbandonano la piena comunione, anche dalla forza vincolante di altre leggi, potendo arrivare così, malgrado la possibilità teologica di obbligare tutti i battezzati, ad una situazione che, nei suoi effetti pratici, potrebbe comunque equivalere ad un modello di Chiesa associativo. Allo stesso tempo, se ammettiamo (vedi sopra) che si possa lasciare la piena comunione anche mediante atti 'non formali', sarebbe tecnicamente molto difficile determinare l'ambito dei soggetti alle leggi canoniche, cosa che sicuramente non gioverebbe alla loro efficacia<sup>48</sup>. In ogni caso una tale soluzione esprimerebbe meno

<sup>48</sup> Anche l'accertamento del fatto se uno sia stato battezzato 'nella Chiesa cattolica' può risultare a volta difficile, specialmente quando bisogna esaminare la volontà del battezzato o quella del ministro del battesimo nel caso di necessità; cf. per es.: L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio ...*, 145, n. 397. Tanto più difficile sarebbe arrivare alla certezza se occorresse indagare anche sull'abbandono della piena comunione. Tale abbandono si ha, secondo il De Paolis: "... mediante qualsiasi atto consapevole e libero

chiaramente l'unità visibile dei cristiani, cioè della Chiesa stessa. Tenendo conto del fatto che la Chiesa, per compiere la propria missione salvifica, che consiste nella continuazione della tripla missione di Cristo, è tenuta a mantenere sempre autentico, chiaro ed efficace quel segno sacramentale che è lo stesso popolo di Dio socialmente e visibilmente organizzato<sup>49</sup>, sembra che il legislatore ecclesiale sia obbligato a preferire le soluzioni che, tra le concrete circostanze storiche e sociali, favoriscono di più l'efficacia del segno sacramentale dell'unità anche visibile.

## Conclusione

Il termine 'cattolico' significa, almeno alcune volte, nel Codice della Chiesa latina, un cristiano battezzato nella Chiesa cattolica o in essa accolto, indipendentemente dal fatto se, attualmente, abbia o meno la piena comunione con la Chiesa cattolica.

Tali persone sono i soggetti delle leggi puramente ecclesiastiche a tenore del c. 11.

Il c. 11 costituisce una regola generale d'interpretazione per tutti i canoni del CIC, dovendo così considerare i 'fedeli' menzionati in tanti canoni, nella stragrande maggioranza dei casi, identici a quelli che sono i 'cattolici' nel senso sopra indicato. In alcuni casi, però, vengono presupposti anche la loro piena comunione con la Chiesa ed altri elementi che influiscono sulla condizione giuridica del cristiano.

che di fatto porta alla perdita della piena comunione con la Chiesa, sia esso esplicito o implicito, attuale o virtuale" (*Alcune annotazioni ...*, 606). Per renderci conto delle difficoltà in sede di applicazione basti pensare alle lunghe discussioni circa la qualificazione di certi atti come realizzazioni dell'abbandono della Chiesa cattolica con atto formale.

<sup>49</sup> Cfr. per es.: O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, IV/1, Einsiedeln - Zürich - Köln 1972, 329-330; Y. CONGAR, *Un popolo ...*, 69-91.

Per tutto ciò si può dire, senza esagerazione, che il ‘cattolico’ è il vero protagonista della normativa canonica. Per tale ragione sembra opportuno usare, con più coerenza, la parola ‘cattolico’ per indicare i soggetti delle leggi ecclesiastiche.

Il legislatore ecclesiastico potrebbe liberare dalla forza vincolante delle leggi puramente ecclesiastiche (almeno dalla maggioranza di esse) i ‘cattolici’ che abbandonano la piena comunione con la Chiesa cattolica, ma tale cambiamento, almeno per le circostanze storiche e sociali attuali, sembra essere, anche per la conseguente estrema incertezza giuridica, molto meno favorevole all’efficacia del segno sacramentale ‘visibile’ della Chiesa.

X.

## I criteri d'idoneità al sacerdozio nei primi secoli del Medioevo

Sulla formazione al ministero ordinato nella Chiesa, sui singoli criteri d'idoneità al diaconato ed al presbiterato, sono stati pubblicati dei lavori di pregio nel quadro della storia delle istituzioni ecclesiali. Alcuni criteri d'idoneità hanno perso la loro attualità ai nostri giorni, altri invece appaiono proprio nelle norme canoniche più recenti sia per l'approfondimento delle nostre conoscenze sull'essere umano, sia per il cambiamento dell'ambiente sociale<sup>1</sup>. Anche in vista degli sviluppi culturali della nostra epoca merita però attenzione speciale quel cambiamento comprensivo avvenuto nella Chiesa occidentale nei primi secoli del Medioevo che ha introdotto nuovi accenti e nuove forme riguardo ai criteri di tale idoneità nonché alla loro messa in pratica. In questo saggio cerchiamo di identificare questi nuovi elementi.

\* Pubblicato: *I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del Medioevo*, in BMCL 35 (2018) 1-40.

<sup>1</sup> Per il quadro generale vedi P. PAVANELLO, *Irregolarità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 12 (1999) 279-296; M. MOSCONI, *L'idoneità al sacramento dell'ordine (requisiti e verifica) e gli atti relativi al suo conferimento*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012) 75-105; A. MIGLIAVACCHA, *Idoneidad para oficios y ministerios*, in DGDC, IV, 361-365, specialmente 364; ID., *Irregolarità e impedimenti: vie di conoscenza e di verifica al servizio del discernimento*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 28 (2015) 423-443; F. FRANCHETTO, *Alcune considerazioni sulla disciplina circa le irregolarità e gli impedimenti relativi all'ordine sacro*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 28 (2015) 393-422.

## 1. Il quadro generale

Dalla fine del V secolo fino ai primi decenni dell'VIII secolo la vita della Chiesa d'Occidente si inserì organicamente nel quadro politico, sociale e culturale dei 'regni barbarici'. Dopo il crollo dell'Impero Romano d'Occidente (476) rimase però una notevole popolazione romanizzata soprattutto in Italia, in Francia (nelle Gallie) e nella penisola Iberica. Le circostanze politiche e culturali resero possibile una vita ecclesiale assai intensa anche nelle isole Britanniche, dove il contesto culturale era tuttavia più distante dalla tradizione romana. I popoli germanici e celtici, che si erano convertiti alla religione cristiana, l'accettarono non di rado in una forma eterodossa, particolarmente i Visigoti che seguirono ufficialmente l'arianesimo fino al 589. In Italia invece, dove gli Ostrogoti, ugualmente ariani, fondarono il loro regno, Papa Gelasio I (492-496) stabilì buoni rapporti con il loro re, Teodorico il Grande. Il battesimo di Clodoveo alla fine del V secolo inaugurò l'epoca del cristianesimo cattolico nelle Gallie e stabilì una stretta collaborazione tra la Chiesa e la monarchia merovingia. Tale collaborazione comportò anche la conferma delle decisioni conciliari con l'autorità del re. In tal modo esse acquisirono anche la forza di legge secolare. Il Concilio di Orléans del 511, per esempio, nella sua lettera indirizzata al re Clodoveo, che precede il testo dei canoni, riconosce la sollecitudine del re verso la religione cattolica, facendo inoltre menzione del fatto che il Concilio stesso è stato convocato dal re e che la sua tematica è stata da lui fissata, inoltre richiede l'approvazione reale delle decisioni. In questo caso i padri sinodali sono convinti che il consenso del re confermi e rinforzi l'autorità delle loro disposizioni<sup>2</sup>. Simile era il ruolo del re nei Concili della Spagna visigotica del periodo cattolico. A questi Concili – diversamente dalla

<sup>2</sup> Cfr. Conc. Aurelian. (a. 511), *Epistola ad regem*, CCL 148A, 4. Cfr. anche: O. PONTAL, *Die Synoden im Merowingereich* (Konziliengeschichte, Reihe A), Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, 272-273.

maggioranza dei Concili della Gallia<sup>3</sup> – a volte i re erano personalmente presenti insieme ai loro nobili come collaboratori. La convocazione reale, la determinazione dei temi da trattare in un documento speciale (*tomus regius*) e la conferma delle decisioni tramite una legge furono caratteristici di questi Concili in maniera più chiara che nei Concili della Gallia. Anzi, nei Concili della Spagna partecipavano regolarmente anche dei notabili laici<sup>4</sup>. È in questo contesto che bisogna leggere le disposizioni conciliari dell'epoca anche riguardo i criteri di idoneità all'ordine sacro.

Nei regni barbarici si diffonde il sistema delle chiese proprie, per le quali i grandi proprietari laici nominavano o 'costituivano' i chierici talvolta senza alcun intervento del vescovo. Tali chierici venivano trovati non di rado 'indegni'<sup>5</sup>. Dal VI secolo in poi si riscontrano diverse norme canoniche contro questo modo di agire dei chierici e degli aristocratici<sup>6</sup>. Nel quadro di questa lotta, i Concili ripetono diversi criteri di idoneità al diaconato e al presbiterato. Alcuni di essi risalgono alla Sacra Scrittura del Nuovo e dell'Antico Testamento.

<sup>3</sup> Ai Concili della Gallia, il re e i magnati generalmente non hanno partecipato, tranne se essi dovevano giudicare nei tribunali. In tali casi era presente anche il re: O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 273.

<sup>4</sup> Per es.: Conc. Tolet. III (a. 589), *La Colección Canónica Hispana*, edd. G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ I-VI (*Monumenta Hispaniae sacra*, Serie 3ª subsidia 1-6), Madrid 1966-2002, V, 98-103 (da ora in poi: ed. MARTÍNEZ DÍEZ); Conc. Tolet. IV (a. 633), Prologus: *ibid.* 178-181; Conc. Tolet. V (a. 636), Prologus: *Ibid.* 276-277. Cfr. J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (*Konziliengeschichte*, Reihe A), Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, 335-341 (partecipazione di diverse categorie di laici di riguardo), 343-346 (*lex in confirmatione Concilii*); G. KAMPERS, *Das Prooemium des 4. Toletanum von 633*, in *ZRG Kan. Abt.* 98 (2012) 1-18.

<sup>5</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. I. El Primer Milenio* (Instituto de Historia de la Teología Española, Subsidia, 1), Salamanca 1967, 385; O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 235.

<sup>6</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia ...*, 383. Vedi per es.: Conc. Aurelian. (a. 511), c. 7, in *CCL* 148A, 7.

Specialmente il capitolo 21 del *Levitico*, dedicato alla vita e alla disciplina dei sacerdoti viene spiegato ed applicato in modo allegorico e spirituale anche da autori prestigiosi come san Gregorio Magno<sup>7</sup> o sant'Isidoro di Siviglia<sup>8</sup>. Ma – come vedremo più avanti – non si decideva sempre con chiarezza, quali criteri veterotestamentari erano da applicare in senso letterale, quali soltanto in senso spirituale e quali in tutti i due sensi.

Altri Concili dell'epoca esaminata trasmettono la tradizione biblica già nella forma in cui essa è stata formulata nei testi canonici (canoni conciliari, decretali di papi, lettere episcopali o altri documenti disciplinari) dell'Antichità o ripetono regole stabilite dalla Chiesa dei primi cinque secoli. Alcuni testi disciplinari del periodo anteriore all'anno 500 infatti si occupano in modo speciale dell'idoneità agli ordini sacri, come per esempio la lettera di Papa Siricio (384-399) ad Imerio, vescovo di Tarragona<sup>9</sup>, la lettera di Innocenzo I a Victricio, vescovo di Rouen, la quale ripete le disposizioni del Sinodo di Papa Siricio del 6 gennaio 386<sup>10</sup>, il decreto generale di Papa Gelasio (492-496) indirizzato ai vescovi della Lucania, del Brutium e della Sicilia<sup>11</sup> o gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* (verso 476-485)<sup>12</sup>. Ma i legislatori e i redattori delle collezioni canoniche del VI-VII secolo comprendono l'eredità antica spesso a modo loro

<sup>7</sup> Cfr. *Regula pastoralis*, I, 10-11, GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, edd. B. JUDIC – F. ROMMEL – C. MOREL, I-II (SChr 381-382), Paris 1992, I, 160-173 - D.49 c.1. Vedi *infra* II. 1.

<sup>8</sup> Cfr. *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum*, Leviticus c. 13, in PL 83, 332-333.

<sup>9</sup> JK 255 (a.385), PL 13, 1131-1143; K. ZECHIEL-ECKES, *Die erste Dekretale: Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385* (JK 255), aus dem Nachlass mit Ergänzungen hrsg. von Detlev Jasper (MGH Studien und Texte 55), Hannover 2013. Da ora in poi: ZECHIEL-ECKES.

<sup>10</sup> JK 285 (15 febbraio 404), in PL 20, 468-481 ('Etsi tibi frater').

<sup>11</sup> JK 636 (11 marzo 494), *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scripta sunt*, ed. A. THIEL, Brunsbergae 1868, 360-379 ('Necessaria rerum'). Per il riassunto dei criteri di idoneità vedi il c. 5 della lettera – D.50 c.59. Nel *Decreto di Graziano* figurano 23 frammenti di questa lettera.

<sup>12</sup> In CCL 148, 162-188; specialmente il Prologo: *ibid.* 164-166 - D.23 c.2.

o cercano di attenuarla o adattarla alle circostanze della loro epoca. Malgrado la forte dipendenza delle opere disciplinari dall'eredità antica si riscontrano anche chiari segni di una legislazione creativa propria<sup>13</sup>.

Nelle isole Britanniche, ma anche altrove, il monachismo gioca un ruolo prevalente nella vita ecclesiale. Mentre nelle regioni più romanizzate dell'Occidente ci sono norme canoniche che mettono in rilievo la dipendenza degli abati dalla 'potestà' dei vescovi<sup>14</sup>, nel mondo insulare i grandi monasteri – specialmente in Irlanda – sostituiscono praticamente la gerarchia diocesana. Sotto la giurisdizione di un abate presbitero vivono nel monastero a volte persino più vescovi che hanno funzioni liturgiche, ma non di governo<sup>15</sup>. La questione dell'idoneità al sacramento dell'ordine diventa in tale contesto un problema di educazione monastica. Durante il VI secolo, con l'estensione delle 'tenebre della barbarie', le regole monastiche richiesero con insistenza che tutti i monaci e tutte le monache sappiano leggere per essere idonei alla 'lettura sacra'<sup>16</sup>. In particolare la *Regola di san Benedetto*, che avrà la più grande autorità in Occidente, si occupa dettagliatamente della lettura sacra, dell'ammissione dei giovani al monastero e della loro formazione.

“Per evitare in monastero ogni forma di arbitrarietà, stabiliamo che nessun monaco si permetta di scomunicare o di percuotere un fratello, senza averne ricevuta l'autorizzazione dall'abate. Chi si rende colpevole di questo, sia ammonito alla presenza di tutti, in modo che anche gli altri ne abbiano

<sup>13</sup> Cfr. R. FLECHNER, *The Problem of Originality in Early Medieval Canon Law: Legislating by Means of Considerations in the Collectio Hibernensis*, in *Viator* 43 (2012) 1-28.

<sup>14</sup> Cfr. per es.: Conc. Aurelian. (a. 511), c. 19, in CCL 148A, 10.

<sup>15</sup> Cfr. per es.: H. WASSERSCHLEBEN, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig 1885 (rist. Aalen 1966), XXXVII.

<sup>16</sup> H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, II ed. italiana sulla VI francese, trad. U. Massi, Roma 1984, 435.

timore. I ragazzi fino all'età di quindici anni siano custoditi nella disciplina, con premurosa cura, da parte di tutti. Anche verso di loro si usino grande discernimento e moderazione. Se qualcuno, senza esplicita autorizzazione dell'abate, osa intervenire contro un fratello già adulto, o, sotto l'impeto dell'ira, correggere senza discrezione i ragazzi, sia sottoposto alla punizione stabilita dalla Regola. Sta scritto infatti: 'Non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te'<sup>17</sup>.

I grandi vescovi che influirono maggiormente sulla vita e la disciplina della loro Chiesa e della loro regione, provengono spesso da monasteri e organizzano monasteri accanto o vicino alle loro sedi episcopali, dove vivono e pregano monaci colti che possono aiutare il ministero del vescovo e assumersi la responsabilità della formazione dei chierici<sup>18</sup>. Così già san Martino di Tours, 'iniziatore del monachesimo in Gallia' fonda il monastero di Marmoutier, dove i monaci copiano anche dei libri manoscritti.<sup>19</sup>

Durante il VI secolo scompaiono gradualmente le scuole tipiche dell'antichità, dove i cristiani, laici e chierici hanno po-

<sup>17</sup> Reg. 70, *La Règle de Saint Benoît*, edd. A. DE VOGÜÉ - J. NEUFVILLE, I-VI (SChr 181-186), Paris 1971-1972, II, 666: "Vitetur in monasterio omnis praesumptionis occasio; atque constituimus, ut nulli liceat quemquam fratrum suorum excommunicare aut caedere, nisi cui potestas ab abbate data fuerit. Peccantes autem coram omnibus arguantur ut ceteri metum habeant. Infantum uero usque quindecim annorum aetates disciplinae diligentia ab omnibus et custodia sit; sed et hoc cum omni mensura et ratione. Nam in fortiori aetate qui praesumit aliquatenus sine praecepto abbatis uel in ipsis infantibus sine discretionem exarserit, disciplinae regulari subiaceat, quia scriptum est: *Quod tibi non uis fieri, alio ne feceris*"; si veda anche Reg. 30. 37. 38. 45. 48. 59. 63, in *ibid.* II, 554, 572, 572, 574, 576, 594, 598, 600, 602, 604, 632, 634, 642. 644, 646; cfr. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione ...*, 436.

<sup>18</sup> Cfr. P. RICHÉ, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo* (Storia 16), Roma 1984, 38.

<sup>19</sup> Cfr. SULPICIOUS SEVERUS, *Vita Martini*, 10, 6; SULPICE SEVÈRE, *Vie de Saint Martin*, ed. J. FONTAINE, I-III, (SChr 133-135), Paris 1968-1969, I, 274. Cfr. anche: H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione ...*, 435.

tuto ottenere una formazione classica soprattutto letteraria e oratoria. Da una parte appare il desiderio di mettere la cultura classica al servizio della teologia<sup>20</sup>, d'altra parte i giovani destinati ad entrare nel clero sono sempre più spesso carenti anche di formazione elementare. I vescovi, seguendo l'esempio delle scuole monastiche<sup>21</sup>, sin dall'inizio del VI secolo cominciano a fondare delle scuole episcopali per formare i chierici<sup>22</sup>, trasmettendo loro a volte anche le conoscenze elementari<sup>23</sup>. Tale situazione emerge in una lettera di san Gregorio Magno, indirizzata a Desiderio, vescovo in Gallia, in cui il pontefice disapprova seriamente il fatto che un vescovo eserciti personalmente il mestiere di professore<sup>24</sup> insegnando la grammatica<sup>25</sup>. Tale insegnamento, che comportava spesso la presentazione delle opere degli autori antichi pagani, i vescovi dovevano affidarlo ad altri. Nella seconda metà del VI secolo, in Gallia, nelle scuole episcopali l'arcidiacono o un presbitero istruiva i

<sup>20</sup> Cfr. P. RICÉ, *Le scuole ...*, 34-36.

<sup>21</sup> La scuola episcopale che serviva alla formazione dei chierici ha seguito intenzionalmente l'esempio delle scuole monastiche anche all'inizio dell'epoca carolingia. Ciò ha influenzato anche la forma organizzativa dei capitoli cattedrali. Di Crodegango, vescovo di Metz per es. si legge in PAULUS DIACONUS, *Liber de Episcopis Mettensibus* (MGH SS 2), 268: "Hic clerum educavit, et ad instar coenobii intra claustrorum septa conversari fecit, normamque eis instituit".

<sup>22</sup> Cfr. J. BELDA INIESTA, *Del 'Monasterium Clericorum' a los 'Studia Generalia'. La educación católica en el Ius Antiquum*, in *Vergentis* 5 (2017) 36-43.

<sup>23</sup> Cfr. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione ...*, 436.

<sup>24</sup> Nell'antichità la professione di maestro di scuola era assai sospetta per i cristiani che la consideravano impedimento al battesimo. Solo chi non aveva altro lavoro per sopravvivere, poteva continuare quest'attività; cfr. *Traditio Apostolica* 16, B. BOTTE, *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions* (SChr 11bis), <sup>2</sup>Paris 1968, 70-71; A. STEWART-SYKES, *Hippolytus, On the Apostolic Tradition. An English Version with Introduction and Commentary* (Second Edition; Popular Patristic Series 54), Yonkers, New York 2015, 118 e 121, per testi mitologici nell'insegnamento.

<sup>25</sup> Cfr. Ep. XI, 34, JE 1824 (a. 601), MGH Epist. 2, 303. Cfr. anche: P. RICÉ, *Le scuole ...*, 37.

giovani<sup>26</sup>. Nella Spagna visigotica, secondo il canone 1 del II Concilio di Toledo del 527<sup>27</sup>, i giovani destinati ad entrare nel clero – cioè offerti dai loro genitori in tenera età<sup>28</sup> – dopo la tonsura o il lettorato dovevano essere educati in un edificio appartenente alla Chiesa da un 'preposito' sotto gli occhi del vescovo. Una volta compiuti i 18 anni di età, il vescovo doveva domandar loro se volessero sposarsi<sup>29</sup>. Se promettevano la castità, potevano essere ordinati subdiaconi a venti anni, per poi, dopo aver compiuto i venticinque anni di età, diventare diaconi. Se invece dichiaravano di voler sposarsi, potevano farlo secondo l'Apostolo (1Cor 7,2.9). In questo caso però potevano essere ordinati solo in età avanzata, con il consenso della loro moglie, prestando un voto di continenza. Un quadro assai vivo della formazione dei futuri chierici nella scuola episcopale si delinea nel canone 24 del IV Concilio di Toledo del 633<sup>30</sup>. I chierici più giovani dovevano abitare insieme 'nell'atrio', vicino alla chiesa, ed erano affidati ad un chierico più anziano di vita provata che era per loro maestro della dottrina e testimone del loro comportamento<sup>31</sup>. Lo stesso ordine di formazione si rispecchia nella biografia di san Gregorio di Tours (538-594) che venne affidato al vescovo di Lione, suo

<sup>26</sup> Cfr. S. GREGORIUS TURONENSIS, *Vitae Patrum*, VIII, 2 (MGH SS rer. Merov. 1/2), 242; cfr. ID., *Historia Francorum*, V, 44 (MGH SS rer. Merov. 1/1), 254.

<sup>27</sup> Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 347-349. Il testo è stato assunto nel Decreto di Graziano: D. 28 c. 5.

<sup>28</sup> Cfr. A. DE VOGÜÉ, *L'oblation des enfants* (RB 59), in *La Règle de Saint Benoît*, VI, 1355-1368 (sui religiosi).

<sup>29</sup> Tale libera scelta non sembra invece che sia stata possibile per quelli che sono stati offerti ad un monastero. San Benedetto, infatti cercava di regolare una usanza già esistente nel monachesimo occidentale, mentre i vescovi latini dell'epoca sembra che abbiano richiesto il libero consenso degli interessati, cfr. *ivi*, 1358.

<sup>30</sup> Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, V, 214-215 - C.12 q.1 c.1.

<sup>31</sup> Cfr. *loc. cit.* Cfr. anche: B. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, *La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid 1992, 140; J. BELDA INIESTA, *Del 'Monasterium Clericorum' ...*, 40.

zio, e fu indirizzato, all'età di sette anni, allo studio delle lettere e poi dei salmi<sup>32</sup>. Venne ordinato diacono a circa 25 anni. Più di un secolo dopo, san Beda il Venerabile (ca. 673-735) fu affidato dai suoi genitori, all'età di sette anni, al monastero di Yarrow, in Inghilterra per la sua educazione. A 19 anni ricevette il diaconato e a 30 il sacerdozio in base alla decisione del suo abate<sup>33</sup>. All'epoca di san Gregorio Magno cominciò a funzionare anche a Roma una scuola di cantori (*schola cantorum*) dove ragazzi e giovani chierici (fino al subdiaconato) ricevevano un insegnamento di grammatica, di musica sacra e di conoscenze bibliche<sup>34</sup>. Dove la barbarie si estende e perciò le scuole di tipo antico non esistono più, tali scuole di cantori diventano indispensabili per la formazione dei futuri diaconi e sacerdoti. Questo significa che i chierici generalmente non si reclutano più tra gli adulti che hanno una formazione di base, bensì sono i giovanissimi a venire offerti dai loro genitori per questa vocazione (anche quando non si tratta di vita monastica). Tale cambiamento ebbe effetto anche sull'ideale della castità clericale. Se nell'antichità la questione tipica che ritornava nei canoni conciliari e nelle disposizioni pontificie era la continenza clericale che gli uomini sposati dovevano osservare dopo la loro ordinazione, dal VI secolo in poi più

<sup>32</sup> Cfr. S. GREGORIUS TURONENSIS, *Vitae Patrum*, VIII, 2 (MGH SS rer. Merov. 1/2), 242. Cfr. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione ...*, 437.

<sup>33</sup> BEDA, *Historia Ecclesiastica*, V, 24, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, edd. A. CRÉPIN - M. LAPIDGE - P. MONAT - P. ROBIN, LIII (SChr 489-491), Paris 2005, III, 188: "Qui natus in territorio eiusdem monasterii, cum essem annorum VII, cura propinquorum datus sum educandus reuerentissimo abbati Benedicto, ac deinde Ceolfrido, cunctumque ex eo tempus uitae in eiusdem monasterii habitatione peragens, omnem meditando scripturis operam dedi, atque inter obseruantiam disciplinae regularis, et cotidianam cantandi in ecclesia curam, semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui. Nono decimo autem uitae meae anno diaconatum, tricesimo gradum presbyteratus, utrumque per ministerium reuerentissimi episcopi Iohannis, iubente Ceolfrido abbate, suscepi".

<sup>34</sup> Cfr. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione...*, 437.

comune divenne l'assunzione dell'obbligo del celibato anche attraverso una professione da parte di giovani non ancora sposati. Persisteva tuttavia anche l'altra possibilità, cioè la promessa della continenza che cominciava ad essere collegata con l'ingresso della moglie in un monastero. Anche la promessa di continenza si effettuava spesso in un modo che assomigliava al voto monastico. Sul tema ritorneremo ancora nel paragrafo seguente.

I ragazzi offerti dai loro genitori ad un monastero per diventare monaci – diversamente da quelli offerti per la formazione clericale secolare – non potevano scegliere, una volta raggiunti l'età maggiore, né la vita secolare, né il matrimonio. Ciò risulta chiaro per esempio dal canone 49 del IV Concilio di Toledo (633) che afferma:

“Uno diventa monaco o per la devozione dei genitori o per propria professione. Qualunque di queste due sia stata compiuta, essa ha forza obbligatoria per l'interessato. Per cui tagliamo per loro la via di ritorno nel mondo e proibiamo loro che ripassino al mondo”<sup>35</sup>.

Parallelamente alle scuole episcopali nascono anche le scuole presbiterali o parrocchiali nel senso più largo. Le parrocchie corrispondenti precisamente alla fisionomia attuale di questa istituzione non si trovano ancora dappertutto in quest'epoca<sup>36</sup>. In alcune regioni, per esempio in certe parti dell'Italia, funziona piuttosto la *pieve*, una forma istituzionale predecessore della parrocchia. In Gallia le chiese proprie di ricchi proprietari si trasformano nei secoli VI-VII in parrocchie che servono alla popolazione della regione<sup>37</sup>. La funzione principale delle scuo-

<sup>35</sup> MARTÍNEZ DíEZ, V, 229-230: “Monachum aut paterna deuotio aut propria professio facit. Quicquid horum fuerit, alligatum tenebit. Proinde eis ad mundum reuerti intercludimus aditum et omnem ad saeculum interdicimus regressum”.

<sup>36</sup> Cfr. per es.: R. PUZA, *Pfarrei. Pfarrorganisation*, in LMA, VI, 2021-2026.

<sup>37</sup> Cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 235.

le presbiterali era di insegnare ai giovani non ancora sposati ciò che era necessario per il ministero clericale. Si richiedeva infatti un'educazione cristiana (nella casa del parroco o del presbitero), l'alfabetizzazione per conoscere i salmi, le lezioni della Sacra Scrittura e 'tutta la legge del Signore'. Una volta raggiunta l'età maggiore (secondo alcuni testi 'l'età perfetta'<sup>38</sup>), i giovani potevano decidere di sposarsi<sup>39</sup>. Prima che in Gallia, tali scuole presbiterali o parrocchiali esistevano già in Italia. Nella Spagna visigotica lo stesso sistema venne adottato un secolo più tardi<sup>40</sup>.

Nei secoli VI-VII appaiono in Occidente alcune collezioni di canoni e di altri testi disciplinari che dispongono il proprio contenuto non in ordine cronologico o geografico, bensì in modo sistematico, secondo i temi trattati. Tra di esse ne spiccano alcune, come la *Breviatio canonum Ferrandi* (523-546)<sup>41</sup>, la *Vetus Gallica* (Lione, intorno all'anno 600)<sup>42</sup>, la *Excerpta Hispanae*<sup>43</sup>, opera redatta tra il 656 e il 675 che raccoglie in dieci libri gli estratti dei canoni della *Collectio Hispana*, e la *Collectio Hispana sistematica*<sup>44</sup> (tra il 675 e il 681) che dedicano importanti sezioni (titoli) al problema dell'idoneità ai sacri ordini del diaconato e del presbiterato. Queste collezioni rappresentano

<sup>38</sup> L'età perfetta significava spesso in testi canonici 30 anni, ma la possibilità di decidere su sposarsi o meno è stata offerta secondo diversi canoni conciliari all'età di diciotto anni, cfr. Conc. Tolet. II (a. 527), c. 1, MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 348.

<sup>39</sup> Cfr. Conc. Vasen. II (a. 529), c. 1, CCL 148 A, 78.

<sup>40</sup> Cfr. Conc. Emerit. (a. 666), c. 18, J. VIVES, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (España Cristiana. Colección dirigida por José Vives y Tomás Marín, Textos, vol. I), Barcelona-Madrid 1963, 338. Cfr. anche: H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione ...*, 438.

<sup>41</sup> CCL 149, 284-311.

<sup>42</sup> Edizione: H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1), Berlin-New York 1975.

<sup>43</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, II/1, *Hispana*, II/1, 43-214.

<sup>44</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, II/1, *Hispana*, II/1, 277-426.

i tentativi più significativi dell'epoca di riassumere tutta la disciplina precedente riguardo all'idoneità. Non va dimenticato però che queste opere sono dei testimoni piuttosto dell'interpretazione e dell'applicazione dei testi sinodali, mentre il testo originale delle decisioni viene conservato più precisamente e più completamente nelle collezioni di ordine cronologico.

## 2. I criteri di idoneità al diaconato e al presbiterato

Benché la maggior parte delle disposizioni canoniche sui criteri dell'idoneità agli ordini sacri, nell'epoca esaminata, ripeta le norme dei secoli precedenti, ci sono nuove formulazioni dovute a volte a fraintendimento del testo o al cambiamento della portata sociale della norma stessa.

### 2.1 Salute corporale

In dipendenza dal testo del capitolo 21 del *Levitico*, nella Chiesa dell'epoca si richiede che:

“... i sacerdoti non siano portatori di nessun difetto, né siano ciechi, né zoppi, non abbiano un naso (troppo) piccolo, grande o torto, non abbiano una gamba o una mano rotta, non siano gobbi, né abbiano gravi malattie agli occhi, non siano scabbiosi, né abbiano la pelle esantematica, né siano troppo pesanti”<sup>45</sup>.

Tutto ciò poteva essere anche compreso – perlomeno per certi criteri – in senso spirituale e riferirsi alle manchevolezze dello spirito:

<sup>45</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Mysticorum expositiones*, Leviticus c. 13, PL 83. 332: “Inter haec jubetur ipsis sacerdotibus ut nulla debilitate insignes sint, ne caecus, ne claudus, vel parvo, aut grandi, vel torto naso, ne fracto pede aut manu, ne gibbosus, nec lippus, nec albuginem habens in oculo, nec jugem scabiem, ne impetiginem in corpore, ne ponderosus”; si veda pure *Vetus Gallica*, IV, 10, ed. MORDEK 372; Conc. Aurelian. III (a. 538), c. 6, CCL 148A, 116-117.

“Tutto ciò si riferisce ai vizi dell’anima, si condannano infatti i costumi dell’uomo e non la natura. [...] Quello che ha un naso grande e torto è il furibondo che minaccia con superba arroganza o con smisurato discernimento. Chi ha la gamba o la mano rotta è quello che insegna la via di Dio, ma non cerca di seguirla. Il sacerdote gobbo è quello che viene oppresso dal peso del desiderio terreno e lento nel prestare attenzione alle cose più alte ...”<sup>46</sup>.

In questo contesto sant’Isidoro di Siviglia chiarisce che non la natura viene condannata, bensì i costumi degli uomini. Non sembra tuttavia, che si distinguesse sempre con precisione la pena o la condanna dalle mancanze che impediscono l’idoneità senza alcuna responsabilità morale della persona. Tale distinzione venne fatta tuttavia già nei punti 77 e 78 dei *Canonici Apostolici*, i quali, benché non siano stati inseriti nella *Collectio Dionysiana*, si trovano altrove in traduzione latina dell’epoca<sup>47</sup>. Non erano quindi del tutto sconosciuti in Occidente.

Diversa era la situazione degli eunuchi. Nel loro caso – diversamente dal *Levitico* 21, 20, dove il divieto si riferiva semplicemente allo stato fisico, come mancanza di perfezione nel senso cultuale – era chiara la differenza tra quelli che si sono castrati per loro libera scelta e quelli che sono stati castrati dai

<sup>46</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Mysticonum expositiones*, Leviticus c. 13, PL 83, 332-333: “Quae omnia referuntur ad animae vitium; mores enim in homine, non natura damnatur. [...] Grandi et torto naso est furibundus, et minax cum superbiae arrogantia vel immoderata discretione. Fracto autem pede vel manu est qui viam Dei quam docet pergere non studet. Gibbosus quoque sacerdos est quem terrenae cupiditatis pondus deprimit, et tardius ad superna intendit”; cfr. per es.: *Vetus Gallica*, IV, 14, ed. MORDEK 377-378.

<sup>47</sup> A. SPAGNOLO (ed.), *Fragmentum Veronense Codicis Bibliothecae Capitularis LI [49] foll. 139-156*, in *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, ed. C. H. Turner, I-II, Oxonii 1899-1939, I, 32e: “Si quis fractus sit oculus uel crura, dignus uero in episcopatum, fiat, non enim lesio corporis ipsum poluet sed animae inquinatio: surdus autem constitutus et caecus minime fiat episcopus, non ut polutus sed ne res ecclesiasticae inepedianur”.

loro proprietari, dai nemici, ecc., senza propria responsabilità. I primi già per il divieto del canone 1 del Concilio di Nicea<sup>48</sup> (325) o del punto 22 dei *Canoni Apostolici*<sup>49</sup> erano esclusi dal sacerdozio (o dal clero in generale) come pure quelli che hanno prodotto deliberatamente una minorazione su qualsiasi altra parte del proprio corpo<sup>50</sup>. Quelli invece che sono stati castrati contro la loro libera volontà, potevano diventare chierici e persino vescovi<sup>51</sup>. Dalla distinzione fatta nei canoni risulta che in questo caso l'accento non viene messo sulla mancanza corporale ma sull'aspetto religioso e morale dell'autolesione.

Alcuni canoni proibivano l'ordinazione di persone andate in estasi (rapimento) in pubblico, fenomeno che si poteva attribuire ad una malattia mentale, ma anche alla possessione diabolica<sup>52</sup>. Dato che questo impedimento non metteva l'accento sulla condizione presente della persona, ma su un fatto pubblico passato, esso comportava anche un aspetto sociale che poteva diminuire la buona fama del candidato.

<sup>48</sup> COD 6; *Vetus Gallica* IV, 1, ed. MORDEK 368. Il divieto si ripete in molti canoni del secolo IV.

<sup>49</sup> *Les Constitutions Apostoliques*, ed. M. METZGER, I-III (SChr 320, 329, 336), Paris 1985-1987, III, 281. Cfr. *Vetus Gallica* IV, 6, ed. MORDEK 370.

<sup>50</sup> *Vetus Gallica* IV, 13a, ed. MORDEK 374-375. Cfr. GENNADIUS MASSILIENSIS, *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. 38, C. H. TURNER, *The Liber ecclesiasticorum dogmatum attributed to Gennadius*, in *Journal of Theological Studies* 7 (1905-1906) 96. Per la sopravvivenza dell'idea vedi CIC, c. 1041, 5°.

<sup>51</sup> *Vetus Gallica* IV, 5, ed. MORDEK 370. Cfr. *Canones Apostolorum* 21, ed. METZGER 280-281; Conc. Nicaen. (a. 325), c. 1, COD 6. Vedi anche CIC, c. 1041, 1°.

<sup>52</sup> *Vetus Gallica* IV, 10, ed. MORDEK 372. Cfr. GELASIUS, *Ep.* 14, c. 19, JK 636 (11 marzo 494), ed. THIEL 372-373; Conc. Aurelian. III (a. 538), c. 6, CCL 148A, 116-117; J. F. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis Lexikon Minus*, Leiden 1984, 61: *arrepticus*: 'possessed by an evil spirit, mad'.

## 2.2 Condizione spirituale e morale

Quelli che entravano nel clero, dovevano possedere la fede ortodossa<sup>53</sup>. Tale questione aveva un accento speciale nel caso di quanti si sono convertiti da un'eresia o non erano irreprensibili in materia di fede. Da una parte, un divieto ancestrale impediva l'assunzione nel clero di una persona che prima era stata eretica<sup>54</sup>, dall'altra nelle regioni che sono passate dal dominio dei Goti ariani a quello dei Franchi cattolici, i chierici che servivano nelle comunità eretiche, se avevano accettato la fede cattolica e avevano vissuto in modo degno, venivano assunti nel clero<sup>55</sup>. Simile era la procedura nella Spagna, quando il regno visigotico passò ufficialmente dall'arianesimo al cattolicesimo<sup>56</sup>.

Il candidato agli ordini sacri non doveva essere né invidioso, né fazioso, né vendicativo<sup>57</sup>, né usuraio. In quest'ultimo criterio si tratta da una parte di una proprietà morale, perché la questione va presentata a volte nel contesto dell'avidità di lucro (cfr. *Tt* 1,7; *1Tm* 3,3.8), come già nel rispettivo canone del Concilio di Nicea:

“Poiché molti chierici, trascinati da avarizia e da volgare desiderio di guadagno e dimenticata la divina Scrittura che dice:

<sup>53</sup> Cfr. per es.: Conc. Tolet. XI (a. 675), c. 10, MARTÍNEZ DIEZ, VI, 117; si doveva confermarlo con promessa: “promittat ut fidem catholicam sincera cordis deuotione custodiens...”.

<sup>54</sup> Cfr. già Conc. Eliberit. (a. 306), c. 51, MARTÍNEZ DIEZ, IV, 258: “Ex omni haerese fidelis si uenerit, minime est ad clerum promouendus”. Cfr. *CIC/17*, c. 985, 1°-2°.

<sup>55</sup> Cfr. per es.: Conc. Aurelian. (a. 511), c. 10, CCL 148A, 7; O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 23.

<sup>56</sup> Cfr. Conc. Tolet. III (a. 589), c. 5, MARTÍNEZ DIEZ, V, 112-114; Conc. Tolet. IV (a. 633), c. 19, *ibid.* 207-208 (proibisce l'assunzione nel sacerdozio di quelli che prima sono caduti in eresia o sono stati battezzati dagli eretici) - D. 51 c. 5; cfr. *CIC*, c. 1041, 2°.

<sup>57</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 17-18, ed. MORDEK 381; *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 42.55, CCL 184, 173-175.

‘Presta il denaro senza fare usura’ (Sal 14,5), prestano con interesse, il santo e grande Sinodo ha giustamente stabilito che se qualcuno, dopo la presente disposizione riscuoterà interessi, o farà questo mestiere d’usuraio in qualsiasi altra maniera, o esigerà una volta e mezza tanto, o si darà a qualche altro guadagno scandaloso, sarà radiato e cancellato dal clero”<sup>58</sup>.

D’altra parte però se ne parla anche come di un fatto passato che impedisce l’ingresso nel clero. Si dice infatti che “... non dev’essere ordinato quello [...] che ha prestato ad usura, se questo fatto è stato provato”<sup>59</sup>.

All’inizio del secolo V, nella Chiesa africana si fecero le prime menzioni sinodali dell’*infamia*. Con riferimento al diritto romano, il canone 129 del Concilio di Cartagine, celebrato il 30 maggio 419<sup>60</sup> considera come infami gli attori di teatro, quelli che si occupano di prostituzione, gli eretici<sup>61</sup> e, analoga-

<sup>58</sup> Conc. Nicaen. (a. 325), c. 17, COD 14: “Quoniam multi sub regula constituti avaritiam et turpia lucra sectantur, oblitique divinae scripturae, dicentis ‘qui pecuniam suam non dedit ad usuram’ (Ps 14,5), cum mutuum dederint, centesimas exigunt: iuste constituit sancta et magna synodus, ut, si quis inventus fuerit post hanc definitionem usuras accipiens aut per adinventionem aliquam vel quolibet modo negotium transigens aut himolia, id est rescupla, exigens vel aliquid tale prorsus excogitans turpis luci gratia: deiciatur a clero et alienus exsistat a regula”.

<sup>59</sup> *Vetus Gallica* IV, 13a, ed. MORDEK 374-375: “...clericum non ordinandum neque eum [...], qui usuras accipisse convincitur”; cfr. GENNADIUS MASSILIENSIS, *Liber* c. 38, ed. TURNER, *The Liber* 96; Conc. Arelat. (a. 314), c. 13 (12), CCL 148, 11.

<sup>60</sup> CCL 149, 231 - C. 4 q.1 c.1. Cfr. Conc. Hippon. (a. 427), c. 6, CCL 149, 252.

<sup>61</sup> Per la punizione del sortilegio e della magia vedi per es.: *Cod. Theod.* 9,16,7 (a. 364), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, edd. T. MOMSEN - P. M. MEYER, I-II, Berolini 1905 (rist. Dublin-Zürich 1971), I/2, 462 (pena di morte), da ora in poi: edd. MOMSEN - MEYER; eresie gravi vengono colpite con infamia (*Cod. Theod.* 16,5,7 [a. 381], *ibid.* 857-858), anzi vengono punite con la pena di morte (*Cod. Theod.* 16,5,9 [a. 382], *ibid.* 858-859); cfr. H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early*

mente, i pagani e gli ebrei. Ma con un rinvio generale tratta così pure tutti quanti sono accusati di delitti pubblici secondo le leggi secolari<sup>62</sup>. Gli usurai infatti vennero colpiti da infamia già da Diocleziano<sup>63</sup>. La nozione precisa e tecnica di *infamia*, conosciuta dal diritto romano, non gioca però alcun ruolo nella legislazione sinodale dei secoli VI-VII<sup>64</sup>. Il suo uso più tecnico nel diritto canonico appare poi nell'epoca carolingia<sup>65</sup>. Nel periodo romano tardivo e poi quello visigotico si colpivano con *infamia* anche certi delitti di tipo ecclesiale<sup>66</sup>. L'elaborazione della nozione specificamente canonica dell'*infamia* avviene molto più tardi<sup>67</sup>. La questione sarà poi strettamente collegata nella canonistica con l'istituto dell'*irregolarità*, la qua-

Church, Oxford 1976, 128-148; N. ZEDDIES, *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert)* (Europäische Hochschulschriften III, 964), Frankfurt am Main 2003.

<sup>62</sup> Vedi per es.: GAL. IV, 182, *Fontes Iuris Romani Anteiusiniani*, II, Auctores, ed. J. BAVIERA, Florentiae 1968, 191; Dig. 3.2.1 (Iulianus), *Corpus Iuris Civilis*, I, *Institutiones et Digesta*, edd. P. KRUEGER - T. MOMMSEN, Berolini 1899, 36. Cfr. V. ARANGIO-RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1977, 59-63. Erano considerati *ignominiosi* per es. i bigami, gli attori di teatro, i gladiatori e quelli che hanno sposato una donna che, dopo la soluzione del suo matrimonio precedente, non ha aspettato un anno intero per risposarsi, nonché i condannati per crimini pubblici o per certi delitti privati, ecc.

<sup>63</sup> Cod. 2.11[12].20 (a. 290), *Corpus Iuris Civilis*, II, *Codex Iustinianus*, ed. P. KRUEGER, Berolini 1895, 103: "Improbum fenus exercentibus et usuras usurarum illicite exigentibus infamiae macula inroganda est".

<sup>64</sup> Ne fa menzione con riferimento al diritto statale per es. Conc. Tolet. IV (a. 633), c. 19, MARTÍNEZ DÍEZ, V, 207; cfr. CAELESTINUS I, Ep. 4 ad episcopos provinciae Viennensis et Narbonensis, c. 3, JK 369 (26 luglio 428), PL 50, 433 ('Cuperemus quidem') - D.51 c.5.

<sup>65</sup> Cfr. R. WEIGAND, *Infamie*, in LMA, V, 412.

<sup>66</sup> Cfr. G. MAY, *Die Belegung kirchlicher Vergehen mit Infamie durch den Staat im römischen und westgotischen Reiche*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 15 (1964) 177-188.

<sup>67</sup> Cfr. C. 6 q.1 c.17 (in base a Pseudo-Isidoro, Steph. c. 2); G. MAY, *Die Anfänge der Infamie im kanonischen Recht*, in ZRG Kan. Abt. 47 (1961) 77-94; P. LANDAU, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa Ordinaria*, Köln-Graz 1966.

le significherà un impedimento perpetuo di ricevere o di esercitare gli ordini sacri sia in vista di una condizione durevole, sia come effetto di un avvenimento passato<sup>68</sup>.

Emergono tuttavia nei testi disciplinari anche in modo esplicito dei criteri positivi d'idoneità spirituale ed intellettuale. Sulla scia della *Statuta Ecclesiae Antiqua* la *Collectio Hibernensis* sottolinea che per l'episcopato è necessario che il candidato sia prudente, docile, equilibrato, sobrio, misericordioso, affabile con la gente semplice, che abbia una vita casta, che sia un letterato, che conosca la legge del Signore, rispetti i sensi delle Sacre Scritture, e che soprattutto possa affermare con parole semplici la dottrina della fede<sup>69</sup>. Nelle norme sinodali dell'epoca ritorna pure l'antica pretesa che i chierici devono conoscere la Sacra Scrittura e i canoni, ossia le regole della disciplina ecclesiastica<sup>70</sup>.

Un'altra proprietà personale, che aveva una forte incidenza sociale e poteva impedire l'assunzione di una persona nel clero, era il fatto di essere stato attore di teatro, se questo era notorio<sup>71</sup>. Tale professione, come abbiamo detto, rendeva infame

<sup>68</sup> Cfr. per es.: F. SCHMALZGRUEBER, *Ius Ecclesiasticum Universum*, I-V, Neapoli 1738, V, 300, Lib. V, Pars. IV, tit. 38, nr. 173; CIC, cc. 1040-1041; R. J. KASLYN, *Irregularidad*, in *DGDC*, IV, 795-799.

<sup>69</sup> I, 7, ed. WASSERSCHLEBEN 6. Per fonti più remote cfr. *1Tm* 3,2; *Didascalia* II,1,2, F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I-II, Paderbornae 1905 (rist. Torino 1970), I, 30-33; A. STEWART-SYKES, *The Didascalia apostolorum: An English version with introduction and annotation*, Turnhout 2009, 117-118; *Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* 16,1-2, A. STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order. The Greek Text with Introduction, Translation and Annotation* (Early Christian Studies 10), Strathfield, NSW Australia 2006, 97-98 e 109.

<sup>70</sup> Per es.: Conc. Tolet. IV (a. 633), c. 25, MARTÍNEZ DÍEZ, V, 261: "Sciunt igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina" - D. 38 cc.1-2; cfr. già COELESTINUS I, *Ep.* ad episcopos Apuliae et Calabriae, c. 1, JK 371 (21 luglio 429), *PL* 50, 436 ('Nulli sacerdotum') - D.38 c.4.

<sup>71</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 13a, ed. MORDEK 375; GENNADIUS MASSILIENSIS,

la persona nel diritto romano, ma il problema non viene trattato in modo teorico e dettagliato nei canoni di quest'epoca.

Il candidato all'ordinazione non doveva essere stato penitente. Tale esigenza non si riferiva semplicemente alla condizione attuale di penitente, che impediva logicamente tutto il ministero clericale, poiché i penitenti non potevano accedere alle cose sacre e caso mai nemmeno entrare in chiesa. Si trattava, infatti, dell'effetto successivo di una penitenza pubblica passata già conclusasi con l'assoluzione. Siamo nell'epoca del cambiamento della disciplina penitenziale in Occidente. Anche il penitente già riconciliato doveva teoricamente osservare ancora certi divieti fino alla sua morte. Non poteva avere relazioni coniugali, né esercitare funzioni pubbliche o servizio militare<sup>72</sup>, e così non poteva diventare neanche diacono o sacerdote<sup>73</sup>. Quanto all'effetto disciplinare o sociale di una penitenza passata, già il Concilio di Nicea (c. 9) pronunciò che non dovevano essere ordinati quelli che avevano confessato i loro peccati, perché il ministero ecclesiastico richiede persone irreprensibili (cfr. *Tt* 1,7; *1Tm* 3,2). Tale criterio provocò discussioni già nel corso del V secolo. San Girolamo in una sua lettera indirizzata ad Oceano considerò l'integrità richiesta per il presbiterato o l'episcopato come un criterio pienamente morale. In tal senso però rappresenta una difficoltà il fatto che nessuno, che vive in questo mondo, è senza peccato<sup>74</sup>. All'epoca dei regni barbarici tale sensibilità morale non sembra abbia influenzato la prassi della scelta dei candidati

*Liber* c. 38, ed. TURNER, *The Liber*, ..., 96.

<sup>72</sup> Cfr. P. ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris 1996, 37-38; R. MEENS, *Penance in Medieval Europe, 600-1200*, Cambridge 2014, 12-100.

<sup>73</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 7.10.13a.19, ed. MORDEK 370, 372, 375, 382; Conc. Epaonen. (a. 517), c. 3, CCL 148A, 25; Conc. Aurelian. III (a. 538), c. 6, CCL 148A, 116-117; vedi già *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 84, CCL 148, 179.

<sup>74</sup> Cfr. *Ep.* 69, c. 8, SAN JERÓNIMO, *Epistolario*, ed. J. B. VALERO (BAC 530), Madrid 1993, 724.

al sacerdozio. Il II Concilio di Braga del 572 nel suo canone 23 ammette i penitenti solo agli ordini minori di ostiario o di lettore. Ma già sente il bisogno di spiegare che cosa significa essere penitenti. Precisa che sotto penitente si intendono quelli che dopo il battesimo per omicidio, per vari reati (crimini) o per peccati gravissimi subiscono una penitenza pubblica<sup>75</sup>. Ma proprio in quest'epoca si è realizzato un cambiamento nella disciplina penitenziale. L'estrema rigidità dell'antichità tardiva, che prevedeva la possibilità di una sola penitenza pubblica e comunitaria e che sembrava determinare ancora l'atteggiamento dei Concili della Gallia almeno nella prima metà del VI secolo, cedette gradualmente il posto alla prassi dei monaci britannici e irlandesi che avevano introdotto la possibilità di penitenza ripetuta anche varie volte in modo personale e non necessariamente comunitario. L'atmosfera di questa nuova prassi era caratterizzata dall'esperienza monastica che comportava la confessione regolare dei peccati con la rispettiva correzione e magari anche con una certa direzione spirituale, ma inizialmente solo come atto di pietà e non necessariamente con l'assoluzione sacramentale che i monaci semplici non potevano dare, non possedendo il carattere presbiterale o episcopale. Tale prassi però era stata collegata con la redazione degli elenchi di tariffe penitenziali che vennero in seguito usati anche dal clero parrocchiale. In base a questa nuova prassi, che si era diffusa successivamente anche nel Continente, lo stato dei penitenti e il rispettivo impedimento di ordinazione cominciarono a perdere la loro importanza. Alcuni delitti o

<sup>75</sup> Ed. VIVES 93. Già il I Concilio di Toledo (a. 400), nel suo c. 2, usa una formula simile, ma la parte che offre la definizione di penitente viene ritenuta una aggiunta più tardiva, cfr. J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 43. Secondo il Concilio di Gerona del 517, cc. 9-10, MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 289, quelli che hanno ricevuto i sacramenti nella loro malattia e hanno ottenuto così la *benedictio poenitentiae*, ma non hanno assunto la penitenza pubblica, o che si confessavano pubblicamente come peccatori, ma non hanno riconosciuto pubblicamente nessun peccato grave, potevano diventare chierici.

peccati gravi del passato di una persona rimasero nella Chiesa – secondo la terminologia consolidatasi molto più tardi, nel XIII secolo – come *irregolarità* che impedivano l'ordinazione (*irregularitates ex delicto*)<sup>76</sup>.

Secondo l'antico criterio biblico, il sacerdote non doveva essere neofita ossia recentemente battezzato (cfr. *1Tm* 3,6)<sup>77</sup>, specialmente non doveva ricevere l'ordinazione subito dopo il battesimo, ma – secondo i canoni – almeno un anno dopo la sua elezione<sup>78</sup> e un anno dopo la promessa di castità<sup>79</sup>. Il motivo dell'impedimento era – per esempio secondo il canone 9 del Concilio di Orléans del 549<sup>80</sup> – la necessità di una congrua formazione e l'importanza di comprovare la vita cristiana del candidato. La proibizione di ordinare neofiti appare spesso in quest'epoca nella forma di divieto di ordinare dei laici. Certamente tutti sono laici prima di entrare nel clero<sup>81</sup>. Eppure nel linguaggio dell'epoca il laico indicava uno che veniva direttamente dalla vita mondana, secolare. Già Papa Siricio in una lettera indirizzata ai vescovi ortodossi di diverse provincie usa la parola 'laico' come sinonimo del 'neofito' (*neophytum sive laicum*) indicando come motivo del divieto di ordinare queste persone come diaconi o sacerdoti il fatto che essi devono ancora imparare molto ed esercitare le funzioni ecclesiastiche più modeste<sup>82</sup>.

A questo punto emerge la pretesa di arrivare agli ordini sacri attraverso i gradi inferiori del clero<sup>83</sup>. La motivazione di

<sup>76</sup> Cfr. per es.: INNOCENTIUS I, *Ep.* 37, ad Felicem episcopum Nucerinum, c. 3, JK 314 (a. 401-417), *PL* 20, 604 ('Mirari non possumus'); vedi *infra* II, 3, n. 120.

<sup>77</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 2, ed. MORDEK 369; cfr. per es.: Conc. Nicaen. (a. 325), c. 2, *COD* 6-7. Vedi anche Conc. Bracaren. II (a. 572), c. 22 ed. VIVES 92-93, ecc.

<sup>78</sup> Cfr. per es.: *Ferrandi Breviarium canonum*, c. 2, *CCL* 149, 287.

<sup>79</sup> Conc. Aurelian. III (a. 538), c. 6, *CCL* 148A, 116-117.

<sup>80</sup> *CCL* 148A, 151.

<sup>81</sup> INNOCENTIUS I, *Ep.* 37, c. 3, JK 314 (a. 401-417), *PL* 20, 604: "Neque enim clerici nasci, et non fieri possunt".

<sup>82</sup> JK 263 (aa. 384-398), *PL* 13, 1164-1166 ('Cogitantibus nobis').

<sup>83</sup> Cfr. *Loc. cit.*; ZOSIMUS, *Ep.* ad Hesychium, c. 1, JK 339 (21 febbraio

questa regola data da Papa Zosimo (417-418) era che anche negli uffici pubblici vale il criterio della promozione graduale<sup>84</sup>. Nel diritto romano, infatti, il *cursus honorum*<sup>85</sup>, ossia l'ordine di nomine nei diversi uffici pubblici, l'età necessaria dei candidati e l'intervallo tra i diversi gradi sono stati stabiliti dalle leggi sin dal secolo II a. C., ma erano richieste, anche solo per poter iniziare una carriera di funzionari, delle condizioni alle quali solo i membri dei ceti più ricchi ed elevati della società potevano corrispondere<sup>86</sup>. In epoca imperiale, l'ordine delle funzioni si sviluppa ulteriormente, ma questi uffici rimangono possesso dei senatori e dei cavalieri<sup>87</sup>.

La necessità di promozione graduale dei chierici veniva ripetutamente sottolineata dalla legislazione conciliare per la presenza di una prassi contraria. La tentazione di saltare i gradi inferiori del clero era particolarmente grande quando il candidato era un uomo ricco, letterato, avvocato o altro personaggio influente<sup>88</sup>. Nei primi secoli del Medioevo gli intellettuali laici diventano piuttosto rari. Eppure, ci sono non pochi aristocratici o personaggi importanti della vita civile che diventano vescovi<sup>89</sup>. San Gregorio di Tours nella sua *Historia*

418), PL 20, 669-672 ('Exigit dilectio') - D.36 c.2.

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*, c. 1, PL 20, 671.

<sup>85</sup> Cfr. per es.: J. ST. H. GIBAUT, *The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination* (Patristic Studies 3), New York 2000.

<sup>86</sup> *Lex Villia annualis* (a. 180 a.C.), *lex Cornelia de magistratibus* (a. 82 a.C.); cfr. P. BONFANTE, *Storia del diritto romano*, I-II, Milano 1958, I, 148, 322-323; R. BRÓSZ - E. PÓLAY - A. FÖLDI - G. HAMZA, *A római jog története és institúciói*, Budapest 1996, 33, nr. 93.

<sup>87</sup> Cfr. per es.: M. BRETONE, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari 1987, 247-256.

<sup>88</sup> *Vetus Gallica* IV, 13, ed. MORDEK 373-374; Conc. Sardic. (a. 342-343), c. 10, *Discipline générale antique* (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.), I/2, *Les canons des Synodes Particuliers*, ed. P.-P. JOANNOU (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti IX), Grottaferrata 1962, 173-174; da ora in poi ed. JOANNOU.

<sup>89</sup> Cfr. per es.: R. W. MATHISEN, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul*.

parla di molti vescovi della Gallia che erano ‘senatori’ o ‘referendari’, cioè dignitari della corte, responsabili per la ricezione delle petizioni o capi della cancelleria. Più di una volta però, parlando della loro nomina episcopale, fa menzione del fatto che erano già presbiteri. Quindi: se non prima del diaconato, almeno prima dell’episcopato dovevano avere già esercitato qualche altro ordine<sup>90</sup>. Eppure si verificò anche in Gallia<sup>91</sup>, ma a volte – forse più raramente – anche nella Spagna<sup>92</sup>, che alcuni vescovi fossero completamente ignoranti riguardo ad ogni scrittura ecclesiastica o civile. Nei ceti più bassi del clero si osservano invece delle condizioni che caratterizzano più gli schiavi liberati o i *conditionales*. Gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* per esempio ribadisce che il chierico deve guadagnarsi il vitto con lavoro di artigiano<sup>93</sup>.

*Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin, Texas 1993, 91-93.

<sup>90</sup> Cfr. *Historia Francorum*, II, 11, MGH SS rer. Merov. 1/1, 60-61 (Avitus, senatore poi vescovo di Piacenza); II, 13, *ibid.* 62 (Venerandus, di rango senatoriale, vescovo di Clermont); II, 21; *ibid.*, 67 (Sidonio, prefetto, vescovo di Clermont); V, 42; *ibid.*, 249 (Ursicinus, referendario della regina); V, 45, *ibid.*, 256 (Flavus, referendario del re Gontran); V, 46, *ibid.*, 256-257 (altre volte il successore del vescovo è un presbitero o un arcidiacono).

<sup>91</sup> *Ibid.*, IV, 12, MGH SS rer. Merov. 1/1, 142 (“vino ultra modum deditus [...] epylenticus [...] avaritiae [...] incumbens”), 144 (“De omnibus enim scripturis, tam ecclesiasticis quam saecularibus, adplene immunis fuit”).

<sup>92</sup> Conc. Hispalen. II (a. 619), c. 7, ed. VIVES 167: viene condannato per la sua ignoranza Agapius, vescovo di Córdoba (‘virum ecclesiasticis disciplinis ignarum’; cfr. J. BELDA INIESTA, *Del ‘Monasterium Clericorum’...*, 41).

<sup>93</sup> CCL 148, 179: “Clericus, quamlibet uerbo Dei eruditus, artificio uictum quaerat” – D.91 c.4. Nella *Collectio Hispana* figura come c. 52 del Conc. Carth. IV, MARTÍNEZ DÍEZ, III, 364: “Clericus uictum et uestimentum sibi ab artificio uel agricultura absque officii sui dumtaxat detrimento praeparet”. Secondo il c. 4 del Conc. Tolet. II (a. 527), MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 351-352, il chierico ha ricevuto diritto di usufrutto su un pezzo di terra della Chiesa, per poter coltivarla ‘sustentandae uitae causa’. Per la condizione degli schiavi liberati della Chiesa, tra i quali alcuni sono diventati chierici

Alcuni Concili collegano al divieto di ordinare laici il dovere di promettere castità o continenza come condizione della ricezione del diaconato e del presbiterato. Tale promessa viene chiamata *conversio* nel canone 6 del III Concilio di Orléans del 538<sup>94</sup>, mentre il Concilio di Epaon del 517 (c. 37) parla di *religio* in un senso simile<sup>95</sup>. Sembra delinearsi un modello speciale di preparazione al presbiterato (e all'episcopato) seguito nel caso di candidati provenienti dalla corte reale o scelti tra gli alti funzionari pubblici. Si poteva usare, infatti, il breve percorso di un anno previsto da Papa Gelasio per monaci nel caso di scarsità del clero<sup>96</sup>. In tali casi di necessità il pontefice concedeva un percorso più breve anche per i candidati laici, la preparazione dei quali doveva essere comunque più lunga di quella dei monaci<sup>97</sup>. Si ribadiva tuttavia che questo provvedimento non modificava l'antica disciplina, ma costituiva soltanto una concessione per circostanze straordinarie<sup>98</sup>. Tale atto, secondo la terminologia del diritto canonico attuale, potrebbe chiamarsi dispensa. Se invece un laico aveva prestato una professione di castità, entrava quasi nella categoria dei monaci e poteva essere ordinato in un anno. Tale pensiero è presente nel canone 2 del Concilio di Arles del 524, il quale apre questa possibilità di preparazione più breve come novità che attenua la disciplina antica per motivo della scarsità del clero, cioè per la stessa ragione che figura anche nella lettera di Papa Gelasio. La differenza è che la lettera pontificia,

vedi per es.: Conc. Caesaraug. III (a. 691), c. 4, ed. VIVES 478-479.

<sup>94</sup> Cfr. CCL 148A, 116-117.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, 34.

<sup>96</sup> Cfr. Ep. 14, c. 2, JK 636, ed. THIEL 362-363 - D.77 c.8-9.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, c. 3, ed. THIEL 363-364; vedi *infra* II, 4.

<sup>98</sup> *Loc. cit.*: "Quae tamen eatenus indulgenda credidimus, ut illis ecclesiis, quibus infestatione bellorum vel nulla penitus vel exigua remanserunt, ministeria renoventur: quatenus his Deo propitio restitutis, in ecclesiasticis gradibus subrogandis canonum paternorum vetus forma servetur; nec contra eos ulla ratione praevaleat, quod pro accidentis defectus remedio providetur, non adversus scita majorum nova lege proponitur".

concedendo un solo anno di preparazione, tiene presente dei candidati che sono già monaci, nel canone di Arles invece si tratta di laici che stanno appena prestando la professione (la *conversio*). La validità degli antichi canoni viene rispettata anche dal Concilio, viene quindi conservato il carattere eccezionale (di dispensa) del provvedimento:

“Benché riguardo ai laici i padri antichi abbiano ordinato di osservare un tempo più lungo, tuttavia, poiché con la crescita del numero delle Chiese è necessario per noi ordinare più chierici, senza pregiudicare in alcun modo i canoni antichi, disponiamo che nessun metropolita conferisca la dignità episcopale a qualsiasi laico, e neanche gli altri vescovi conferiscano la dignità di presbiterato o di diaconato, se non ai candidati che abbiano prima prestato la *conversio* per un anno intero”<sup>99</sup>.

Il grandioso Concilio V di Orléans (549), che dietro l’iniziativa del re Childeberto ha raccolto i vescovi dei tre regni franchi, fa un ulteriore passo avanti, quando al canone 9 dispone:

“Nessuno dei laici venga ordinato vescovo, se non ha prestato la *conversio* (almeno) un anno prima, affinché durante quest’anno possa ricevere da uomini dotti e conosciuti un’istruzione più completa sulla dottrina e sulle regole ecclesiastiche”<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> CCL 148A, 43-44: “Et licet de laicis prolixiora tempora antiqui patres ordinauerint obseruanda, tamen quia crescente ecclesiarum numiro necesse est nobis plures clericos ordinare, hoc inter nos sine praeiudicio dumtaxat canonum constitit antiquorum, ut nullus metropolitanorum cuicumque laico dignitatem episcopatus tribuat, sed nec reliqui pontifices presbyterii uel diaconatus honorem conferre praesumant, nisi anno integro fuerit ab eis praemissa conuersio”.

<sup>100</sup> CCL 148A, 151: “Vt nullus ex laicis absque anni conuersione praemissa episcopus ordinetur, ita ut intra anni ipsius spatium a doctis et probatis uiris et disciplinis et regolis spiritalibus plenius instruat”.

Qui non si tratta più del carattere eccezionale o provvisorio di questa norma, bensì essa pare piuttosto esprimere la disciplina generale. Logicamente, non si fa più alcun cenno nemmeno alla necessità di qualche motivo speciale (per es. la scarsità del clero). È da osservare però che questo canone non è stato assunto nelle collezioni sistematiche dell'epoca<sup>101</sup>, anche se esso è stato conservato attraverso le collezioni cronologiche<sup>102</sup>. Questo sembra essere un segno del fatto che questa disposizione, che permette la preparazione breve senza alcuna condizione, non è stata largamente recepita come norma generale. Ciò non esclude che nella prassi sia stata spesso applicata<sup>103</sup>.

Contrariamente ad alcune interpretazioni – per es.: C. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1909ss., III/1, 160: “Aucun laïque ne doit être ordonné par un évêque, s'il ne s'est écoulé un an depuis sa conversion” – il testo si riferisce all'ordinazione episcopale. Il canone seguente (10) del Concilio proibisce che qualcuno acquistasse l'episcopato con regali o per compravendita. I sommari delle collezioni canoniche attestano che si tratta dell'ordinazione in vescovo e non solo fatta ‘da un vescovo’. Cfr. *Breviatio canonum Ferrandi*, c. 2, CCL 149, 287: “quicumque laicus ad episcopatum eligitur prius annum in ministerio ecclesiastico per omnes gradus transeat”; *Excerpta Hispanae*, Lib. I, tit. 34, 2, MARTÍNEZ DÍEZ II/1, 75: “Ex laico episcopus non ordinetur”; vedi già Conc. Sardic. (342-343), c. 10 (13), ed. JOANNOU, 173-174; il *summarius* di questo canone nella *Collectio Hispana*, MARTÍNEZ DÍEZ, III, 119: “Vt ne ex laico quilibet episcopus ordinetur”. Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Childebert et les évêques. Note sur une procédure de désignation épiscopale*, in EADEM, *Église et Autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, Limoges 2006, 108, n. 3: la parola *conversio* si traduce con ‘cambiamento di vita’.

<sup>101</sup> Cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 300.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, 285.

<sup>103</sup> Non parla di situazione straordinaria, ma soltanto di preparazione per un anno per es.: Conc. Bracaren. I (a. 561), c. 20, ed. VIVES 75.

### 3. Criteri intellettuali e sociali

Il candidato al diaconato e al presbiterato non dev'essere analfabeta. La conoscenza della scrittura è, infatti, una necessità che proviene dalla natura religiosa specifica di questi sacri ministeri. Poter leggere i testi liturgici, la Bibbia e i testi religiosi fondamentali era indispensabile. La *Didascalia* nel III secolo ammetteva ancora qualche eccezione a questa regola, permettendo – in assenza di altre possibilità – l'ordinazione episcopale di uomini anziani che non sanno leggere, ma conoscono bene le storie della Sacra Scrittura<sup>104</sup>. I *Canoni Ecclesiastici dei Santi Apostoli* riconoscono pure la possibilità di ordinare vescovi persone che non sanno leggere, ma non richiedono per tali candidati l'età avanzata bensì forse solo un atteggiamento mite e molto caritatevole verso tutti<sup>105</sup>. Nelle circostanze dei secoli VI e VII, quando la Chiesa era spesso l'unica depositaria delle conoscenze risalenti ad un'epoca più sviluppata, quando sia il canone della Bibbia che i testi liturgici e dogmatici principali, ma anche quelli della disciplina ecclesiale, erano già ufficialmente fissati, l'analfabetismo tra diaconi e sacerdoti non poteva più essere tollerato<sup>106</sup>. Malgrado le disposizioni conciliari però in quell'epoca funzionavano ancora pochissime scuole parrocchiali<sup>107</sup>. Nonostante il divieto continuo e categorico di ordinare degli analfabeti, nell'epoca merovingia si teneva pre-

<sup>104</sup> Cfr. *Didascalia* II, 1, 2, ed. FUNK 30-33.

<sup>105</sup> Cfr. *Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* 16, 2, *Doctrina duodecim Apostolorum*, *Canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de duabus viis expositiones veteres*, ed. F. X. FUNK, Tübingen 1887, 60-61. Altri, leggendo il testo in modo diverso, dicono che venga richiesto che i vescovi sappiano spiegare la Sacra Scrittura anche se non sanno leggere, criterio che sarebbe conforme a quello della *Didascalia*, vedi STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order* ..., 109.

<sup>106</sup> Cfr. Conc. Aurelianen. (a. 533), c. 16, CCL 148A, 101; Conc. Narbonense (a. 589), c. 11, CCL 148A, 256.

<sup>107</sup> Cfr. O. PONTAL, *Die Synoden* ..., 235.

sente la possibilità che vi fossero analfabeti tra i già ordinati. Costoro dovevano essere costretti a studiare, e se non lo facevano, bisognava sottrarre loro le entrate economiche, o in casi più gravi bisognava rinchiuderli in monastero<sup>108</sup>.

Il problema veniva considerato anche in Oriente, dove l'imperatore Giustiniano dispose chiaramente che gli analfabeti non potessero essere assunti in nessun caso nel clero, specialmente nell'ordine presbiterale e diaconale<sup>109</sup>. Tale disposizione imperiale è degna di attenzione anche perché contiene una notevole regolamentazione imperiale dei criteri di idoneità agli ordini sacri, pur facendo anche riferimento alle 'regole divine'. Da tutto ciò si vede che il motivo dell'insistenza sulla capacità di leggere (e scrivere) nella disciplina ecclesiale proviene da motivi religiosi. Nelle assemblee cristiane, infatti, la lettura dei testi sacri era una prassi continua sin dal I secolo<sup>110</sup>. Anche se non tutti i giovani erano obbligati a leggere nella comunità come nell'ebraismo, almeno i chierici (i diaconi, i presbiteri, ma logicamente anche i lettori) dovevano essere versati nel leggere e scrivere. Da questo bisogno nacquero le scuole episcopali e parrocchiali che servivano poi come base alle disposizioni dei capitolari dell'epoca carolingia che stabilirono il sistema dell'istruzione pubblica occidentale obbligando i parroci all'insegnamento dei ragazzi delle loro 'parrocchie'<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Conc. Narbonen. (a. 589), c.11, CCL 148A, 256: "Amodo nulli liceat episcoporum ordinare diaconum aut presbiterum literas ignorantem; set si qui ordinati fuerint, cogantur discere. Qui uero diaconus aut presbiter fuerit literis inhereditus ... ab stipendio reiciendum ... Et si perseuerauerit desidiose, et non uult proficere, mittatur in monasterio, quia non potest nisi legendo edificare populum".

<sup>109</sup> Cfr. Nov. 6. 4 (a. 535), *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, edd. R. SCHOELL - G. KROLL, Berolini 1959, 42.

<sup>110</sup> Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte*, Innsbruck-Wien-München 1962, 14-15; P. ERDÖ, *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 146-147.

<sup>111</sup> Cfr. specialmente *Karoli Magni Capitularia, Capitula examinationis generalis* (a. 802), c. 12, MGH LL 1. 107: "Ut unusquisque filium suum

Gli schiavi non potevano essere ordinati. Se un vescovo in assenza o all'insaputa del proprietario del servo, ma conoscendo la condizione del candidato, aveva ordinato diacono o sacerdote uno schiavo, doveva pagare come ricompensa il doppio del prezzo dello schiavo al suo proprietario. Ma il nuovo ordinato poteva esercitare il proprio ministero nella Chiesa. Se invece il vescovo non sapeva che si trattava di uno schiavo, erano quelli che chiedevano l'ordinazione e davano testimonianza sulla condizione del candidato a dover pagare la ricompensa<sup>112</sup>. Anche in questo contesto è chiaro che i vescovi dovevano informarsi sull'idoneità dei candidati attraverso testimoni sia chierici che laici (*cives*)<sup>113</sup>. Similmente agli schiavi, anche i liberti che erano onerati da gravi obbligazioni verso i loro padroni, potevano essere ordinati soltanto col permesso dei medesimi<sup>114</sup>. Se invece il vescovo assumeva nel clero

*litteras ad discendum mittat, et ibi cum omni sollicitudine permaneat, usque dum bene instructus perveniat*"; THEODULF VON ORLÉANS, *Capitula I* (a. 798-817/818), c. 20, MGH Capit. Episc. 1, 116: "Presbyteri per villas et vicos scholas habeant. Et si quilibet fidelium suos parvulos ad discendas litteras ei commendare vult, eos suscipere et docere non rennuant, sed cum summa caritate eos doceant".

<sup>112</sup> Cfr. Conc. Aurelianen. (a. 511), c. 8, CCL 148A, 7. Cfr. anche Conc. Aurelianen. (a. 549), c. 6, CCL 148A, 150 (il vescovo deve dare due servi per ricompensare il padrone dello schiavo ordinato); Conc. Tolet. I (a. 400), c. 10, MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 332; cfr. J. ORLANDIS - D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 42. Per la preistoria della norma vedi per es.: Conc. Illibenit. (ca. 306), c. 80, ed. MATÍNEZ DÍEZ, IV, 268; *Canones Apostolorum*, 82 (81), ed. METZGER, III, 306 ecc.

<sup>113</sup> *Vetus Gallica* IV, 10, ed. MORDEK 372; cfr. Conc. Aurelianen. III (a. 538), c. 6, CCL 148A, 116-117; Conc. Bracaren. II (a. 572), c. 3, ed. VIVES 82: "oportet ergo non per gratiam munerum sed per diligentem prius discussionem deinde per multorum testimonium clericos ordinare"; cfr. J. ORLANDIS - D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 90.

<sup>114</sup> Conc. Aurelianen. (a. 549), c. 6, CCL 148A, 150; Conc. Bracaren. II (a. 572), c. 46, ed. VIVES 98: "Si quis obligatus tributo servili vel aliqua condicione vel patrocínio cuiuslibet domus non est ordinandus clericus, nisi probatae vitae fuerit et patroni concessus accesserit"; cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 255. Le persone di simile condizione giuridica vengono

uno dei servi della sua propria Chiesa, doveva contemporaneamente anche liberarlo. Se un tale chierico si comportava onestamente ed aveva dei meriti, poteva essere promosso a dignità più alte. Se invece viveva in modo indegno, poteva essere ridotto allo stato di schiavitù perpetua<sup>115</sup>.

Era ugualmente vietata l'ordinazione di quelli che amministravano dei beni secolari e dovevano rendere conto di questa attività. Solo dopo aver presentato tale rendimento e deposto la funzione, potevano essere ordinati<sup>116</sup>. Qui non si trattava, infatti, di una attività passata che comportava una specie di *infamia*, come nel caso dell'usura, bensì di mancanza della libertà necessaria.

Già nella *Breviatio canonum* di Ferrandus (c. 3) appare, con riferimento ad un Concilio del 416<sup>117</sup>, come principio importante il divieto di ordinare una persona che, dopo il battesimo, era entrata nel servizio militare<sup>118</sup>. L'*Excerpta Hispanae*, facendo riferimento ad una lettera di Papa Innocenzo I, formula questa regola in modo diverso. Afferma infatti che gli avvocati, i curiali e quelli che prestano servizio militare, non possono essere ammessi nel clero<sup>119</sup>. Tale formulazione generale può essere compresa anche come un criterio che si riferiva

chiamate *liberti* nei testi sinodali. Essi potevano essere ordinati se erano stati liberati senza alcuna condizione. Solo se avevano delle obbligazioni (*obsequium*) verso i loro padroni, ciò impediva l'ordinazione; cf. per es.: Conc. Tolet. IV (a. 633), c. 73, MARTÍNEZ DÍEZ, V, 246.

<sup>115</sup> Conc. Tolet. IX (a. 655), c. 11, MARTÍNEZ DÍEZ, V, 504-505 - D. 54 c. 4.

<sup>116</sup> Cfr. Conc. Carth. I (a. 345-348), c. 8, CCL 149, 7. I sommari delle collezioni precisano il senso: *Excerpta Hispanae*, Lib. I, tit. 1, 36, MARTÍNEZ DÍEZ, II/1, 51: "Ut implicati negotiis alienis ante redditam rationem clerici non fiant". Per la sopravvivenza della norma vedi D. 54 c. 3; CIC, cc. 285 § 4; 1042, 2°.

<sup>117</sup> Conc. Zelense; cfr. CCL 149, 307.

<sup>118</sup> CCL 149, 287: "Vt qui post baptismum saeculari militiae nomen dederit ab ordinatione arceatur". Cfr. Conc. Tolet. I (a. 400), c. 8, MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 331-332; per l'influsso successivo vedi D. 51 c. 4.

<sup>119</sup> Lib. I, tit. 1, 43, MARTÍNEZ DÍEZ, II/1, 51: "Causidici et curiales vel saeculari militiae dediti ad clerum non admittantur".

alla presente condizione dei candidati e non al loro passato. Qui si riscontra però una certa differenza rispetto al contenuto della lettera originale di Papa Innocenzo. La lettera parla, infatti, di quei gruppi di laici che non possono essere ordinati per il divieto dei canoni, come del canone 10 (13) del Concilio di Serdica (o Sardica). Tali sono:

“... quel fedele che ha prestato servizio militare, che ha iniziato dei processi cioè ha richiesto una pena (contro un imputato), quel fedele che è proceduto come giudice. Nel caso dei curiali invece è chiara la ragione, perché, anche se si trovano tra di loro alcuni che possono diventare chierici, essi vengono spesso richiamati al servizio della curia e così bisogna fare a meno di loro”<sup>120</sup>.

Qui, anche nella struttura del testo, si vede la differenza tra i curiali che non possono diventare chierici per la loro condizione presente, e gli altri che hanno invece svolto nel passato, ma comunque già come cristiani, un'attività contraria alla mitezza, cioè erano soldati, hanno proposto una pena di morte (*postulantes*), o hanno ordinato come giudici (*administrantes*) il tormento delle persone o hanno condannato a morte qualcuno.

Il canone 4 del Concilio di Orléans del 511, vietando in modo generale, secondo l'usanza dei Visigoti, l'assunzione nel clero dei 'secolari', cioè dei laici<sup>121</sup> – non solo dei 'curiali' (uomini della corte reale o membri della curia municipale), ma di tutti gli uomini liberi – aggiunge che questo può comunque avvenire

<sup>120</sup> Ep. 37, c. 3, JK 314 (aa. 401-417), PL 20, 604: “...genera de quibus ad clericatum pervenire non possunt, id est, si quis fidelis militaverit, si quis fidelis causas egerit, hoc est, postulaverit, si quis fidelis administraverit. De curialibus autem manifesta ratio est; quoniam etsi inveniantur huiusmodi viri, qui debeant clerici fieri, tamen, quoniam saepius ad curiam repetuntur, cavendum ab his est”. Per la sopravvivenza: D. 51 c. 2; CIC/17, c. 984, 6°-7°.

<sup>121</sup> Cfr. J. F. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis ...*, 951.

dietro precetto del re o in base al consenso del conte (*iudex*)<sup>122</sup>. I figli e gli altri discendenti dei chierici però possono essere assunti nel clero dal vescovo liberamente, perché essi stanno sotto la sua potestà<sup>123</sup>. Tale disposizione sinodale ha qualche precedente nel diritto romano del IV secolo. I curiali ossia l'*ordo decurionum* nell'epoca imperiale tardiva, pur continuando ad avere la funzione di senato municipale, costituiva un'associazione forzata di appartenenza ereditaria con gravose obbligazioni pubbliche<sup>124</sup>. Per tale ragione furono significative le disposizioni di Costanzo II che garantivano esenzioni a simili obbligazioni per i chierici e i loro servi, e che prevedevano che i figli dei chierici, se non tenuti da obbligazioni curiali, fossero dipendenti della Chiesa<sup>125</sup>. La novità che si osserva nel canone Conciliare citato è proprio l'estensione di questa regola dai curiali a tutti i laici. Qui si tratta ormai di un sistema di dipendenze sociali che caratterizzano l'alto Medioevo e che hanno la loro incidenza anche sulla vita interna della Chiesa. Questo fatto spiega perché gli uomini di alta condizione sociale avessero difficoltà nell'intraprendere la vita clericale con i gradi più bassi e come potessero raggiungere

<sup>122</sup> Le nomine episcopali si effettuavano con il consenso, anzi dietro l'ordine del re. L'offerta di beni materiali e la promozione dei favoriti erano frequenti, cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 232-233.

<sup>123</sup> Cfr. CCL 148A, 6. Un secolo e mezzo più tardi tale norma viene riferita ormai solo ai figli qualificati illegittimi dei subdiaconi e di altri chierici di grado più alto. Tali figli non soltanto non possono succedere nell'eredità dei padri, ma diventano servi perpetui di quella chiesa in cui sono stati impiegati i loro padri, Conc. Tolet. IX [a. 655], c. 10, MARTÍNEZ DÍEZ, V, 504: "non solum parentum hereditatem nusquam accipient, sed etiam in servitute eius ecclesiae de cuius sacerdotis uel ministri ignominia nati sunt, iure perenni manebunt" – C. 15 q. 8 c. 3.

<sup>124</sup> Sulla condizione dei curiali nei regni barbarici cfr. M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoth aux Arabes (418-732)*, Paris 1979, 327-331; R. W. MATHISEN, *Roman Aristocrats ...*, 27-32.

<sup>125</sup> *Cod. Theod.* 16. 2. 9 (a. 349), edd. MOMMSEN – MEYER, I/2, 837: "Curialibus muneribus adque omni inquietudine civilium functionum exsortes cunctos clericos esse oportet, filios tamen eorum, si curiis obnoxii non tenentur, in ecclesia perseverare"; cfr. *ibid.* 8 (a. 343).

rapidamente l'episcopato<sup>126</sup>.

Ci sono altri aspetti sociali emersi già nell'antichità e sviluppati all'inizio del Medioevo che incidono sull'idoneità dei candidati, ma gettano luce anche sul loro atteggiamento morale. Il candidato non può richiedere e usare l'appoggio del potere civile per ottenere una dignità ecclesiastica soprattutto se si tratta di un episcopato<sup>127</sup>. Cionondimeno, per esempio nella Gallia merovingica, per le nomine episcopali era richiesta una decisione del re come si legge nella *Historia Francorum* di san Gregorio di Tours<sup>128</sup>. Anche se i Concili prevedano soltanto che i vescovi fossero eletti dal clero e dal popolo, il Concilio V di Orléans nel 549 (c. 10) dice apertamente che è necessaria anche la volontà del re<sup>129</sup>. Anzi, condannando la prassi simoniaca e la compravendita dei vescovadi, e richiedendo che il vescovo venga eletto dal clero e dal popolo, fa un riferimento esplicito ai Concili dell'antichità. Aggiunge pure (c. 11) che non si deve costringere, per pressione di persone potenti, i *cives* e i chierici a dare il consenso all'elezione di un vescovo. Eppure, persino il testo Conciliare riconosce la necessità della volontà reale. La legislazione civile si esprime ancora più apertamente. L'Editto di Clotario II (18 ottobre 614) richiede che il nuovo vescovo venga consacrato sull'ordine del principe e tiene presente la possibilità che i vescovi vengano scelti tra il personale della corte (c. 1)<sup>130</sup>. Non è invece pienamente chia-

<sup>126</sup> Conc. Aurelianen. (a. 549), c. 9, CCL 148A, 151, ecc. Cfr. *supra* note 98, 99, 100 e 101.

<sup>127</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 11, ed. MORDEK 373; *Canones Apostolorum* 30, ed. METZGER, III, 282-283.

<sup>128</sup> Per es.: IV, 26, MGH SS rer. Merov. 1/1, 157-158; V, 46, *ibid.*, 256-257 ss.

<sup>129</sup> Cfr. CCL 148A, 151-152; J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Cinisello Balsamo 1998, 183.

<sup>130</sup> MGH LL Capit. 1, 14: "Ideoque definitiones nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur et quod per tempora ex hoc praetermissum est, vel dehinc perpetualiter observetur, ita ut episcopo decedente, in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debet cum provincialibus, a clero et populo eligatur; et si persona condigna fuerit,

ro, come si realizzava la partecipazione del re nella nomina dei vescovi. Egli decideva semplicemente chi doveva essere eletto? O era necessario il suo previo permesso per l'elezione dei singoli candidati o per la consacrazione della persona già eletta? Forse aveva l'intervento regio diverse forme secondo la diversità dei luoghi, la posizione politica o la personalità del re?<sup>131</sup> Nella Spagna visigotica, nel secolo VII, la nomina dei vescovi passò alla competenza del re. Tale situazione ha aggravato il problema delle ordinazioni simoniache<sup>132</sup>.

Come abbiamo sopra accennato, i referendari del *Palatium* dei principi diventavano spesso vescovi. Questa funzione era già conosciuta nell'Impero Romano tardivo<sup>133</sup>. Dalla metà del secolo VI essa appare nella Gallia merovingica come un'alta dignità della corte reale. I referendari erano, fino all'epoca carolingia, generalmente dei laici ben formati<sup>134</sup>. Persino san Crodegango di Metz (ca. 712-766), uno dei personaggi chiavi del ramo ecclesiastico della riforma carolingia e parente vicino di Pippino il Piccolo, è stato referendario alla corte di Carlo Martello, ed è stato nominato vescovo nel 742<sup>135</sup>.

Un altro impedimento di ordinazione ossia un difetto di idoneità era la simonia, problema presente sin dall'inizio della Chiesa (cfr. At 8,18-24). I *Canoni Apostolici* (c. 29)<sup>136</sup> vietano già espressamente l'ordinazione episcopale, presbiterale e diaconale fatta in cambio di denaro. Il Concilio di Calcedonia (a.

per ordinationem principis ordinetur; vel certe, si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur”.

<sup>131</sup> Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Childebert ...*, 110-113.

<sup>132</sup> Cfr. J. ORLANDIS - D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 89, n. 75.

<sup>133</sup> Cfr. per es.: *Nov.* 10 (a. 535), ed. SCHOELL-KROLL 92-93 ('De referendariis Palatii').

<sup>134</sup> Cfr. P. CSENDES, *Referendar*, in *LMA*, VII, 541.

<sup>135</sup> PAULUS DIACONUS, *Liber de Episcopis Mettensibus*, MGH SS 2, 267: Chrodegangus "Francorum ex genere primae nobilitatis progenitus. Hic in palatio maioris Caroli ab ipso enutritus, eiusdemque referendarius extitit, ac demum Pippini regis temporibus pontificale decus promeruit".

<sup>136</sup> Cfr. ed. METZGER, III, 282-283.

451) nel suo canone 2 formula questa norma in modo ancor più largo vietando anche il conferimento degli ordini minori del clero e di altre funzioni ecclesiastiche dietro pagamento<sup>137</sup>. Nelle collezioni canoniche del VI-VII secolo si ripete che non si deve acquistare la dignità di vescovo, di sacerdote o di diacono con denaro o con altri favori materiali<sup>138</sup>.

### 3.1 Età, matrimonio, continenza, celibato

Per quanto riguarda l'età degli ordinandi, già nella decretale di Papa Siricio indirizzata ad Imerio di Tarragona (cc. 9-10 [13-14])<sup>139</sup> emergono due modelli di preparazione agli ordini sacri. Questi modelli si trovano in quella parte della lettera che viene attribuita da certi autori al Sinodo romano menzionato da Papa Siricio stesso, mentre i primi otto capitoli della decretale, formulati nello stile della legislazione imperiale, vengono considerati come composti personalmente da Siricio<sup>140</sup>. Altri ritengono possibile che questi brani della lettera provengano da altre fonti<sup>141</sup>.

Il primo modello tiene presente quelli che sono stati battezzati nella loro infanzia, prima della pubertà. Essi possono diventare lettori e se dall'età adolescenziale fino all'età di trenta anni vivono onestamente e si accontentano di una sola moglie che sposano vergine con la benedizione del sacerdote, possono diventare accoliti o suddiaconi. Successivamente possono accedere al grado del diaconato e devono dimostrarsi continenti. Se vivono in questa condizione per cinque anni, possono ricevere l'ordinazione sacerdotale. Passati altri dieci

<sup>137</sup> Cfr. COD 87-88.

<sup>138</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 12.13a.15, ed. MORDEK 373, 375, 380; Conc. Tolet. VI (a. 638), c. 4, MARTÍNEZ DÍEZ, V, 307-308, ecc.

<sup>139</sup> Cfr. ZECHIEL-ECKES, 104, 106, 108.

<sup>140</sup> Cfr. C. HORNING, *Directa ad decessorem: Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom*, Münster 2011, 55-57 ss. Per il riassunto di questa teoria vedi ZECHIEL-ECKES, 6-9.

<sup>141</sup> Cfr. E. KNIBBS, *Review on Zechiel-Eckes, Die erste Decretale*, in *BMCL* 34 (2017) 320.

anni possono diventare vescovi. Il secondo modello riguarda gli uomini di maggiore età che si convertono alla fede e desiderano entrare nel clero. A loro si può amministrare il battesimo e subito assumerli nell'ordine dei lettori o degli esorcisti, se hanno avuto soltanto una moglie sposata come vergine. Dopo due anni un tale candidato può diventare accolito o suddiacono e servire in questa funzione per un quinquennio, dopo di che può essere promosso al diaconato se il suo comportamento si è dimostrato degno. Infine può diventare presbitero o vescovo se il clero e il popolo lo eleggono. In entrambi i modelli si trattava di uomini sposati che dovevano vivere in continenza dopo l'ordinazione diaconale (c. 7 [10])<sup>142</sup>. Il Papa ha tenuto presente però anche una forma celibataria – e non soltanto continente – della vita clericale. Tale forma però era collegata al monachesimo. Ma anche qui viene menzionata l'età di trent'anni per il diaconato o il presbiterato. Dopo di che anche i monaci dovevano osservare l'intervallo di dieci anni per l'episcopato e non saltare subito al supremo ordine del clero (c. 13 [17])<sup>143</sup>.

Il canone 1 del I Concilio di Toledo del 400 richiede nello stesso spirito che i diaconi e i presbiteri vivano in piena continenza<sup>144</sup>. A questo riguardo si fa riferimento ad un certo Concilio della *Lusitania* che ha accettato una simile regola, ma non fa menzione della decretale di Siricio. Quei diaconi che malgrado la disposizione del Concilio lusitano hanno vissuto una vita matrimoniale, non potevano essere promossi al presbiterato, e quei presbiteri che vivevano in tale condizione, non potevano diventare vescovi<sup>145</sup>. Il menzionato Concilio lusitano, riguardo alla continenza clericale, era in sintonia con

<sup>142</sup> Cfr. ZECHIEL-ECKES, 98, 100.

<sup>143</sup> Cfr. ZECHIEL-ECKES, 110. Cfr. C. 16 q. 1 c. 29.

<sup>144</sup> Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 328.

<sup>145</sup> Cfr. J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 44.

il canone 33<sup>146</sup> del Concilio di Elvira<sup>147</sup> (ca. 306), anzi ha promulgato, per alcuni, le disposizioni di quel Concilio<sup>148</sup>.

Più di un secolo dopo Siricio, Papa Gelasio parla della mancanza del clero in diverse regioni. Per i monaci che nella loro vita secolare precedente non avevano commessi gravi crimini<sup>149</sup> né avevano sposato una seconda moglie, né una vedova o ripudiata, né avevano fatto una penitenza pubblica, né sono mutilati in nessuna parte del loro corpo<sup>150</sup>, né sono di condizione servile o dipendenti per la loro nascita, né sono ‘curiali’, e se conoscono le lettere, possono diventare lettori e tre mesi dopo il lettorato accolti e, se hanno l’età necessaria, nel sesto mese suddiaconi, nel nono mese diaconi e alla fine dell’anno presbiteri<sup>151</sup>.

All’inizio del Medioevo si insiste sul dovere di astenersi dalla vita matrimoniale dopo l’ordinazione diaconale. Il Concilio di Agde del 506 cerca di rinnovare l’antica disciplina che vietava l’ordinazione dei bigami (risposati) o dei mariti di donne risposate (c. 1)<sup>152</sup>. Richiede per il diaconato 25, per il sacerdo-

<sup>146</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, IV, 253: “Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios. Quicumque uero fecerit, ab honore clericatus exterminetur”. Per l’interpretazione del testo vedi J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 21.

<sup>147</sup> Sull’età e sull’origine dei ricordi testuali del Concilio vedi *ibid.* 3-9; M. J. LÁZARO SÁNCHEZ, *L’état actuel de la recherche sur le concile d’Elvire*, in *Revue des Sciences Religieuses* 82/4 (2008) 517-546.

<sup>148</sup> Cfr. J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden ...*, 44, n. 77. Per la letteratura della storia del celibato vedi recentemente S. T. SALVI, *Clericus recidivans ad concubinatum divinae misericordiae dicitur irrisor. Brief Remarks on the ‘Relapse’ into ecclesiastical Concubinage leading up to the Council of Trent*, in *Vergentis* 5 (2017) 243-262, specialmente 244-245.

<sup>149</sup> L’infamia iuris sarà considerata in epoche più tardive come *irregularitas* che impedisce l’ordinazione; cfr. CIC17, c. 984, 5°.

<sup>150</sup> In una forma tardiva, l’autolesione sopravvive come impedimento di ordinazione; cfr. CIC, c. 1041, 5°.

<sup>151</sup> Cfr. JK 636, c. 3, ed. THIEL 363-364.

<sup>152</sup> Cfr. CCL 148, 193; Conc. Valent. (a. 374), c. 1; *ibid.*, 38-39; vedi anche Conc. Epaonen. (a. 517), c. 2, CCL 148A, 24; Conc. Arelaten. (a.

zio 30 anni di età e piena continenza, nonché il consenso della moglie (cc. 16-17)<sup>153</sup>. Per confermare tale dovere di continenza riporta (c. 9) il testo della decretale di Innocenzo I indirizzata ad Exuperio vescovo di Tolosa (a. 405)<sup>154</sup>. Questa lettera pontificia teneva presente la possibilità che molti degli interessati non conoscessero ancora tale seria obbligazione. Se l'osservano per il futuro, potevano rimanere nel loro ministero, ma non dovranno essere elevati ai gradi più alti. I Concili successivi aggiungono ulteriori precisazioni a questa regola vietando l'ordinazione anche di quelli che hanno dei figli da concubine o dopo la morte del primo coniuge hanno stabilito pubblicamente una convivenza con una concubina<sup>155</sup>. Si proibiva pure l'ammissione al clero di quegli uomini sposati le cui mogli avevano commesso adulterio<sup>156</sup>, se questo fatto poteva essere pubblicamente provato. Questa regola è stata assunta nella Collezione *Vetus Gallica* dal canone 8 del Concilio di Neocesarrea (a. 314-319). Il testo venne però notevolmente abbreviato. Si cancellò la seconda parte del canone, dove era prescritto che il chierico, se la moglie aveva commesso l'adulterio, quando egli era già ordinato, doveva dimetterla. Se invece decideva di continuare a convivere con essa, non poteva conservare la sua funzione. Intorno all'anno 600, tale disposizione poteva sembrare superflua per il redattore della collezione, perché – almeno per i diaconi e i sacerdoti – era già comunque proibito di convivere con le loro mogli. La moglie o non poteva vivere nella stessa casa, dove abitava il chierico<sup>157</sup> o, secondo una regola meno severa, doveva abitare in un'altra stanza. In tal caso però il vescovo, il presbitero e il diacono, anzi per alcuni cano-

524), c. 3, *ibid.*, 44; Conc. Aurelian. (a. 541), c. 10, *ibid.*, 134 ss.

<sup>153</sup> Cfr. CCL 148, 201. Cfr. D. 77 c.6.

<sup>154</sup> Cfr. CCL 148, 197-200; JK 293, PL 20, 495-502 ('Consulenti tibi').

<sup>155</sup> Cfr. Conc. Aurelian. (a. 538), c. 10, CCL 148A, 118.

<sup>156</sup> Cfr. *Vetus Gallica* IV, 8, ed. MORDEK 371; cfr. Conc. Neocaes. (a. 314-319), c. 8, ed. JOANNOU, 78-79.

<sup>157</sup> Per es.: Conc. Lugdun. (a. 583), c. 1, CCL 148A, 232. Si vieta soltanto al vescovo nel Conc. Turonense (a. 567), c. 14 (13), CCL 148A, 181.

ni anche il subdiacono doveva condividere la propria stanza con altri chierici<sup>158</sup>.

## Conclusione

Dopo questo breve percorso attraverso i provvedimenti disciplinari dell'epoca dei regni barbarici risulta che i criteri dell'idoneità dei candidati al diaconato e al sacerdozio, ereditati in varie forme dall'antichità cristiana, sono stati determinati dagli ideali della Chiesa circa la vita e il ministero dei chierici. Si potrebbe dire che i criteri di idoneità dimostrano soltanto alcuni aspetti importanti di questo ideale. Ci sono, infatti, varie altre disposizioni e esortazioni che riguardano direttamente e in primo luogo la condotta dei chierici già ordinati e sono collegati non di rado anche con pene canoniche. Così emerge ripetutamente la condanna dell'ubriachezza, pure menzionata già nelle lettere paoline (Tt 1,7; 1Tm 3,3) nel contesto dell'idoneità all'episcopato<sup>159</sup>, ma anche come comportamento contrario all'ideale cristiano in generale (1Cor 5, 11; 6,10; Gal 5,21; Rm 13,13; Ef 5,18; 1Pt 4,3). Ai chierici si proibisce pure la partecipazione a grandi banchetti con danza e musica, specialmente a banchetti nuziali<sup>160</sup>. Sant'Isidoro di Siviglia formula come principio generale: se un vescovo o un presbitero per un certo peccato mortale viene privato dal suo ufficio, tanto meno deve essere ordinato un candidato che

<sup>158</sup> Cfr. Conc. Aurelian. (a. 541), c. 17, CCL 148A, 136; Conc. Turon. (a. 567), c. 20 (19), CCL 148A. 183-184. Cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 238. Nella Spagna per es.: Conc. Gerund. (a. 517), c. 6, MARTÍNEZ DIEZ, IV, 287.

<sup>159</sup> Per la tradizione successiva vedi per es.: *Didascalia* II,2,1, ed. STEWART-SYKES, *The Didascalia* 119; *Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* 16,1, ed. STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order* 97; *Constitutiones Apostolicae* II,2,1, ed. FUNK, *Didascalia* I, 33; Conc. Laodic. c. 24, ed. JOANNOU, 140 ss.

<sup>160</sup> Cfr. per es.: Conc. Agath. (a. 506), c. 39, CCL 148, 209-210.

viene trovato colpevole degli stessi peccati<sup>161</sup>.

All'ideale sacerdotale appartiene un buon grado di cultura ecclesiastica il cui significato attraversa una trasformazione notevole nell'epoca esaminata. Come dicevamo, l'educazione antica, come sistema, crolla in Occidente. Per conservare e trasmettere le conoscenze necessarie per la vita della Chiesa nascono nuove istituzioni di formazione. Nei monasteri occidentali si consolidano certe forme di trasmissione della vita liturgica, spirituale ed intellettuale. Per questo i monasteri diventano già alla fine dell'antichità e successivamente in modo particolare nell'alto Medioevo centri di formazione e anche di preparazione alla vita sacerdotale (o persino episcopale) e servono come esempi da seguire anche nelle scuole episcopali. Appare anche la regola che richiede la testimonianza dell'abate per l'ordinazione di un membro del suo monastero. Nei grandi monasteri, specialmente nelle Isole Britanniche, l'abate decide sull'ordinazione come abbiamo visto nella biografia di Beda il Venerabile<sup>162</sup>.

Quelli che desiderano entrare nei gradi più alti del clero direttamente dalla vita secolare, possono ricevere gli ordini più bassi – che dall'inizio del secolo V si presentano in un chiaro ordine gerarchico – nel corso di un anno solo, possibilità concessa originalmente come eccezione per situazioni straordinarie. Tale 'modello di formazione breve', che era comunque connesso con una istruzione che ha trasmesso ai candidati le conoscenze ecclesiastiche, è stato applicato nei regni dei Franchi quasi come norma generale. Eppure non risulta che la Chiesa lo abbia considerato come regola principale. Questo tipo di formazione breve sembra che sia stato accessibile solo per i membri dei ceti sociali più alti. Benché nel sistema delle nomine reali tale breve preparazione sia sembrata preferibile,

<sup>161</sup> Cfr. *De ecclesiasticis officiis*, II, 5, 15, CCL 113, 61-62.

<sup>162</sup> Cfr. Conc. Agath. (a. 506), c. 27, CCL 148, 205 – C.16 q.1 c.33; GREGORIUS I, *Ep.* VIII, 17, JE 1504 (a. 598), MGH Epist. 2, 19-20 ('Quam sit necessarium') – C.18 q.2 c.5.

la tradizione disciplinare della Chiesa continuava a richiedere la preparazione più lunga.

Riguardo alle norme sulla condizione matrimoniale dei candidati al diaconato, risulta chiara la distinzione tra gli impedimenti provenienti dal passato laicale del candidato, cioè la ripetizione quasi monotona della norma che proibisce l'ordinazione di uomini risposati o mariti di donne risposate, e l'insistenza sul divieto categorico di vita matrimoniale dopo l'ordinazione. A proposito di questo fatto Johann Adam Möhler ha parlato di effetti della barbarie di quest'epoca sulla diffusione dell'ideale monastico e celibatario nella vita sacerdotale<sup>163</sup>. Tra i motivi di questa situazione indica il naturalismo degli ariani che per la loro posizione cristologica avevano meno rispetto verso il celibato. Dalla formulazione categorica del prescritto della continenza clericale già nelle prime decretali trae la conclusione che il divieto della vita matrimoniale per i diaconi e per i sacerdoti non era una novità disciplinare nemmeno alla fine del IV secolo. Riguardo i secoli VI-VII dobbiamo aggiungere però che la visione delle proprietà dei candidati idonei al diaconato e al presbiterato – malgrado le mancanze diffuse nella prassi – si avvicina all'ideale monastico. Tale ideale tiene già presente dei giovani che si preparano agli ordini sacri sin dalla loro infanzia e che assumono il dovere della castità appena raggiungono l'età di 18 anni. Per loro la questione non è più quella della vita secolare precedente, ma piuttosto la forma di vita sacerdotale. L'educazione al sacerdozio e alla vita celibataria presuppone l'idea della vocazione divina che può essere considerata come precedente all'ordinazione e presente persino sin dalla nascita (cfr. Ger 1,5) del

<sup>163</sup> Cfr. J. A. MÖHLER, *Vom Geist des Zölibates. Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibates*, hrsg. erläutert und mit einem Nachwort versehen von D. HATTRUP Paderborn 1992, 63-71. Cfr. Ch. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris-Namur 1981, 354-446.

futuro prete<sup>164</sup>. Questa idea è stata chiaramente formulata, non tanto riguardo all'ordine sacro ma rispetto alla vocazione monastica, nella Regola di san Benedetto<sup>165</sup>.

Nell'epoca esaminata, i gradi del clero e le condizioni di idoneità o di preparazione rispecchiano la presenza di due categorie sociali fortemente diverse. Il basso clero – benché il suo sostentamento sia stato spesso coperto in base alla proprietà ecclesiale e alle prestazioni doverose<sup>166</sup> – si trovava più o meno in una posizione analoga a quella degli schiavi liberati dipendenti dalla Chiesa. Così, diversamente dal gruppo dei *magistrati* dell'epoca romana che provenivano dallo stesso ceto sociale e potevano contare sulla stessa carriera in base al *cursus honorum*, tra lo strato alto e quello basso del clero del secolo VI la distanza sociale era grande. Perciò, anche riguardo la formazione e l'idoneità, malgrado l'unità relativa della regolamentazione canonica ereditata dall'antichità, si faceva valere una duplicità che si manifestava nell'interpretazione e nell'applicazione delle norme. A volte questa differenza si esprime anche negli stessi testi legislativi dell'epoca, per esempio nella formulazione del ruolo del re nella scelta dei vescovi.

Questa duplicità però sembra ridursi lungo i secoli esaminati. Il ceto superiore composto da laici ben formati scompare gradualmente. Così anche i membri delle classi più alte ricevono la loro formazione in scuole monastiche o simili (vescovili), specialmente se sono destinati dall'età giovanissima alla vita ecclesiastica. Se all'epoca merovingia i vescovi vengono scelti tra i referendari laici della corte reale, all'inizio dell'epoca carolingia è ormai il re che si sceglie dei referendari dal clero<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> Cfr. J. A. MÖHLER, *Vom Geist ...*, 72; P. DESELAERS, *Berufung. II. Altes Testament; III. Neues Testament*, in *LThK*<sup>3</sup>, II, 302-304.

<sup>165</sup> Cfr. Reg. 58, 1-2. 7, ed. VOGÜE-NEUFVILLE, II, 626, 628.

<sup>166</sup> Cfr. per es.: O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 30, 55, 83, 235-236, 251. Le decime sono state prescritte con forza giuridico-canonica vincolante per la prima volta dal Conc. Matisconense (a. 585), c. 5, CCL 148A, 241, perché i chierici 'non siano impediti nel sacro ministero da nessun tipo di lavoro'.

<sup>167</sup> P. CSENDES, *Referendar ...*, 541.

I documenti normativi della Chiesa del VI-VII secolo, più volte cercano di raccogliere tutte le condizioni richieste per l'idoneità al diaconato, al presbiterato e all'episcopato. Non solo gli autori delle collezioni sistematiche si occupavano di questo tema, ma anche le norme canoniche stesse<sup>168</sup>. Tra queste norme spicca per la sua completezza il canone 19 del IV Concilio di Toledo del 633<sup>169</sup>, il quale ebbe un forte influsso anche nel diritto canonico successivo. Le norme canoniche e gli autori dell'epoca esaminata non arrivano ancora all'elaborazione teorica e alla sistematizzazione delle esigenze di idoneità. Così, benché alcune disposizioni ecclesiali facciano menzione dell'*infamia*, questo accade con riferimento a tale istituto del diritto secolare. Non si parla ancora d'*infamia* nel senso canonico specifico. Non emerge ancora neppure la nozione di *irregolarità* e tanto meno la distinzione delle sue diverse specie, anche se, già da questi testi disciplinari, si può venire a conoscenza della diversa natura e dei diversi effetti delle circostanze che escludono l'idoneità.

<sup>168</sup> Vedi *supra* note 11, 12 e 13.

<sup>169</sup> Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, V, 206-211 – D.51 c.5.



# XI.

## La perdita dello stato clericale nei primi quattro secoli\*

### 1. L'esistenza dello stato clericale nei primi quattro secoli cristiani

Uno stato clericale speciale, unico e ben definito non era conosciuto nella Chiesa dei primi tre secoli. I cristiani tuttavia hanno scoperto una certa analogia tra il sacerdozio dell'Antico Testamento e le funzioni più o meno stabili all'interno della Chiesa. Già la *Didachè* considera i profeti e gli insegnanti come sacerdoti o sommi sacerdoti della comunità cristiana<sup>1</sup> ed aggiunge che il loro ministero viene esercitato dai vescovi e dai diaconi<sup>2</sup>. La *Didascalia* afferma che i vescovi, essendo sacerdoti e leviti per il popolo cristiano, godono del diritto alle decime e alle primizie provenienti dai fedeli<sup>3</sup>. Una certa idea di un gruppo dei ministri ecclesiastici diviso in diverse classi è stato quindi presente tra i cristiani sin dai tempi più antichi. Anche se diversi gradi del sacramento dell'ordine, come l'episcopato, il presbiterato ed il diaconato erano generalmente conosciuti e stavano in una relazione ben precisa uno con l'altro già a metà del secolo III<sup>4</sup>, un ordine ben organizzato che avesse compreso

\* Contributo pubblicato in: *Opus humilitatis Iustitia, Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis* (Pontificia Università Urbaniana. Facoltà di Diritto Canonico - Cattedra Velasio De Paolis), a cura di L. Sabbarese, I, Città del Vaticano 2020, 35-48.

<sup>1</sup> *Didache* 13,3.

<sup>2</sup> *Didache* 15,1-2.

<sup>3</sup> *Didasc.* II,25,3-8.

<sup>4</sup> Cfr. per es.: A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992, 220-222. Già Origene parla

tutti i chierici dei diversi gradi e funzioni non è riscontrabile prima della Pace Costantiniana. Fu Costantino il Grande a disporre il 21 ottobre 319, che tutti coloro che si dedicavano al servizio del culto divino, cioè quelli che si chiamavano chierici, dovessero essere esenti dalle tasse<sup>5</sup>. Questa disposizione sembra essere la prima definizione conosciuta dello stato clericale. Quando parliamo di stato clericale, pensiamo ad un certo insieme di diritti ed obbligazioni che caratterizzano il gruppo di tutte le persone stabilmente dedicate al ministero liturgico cristiano<sup>6</sup>. I diritti tipici di questo ceto, che costituiscono i punti cardinali d'identità del loro *status* nella società e nella Chiesa, si sono tuttavia sviluppati o almeno consolidati solo dopo l'anno 400, cioè oltre il termine del periodo esaminato. Tali diritti si configurarono nel medioevo come i cosiddetti privilegi<sup>7</sup> dei chierici, cioè la protezione dell'attività ufficiale del loro ministero (*privilegium canonis*), la libertà dal servizio militare (*privilegium immunitatis*), l'incompetenza dei

dell'ambizione dei diaconi di diventare presbiteri e vescovi (*In Matth. comm. series 12; Id., In Matth. comm. XV, 26*). Questo dimostra una gradualità tra questi tre uffici, anche se i canoni dovranno avvertire ancora ripetutamente i diaconi di dare la precedenza ai presbiteri; O. HEGGELBACHER, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325*, Freiburg/Schweiz 1974, 76.

<sup>5</sup> Cod. Theod. 16, 2, 2, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen – P. Meyer, Dublin-Zürich 1971<sup>4</sup>, I/2, 835: “Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur.”

<sup>6</sup> Per la presenza e la condizione giuridica del clero nel secolo IV vedi per es.: J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et civitas*, Cinisello Balsamo 1998, 98-107.

<sup>7</sup> Per alcuni “privilegi” dei chierici presenti già nel secolo IV vedi per es.: L. BOVE, *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel Basso-Impero*, in *Syntelesia Arangio Ruiz*, II, Napoli 1964, 886-902; C. DUPONT, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 62 (1967) 729-752; T. G. ELLIOTT, *The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II*, in *Phoenix* 32 (1978) 326-336; J. GAUDEMET, *Storia ...*, 104 (esenzioni fiscali, dispense dalle funzioni municipali di decurione ecc.).

tribunali civili sulla loro persona (*privilegium fori*) e l'assicurazione del degno sostentamento (*beneficium competentiae*)<sup>8</sup>. Da tutto ciò risulta che lo *stato clericale* come categoria diversa dal sacramento dell'ordine fu in gran parte il prodotto di una determinata relazione tra lo stato e la Chiesa che ha caratterizzato la vita in Occidente da Costantino il Grande fino alla Rivoluzione Francese, ed in certe zone fino al XIX, o persino al XX secolo. Eppure il diritto canonico, anche quello vigente, conosce la nozione di stato clericale come categoria propria della Chiesa (cfr. CIC cc. 194, § 1; 278, § 1 e 3; 285, § 2; 289, § 1-2; *titulus ante canonem* 290; cc. 290-293; 1712), e persino la nozione di *dimissio e statu clericali* (cc. 1317; 1336, § 1, 5; 1350, § 1; 1364, § 2; 1367; 1370, § 1; 1394-1395; 1425, § 1, 2)<sup>9</sup>.

Anche se nel secolo IV già si parla di clero e di chierici, la legislazione romana fino alla fine del secolo V, nell'usare questi termini, sente il bisogno di spiegare che cosa vi sia sotteso<sup>10</sup>. Sarà san Girolamo a spiegare in una sua lettera l'etimologia della parola *clerus* partendo del significato greco che può essere inteso come la porzione del Signore<sup>11</sup>. Alla fine del secolo IV esisteva quindi un gruppo di persone che erano stabilmente dedicate al culto cristiano e che cominciavano ad essere denominati chierici, ma si dava più rilievo nelle fonti ai singoli gradi che venivano anche chiamati *ordines* (*taxeis*)<sup>12</sup>. Non si dimentichi tuttavia che già il Concilio di Nicea parla di *clero*<sup>13</sup> e di persone che sono in esso<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> H. HALLERMANN, *Klerikerstand*, in *LKStKR*, II, 574.

<sup>9</sup> Cfr. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Città del Vaticano 1984<sup>2</sup>, 144 e 464.

<sup>10</sup> Cfr. G. INCITTI, *Il sacramento dell'Ordine nel codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio* (Manuali diritto. Strumenti di studio e ricerca 32), Roma 2013, 12-13.

<sup>11</sup> *Ibid.* cfr. HIERONYM., *Ep.* 52,5 (ad Nepotianum); C.12 q.1 c.5.

<sup>12</sup> Cfr. G. INCITTI, *Il sacramento ...*, 12.

<sup>13</sup> Conc. Nicaen. (325) c. 2.

<sup>14</sup> *Ibid.* cc. 3. 17. Cfr. Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 20. Per la storia e l'origine dei canoni conosciuti sotto il nome di Concilio di Elvira vedi per es.: M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?* in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*

Nella latinità dei concili occidentali figura spesso la parola *clericus*. A volte essa indica uno dei ministri della liturgia diverso dal vescovo<sup>15</sup>. Era tuttavia abbastanza incerto quali gruppi o funzioni appartenessero ai chierici<sup>16</sup>. Per questo il *Breviarium Hipponense* precisa che il nome di chierico compete anche ai lettori<sup>17</sup>. Anche i testi orientali dimostrano che i lettori e i cantori facevano parte del clero<sup>18</sup>. Nelle collezioni canoniche i canoni dei concili hanno spesso un titolo oppure un sommario che ne indica il contenuto. Questi sommari risalenti al VI-VII secolo parlano molto spesso di chierici anche quando il testo del canone fa menzione di vescovi, presbiteri, diaconi<sup>19</sup> o soltanto di vescovi<sup>20</sup>.

## 2. La perdita dello “stato clericale” – pena o dispensa

Nelle fonti sono documentati dei casi in cui a qualcuno, che serviva in un certo ordine del clero, viene proibito di esercitare il proprio ordine. Alcune volte si dispone chiaramente che tale persona debba partecipare alle assemblee liturgiche come laico. Risulta che tutte queste norme sono penali, ovvero che non si possa lasciare il clero con dispensa, istituto che nel diritto canonico universale venne stabilito solo dal

70 (1975) 380–385; M. J. LÁZARO SÁNCHEZ, *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, in *Revue des Sciences Religieuses* 82/4 (2008) 517-546; Sz. A. SZUROMI, *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017, 55-56; P. ERDŐ, *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018, 73-76.

<sup>15</sup> Per es.: *Breviarium Hipponense* (393/397) cc. 9a, 11, 12, 13, 14, 24, 29, 35.

<sup>16</sup> Alcune categorie del personale ausiliare come i *copiatae*, i *vespilliones*, i *pollinctores*, i *libitinarii*, i *parabolani* avevano nel secolo III una condizione giuridica non del tutto chiarita. I *fossore*s nel secolo IV godevano di certi privilegi del clero; cfr. *Cod. Theod.* 13, 1, 1; HEGGELBACHER 95.

<sup>17</sup> C. 19b.

<sup>18</sup> Per es.: *Can. Ap.* 26.

<sup>19</sup> Per es.: *Can. Ap.* 28-29.

<sup>20</sup> Per es.: *Can Ap.* 30.

XII secolo<sup>21</sup>, anche se certe pene vengono inflitte per comportamenti che *manifestano la volontà* del soggetto di abbandonare (magari definitivamente) il servizio clericale o la fede stessa. Tali situazioni potevano essere, alla fine dell'epoca delle persecuzioni, i casi di quei sacerdoti pagani che pur essendo divenuti cristiani, hanno poi continuato a sacrificare agli dei. Costoro – se avevano compiuto anche altri delitti – erano colpiti da una scomunica che non poteva venire rimessa neppure alla fine della loro vita<sup>22</sup>. Tutto ciò, ovviamente, riguarda il nostro tema soltanto nel caso in cui questi *ex sacerdoti* pagani partecipavano a qualche grado nel clero cristiano.

Un altro modo di 'fuggire' dal clero – e non soltanto da un luogo concreto – poteva essere la scelta della vita monastica. Sotto tale pretesto, alcuni chierici lasciavano il loro servizio per poter vivere 'licenziosamente'. La loro pena era, secondo il Concilio di Zaragoza del 380, l'espulsione dalla Chiesa<sup>23</sup>.

Anche quelli che erano entrati nel servizio militare dopo il loro battesimo – cosa che sin dalla Pace Costantiniana non era generalmente proibita ai cristiani<sup>24</sup> – non potevano di-

<sup>21</sup> Cfr. per es.: A. VAN HOVE, *De privilegiis, De dispensationibus* (Commentarium Lovanienese in Codicem Iuris Canonici I/V), Mechliniae-Romae 1939, 293-301; J. LEDERER, *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC* (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 8), München 1957, 15-29 (con casi antichi di provvedimenti simili ma non uguali alla dispensa che non si riferiscono però allo stato clericale); C. G. FÜRST, *Dispens*, in LMA, III, 1113-1114.

<sup>22</sup> Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 2. Quelli che, per la loro discendenza, hanno ereditato l'ufficio di *flamen*, anche se erano già battezzati, dovevano rispondere alle aspettative relative a questa funzione. Tale circostanza poteva provocare situazioni drammatiche specialmente in tempi di persecuzione. I *flamines* avevano compiti importanti nei sacrifici e nell'organizzazione dei 'giochi' che comportavano omicidi e atti osceni.

<sup>23</sup> Cfr. Conc. Caesaraug. (380) c. 6.

<sup>24</sup> Diversamente dalla situazione precedente, quando ai soldati cristiani la Chiesa vietava di uccidere e di prestare il giuramento militare, e ai catecumeni che volevano servire come militari negava il battesimo: cfr.

ventare diaconi<sup>25</sup>, o se erano già diaconi, presbiteri o vescovi e volevano restare nel servizio militare, allora dovevano essere deposti<sup>26</sup>. Ugualmente dovevano abbandonare il ministero coloro che volevano continuare od assumere l'attività di amministratori di beni secolari<sup>27</sup> o di funzionari pubblici<sup>28</sup>. Successivamente si dispose che i chierici, che avevano abbandonato il loro ministero per seguire una carriera civile o militare, venissero scomunicati<sup>29</sup>. Eppure sembra che fosse più frequente la fuga dei funzionari pubblici nel clero che la fuga dei chierici nell'esercito o negli uffici pubblici. Per questo nel secolo IV e V vennero spesso ribaditi i divieti statali ed ecclesiali di assumere nel clero dei *curiali*<sup>30</sup>. Costanzio II aveva infatti assicurato per i chierici l'esenzione dalle obbligazioni curiali<sup>31</sup>.

*Traditio Apostolica* 16,8 e 10.

<sup>25</sup> Cfr. Conc. Tolet. (400) c. 8.

<sup>26</sup> Can. Ap. 83.

<sup>27</sup> Conc. Carth. (345-348) c. 6, *Concilia Africae* A. 345 – A. 525, ed. C. Munier (CCL 149), Turnholti 1974, 6: „aut clerici sint sine actionibus domorum aut actores sine officio clericorum”.

<sup>28</sup> Can. Ap. 6.

<sup>29</sup> Conc. Turon. (461) c. 5, *Concilia Galliae* A. 314 – A. 506, ed. C. Munier (CCL 148), Turnholti 1963, 145: „Si quis uero clericus, relicto officii sui ordine, laicam uoluerit agere uitam, uel se militiae tradiderit, excommunicationis poena feriat”; cfr. Conc. Andegav. (453) c. 7, *ibid.* 138: „Clerici quoque, qui relicto clero se ad saecularem militiam et ad laicos contulerint, non iniuste ab ecclesia quam relinquerunt amouentur”; si noti il senso ancora generico e non strettamente militare della parola *militia*; K. L. NOETHLICH, *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts*, in *ZRG Kan. Abt.* 76 (1990) 1-61, 18.

<sup>30</sup> INNOCENTIUS I, *Ep.* 37, c. 3, JK 314 (401-417), PL 20, 604: „... genera de quibus ad clericatum pervenire non possunt, id est, si quis fidelis militaverit, si quis fidelis causas egerit, hoc est, postulaverit, si quis fidelis administraverit. De curialibus autem manifesta ratio est; quoniam etsi inveniuntur huiusmodi viri, qui debeant clerici fieri, tamen, quoniam saepius ad curiam repetuntur, cavendum ab his est”. Cfr. D. 51 c. 2; *CIC/17*, c. 984, 6°-7°.

<sup>31</sup> *Cod. Theod.* 16, 2, 9 (349) (cfr. *ibid.* 16, 2, 8 [343]), ed. Mommsen 837:

### 3. Deposizione, degradazione – questioni terminologiche

La deposizione e la degradazione venivano usate come sinonimi fino al secolo XII<sup>32</sup> e nei primi quattro secoli non solo hanno avuto il significato di privazione da tutti i diritti spettanti ad un ordine del clero, ma comportavano generalmente anche la perdita di ogni posto e funzione clericale di qualsiasi grado<sup>33</sup>. La deposizione di alcuni presbiteri viene già menzionata nella lettera di Clemente ai Corinzi<sup>34</sup>. Tertulliano racconta che l'autore dello scritto apocrifo *Acta Pauli et Theclae* è stato deposto dalla sua dignità di presbitero<sup>35</sup>. Anche Origene parla di deposizione di presbiteri e diaconi<sup>36</sup>. San Cipriano, che conosce diversi casi di deposizione, racconta tra l'altro che un vescovo, che per eresia ha perso la comunione ecclesiale, dovette necessariamente perdere anche il suo posto di vescovo con tutte le sue funzioni<sup>37</sup>.

Le espressioni che indicavano la deposizione erano numerose sia nel linguaggio greco che in quello latino dell'antichità<sup>38</sup>.

Se la pena contro un chierico era espressa da uno di questi termini, si presumeva, secondo Franz Kober, che la perdita dei diritti e delle funzioni e anche del nome della dignità fossero

“Curialibus muneribus adque omni inquietudine civilium functionum exsortes cunctos clericos esse oportet, filios tamen eorum, si curiis obnoxii non tenentur, in ecclesia perseverare”.

<sup>32</sup> Cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Degradation*, in LMA III, 637-638.

<sup>33</sup> Cfr. F. KOBER, *Die Deposition und Degradation: nach Grundsätzen des kirchlichen Rechts historisch-dogmatisch dargestellt*, Tübingen 1867 (rist. 2012), 7 e 130.

<sup>34</sup> Cfr. *Clemens* 44,3-6; 47,6; 57,1-2.

<sup>35</sup> Cfr. TERTULL., *De bapt.* 17.

<sup>36</sup> Cfr. ORIGEN., *In Ezechiel* X, 1; cf. HEGGELBACHER 76.

<sup>37</sup> CYPR., *Ep.* 68,2,1-3,1; *Ep.* 55,24,4, *Obras de San Cipriano. Edición bilingüe. Tratados. Cartas*, Introducción, versión y notas por J. CAMPOS (BAC 241), Madrid 1964, 539: „Qui ergo nec unitatem spiritus nec coniunctionem pacis obseruat et se ab ecclesiae uinculo adque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem”.

<sup>38</sup> Per un elenco di questi termini vedi KOBER 3-5.

generali<sup>39</sup>. I canoni aggiungono a volte che la persona che si punisce può comunque conservare qualche diritto. Se al presbitero si proibisce di offrire il sacrificio, viene sottinteso che perde ogni funzione clericale. In caso diverso si aggiungeva che poteva esercitare altre funzioni<sup>40</sup>.

In alcuni casi si specifica che la persona in questione perde il suo grado, ma può esercitare le funzioni di un altro grado inferiore del clero. Il diacono che commette certi peccati, deve assumere l'ufficio di suddiacono ossia di un ordine inferiore al diaconato<sup>41</sup>. Se un vescovo si converte dall'eresia e nella sua città c'è già un vescovo cattolico, egli deve servire come presbitero o corepiscopo<sup>42</sup>. Tuttavia non si può affermare che nei primi quattro secoli ci fosse una distinzione tecnica tra deposizione e degradazione e che quest'ultima espressione significasse la riduzione del colpevole ad un grado inferiore del clero. Un ordine preciso e graduale di superiorità tra le diverse dignità del clero e di promozione si stabilisce solo nel corso del secolo IV<sup>43</sup>, anche se la posizione del vescovo e dei presbiteri era stata consolidata molto prima. Così, all'inizio del secolo V Papa Zosimo può fare già riferimento al *cursus honorum* previsto nel diritto romano per spiegare la gradualità delle funzioni nel clero e i diversi intervalli necessari tra i vari uffici<sup>44</sup>.

Nel periodo esaminato, sia le espressioni delle pene contro

<sup>39</sup> Cfr. F. KOBER, *Die Deposition ...*, 7.

<sup>40</sup> Cfr. Conc. Neocaes. (314-319) c. 9.

<sup>41</sup> Cfr. Conc. Neocaes. (314-319) c. 10.

<sup>42</sup> Cfr. Conc. Nicaen. (325) c. 8.

<sup>43</sup> Cfr. SIRICIUS, JK 263 (384-398), PL 13, 1164-1166 ("Cogitantibus nobis").

<sup>44</sup> ZOSIMUS, *Ep. ad Hesychium* (21 febbraio 418), c. 1, JK 339, PL 20, 669-672 ("Exigit dilectio") - D. 36 c. 2. Per il *cursus honorum* nel diritto romano vedi per es.: *Lex Villia annualis* (180 a.C.), *lex Cornelia de magistratibus* (82 a.C.); cfr. P. BONFANTE, *Storia del diritto romano*, Milano 1958<sup>4</sup>, I, 148. 322-323; R. BRÓSZ - E. PÓLAY - A. FÖLDI - G. HAMZA, *A római jog története és intézményei*, Budapest 1996, 33, nr. 93; J. S. H. GIBAUT, *The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination* (Patristic Studies 3), New York 2000.

vari chierici che il contenuto delle sanzioni sono ancora talmente molteplici che Pericle Joannou, analizzando la natura degli effetti della deposizione e usando le categorie della canonistica moderna, distingue ben otto tipi di conseguenze penali<sup>45</sup>: 1. sospensione sotto condizione, cioè fino alla cessazione del comportamento illegale (che corrisponde all'attuale sospensione come pena medicinale); 2. sospensione dall'ufficio; 3. sospensione dalla dignità; 4. riduzione all'ufficio (al grado) più basso; 5. esclusione semplice dal clero; 6. riduzione alla comunione laicale; 7. esclusione anche dalla Chiesa, aggiunta all'espulsione dal clero; 8. *anathema* aggiunto alla scomunica.

#### 4. L'esclusione dal clero e il principio '*ne bis in idem*'

Un istituto giuridico speciale era la pena di esclusione dal clero di un chierico per un delitto che, nel caso di laici, era punito dall'esclusione dalla comunione o dalla Chiesa. Se un vescovo, presbitero, diacono o un altro chierico veniva colto in adulterio, falso giuramento, furto, doveva esser deposto, ma non escluso dalla comunità, perché, secondo la Sacra Scrittura, non si doveva vendicarsi due volte per la stessa cosa. Tale norma era espressamente motivata da una citazione del profeta Naum nei *Canonici Apostolici*<sup>46</sup>, ma anche nei canoni di san Basilio Magno che fanno riferimento ad una "antica regola"

<sup>45</sup> P. P. JOANNOU, *Index analytique au CCO, CSP, CPG* (ID., *Discipline générale antique, IV<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> s.*) (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX), Grottaferrata 1964, 93-101.

<sup>46</sup> *Can. Ap. 25*; cfr. *Na 1,9*. Sulle altre fonti del principio giuridico *ne bis in idem* e sul suo sviluppo nel diritto canonico vedi per es.: P. LANDAU, *Ursprünge und Entwicklung des Verbotes doppelter Strafverfolgung wegen desselben Verbrechens in der Geschichte des kanonischen Rechts*, in ID., *Europäische Rechtsgeschichte und kanonisches Recht im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1967-2006 mit Addenda des Autors und Register*, Badenweiler 2013, 593-622; P. ERDÖ, *Il peccato e il delitto. Relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Milano 2014, 95-97.

che si pensa potesse rappresentare la tradizione disciplinare della Chiesa di Cappadocia<sup>47</sup>. San Basilio però, per giustificare questa norma, aggiunge anche un altro argomento: se il diacono viene deposto, perde la sua dignità per sempre, mentre il laico escluso dalla comunione può essere riassunto nella sua condizione precedente<sup>48</sup>. Ciò corrisponde anche all'atteggiamento del diritto canonico vigente, dove la perdita dello stato clericale come pena viene qualificata perpetua, mentre la scomunica è una pena medicinale che deve essere rimessa se cessa la contumacia del delinquente (c. 1358, § 1). Secondo il Concilio di Sardica e i Canoni Apostolici anche i presbiteri e i diaconi che abbandonavano la loro Chiesa senza il permesso del proprio vescovo, venivano esclusi dal sacro ministero, ma potevano ricevere la comunione come laici<sup>49</sup>.

## 5. I delitti puniti da deposizione

Molti delitti di chierici erano puniti con diverse forme di deposizione. Oltre a quelli sopra accennati, avevano tale conseguenza i gravi peccati confessati dal candidato prima dell'ammissione nel clero, se qualcuno per trascuratezza lo assumeva comunque<sup>50</sup>. Anche coloro che durante la persecuzione avevano rinnegato la fede e successivamente divennero chierici, senza far menzione della propria caduta (*lapsus*), dovevano perdere la loro condizione clericale<sup>51</sup>. Anche i sacerdoti e i diaconi che abbandonavano arbitrariamente il loro posto di servizio, venivano deposti<sup>52</sup>, come pure i chierici usurari. Que-

<sup>47</sup> BASILIUS, cc. 3 e 32.

<sup>48</sup> BASILIUS, c. 3.

<sup>49</sup> Conc. Sardic. (342-343) c. 19; *Can. Ap.* 15.

<sup>50</sup> Conc. Nicaen. (325) c. 9.

<sup>51</sup> Conc. Nicaen. (325) c. 10.

<sup>52</sup> Conc. Arelat. (314) c. 21; Conc. Antioch. (ca. 330) c. 3. I canoni di questo Concilio di Antiochia, li fa risalire agli anni 337-339 Ch. W. B. STEPHENS, *Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Sardica* (Oxford Theology and Religion Monographies), Oxford 2015.

sti ultimi vengono però puniti anche con l'esclusione dalla Chiesa<sup>53</sup>. Se un vescovo non voleva esercitare l'ufficio ricevuto, doveva essere deposto, ma poteva comunicare come laico<sup>54</sup>. Ugualmente venivano deposti i chierici simoniaci, cioè quelli che avevano acquistato con denaro la loro posizione nel clero. Ma essi, oltre che degradati, venivano anche esclusi dalla Chiesa<sup>55</sup>. Anche quelli che avevano assunto mallevadoria, venivano espulsi dal clero<sup>56</sup>. I chierici che avevano sposato una vedova o avevano contratto un secondo matrimonio, dovevano essere privati da ogni dignità ecclesiastica e potevano partecipare alla comunione soltanto come laici<sup>57</sup>.

Un elenco praticamente completo dei delitti dei chierici e le loro pene, tra le quali risultano spesso la deposizione o la degradazione, è stato pubblicato da Karl Leo Noethlichs all'inizio degli anni Novanta<sup>58</sup>. Un elenco ugualmente dettagliato di delitti puniti da deposizione con l'indicazione delle fonti canoniche delle singole disposizioni si trova nel volume di Joannou<sup>59</sup>.

## 6. Modalità di infliggere la deposizione – questioni di procedura

### 6.1 Le pene *latae sententiae*

La teoria delle pene *latae sententiae* non sembra chiaramente elaborata nei primi secoli, ma nella formulazione della sanzione di alcuni canoni diventa chiaro che la deposizione entra in vigore automaticamente per il fatto stesso che il chierico commette un certo delitto<sup>60</sup>. Se per esempio un vescovo

<sup>53</sup> Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 20; Conc. Nicaen. (325) c. 17.

<sup>54</sup> Conc. Sardic. (342-343) c. 19.

<sup>55</sup> Cfr. Can. Ap. 29.

<sup>56</sup> Can. Ap. 20.

<sup>57</sup> SIRICIUS, *Ep. ad. Himerium*, JK 255 (385) c. 11.

<sup>58</sup> NOETHLICH 19-24.

<sup>59</sup> P. P. JOANNOU, *Index* ..., 93-101.

<sup>60</sup> Cfr. per es.: G. MICHIELS, *De delictis et poenis. Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, II, Parisiis-Tornaci-Romae-Neo Eboraci 1961, 53-

compie delle ordinazioni o prende misure disciplinari nella diocesi altrui senza un invito o incarico necessario, deve essere considerato deposto sin dal momento in cui ha compiuto il fatto<sup>61</sup>. Anche il canone 88 di san Basilio Magno prevede che un vescovo che continua a convivere matrimonialmente con la propria moglie, è sospeso automaticamente dal sacro ministero e nel caso di contumacia può essere punito anche con *anathema*. Sono *ipso facto* deposti anche i chierici che celebrano la Pasqua insieme con gli ebrei<sup>62</sup>. Se un chierico abbandona la propria diocesi cattolica e si reca in una comunità di eretici già scomunicati o condannati per una sentenza, condivide (automaticamente) anche la loro condizione di condannati<sup>63</sup>. Gli autori vedono una tale sanzione automatica anche nel canone 4 del I Concilio di Costantinopoli del 381, che dispone che il filosofo Massimo non è mai stato vescovo e per questo tutti i chierici da lui ordinati non sono da considerarsi chierici. A questo punto la terminologia della dichiarazione di invalidità e la sanzione *latae sententiae* risultano ormai assai vicine.

Tali norme canoniche mettono in evidenza che il rapporto tra la potestà sacramentale e la potestà di governo era in certi casi più stretto che nella disciplina vigente. Se un vescovo

62; V. DE PAOLIS – D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI* (Manuali 8), Città del Vaticano 2000, 128-134, specialmente 129: “Così l’ordinamento penale canonico prevede da secoli e secoli una pena che ha l’automatismo dello stesso peccato, tanto che non sempre è facile distinguere nella storia della distinzione delle pene *latae* e *ferendae sententiae*, se si tratta di un residuo della disciplina penitenziale o una vera e propria pena canonica”. Eppure, la deposizione dei chierici era uno dei temi principali che richiedevano una nozione di diritto applicabile nella prassi, la quale permetta di distinguere il delitto giuridicamente rilevante e comprensibile dal regno illimitato del peccato (S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt* [Studi e Testi 64], Città del Vaticano 1935, 4); cfr. anche P. ERDŐ, *Il peccato* ..., 18-19. 25-29. 42.

<sup>61</sup> Conc. Antioch. (ca. 330 o 337-339) c. 13.

<sup>62</sup> Conc. Antioch. (ca. 330 o 337-339) c. 1.

<sup>63</sup> Conc. Tolet. (400) c. 12; Conc. Carth. (390) c. 7.

compie ordinazioni in un'altra diocesi, senza il dovuto permesso, oltre che viene deposto, anche le ordinazioni sono considerate invalide<sup>64</sup>. E ciò non risulta una conseguenza della deposizione, bensì proviene dal fatto che l'ordinazione aveva luogo al di fuori del contesto disciplinare della comunione. Così, anche Massimo il Cinico è stato consacrato vescovo da tre vescovi, ma senza la nomina necessaria<sup>65</sup>. Per questo sia la sua ordinazione sia le ordinazioni compiute da lui sono state dichiarate invalide. Anche se sant'Ambrogio e papa Damaso abbiano pensato in un primo momento che Massimo sia stato consacrato validamente, perché era in comunione con Pietro, vescovo di Alessandria, dopo hanno preso posizione per l'invalidità dell'ordinazione, perché essa era effettuata "contro le regole ecclesiastiche"<sup>66</sup>.

Ciò non significa però che i vescovi validamente consacrati ancora in comunione con la Chiesa avessero perso anche il sacramento nel caso della loro deposizione o scomunica. Loro hanno perso soltanto l'esercizio della potestà sacramentale<sup>67</sup> e la potestà di governo<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Conc. Antioch. (ca. 330 o 337-339) c.13; Conc. Sardic. (342-343) c. 15.

<sup>65</sup> Cfr. DAMASUS, *Ep. 5 ad Acholium*, JK 237; AMBR., *Ep. 9* (13), 3; J. TORRES - R. TEJA, *A Dispute of Episcopal Legitimacy: Gregory Nazianzen and Maximus in Constantinople*, in *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, edd. A. Fear - J. Fernández Urbiña - M. Marcos - M. Marcos Sanchez, London-New Delhi-New York-Sidney 2013, 17-18.

<sup>66</sup> TORRES - TEJA 18. Cfr. R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione* (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 103), Roma 2016, 164-182 (con esempi del II e del III secolo).

<sup>67</sup> R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale ...*, 182: "...a partire da Cipriano, e [...] fino alla fine del primo millennio, si concepisce teoricamente e praticamente la possibilità che la potestà di governo inibisca *ex nunc*, ossia irretroattivamente, l'esercizio della potestà sacramentale per gravi motivi come quello dell'unità della Chiesa, apponendo come *condicio sine qua non*, ai fini della validità di un'ordinazione, appunto la comunione ecclesiastica".

<sup>68</sup> Cfr. CYPR., *De cath. eccl. unit.* cc. 4-6 e 12; AUGUST., *De bapt.* 1, 7, 51. Per l'approfondimento medievale della questione, quali eretici e

## 6.2 La procedura contro vescovi, presbiteri e diaconi

Diverse fonti prevedono vari criteri per la procedura ecclesiale contro vescovi, presbiteri e diaconi. Uno dei punti di vista comuni è la necessità di proteggere i chierici contro la calunnia. Per questo bisogna esaminare la persona dell'accusatore. L'accusatore non può essere accettato se è eretico, scismatico, scomunicato, condannato per un delitto o accusato in un altro processo<sup>69</sup>. Tale regola emerge già nella *Didascalia*, dove viene prevista anche l'esame della vita dell'accusatore e la sua credibilità<sup>70</sup>. Anche se il diritto canonico non conosce in quest'epoca l'istituto dell'*infamia*, dal diritto romano è ben nota la limitazione della capacità delle persone infami di essere accusatori<sup>71</sup>. Dal secolo IV, in ambito penale si segue la pro-

scomunicati non hanno potestà di deporre o scomunicare altre persone, vedi T. LENHERR, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 42), St. Ottilien 1987, 32-33. 116-134. C.24 q.1 cc.1-4. Per il problema del rapporto dell'esercizio della potestà sacramentale e di governo con la comunione ecclesiale nella Chiesa contemporanea cfr.: Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, Nota explicativa praevia, 2, in modo particolare il Decr. *Unitatis redintegratio*, 16; I. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei Vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* 122 (1971/II) 550 e 556; P. ERDŐ, *Rigidità ad elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico. Elementi istituzionali nel CIC aperti per un dialogo ecumenico*, in *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*. Atti del Convegno di Studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del *Codice di Diritto Canonico*, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano 2008, 172-175.

<sup>69</sup> Cfr. per. es.: Conc. Const. (381) c. 6; Conc. Carth. (390) c. 6.

<sup>70</sup> Cfr. *Didasc.* II,49,1-5.

<sup>71</sup> All'inizio del secolo V, nella Chiesa africana si fecero le prime menzioni sinodali dell'*infamia*. Con riferimento al diritto romano, il canone 129 del Concilio di Cartagine, celebrato il 30 maggio 419 considera come infami gli attori di teatro, quelli che si occupano di prostituzione, gli eretici e, analogamente, i pagani e gli ebrei. Ma con un rinvio generale tratta così pure tutti quanti non possono accusare nessuno di delitti pubblici secondo le leggi secolari. Ed. MUNIER, CCL 149, 231: "129. a. Item placuit ut omnes serui et proprii liberti ad accusationem non admittantur, uel omnes quos

cedura accusatoria anche davanti ai tribunali della Chiesa<sup>72</sup>.

Subito dopo le persecuzioni, il Concilio di Arles precisa che devono essere deposti solo quei chierici contro i quali ci sono dei documenti scritti che provano che sono traditori, mentre la prova testimoniale non è sufficiente<sup>73</sup>. Il Concilio di Nicea ha disposto invece che i pagani battezzati dopo una preparazione molto breve e poi assunti subito nel clero, se commettono qualche peccato grave, devono essere esclusi dal clero già in base alla deposizione di due o tre testimoni<sup>74</sup>.

Le pene canoniche potevano essere inflitte contro un chierico (presbitero o diacono) dal proprio vescovo, ma il chierico deposto poteva appellarsi al metropolita secondo quanto prescritto dal Concilio di Sardica<sup>75</sup>. Se un vescovo viene

ad accusanda publica crimina leges publicae non admittunt. b. Omnes etiam infamiae maculis aspersi, idest histriones ac turpitudinibus subiectae personae, haeretici etiam siue pagani seu Iudaei; c. sed tamen omnibus, quibus accusatio denegatur, in causis propriis accusandi licentiam non negandam”.

<sup>72</sup> Tale procedura rimane tipica fino alla riflessione teorica dei canonisti del XII secolo, cf. J. GAUDEMET, *Storia ...*, 591; A. FIORI, Quasi denunciante fama: note sull'introduzione del processo tra rito accusatorio e inquisitorio, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur. III. Straf- und Strafprozessrecht*, hrsg. M. SCHMOECKEL – O. CONDORELLI – F. ROUMY, Köln-Weimar-Wien 2012, 351-367, specialmente 362 con riferimento alla dottrina di Simone da Bisignano che osserva che il giudice non può assumere il ruolo dell'accusatore, ma può procedere in base al sospetto generale (del clero, del popolo e del vescovo stesso); SIMON BISINIANENSIS, *Summa in Decretum*, ed. P. V. AIMONE BRAIDA (MIC, Ser. A, Vol. 8), Città del Vaticano 2014, 128-129, ad C.2 q.5 c.19 v. aut incredibilis suo episcopo: “Non enim si suspectum habet quemquam suus episcopus tenetur se suspectus ille purgare. Supple ergo si suspiciosus fuerit episcopo aut pro et [!] clero et populo. Tamen propter disiunctuam particulam uolunt quidam quod quilibet istorum sufficiat ut infamatus se teneatur purgare”.

<sup>73</sup> Cfr. Conc. Arelat. (314) c. 13.

<sup>74</sup> Cfr. Conc. Nicaen. (325) c. 2. Nel medioevo si richiedono più testimoni nelle cause contro i chierici e anche per la purgazione, cfr. per es. C.2 q.5 c.19.

<sup>75</sup> Cfr. Conc. Sardic. (342-343) c. 14.

condannato dai vescovi della propria provincia, allora non può appellarsi ad un altro gruppo di vescovi provenienti da un'altra provincia, ma deve appellarsi a Roma, e il vescovo di quella città deve mandare dei giudici e consentire la creazione di un nuovo tribunale composto da vescovi di altre provincie<sup>76</sup>. Il Concilio di Costantinopoli del 381 ha precisato che, nelle cause contro un vescovo, il primo grado viene costituito dai vescovi della provincia, il secondo grado da un sinodo di maggiore autorità composto dai vescovi della *dioikesis*. Ma per poter accusare un vescovo davanti un ceto così prestigioso, l'accusatore deve assumere il rischio di subire la stessa pena prevista per il delitto accusato se non riesce a provare la propria affermazione. Tale *inscriptio* era necessaria in forma scritta<sup>77</sup>. Nell'Africa latina sembra chiara la regola, secondo la quale la causa di un diacono doveva essere decisa da tre vescovi, quella di un presbitero da sei vescovi, la causa di un vescovo invece da dodici vescovi<sup>78</sup>. Anche se la provincia era piccola, verso la fine del secolo IV non si accettava che un vescovo venisse deposto da pochi – per esempio due o tre – altri vescovi<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. Conc. Sardic. (342-343) c. 3.

<sup>77</sup> Cfr. Conc. Const. (381) c. 6; cfr. già *Didasc.* II,42,5-6; con riferimento a Gen 9,6. La motivazione biblica aggiunta all'istituto di *inscriptio* (*talio*) sembra collegarsi anche con il diritto romano. Nel diritto penale romano la *talio* è documentata dall'epoca di Costantino, *Cod. Theod.* 9,10,3 (6 ottobre 319) = *Cod.* 9,12,7 ecc. In cause fiscali si veda già SÜETONIUS, *Aug.* 32; Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Berlin 1899 (rist. 1955), 496.

<sup>78</sup> Cfr. Conc. Carth. (345-348) c. 11; Conc. Carth. (390) c. 10. L'idea che i dodici apostoli nel Giorno del Signore giudicheranno sopra le 12 tribù d'Israele (cfr. Mt 19,28) ha ispirato la visione cristiana alto medioevale sulla necessità di provincie ecclesiastiche che comprendano 12 diocesi; cfr. H. FUHRMANN, *Provincia constat duodecim Episcopatibus. Zum Patriarchatsplan Erzbischof Adalberts von Hamburg-Bremen*, in *Studia Gratiana* 11 (1967) 389-404.

<sup>79</sup> Cfr. Conc. Const. (394) c. un.; cfr. *Can. Ap.* 74.

## Conclusione

All'origine, l'appartenenza al clero, cioè lo stato clericale indicava la condizione giuridica di tutti coloro che avevano una funzione liturgica stabile nella Chiesa. Il loro insieme assomigliava al sacerdozio dell'Antico Testamento che era diviso in diverse classi e che aveva attorno a sé anche il ceto più largo dei leviti. Così, quasi sin dall'inizio furono considerati chierici non solo i diaconi, i presbiteri e i vescovi, ma anche i lettori, gli accoliti e, dove esistevano, gli esorcisti, gli ostiari e i suddiaconi. Sotto quest'aspetto il diritto canonico vigente ha portato una novità, stabilendo che i chierici sono soltanto i ministri sacri e che la loro distinzione dai laici proviene da disposizione divina (c. 207, § 1). Soltanto con l'ordinazione diaconale si diventa chierico (c. 266, § 1; CCEO c. 358). I sacri ordini, cioè il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono dei gradi sacramentali e lasciano carattere indelebile nella persona (cc. 1008-1009). La persona che perde lo stato clericale, conserva quindi il suo ordine sacro, ma non può esercitarlo, tranne in certe situazioni straordinarie. Gli accoliti ed i lettori costituiscono dei ministeri stabili che si conferiscono solamente agli uomini [cambiato da Papa Francesco, Motu proprio *Spiritus Domini*, 11 gennaio 2021: *L'Osservatore Romano* 11 gennaio 2021, 10] e non si cancellano, ma di cui si può vietare l'esercizio. Sotto questo punto di vista la regolamentazione di questi ministeri assomiglia a quella degli ordini sacri con la differenza che quello che risulta teologicamente necessario per i sacri ordini, viene stabilito soltanto dal diritto della Chiesa per i ministeri. In questo senso siamo qui di fronte ad una imitazione di un istituto giuridico, teologicamente necessario, nella regolamentazione, teologicamente non necessaria, ma praticamente opportuna di un altro istituto<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 235.

Nell'antichità cristiana lo stato clericale non costituisce una realtà unitaria ed omogenea. I diritti delle singole categorie sono ben variegati. Esiste la deposizione completa o l'esclusione dal clero, ma le garanzie e la protezione procedurale si riferiscono principalmente ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi. Non è quindi estranea alla tradizione la limitazione tecnica dell'espressione chierico a questi tre ordini.

La perdita dello stato clericale aveva diverse forme, diverse espressioni terminologiche e anche diversi effetti giuridici. Tutto sommato però l'esclusione del clero come pena era più frequente e sembra che fosse più facilmente inflitta<sup>81</sup> che nella disciplina attuale.

<sup>81</sup> Basti pensare alla deposizione *ipso facto*, vedi *supra* nota 61.

## XII.

# Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II

(cc. 1254-1256)\*

## Introduzione

Dato che l'argomento dei beni temporali della Chiesa non appartiene direttamente né al quadro della funzione di insegnare né a quello della funzione di santificare, il *Codice di Diritto Canonico* vigente, diversamente dal Codice Pio-Benedettino, dedica un Libro autonomo a questa materia. Alla base delle disposizioni del Codice sui beni temporali stanno soprattutto i testi del Concilio Vaticano II<sup>1</sup>. Dato che, secondo la Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* di Giovanni Paolo II, il Codice è uno strumento che "... corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come vien proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo della sua dottrina ecclesiologica"<sup>2</sup>, il magistero conciliare costituisce un criterio di interpretazione delle norme codiciali essendo il loro fine proprio la traduzione di quest'immagine della Chiesa in linguaggio canonistico (cfr. c. 17). Le questioni che cerchiamo di esaminare in questo nostro contributo sono:

\* Pubblicato: *Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II (cann. 1254-1256)*, in *I beni temporali della Chiesa* (Studi Giuridici 50), Città del Vaticano 1999, 21-35.

<sup>1</sup> Principalmente cfr.: LG 13, 23, GS 42, 69, 71, 76, PO 17, 20, 21, PC 13, CD 6, 28, DH 4, 13, GE 8.

<sup>2</sup> In AAS 75 (1983/II) XI; testo italiano in: EV 8/628.

- 1) Quali sono i principi conciliari che determinano i canoni introduttivi del Libro V del CIC?
- 2) Qual è il significato preciso dei principi fondamentali formulati nei canoni 1254-1256 sotto la luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano II?

## 1. Il diritto nativo della chiesa

### 1.1 Valutazione generale del c. 1254, § 1

Secondo il c. 1254, § 1, "La Chiesa cattolica ha il diritto nativo, indipendentemente dal potere civile, di acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali per conseguire i fini che le sono propri". Dato che il testo di questo paragrafo, malgrado alcune leggere modifiche, coincide quasi letteralmente con il c. 1495, § 1 del CIC/17, è giustificata la domanda: fino a che punto rispecchia proprio questo canone fondamentale del diritto patrimoniale vigente la visione ecclesiologica del Vaticano II? A questo proposito già Eugenio Corecco ha espresso un netto giudizio negativo sul testo qualificandolo come espressione di una "... impostazione culturale perentoria ..." che considera soggetto patrimoniale attivo, più che i fedeli, la Chiesa stessa intesa come persona giuridica pubblica. Questo fatto indurrebbe a concepire la Chiesa come "... *societas perfecta* ..." e il suo rapporto fiscale con i fedeli come quello tra Stato e cittadini <sup>3</sup>.

Questa conclusione però non sembra necessaria in base alla sola coincidenza del testo legale con il Codice precedente. Da una parte perché la visione dell'ultimo Concilio ecumenico sulla Chiesa non comporta una rottura completa e fondamentale con tutta la tradizione ecclesiologica precedente, ma in intima continuità con essa, mette degli accenti anche

<sup>3</sup> E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, a cura di S. FERRARI, Bologna 1983, 52-53.

nuovi. Dall'altra parte bisogna presumere che il testo del Codice sia in armonia anche se non sempre perfetta con le intenzioni del legislatore, il quale, come risulta dalla Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* stessa<sup>4</sup>, ha inteso esprimere la novità dell'ecclesiologia conciliare in linea di continuità con la tradizione legislativa della Chiesa. Tale tradizione infatti è anche un principio di interpretazione dei canoni che riporta-no il diritto antico (c. 6, § 2).

Un esame delle fonti del canone<sup>5</sup> dimostra chiaramente che il testo del paragrafo, proprio perché quasi coincide con il passo rispettivo del Codice precedente, risponde pienamente sia alla tradizione ancestrale della Chiesa che ai principi dell'ultimo Concilio ecumenico. Da una parte tra le fonti del canone 1495, § 1 del CIC/17 non si trovano soltanto testi risalenti all'Ottocento, epoca in cui si coltivava la disciplina del diritto pubblico ecclesiastico, ma anche brani importanti della tarda antichità (D. 96 c. 1 – Sinodo romano del 502) e del medioevo (C. 16 q. 1 c. 59; X 3.13. 12, ecc.), dall'altra parte, queste fonti più antiche insistono proprio su principi teologici che ritornano in una forma moderna anche nel Vaticano II. Già il Sinodo romano del 502 stabilisce infatti che i laici, anche se religiosi o potenti (ossia rivestiti di potere civile), non possono disporre dei beni ecclesiastici la cui disposizione è stata affidata da Dio ai sacerdoti<sup>6</sup>, che – come si direbbe oggi

<sup>4</sup> In AAS 75 (1983/II) XII: "... ciò che costituisce la 'novità' fondamentale del Concilio Vaticano II, in linea di continuità con la tradizione legislativa della Chiesa [...] costituisce altresì la 'novità' del nuovo Codice" (in: EV 8/631). Cfr. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari (cann. 1254-1258) e due questioni fondamentali*, in *I beni temporali della Chiesa*, XXII Incontro di Studio Passo della Mendola Trento 3 luglio 7 luglio 1995, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Quaderni della Mendola 4), Milano 1997, 18.

<sup>5</sup> Cfr. CICFontium, 341; CIC/17 Fontium, 435.

<sup>6</sup> D. 96 c. 1: "... ne in exemplo remanere presumendi quibus libet laicis, quamvis religiosus, uel potentibus, in quacumque ciuitate quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quarum solis sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissae docetur" (in *Corpus Iuris*

con il vigente c. 129 – sono capaci della potestà di governo nella Chiesa.

Tra le fonti dell'attuale c. 1254, § 1 viene elencata la lettera di Benedetto XV del 12 marzo 1919 al Cardinale János Csernoch, arcivescovo di Esztergom<sup>7</sup>, in cui viene energicamente rifiutato il tentativo di alcuni sacerdoti ungheresi che, in un momento di sfascio dell'Impero Austro-Ungarico e all'alba del primo regime comunista in Ungheria, hanno dichiarato che tutti i beni ecclesiastici sono proprietà di tutti i cattolici del Paese, i quali devono disporne liberamente attraverso le loro assemblee.

Le fonti conciliari dello stesso paragrafo invece sembrano essere ancora più fondamentali. La LG 8, insegnando l'inseparabilità della Chiesa visibile dal corpo mistico di Cristo, ribadisce che la Chiesa, quantunque "... per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria della terra, bensì per far conoscere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione"<sup>8</sup>.

Il n. 28 del decreto CD afferma che i beni materiali realizzati dai sacerdoti nell'esercizio del loro ministero, sono legati al loro sacro dovere. I nn. 13 e 14 della DH sottolineano che la Chiesa deve godere di tanta libertà d'azione quanta ne richiede la cura della salvezza degli uomini e che il principio fondamentale del rapporto tra Chiesa e poteri civili è la libertà della Chiesa. Lo scopo di questa sua libertà è quindi l'adempimento della sua divina missione. Nel n. 76 della GS ci si sofferma sull'indipendenza e l'autonomia della Chiesa di fronte alla comunità politica e sulla loro sana cooperazione.

Dai testi conciliari risulta che il Vaticano II conferma la capacità patrimoniale della Chiesa, ma la relativizza e la collega più fortemente con la sua funzione speciale. La Chiesa

Canonici, ed. AE, FRIEDBERG, I, Lipsiae 1879, 338). Cfr. già At 4,36-37; 5,2; IUSTINUS, IApolog. 67.

<sup>7</sup> In AAS 11 (1919) 122-123.

<sup>8</sup> In EV/1, 306.

utilizza soltanto i mezzi che rispondono al vangelo (cfr. GS 76; LG 8)<sup>9</sup>.

### 1.2 Chiesa cattolica – persona giuridica pubblica?

Sulla linea di quest'insegnamento conciliare è quindi l'affermazione del paragrafo 1 del c. 1254 che parla di un *diritto nativo* della Chiesa di acquistare, possedere, amministrare ed alienare beni temporali indipendentemente dal potere civile. Il limite di questa indipendenza è comunque che detto diritto deve esercitarsi per i fini propri della Chiesa. Si tratta di un diritto nativo cioè di un diritto che non viene concesso dal diritto umano alla Chiesa, ma riconosciuto o dichiarato nel proprio ordinamento giuridico<sup>10</sup>. Il soggetto di questo diritto è la Chiesa cattolica che è da intendersi nel senso del c. 204, § 2, cioè come la Chiesa di Cristo che sussiste nella Chiesa cattolica come società organizzata e governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui<sup>11</sup>. Qui si tratta della Chiesa intera, come risulta anche dal c. 1255 che parla della Chiesa universale proprio in questo senso<sup>12</sup>. Questa realtà afferma il canone che ha un diritto nativo. L'essere soggetto di diritti comporta o manifesta la personalità. La Chiesa cattolica come insieme di persone deve considerarsi quindi persona morale di diritto divino, come afferma il c. 113, § 1. Tale personalità, infatti, non proviene dalla disposizione di qualche ordinamento giuridico umano, ma dalla natura teologica della Chiesa segno visibile ed efficace della salvezza (LG 1)<sup>13</sup>, corpo mistico, insieme organico di persone, cioè «universitas personarum».

<sup>9</sup> Cfr. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, 54, n. 1/9.

<sup>10</sup> Cfr. J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église. Commentaire des Canons 1254-1310* (Le nouveau droit ecclésial), s. l. 1996, 32.

<sup>11</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canonici preliminari ...*, 19.

<sup>12</sup> Cfr. J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels ...*, 34.

<sup>13</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di Studi di diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione canonistica 17), Torino 1996, 102-104.

Di questa persona l'ordinamento canonico, nel canone esaminato afferma la capacità giuridica, quindi ne riconosce la personalità giuridica. Così viene intesa la posizione di Jean-Claude Périsset che – in armonia con il testo del c. 1257, § 1 in cui si parla di Chiesa universale, Santa Sede ed altre (!) persone giuridiche pubbliche – afferma che la Chiesa cattolica è una *persona giuridica pubblica* riconosciuta dal suo proprio ordinamento giuridico<sup>14</sup>. In questo punto è diversa invece l'opinione di Velasio De Paolis, il quale, con riferimento al c. 113, sostiene che "... la Chiesa cattolica non è affatto inquadrabile nella categoria di persona giuridica pubblica, dal momento che lo stesso legislatore lo esclude"<sup>15</sup>. La distinzione strutturale però che viene fatta tra i due paragrafi del c. 113, a prima vista, non sembra implicare una negazione della personalità giuridica della Chiesa cattolica e della Santa Sede, ma piuttosto l'affermazione che queste realtà, per motivi teologici, hanno una personalità che precede l'ordinamento giuridico umano<sup>16</sup>. È vero infatti che durante i lavori di revisione del Codice si cercava consapevolmente di attribuire un significato alla distinzione tra persona morale e persona giuridica. Nella *praenotanda* allo *Schema canonum libri II De Populo Dei*, in cui si trovavano ancora le norme sulle persone, si legge infatti: «*Ecclesiae Catholicae personalitas non est ordinis iuridici, excepta quidem eius personalitate iuris gentium, sed est moralis, et ideo in Codice iuris affirmari non debet, sed supponitur; in iure civitatum similiter non affirmatur, sed supponitur personalitas moralis ipsius Societatis civilis. Haec Ecclesiae, sicuti et Societatis civilis, personalitas proprie iuridica non est, cum sibimetipsis concedere non vale-*

<sup>14</sup> J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels ...*, 32. Ugualmente viene qualificata la Chiesa universale come persona giuridica in H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts ...*, 66, n. 1/60.

<sup>15</sup> V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari ...*, 19.

<sup>16</sup> Cfr. per es.: E. MOLANO, *Commento al can. 113*, in *Code de Droit Canonique. Édition bilingue et annotée sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcueta*, trad. française, dir. E. CAPARROS – M. THÉRIAULT – J. THORN, Montréal 1990, 89-90.

*ant qualitatem quam ipsa haec concessio supponit*». Così non è da escludere che, nel Codice vigente, la persona giuridica abbia un senso estremamente positivistico e si riferisca solo alle persone giuridiche create dall'autorità umana sia attraverso una legge che tramite un atto amministrativo. Dato questo sfondo culturale che stava alla base della redazione di certe norme codiciali non è da escludere che il c. 114, § 1 sulla costituzione delle persone giuridiche, parlando di persone giuridiche che provengono *ex ipso iuris praescripto*, abbia voluto parlare soltanto del diritto umano canonico. Ma il testo stesso non esclude neanche il diritto divino. La categoria dello *ius divinum* infatti è conosciuta ed accettata anche nel Codice vigente<sup>17</sup>. Anzi, il diritto divino, secondo la convinzione quasi unanime della letteratura teologica sul diritto canonico, è parte integrante dell'ordinamento giuridico della Chiesa, anche quando non è canonizzato<sup>18</sup>. Così in base al Codice vigente sembra possibile una doppia scelta terminologica:

- 1) O si dice che nell'ordinamento giuridico della Chiesa ci sono persone fisiche e persone giuridiche e tra queste ultime esistono due categorie: le persone giuridiche esistenti in base al diritto divino, ossia persone morali e le persone giuridiche create dall'autorità ecclesiastica.
- 2) O si dice che nell'ordinamento giuridico della Chiesa, con pieni effetti giuridici, ci sono tre categorie di persone: le persone fisiche, le persone morali e le persone giuridiche. In questo caso sorge la domanda se ci sia qualche differenza tra la capacità giuridica delle persone morali e quella delle persone giuridiche. Sembra però che nel diritto, come riassume splendidamente Gaetano Lo Castro, dal punto di vista pratico, cioè riguardo al loro funzionamento, la distinzione tra persona morale e persona giuridica sia assolutamente priva di ogni effetto<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. cc. 22; 24, § 1; 1059; 1075, § 1; 1163, § 2; 1165, § 2; 1290; 1692, § 2.

<sup>18</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico ...*, 156-157.

<sup>19</sup> Cfr. G. LO CASTRO, *Commentario al can. 113*, in *Com. exeg.*, I, 773.

Per l'identità pratica degli effetti della personalità morale e giuridica nel Codice può essere un esempio proprio il c. 1254, § 1, il quale riconosce alla Chiesa cattolica le capacità patrimoniali proprie delle persone giuridiche (cfr. anche c. 1257, § 1). Naturalmente, anche qui è da esaminare se questa capacità della Chiesa possa essere esercitata direttamente o soltanto attraverso le sue singole persone giuridiche pubbliche interne<sup>20</sup>. La proposta di dire nel canone che la Chiesa "... nelle sue diverse persone giuridiche ..." fosse soggetto di diritti patrimoniali è stata respinta durante i lavori preparatori, perché da tale formula poteva sorgere qualche dubbio su questa capacità della Chiesa stessa come tale<sup>21</sup>. Questa capacità della Chiesa cattolica si esercita generalmente attraverso le sue persone giuridiche pubbliche, le quali però non la posseggono necessariamente come diritto nativo<sup>22</sup>.

Riassumendo le nostre osservazioni circa il c. 1254, § 1, possiamo constatare che il testo presente costituisce un certo sviluppo rispetto al c. 1495, § 1 del CIC/17, in quanto menzionando soltanto la Chiesa cattolica e non parlando della Sede Apostolica si dimostra più chiaramente teologico e generale. Anche se alcune concezioni teoriche che stavano alla base del testo precedente, specialmente la dottrina sulla Chiesa come società perfetta, possano sembrare superate, la cosa stessa ha trovato nel magistero del Vaticano II una base rinnovata, la

<sup>20</sup> Così per es. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari* ..., 19: "... la Chiesa cattolica in quanto tale non è di fatto neppure soggetto di dominio di beni".

<sup>21</sup> In *Communicationes* 12 (1980) 395: "Consultoribus haec formula non placet sive quia per verba „in suis personis iuridicis" exurgit dubium num Ecclesia qua talis habeat tale ius...". Cfr. M. MARCHESI, *La Santa Sede e i beni ecclesiastici*, in *I beni temporali della Chiesa*, XXII Incontro di Studio Passo della Mendola - Trento 3 luglio - 7 luglio 1995, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Quaderni della Mendola 4), Milano 1997, 118-120.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

quale, per esempio negli Stati totalitari di ogni genere<sup>23</sup>, rimane sempre attuale. La capacità patrimoniale indipendente della Chiesa si basa, infatti, sulla sua libertà da ogni potere civile, necessaria per la sua missione.

### 1.3 I diritti della Chiesa circa i beni

Secondo il c. 1254, § 1, il diritto della Chiesa circa i beni si esercita in quattro campi: in quello di acquisto, di conservazione o, secondo altri commentatori, di possesso, di amministrazione e di alienazione. È una novità del testo che venga menzionata anche la possibilità di alienazione dei beni. In questo modo viene superata l'antica discussione su un eventuale divieto generale di alienare i beni della Chiesa<sup>24</sup>. I diritti elencati nel canone vengono difesi di fronte alle ingerenze e alle limitazioni da parte degli Stati. Per quanto riguarda la capacità di possedere dei beni, il testo ufficiale del canone parla di *retinere* dei beni temporali. Durante la preparazione del testo si discuteva su questa parola. Alcuni hanno proposto di sostituirla con l'espressione *possidere*, la proposta però è stata rifiutata, ma senza una indicazione precisa di qualche differenza nel contenuto<sup>25</sup>. Alcuni vedono tuttavia nella parola *retinere* un accento speciale sulla conservazione dei beni ecclesiali che costituisce un aspetto della loro amministrazione (cfr. cc. 1284, § 2, 1°; 1285 e per le pie fondazioni erette in persone giuridiche che sono per la loro natura perpetue c. 1303, § 1, 1° con c. 120, § 1)<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* ..., 55, n. 1/11.

<sup>24</sup> Cfr. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* ..., 56, n. 1/17.

<sup>25</sup> Cfr. *Communicationes* 12 (1980) 396.

<sup>26</sup> Cfr. J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels* ..., 35.

## 2. I fini dei beni temporali della chiesa

Nel c. 1254, § 2 vengono elencati, non in modo tassativo, ma esemplificativo, i principali (*praecipue!*)<sup>27</sup> fini dei beni della Chiesa, ai quali si fa cenno generico già nel paragrafo precedente. Tali fini costituiscono da una parte la base spirituale del significato di questi beni, dall'altra parte anche un limite della loro presenza ed utilizzazione. Questa funzione dei fini veniva formulata classicamente da Paolo VI nei seguenti termini: "La necessità dei mezzi economici e materiali, con le conseguenze ch'essa comporta: di cercarli, di richiederli, di amministrarli, non soverchi mai il concetto dei fini a cui essi devono servire e di cui deve sentire il freno del limite, la generosità dell'impiego, la spiritualità del significato"<sup>28</sup>.

Tra le fonti di questo secondo paragrafo, oltre al c. 1496 del Codice precedente, in cui si parla però soltanto del diritto della Chiesa di esigere dai fedeli i beni necessari per il culto, il sostentamento dei chierici ed altri ministri e per altri fini propri alla Chiesa, ma non si parla della destinazione dei beni ecclesiali in genere, figurano diversi brani conciliari (cfr. AA 8, PO 17, GS 42) e il Direttorio sul ministero pastorale dei vescovi del 22 febbraio 1973. La fonte principale del testo è il terzo capoverso del n. 17 della PO in cui si dice che i beni ecclesiastici vanno sempre impiegati "... per quegli scopi, per il cui raggiungimento la Chiesa può possedere beni temporali, vale a dire: la sistemazione del culto divino; il dignitoso mantenimento del clero, il sostenimento delle opere di apostolato e di carità, specialmente per i poveri"<sup>29</sup>. Questo brano conciliare, secondo la nota del documento stesso, risale alla tradizione antica della Chiesa, più precisamente al canone 25 del Concilio di Antiochia<sup>30</sup>. Il n. 8 del Decreto AA e il n. 42

<sup>27</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>28</sup> In *L'Osservatore Romano*, 25 giugno 1970, cit. in: V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1995, 60.

<sup>29</sup> EV/1, 1301..

<sup>30</sup> Edizione: P. P. JOANNOU, *Disciplin générale antique* (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) I, 2 Les

della GS ribadiscono l'importanza fondamentale dell'azione caritativa della Chiesa, anzi si dice che come la Chiesa "... con la cena eucaristica si manifestava tutta unita nel vincolo della carità attorno a Cristo, così in ogni tempo si riconosce da questo contrassegno della carità, e, mentre gode delle iniziative altrui, rivendica le opere di carità come suo dovere e diritto inalienabile"<sup>31</sup>.

Questo elenco dei fini dei beni della Chiesa è molto antico e allo stesso tempo molto conciliare. Le opere di carità come destinazione importante dei beni appaiono già nell'Antico Testamento<sup>32</sup>. Nel Nuovo Testamento invece si incontrano già i primi ricordi dell'attività caritatevole della Chiesa, per esempio nelle azioni di san Paolo per raccogliere sussidi per i poveri di Gerusalemme<sup>33</sup>. L'esercizio delle opere di carità, secondo il c. 839, § 1, appartiene persino alla funzione di santificare della Chiesa. Con l'organizzazione del culto cristiano è cresciuto anche il bisogno di destinare dei beni a questo scopo. Pure il sostentamento dei ministri sta sin dall'origine tra gli scopi dei beni della Chiesa. Nella prima Lettera ai Corinti si legge, infatti: "Non sapete voi che gli addetti ai servizi sacri vivono delle provviste del tempio, e i ministri dell'altare partecipano ai beni dell'altare? Così pure a quelli che annunziano il Vangelo, il Signore ha ordinato di vivere dal Vangelo" (1Cor 9,13-14). Per tutto ciò, anche se nei primi tempi si metteva un accento speciale sull'aiuto dei poveri come fine dei beni della Chiesa, non risulta chiaro che vi sia un ordine cronologico tra i fini di questi beni elencati nel canone. Secondo José María Piñero Carrión invece l'ordine poveri-culto-predicazione sarebbe

*canons des Synodes Particuliers* (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, fasc. IX), Grottaferrata (Roma) 1962, 125-126.

<sup>31</sup> AA 8 c; in italiano EV/1, 944.

<sup>32</sup> Per es.: *Lv* 19,33-34; *Dt* 14,28-29; 15,7 ss.; 26,12; *1Sam* 12; *Gb* 29,12; 31,17-20; *Sal* 41,2; *Qo* 4,1-11; *Is* 1,17; *Ex* 16,49; J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels ...*, 38.

<sup>33</sup> Cfr. *Rm* 15,26; *1Cor* 16,14; *2Cor* 8-9.

tradizionalmente anche un ordine gerarchico tra questi fini<sup>34</sup>. Sembra tuttavia che questo ordine dei fini non sia stabilito o dichiarato nel diritto canonico positivo, almeno ciò non risulta dagli altri elenchi di scopi ecclesiastici che si trovano nel CIC (cfr. cc. 215; 298; 1249 e 1253; 1285; 1293, § 1; 1340, § 1) –, ma possa piuttosto costituire un ordine moralmente vincolante in casi estremi, come ripreso nel Vangelo di Matteo su Davide che, per estrema necessità, ha mangiato i pani dell'offerta (cfr. Mt 12,4).

Di tutti i beni della Chiesa vale l'affermazione che il loro uso e amministrazione non è solo una questione morale, ma è anche di ordine ecclesiologicalo-sacramentale, poiché i beni costituiscono una parte dell'aspetto esterno ossia del *segno sacramentale* della Chiesa<sup>35</sup>. In questo modo tutti i fini dei beni ecclesiastici costituiscono una unità nella missione generale della Chiesa e nella *salus animarum*<sup>36</sup>. La distinzione dei diversi fini si giustifica per il fatto che per la stessa natura della Chiesa, che è una comunione organica e organizzata, i suoi diversi membri, possono essere specialmente responsabili per alcune attività determinate. La stessa cosa vale anche per i diversi organi ed associazioni. Ciò può richiedere che i diversi beni della Chiesa abbiano diversi titolari.

### 3. I diversi titolari dei beni temporali

Secondo il c. 1255 “La Chiesa universale e la Sede Apostolica, le Chiese particolari e qualsiasi altra persona giuridica, sia pubblica che privata, sono soggetti capaci di acquistare,

<sup>34</sup> Cfr. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario al can. 1254*, in A. BENLLOCH POVEDA (Dir.), *Código de Derecho Canónico*, edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones, Valencia 1993, 559-560.

<sup>35</sup> Cfr. per es.: S. WIEDENHOFER, *Kirche, Geld und Glaube. Ekklesiologische Überlegungen*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142 (1994) 177.

<sup>36</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canonici preliminari ...*, 38.

possedere, amministrare e alienare beni temporali a norma del diritto". Tra le fonti di questo canone, al primo posto, sta il canone 1495, § 2 del *CIC/17*, in cui veniva semplicemente dichiarato che anche le altre persone morali, diverse dalla Chiesa cattolica e dalla Santa Sede hanno le stesse capacità patrimoniali. L'unico brano conciliare tra le fonti del canone vigente è il n. 13 del Decreto *PC* in cui si parla dei beni degli Istituti religiosi, delle province e delle case ma si mette in rilievo che tutti questi proprietari devono scambiare tra loro i beni temporali in modo che le più fornite aiutino quelle più povere. Così la pluralità dei proprietari di beni ecclesiastici viene inserita nella dinamica della comunione ecclesiale e della solidarietà. Il nuovo canone inoltre, a differenza del *CIC/17* fa menzione sia della Chiesa universale e della Santa Sede che delle Chiese particolari e delle altre persone giuridiche sia pubbliche che private.

La distinzione tra pubblico e privato è importante nel Codice vigente. Solo i beni delle persone giuridiche pubbliche sono dei beni ecclesiastici (cfr. c. 1257, § 1). Eppure viene riconosciuta l'autonomia patrimoniale anche delle persone giuridiche private. Quando i fedeli, in base al loro diritto di fondare e dirigere liberamente associazioni che si propongono un fine di carità o di pietà, oppure l'incremento della vocazione cristiana nel mondo (cfr. c. 215), costituiscono una associazione privata, essa può ottenere dall'autorità competente anche la personalità giuridica (cfr. c. 322, § 1). In questo caso l'amministrazione dei beni dell'associazione rimane sotto la vigilanza dell'autorità ecclesiastica competente che deve sorvegliare perché i beni siano usati per i fini dell'associazione (cfr. c. 325, § 1). I beni delle associazioni private sono specialmente soggetti all'autorità dell'ordinario rispetto all'amministrazione dei beni donati o lasciati per cause pie (cfr. cc. 325, § 2; 1301). Da tutto ciò risulta che oltre ai beni ecclesiastici, ossia quelli della Chiesa nelle sue persone giuridiche pubbliche, anche i beni delle persone giuridiche private devono servire per i fini della Chiesa, in quanto anche queste persone giuridiche partecipano ai fini della Chiesa stessa. Tali beni vengono

nominati dagli autori beni ecclesiali o ecclesiali privati<sup>37</sup>, per distinguerli sia dai beni ecclesiastici che dai beni dei fedeli che sono i beni semplicemente privati.

Un'altra questione importante e delicata è la relazione tra i diritti patrimoniali di diverse persone giuridiche pubbliche. Sopra abbiamo accennato alla relazione tra case, province ed istituti religiosi. Un problema analogo è anche il rapporto tra parrocchie e diocesi. Certamente deve valere anche qui il principio di solidarietà e comunione. Le parrocchie più facoltose devono aiutare quelle più povere. Nel senso del c. 1263 il Vescovo diocesano ha il diritto di imporre alle persone giuridiche pubbliche soggette al suo governo un contributo non eccessivo per le necessità della diocesi. L'amministrazione di tutti questi beni spetta ordinariamente al loro proprietario, ma l'Ordinario ha il diritto di intervenire in caso di negligenza (cfr. c. 1279, § 1). L'Ordinario ha anche il controllo sull'amministrazione dei beni ecclesiastici (cfr. per es. c. 1287, § 1). Eppure la proprietà, come vedremo nel c. 1256, spetta alla persona giuridica che ha acquistato i beni in questione.

A proposito dei beni di diverse persone giuridiche pubbliche della Chiesa, tra di loro subordinate, si presentano nei vari Paesi diversi problemi nei confronti dell'ordinamento giuridico dello Stato. Due di questi problemi sembrano particolarmente importanti:

- 1) Se lo Stato non riconosce la personalità giuridica di tutte queste persone della Chiesa. È possibile che lo Stato non riconosca nessuna persona giuridica della Chiesa, ma crei o permetta altre persone giuridiche con funzioni analoghe, come per esempio associazioni di culto, locali o all'anziana nazionale o regionale dei cattolici. Anche se questi problemi, particolarmente acuti nella Francia dell'inizio del Novecento sembrano lontani, è molto più vicina la situazione dell'ex Unione Sovietica, dove in alcuni Stati risulta difficile il riconoscimento delle parrocchie. Se

<sup>37</sup> Cfr. J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico* (Pontificio Ateneo della Santa Croce, Trattati di diritto 4), Milano 1997, 36-40.

invece soltanto alcune persone giuridiche ecclesiastiche vengono riconosciute, può richiedere una regolamentazione di diritto particolare canonico il coordinamento interno dei diritti delle diverse persone della Chiesa.

- 2) L'altro problema si presenta quando molte o tutte le persone giuridiche della Chiesa sono riconosciute davanti allo Stato, ma non viene sufficientemente garantito che le loro relazioni interne, le competenze dei loro amministratori vengano osservate. Per assicurare questo anche nell'ordinamento civile, la Chiesa, nei diversi Paesi, ha cercato di usare diversi sistemi.

In Ungheria per esempio, secondo la Legge IV del 1990 (§ 13 /1/) sulla libertà di coscienza, di religione e sulle Chiese, vi sono tre tipi di persone giuridiche ecclesiastiche. Al primo tipo appartengono le Chiese stesse e le alleanze di Chiese che ottengono la personalità giuridica civile mediante la registrazione presso il tribunale. La Chiesa cattolica ungherese, infatti è registrata presso il tribunale del Comitato Komárom-Esztergom, benché non costituisca una persona giuridica nell'ordinamento proprio della Chiesa. A questo proposito il problema pratico è che secondo il diritto ungherese il rappresentante di ogni Chiesa è quello che viene indicato – secondo le sue norme interne – nel momento della registrazione (cfr. *ibid.* 10/2/)<sup>38</sup>. Ma se la persona giuridica in questione non esiste nel diritto canonico, come può essere canonicamente regolato chi sia il suo rappresentante? La soluzione sembra essere il mandato dato dai rappresentanti delle rispettive persone giuridiche ecclesiastiche.

<sup>38</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in AKKR 162 (1993) 465-467; ID., *Die Eintragung und die Vertretung der Kirchen und der kirchlichen juristischen Personen*, in *Az európai államok és az egyházak kapcsolata a megváltozott világban*, Nemzetközi Konferencia Budapest, 1993. május 26-28; *The Relationship between the European States and the Churches in a Changed World*. International Conference 26-28 May 1993, Budapest, Budapest 1993, 373-374.

Il secondo tipo di persone giuridiche è costituito dalle unità strutturali delle Chiese che secondo le loro proprie norme interne sono qualificate persone giuridiche (cfr. *ibid.* § 13 /2/). Tali sono per esempio le parrocchie. Per il riconoscimento statale non è necessaria, ma secondo una decisione della Corte Suprema neppure possibile la registrazione statale<sup>39</sup>. Tuttavia, dopo la consultazione tra le diverse Chiese e il tribunale competente, è stata introdotta, per il diritto proprio delle varie Chiese, un'ulteriore distinzione tra le diverse unità strutturali delle medesime. Alcune di queste unità come la Conferenza episcopale, la Segreteria della Conferenza episcopale, le diocesi ed alcune altre istituzioni ecclesiali ritenute dai vescovi sufficientemente autonome vengono indicate nominalmente al tribunale, altre invece come le parrocchie, non vengono indicate per nome. Tale distinzione interna prescritta per la Chiesa cattolica da un Regolamento accettato all'unanimità dalla Conferenza episcopale (cfr. can. 455, § 4)<sup>40</sup> ha per effetto che le unità strutturali indicate per nome presso il tribunale, anche se non sono specialmente registrate dallo Stato come persone giuridiche, possono agire liberamente attraverso i loro rappresentanti pure indicati presso il tribunale, mentre le parrocchie e le altre unità subordinate possono concludere negozi giuridici soltanto con il certificato del rappresentante di quell'unità superiore che è indicata anche nominalmente presso il tribunale. Lo scopo dichiarato di questa distinzione pratica era che i limiti canonici della competenza delle singole persone giuridiche ad amministrare i loro beni vengano osservati anche davanti allo Stato<sup>41</sup>. Dato che il diritto ungherese riguardo alla registrazione non conosce alcuna differenza tra le

<sup>39</sup> Cfr. Legf. Bir. Kpkf. 11. 25 262/1991. sz., in *Döntvénytár*-BH1992. 200.

<sup>40</sup> Cfr. MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Az egyházi jogi személyek bírósági bejegyztetésének és egyházi nyilvántartásának szabályzata*, Budapest 1994, 3.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, 3-4.

unità strutturali interne delle Chiese, l'indicazione nominale degli organi superiori della Chiesa e dei loro rappresentanti, teoricamente non può essere considerata come registrazione di persone giuridiche, ma come registrazione degli organi di rappresentanza della Chiesa cattolica stessa. Così per la necessità pratica, almeno sotto questo aspetto, si è tornati alla classica teoria di Max Freiherr von Hussarek, già primo ministro della parte austriaca della Monarchia Asburgica, secondo la quale "La Chiesa romano-cattolica in Austria" come persona giuridica viene rappresentata dagli organi che rispondono alla propria organizzazione<sup>42</sup>.

Il terzo tipo delle persone giuridiche ecclesiastiche nel diritto ungherese è la categoria delle cosiddette organizzazioni autonome all'interno della Chiesa (cfr. Legge IV del 1990, § 13 /3/) che richiedono, per essere riconosciute dallo Stato, una registrazione speciale presso il tribunale. Questa categoria del diritto civile rassomiglia alla distinzione tra la parte seconda e terza del Libro II del *Codice di Diritto Canonico*. Eppure le associazioni pubbliche dei fedeli possono entrare anch'esse in questa categoria (cfr. cc. 312-320). All'interno degli istituti religiosi, secolari o delle società di vita apostolica ci sono però, anche qui delle persone giuridiche pubbliche, come le singole case religiose (cfr. c. 634, § 1), ecc. Queste sono considerate unità strutturali e non vengono indicate presso il tribunale potendo agire soltanto con il certificato del rappresentante dell'unità superiore. I monasteri o meglio le case *sui iuris* (cfr. c. 613) vengono invece indicate al tribunale per nome come pure "... quelle istituzioni od altre persone giuridiche interne (degli istituti religiosi) che vengono giudicati dal superiore maggiore talmente autonomi da non dover far valere i limiti

<sup>42</sup> M. VON HUSSAREK, *Grundriss des Staatskirchenrechts*, Leipzig 1908, 13; cfr. H. SCHNIZER, *Beobachtungen zur Gesamtpersönlichkeit von Religionsbekenntnissen*, in *Vestigia Iuris Romani. Festschrift für Gunter Wesener zum 60. Geburtstag am 3. Juni 1992*, a cura di G. KLINGENBERG – M. RAINER – H. STIEGLER, Graz 1992, 415.

canonici dell'amministrazione dei loro beni attraverso il loro inserimento nella seconda categoria delle unità strutturali"<sup>43</sup>.

Tanto basta per vedere che tipo di conseguenze pratiche possono avere le molteplicità delle persone giuridiche capaci di diritti patrimoniali. Tutti questi sforzi di diritto ecclesiastico e di diritto canonico particolare possono essere però necessari per far funzionare l'aspetto organico ossia di comunione gerarchicamente organizzata della Chiesa, con rispetto sia dell'autonomia delle singole unità strutturali, molto spesso anch'esse comunità di fedeli, come la diocesi o la parrocchia o delle associazioni, sia della necessità di coordinamento, di apostolato organizzato e di testimonianza unitaria di tutta la Chiesa.

#### **4. L'autorità suprema del romano pontefice e il suo 'alto dominio' sui beni**

##### **4.1 Dominio e suprema autorità**

Il Codice nel c. 1256 riconosce che la proprietà dei beni appartiene a quella persona giuridica che li ha legittimamente acquistati. Questo diritto di proprietà però sta sotto la suprema autorità del Romano Pontefice. La fonte diretta di questo canone è il c. 1499, § 2 del Codice Pio-Benedettino. L'unica differenza di rilievo tra i due testi è che il Codice vigente parla del Romano Pontefice, mentre il testo precedente faceva menzione della Sede Apostolica. Il testo latino parla di *dominium* che si traduce in italiano con proprietà, però il dominio può indicare oltre alla proprietà anche altri diritti come l'uso o l'usufrutto<sup>44</sup>. La storia del diritto canonico è ricca di diverse

<sup>43</sup> MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Az egyházi jogi személyek* 3. Nostra la traduzione in lingua italiana.

<sup>44</sup> Cfr. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario al 1256*, in A. BENLLOCH POVEDA (Dir.), *Código de Derecho Canónico*, edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones, Valencia 1993, 560.

teorie sulla titolarità del patrimonio ecclesiastico. Il testo del canone non distingue neppure il dominio diretto e quello indiretto, ma – secondo alcuni autori<sup>45</sup> – è possibile riconoscere tale distinzione nella formula del canone. In base al senso letterale del testo sembra piuttosto che il legislatore, in questo caso, abbia inteso sotto ‘dominio’ solo la proprietà, mentre la relazione del Romano Pontefice con i beni della Chiesa viene espressa nel quadro della teoria moderna sulla potestà di governo. Il Romano Pontefice, infatti, esercita la suprema autorità o, con termini più tradizionali, l’alto dominio, ossia sovranità, su tutti i beni delle persone giuridiche pubbliche e, in un modo che rispetti la loro natura, anche sui beni delle persone giuridiche private nella Chiesa<sup>46</sup>, anzi in qualche modo anche sui beni delle persone fisiche, quando hanno una finalità ecclesiale<sup>47</sup>. Questo ‘alto dominio’ non significa diritto di proprietà, ma potere di orientare l’utilizzo dei beni per i fini propri della Chiesa, come hanno precisato i redattori del testo del vigente canone 1273<sup>48</sup>.

#### 4.2 Disposizione sui beni ecclesiastici e limitatezza del dominio

In base a questa sua potestà il Romano Pontefice è anche supremo amministratore e dispensatore di tutti i beni della Chiesa, come risulta chiaramente dal c. 1273, in cui si ribadisce che questi diritti spettano al Romano Pontefice in virtù del primato di governo. Di questa potestà si legge nel c. 331 che essa compete al Vescovo di Roma in forza del suo ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro e che essa è “... potestà ordinaria suprema, piena, immediata e universale sulla Chiesa”. In forza di questa potestà il Successore di Pietro

<sup>45</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>46</sup> Cfr. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* ..., 65, n. 1/56.

<sup>47</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari* ..., 29.

<sup>48</sup> Cfr. *Communicationes* 12 (1980) 412-413.

può anche limitare i diritti dei proprietari<sup>49</sup>, emanare delle leggi o altre norme giuridiche riguardanti l'amministrazione dei beni nella Chiesa o porre direttamente degli atti di amministrazione<sup>50</sup>. La facoltà del Papa di disporre dei beni comporta per esempio il diritto di autorizzare un'alienazione, di condonare dei debiti o di trasferire un patrimonio ecclesiastico ad un altro. Bisogna mettere in rilievo, tuttavia, che la suprema potestà del Papa si estende su tutti i beni destinati a scopi ecclesiali, anche se il loro proprietario è una persona privata, ma il suo potere di supremo amministratore e dispensatore si riferisce, secondo il c. 1273, solo ai beni delle persone giuridiche pubbliche.

Proprio queste possibilità rendono palese l'importanza del servizio del pontificato come centro dell'unità della Chiesa. Senza la suddetta possibilità, infatti, non si potrebbe garantire che l'uso dei beni ecclesiastici serva all'unico fine della Chiesa. Tale servizio speciale si manifesta principalmente negli accordi internazionali della Santa Sede che riguardano beni ecclesiastici appartenenti a singole persone giuridiche pubbliche e che possono contenere tra l'altro il condono di beni ecclesiastici espropriati dallo Stato<sup>51</sup>, la trasformazione di un diritto di riottenere certi edifici ecclesiastici nazionalizzati in una fonte di reddito fisso come nell'accordo concluso con l'Ungheria il 20 giugno 1997.

Tali diritti del Papa sopra il patrimonio delle persone giuridiche pubbliche della Chiesa, come abbiamo visto, non vengono più fondati teoricamente su una proprietà pontificia speciale su tutti i beni ecclesiastici, ma sul primato e sul fatto che il Romano Pontefice è supremo amministratore e dispensatore di questi beni. Questa sua qualità però non si esaurisce nelle funzioni che appartengono strettamente alla potestà di

<sup>49</sup> Cfr. L. CENTURIONI, *L'amministrazione dei beni ecclesiastici: le competenze del vescovo diocesano*, Roma 1996, 10.

<sup>50</sup> Cfr. *Communicationes* 5 (1973) 97.

<sup>51</sup> Cfr. J.-P. SCOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale ...*, 32.

governo, cioè nella legislazione, nell'esercizio della potestà giudiziale e amministrativa<sup>52</sup>, ma comporta pure ampie competenze di controllo, di vigilanza e persino di azione diretta per garantire che questo patrimonio raggiunga il proprio scopo speciale. Da ciò consegue che *il diritto di proprietà delle persone giuridiche pubbliche nella Chiesa ha un significato del tutto speciale*. Esso si relativizza in vista dell'unità della Chiesa che è unità dello Spirito, del Signore, della fede e anche dell'esistenza sociale visibile<sup>53</sup>.

Tale specificità della proprietà ecclesiastica significa ben più che la limitatezza generale del diritto patrimoniale in vista della destinazione universale dei beni, messa particolarmente in evidenza nei nn. 69-71 della GS e in tutto il magistero sociale della Chiesa<sup>54</sup>.

#### 4.3 Il soggetto della suprema autorità sulla proprietà dei beni

Un'altra questione a proposito del testo del c. 1256 è la tensione<sup>55</sup> tra il fatto che in esso viene menzionata solo la suprema autorità del Romano Pontefice non invece quella del collegio dei vescovi che però, secondo la classica affermazione del n. 22b della LG, ripetuta anche nel c. 336, è anch'esso soggetto della suprema e piena potestà su tutta la Chiesa. Di quest'ultima potestà non viene affermata l'immediatezza come di quella del Romano Pontefice. È significativo che proprio l'aspetto immediato della potestà pontificia sta alla base del fatto che il Papa è anche supremo amministratore e dispensatore dei beni ecclesiastici nel senso del citato c. 1273<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* ..., 66, n. 1/59.

<sup>53</sup> Cfr. M. LÓPEZ-ALARCÓN, *Comentario al can, 1256*, in *Com. exeg.*, IV/1, 53-54.

<sup>54</sup> Cfr. per es.: E. CHIAVACCI, *Proprietà*, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, a cura di F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 1036-1037.

<sup>55</sup> Cfr. J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale* ..., 33.

<sup>56</sup> Cfr. J. HERVADA, *La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico*, in

Sembra che il carattere immediato della potestà del collegio dei Vescovi sia teologicamente da approfondire. Allo stesso tempo bisogna riconoscere che l'intero collegio dei Vescovi potrebbe esercitare difficilmente una tale potestà immediata nella pratica. Ciononostante, sotto la luce del magistero conciliare e nel contesto dell'intero Codice si può formulare il principio secondo cui la proprietà dei beni, sotto l'autorità suprema della Chiesa appartiene alla persona giuridica che li ha acquistati legittimamente.

È da notare in questo punto che, oltre all'autorità suprema della Chiesa, anche le altre autorità devono operare una perequazione dei beni nel quadro di un progetto pastorale che riguarda quella parte della Chiesa che è stata loro affidata. Devono esprimere così quella unità di cui i vescovi sono il fondamento, come insegna specialmente il n. 23a della LG<sup>57</sup>. Tale missione dei Vescovi si rispecchia nelle diverse competenze che il diritto attribuisce ai Vescovi diocesani o agli Ordinari rispetto ai beni. Esiste tuttavia una differenza sostanziale tra i diritti dei Vescovi o altri Ordinari e la Suprema Autorità del Papa. La potestà dei Vescovi in questo campo è meno diretta, quindi non compete loro una amministrazione o disposizione diretta sui beni delle diverse persone giuridiche, nel senso del c. 1273.

#### 4.4 Sussidiarietà e comunione

Riassumendo quanto è stato detto sul diritto di dominio delle persone giuridiche e sulla potestà dell'autorità ecclesiastica sui beni possiamo dire che i diversi beni destinati ai fini ecclesiali, sotto il punto di vista della loro soggezione alla potestà della Chiesa, formano dei cerchi concentrici. Al centro stanno i beni delle persone giuridiche pubbliche che oltre ad essere soggetti all'intera normativa canonica sui beni eccle-

IC 2 (1962) 460; J. T. MARTIN DE AGAR, *Beni temporali e missione della Chiesa* (Dispense ad uso degli studenti), Roma 1997, 15.

<sup>57</sup> Cfr. L. CENTURIONI, *L'amministrazione dei beni ...*, 10-11.

siastici, possono essere amministrati e disposti dal Romano Pontefice. In un cerchio più largo si collocano i beni delle persone giuridiche private che sono destinati agli scopi della medesima persona, la quale però partecipa ai fini della Chiesa stessa (cfr. c. 114, § 1) ed esprime allo stesso tempo l'autonomia dei fedeli. Questi beni sono soggetti alla suprema autorità della Chiesa, nonché al controllo e alla vigilanza della competente autorità ecclesiastica, ma non vengono né generalmente regolati dai canoni sui beni ecclesiastici, né amministrati dal Romano Pontefice secondo il c. 1273. Un cerchio ancor più largo formano i beni privati destinati a scopi ecclesiali, come i beni destinati allo scopo delle associazioni private senza personalità giuridica (cfr. c. 310) o quelli elargiti in favore delle cause pie o della Chiesa in genere (cfr. cc. 1259, 1299)<sup>58</sup>. Su questi beni l'autorità ecclesiastica ha competenza solo quanto alla finalità alla quale sono destinati. In tutto ciò e anche nella regolamentazione molto diversificata delle competenze di governo e di controllo dei beni delle diverse categorie delle persone giuridiche pubbliche si esprime chiaramente il principio di sussidiarietà, il quale, anche se non in ogni relazione della vita della Chiesa, nel diritto patrimoniale sicuramente doveva essere tenuto in massima considerazione nei lavori di preparazione del Codice vigente<sup>59</sup>.

In questo modo la comunione come principio strutturale della vita e dell'ordinamento della Chiesa e la sussidiarietà applicata in questo campo per esprimere sia il valore teologico e la dignità delle Chiese particolari che la vocazione e la responsabilità dei fedeli, producono i loro effetti in armonia organica.

<sup>58</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari* 36-37.

<sup>59</sup> Cfr. *Principia quae recognitionem Codicis Iuris canonici dirigant*, in *Communicationes* 9 (1977) 269; *Schema del 1980 in Communicationes* 12 (1980) 389.

## Conclusione

Al termine di questa nostra presentazione possiamo rispondere alla nostra domanda iniziale e precisare i più importanti principi conciliari che si rispecchiano nei tre canoni iniziali del Libro V, visti però nel contesto dell'intero Codice. Questi sono la libertà della Chiesa e della sua missione; la sacramentalità della medesima, che si esprime ed agisce attraverso la sua unità visibile anche nella sua azione apostolica e caritativa; la comunione gerarchicamente ordinata come suo principio strutturale che costituisce un aspetto della sua sacramentalità; la dignità delle Chiese particolari e l'autonomia dei fedeli.

*Parte Seconda*  
**ORGANIZZAZIONE GERARCHICA  
DELLA CHIESA**



# I. Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al c. 331 C/C)\*

## Introduzione

Il mio intento nel presente studio è l'identificazione della manifestazione della verità teologica del primato pontificio nel diritto vigente della Chiesa cattolica, con riguardo speciale al *Codice di Diritto Canonico*. Non sarà possibile risparmiare i riferimenti ad altre norme canoniche universali, come anche al diritto comune delle chiese orientali cattoliche. Il nostro pensiero sarà comunque orientato in modo esplicito o implicito anche alle altre possibilità dell'esercizio pratico del primato che non sono previste nella legislazione vigente, la ricerca delle quali però, era ed è desiderata dagli stessi Romani Pontefici della nostra epoca.

## 1. Il principio del primato e la sua formulazione tecnica nel diritto canonico (il c. 331 del C/C alla luce delle sue fonti)

Secondo la definizione dell'allora professore Joseph Ratzinger, pubblicata il 1963, nell'ottavo volume del *Lexikon für Theologie und Kirche*, "... con la parola *primato*, la teologia indica

\* Pubblicato: *Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al can. 331 CIC)*, in *Periodica* 98 (2009) 619-642.

quell'ufficio, nella struttura della costituzione ecclesiale, il quale compete al papa come successore di Pietro. Questo ufficio pertanto, si basa sulla tradizione apostolica, ed in ultima analisi, su una disposizione proveniente dal Signore, la sua forma storica e la sua conoscenza di sempre partecipano tuttavia alla storicità della Chiesa, alla sua nascita e maturazione, come pure al suo essere esposta ai pericoli e alle tentazioni"<sup>1</sup>. Questo ministero speciale del Romano Pontefice contiene diversi aspetti, tra i quali certamente la precedenza di onore, ma più ancora, il primato di giurisdizione, il carisma dell'infallibilità, definita in modo speciale, dal Concilio Vaticano I. Anzi oltre all'ambito delle dichiarazioni infallibili, si tiene presente anche quel dono specifico dato a san Pietro, che è stato formulato nel Vangelo di Luca come segue: "Io ho pregato per te, perché la tua fede non venga meno. E tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli" (Lc 22,31-32).

Nel diritto canonico vigente, l'ufficio primaziale del Papa è presente prima di tutto, ma non esclusivamente come primato di giurisdizione ossia, con la terminologia del Codice del 1983, come primato nel campo della potestà di governo (cfr. CIC c. 129, § 1).

Anche se la nozione di primato non viene menzionata espressamente nella descrizione canonica dell'ufficio del Papa che si trova nel CIC (cfr. cc. 331-333; CCEO, cc. 43-45), il medesimo Codice del 1983 usa tre volte anche l'espressione *primatus*<sup>2</sup>. Nel c. 591, parlando degli istituti di vita consacrata, si dice che "... il Sommo Pontefice, in ragione del suo primato sulla Chiesa universale, può esimere istituti di vita consacrata dal governo degli Ordinari del luogo, e sottoporli unicamente a sé, o ad un'altra autorità ecclesiastica". Nel contesto il primato indica comunque, una speciale potestà di governo. Nel c. 1273 si enuncia il principio secondo il quale "Il Romano

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Primat*, in *LThK*, VIII, 761.

<sup>2</sup> Cfr. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 345.

Pontefice, in forza del suo primato di governo è il supremo amministratore ed economo di tutti i beni ecclesiastici”. Nel c. 1417, § 1 invece, si afferma che “In forza del primato del Romano Pontefice, qualunque fedele è libero di deferire al giudizio della Santa Sede la propria causa, sia contenziosa, sia penale, in qualsiasi grado di giudizio, e in qualunque stadio della lite, oppure di introdurla davanti alla medesima”. Anche in questi casi, la parola primato esprime una condizione speciale riguardo alla potestà di governo.

Quanto alla descrizione espressa dell’ufficio del Papa, senza usare la parola primato, il legislatore riporta la dottrina e la disciplina precisata lungo i secoli. Infatti nel c. 331 si ricorda che: “Il Vescovo della Chiesa di Roma, in cui permane l’ufficio concesso dal Signore, singolarmente a Pietro, primo degli Apostoli, e che deve essere trasmesso ai suoi successori, è capo del Collegio dei vescovi, Vicario di Cristo, e pastore qui in terra della Chiesa universale; egli perciò, in forza del suo ufficio, ha potestà ordinaria, suprema, piena, immediata e universale sulla Chiesa, potestà che può sempre esercitare liberamente”. Per vedere, quanto organico è il rapporto di questo canone con la lunga tradizione dottrinale e disciplinare della Chiesa, vale la pena di gettare un’occhiata alle sue fonti<sup>3</sup>. Nel Codice anteriore al citato canone corrisponde il c. 218 CIC/17. Il quale però, usa un linguaggio diverso e contiene alcune nozioni che non vengono recepite nella stessa forma nella legislazione vigente. Nel Codice Pio-Benedettino al c. 218 si legge infatti:

*§ 1. Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.*

*§ 2. Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum*

<sup>3</sup> Per l’elenco di queste fonti a partire dal Codice Pio-Benedettino vedi CICFontium, 93.

*in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.*

Il canone del Codice precedente, come vediamo, già nella descrizione dell'ufficio del Papa usa la parola primato, e allo stesso tempo, parla di suprema e piena potestà di giurisdizione, distinguendo i campi della fede e dei costumi da quello della disciplina. Nell'abbondantissimo elenco delle fonti di questo canone del Codice Pio-Benedettino<sup>4</sup> troviamo per esempio, testi di papa Siricio<sup>5</sup>, di Innocenzo I<sup>6</sup>, di Zosimo<sup>7</sup>, di Bonifacio I<sup>8</sup>, e di Gelasio.

Il brano della lettera di Gelasio *Ad Faustum legatum* del 493 è nato già nel contesto dei rapporti con l'Imperatore di Costantinopoli, e con i 'greci' in generale<sup>9</sup>. In esso si afferma la suprema potestà giudiziale della Sede di Roma con vigore. Altri due frammenti dello stesso Papa dell'anno 495 ripetono il principio con ancor più enfasi. La Sede di Roma può giudicare su tutti, e di essa non giudica nessuno. Alla Sede di Roma si può appellare da tutte le parti del mondo, mentre contro la sentenza di questa Sede non è possibile appellarsi a nessun'altra autorità. La Sede Apostolica può giudicare anche senz'alcun Sinodo precedente, e può rivedere le sentenze dei Sinodi<sup>10</sup>. Per quanto riguarda il contesto dello sviluppo istituzionale del primo millennio e dell'articolazione storico-giuridica del dato originale e teologico del primato, mi limito a rinviare all'abbondante letteratura<sup>11</sup>. Un'altra fonte più tardiva del canone è

<sup>4</sup> CIC/17 *Fontium*, 55-56.

<sup>5</sup> Ep. "Directa ad decessorem", 10 febbraio 385, in JK 385.

<sup>6</sup> Ep. "In requirendis Dei rebus", 27 gennaio 417, in JK 321.

<sup>7</sup> Ep. "Quamvis Patrum traditio", 21 marzo 418, in JK 342.

<sup>8</sup> Ep. "Retro maioribus tuis", 11 marzo 422, in JK 363.

<sup>9</sup> C. 9 q. 3 c.16 (a.493), in JK 622: "Ego quoque mente".

<sup>10</sup> C. 9 q. 3 c.17-18 (a. 495), in JK 664: "Valde mirati sumus".

<sup>11</sup> Cfr. p. es.: M. MACCARONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976; Id. (dir.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Città del Vaticano 1991.

il II Concilio di Lione, più precisamente, la professione di fede dell'Imperatore Michele Paleologo contenuta nella sua lettera a papa Gregorio X<sup>12</sup>. Oltre a ripetere il principio tradizionale circa la potestà giudiziaria del Papa, l'Imperatore riconosce che la Chiesa di Roma "... è tenuta a difendere davanti a tutti gli altri la verità della fede" e così "... debbono essere definite con il suo giudizio anche le questioni che nascono riguardo la fede"<sup>13</sup>. Lo stesso testo aggiunge pure che alla Chiesa di Roma "tutte le chiese sono soggette, e i loro prelati le porgono obbedienza e riverenza. La pienezza della potestà si attua poi in lei, in modo tale da mettere a parte della sua sollecitudine tutte le altre chiese"<sup>14</sup>. Al Concilio di Firenze l'insegnamento e la disciplina del primato, i quali hanno determinato la formula del CIC/17, e di quello vigente, si concentrano sul Decreto per i greci<sup>15</sup>. Le espressioni usate sono solenni, e nella loro portata giuridica ancor più generali delle fonti finora menzionate. Si dice infatti: "Definiamo inoltre che la santa sede apostolica e il romano pontefice hanno il primato su tutto l'universo; che lo stesso romano pontefice è il successore del beato Pietro principe degli apostoli, è autentico vicario di Cristo, capo di tutta la chiesa, padre e dottore di tutti i cristiani; che nostro Signore Gesù Cristo ha trasmesso a lui, nella persona del beato Pietro, il pieno potere di pascere, reggere e governare la chiesa universale, come è attestato anche negli atti dei concili ecumenici e nei sacri canoni"<sup>16</sup>. Dopo i conflitti con il potere secolare – come nel caso di Bonifacio VIII<sup>17</sup>, o nel caso del

<sup>12</sup> Cfr. CONCILIO DI LIONE II, Sessione IV, 6 luglio 1274, *Lettera dell'Imperatore Michele a Papa Gregorio*, in DS 861.

<sup>13</sup> Loc. cit.

<sup>14</sup> Loc. cit.; trad. it., in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1996, 489-491.

<sup>15</sup> Bolla sull'unione con i greci *Laetentur caeli*, 6 luglio 1439.

<sup>16</sup> DS 1307; trad. it., in DENZINGER – HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum* ..., p. 581.

<sup>17</sup> Si veda per es. la Bolla del 18 novembre 1302 – "Unam sanctam"; cfr.

febronianismo e del giuseppinismo –, ovvero per la necessità di riaffermare la dottrina cattolica attaccata dai conciliaristi e dai riformatori, si chiariva più concretamente e si elaborava più dettagliatamente a livello istituzionale il primato di giurisdizione. I documenti relativi dei papi dell'epoca moderna figurano abbondantemente tra le fonti del c. 218 del Codice Pio-Benedettino.

Questo processo ha raggiunto il suo culmine al Concilio Vaticano I, dove da una parte si è definito solennemente il dogma dell'infallibilità pontificia<sup>18</sup>, aspetto anch'esso della realtà centrale del primato, ma si è dichiarato solennemente con la massima autorità dottrinale anche il primato di giurisdizione del Romano Pontefice<sup>19</sup>. Il Concilio Vaticano II, da una parte, ha presentato in modo dettagliato la dottrina della collegialità episcopale<sup>20</sup>, dall'altra ha accentuato con tutta chiarezza l'insegnamento del Concilio Vaticano I sul primato<sup>21</sup>. Questa accentuazione, la vedono diversi autori, soprattutto nella *Nota Explicativa praevia* alla Costituzione Dogmatica *Lumen gentium*<sup>22</sup>. In realtà – come sostiene Gérard Philips –, “... uno degli obiettivi del testo (della LG), era di fissare l'attenzione sulla funzione e il potere dell'Ordine episcopale, non solo per situare con più equilibrio in una luce migliore le definizioni del 1870, ma anche per dare ai vescovi e cristiani orientali la garanzia che i diritti dell'episcopato sono pie-

anche: J. MIETHKE, *Unam sanctam*, in *LThK*<sup>3</sup>, X, 375.

<sup>18</sup> Cfr. Const. dogm. *Pastor aeternus*, 18 luglio 1870, cap. 4, in *DS* 3074.

<sup>19</sup> Cfr. Const. dogm. *Pastor aeternus*, 18 luglio 1870, cap. 1-3, in *DS* 3053-3064.

<sup>20</sup> Cfr. specialmente U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione Dogmatica Lumen gentium* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 25), Roma 1984; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano 1975, 197-257.

<sup>21</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa ...*, 257-269.

<sup>22</sup> Wolfgang BEINERT parla addirittura di corroboramento (Verschärfung; ID., *Primat, Päpstlicher*, in *LThK*<sup>3</sup>, VIII, 589).

namente riconosciuti, e con ciò favorire presso tutti una più esatta comprensione della dottrina cattolica in questa materia. D'altronde, le spiegazioni preliminari, in particolare quelle della *Nota praevia*, avevano lo scopo di disarmare le riserve di un certo numero di vescovi occidentali che in tutto questo credevano di vedere una minaccia contro il primato pontificio [...] La Costituzione spazia più liberamente nel contesto della *communio*, mentre la *Nota praevia* si applica di più alle considerazioni giuridiche. Entrambi i punti di vista sono rispettabili, e l'uno non esclude l'altro"<sup>23</sup>.

Questa dottrina equilibrata si traduce in termini giuridici, sia nel nuovo Codice latino<sup>24</sup> (soprattutto cc. 330-367), sia nel *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*<sup>25</sup> (cc. 42. 49-54), ma anche nella Costituzione Apostolica *Pastor bonus*<sup>26</sup>. Nella ricca parte introduttiva o teologica di questa Costituzione Apostolica, Giovanni Paolo II chiarisce che con la riforma della Curia egli ha inteso provvedere anche a ciò che "... il rinnovamento delle leggi, introdotto dal nuovo Codice di Diritto Canonico [...] avesse in un certo senso il suo compimento e la sua definitiva attuazione"<sup>27</sup>.

Tornando allora al c. 331 del Codice vigente, possiamo concludere che il testo del canone costituisce un'autentica formulazione giuridica della dottrina cattolica riproposta proprio

<sup>23</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa ...*, 269.

<sup>24</sup> Cfr. per es.: R. COPPOLA, *Ministero petrino e suo esercizio nella dottrina e nella vita della Chiesa cattolica*, in *IE* 18 (2006) 579-600, specialmente 585-588, al n. 4: "... alcuni aspetti del rapporto fra primato di giurisdizione e forme istituzionalizzate di esercizio della collegialità e della comunione ecclesiale nella Chiesa latina".

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, 589-590.

<sup>26</sup> Del 28 giugno 1988, in *AAS* 80 (1988) 841-930; in seguito anche: PB. Della *Pastor bonus* come espressione del primato pontificio, si veda per es.: V. DE PAOLIS, *Introduzione al commento della Cost. Ap. Pastor bonus sulla ristrutturazione della Curia Romana*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento alla Pastor bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana* (Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici III), Città del Vaticano 2003, 5-9.14-16.18-22.

<sup>27</sup> PB, 13.

al Concilio Vaticano II. Fra le fonti del nuovo canone infatti, oltre al precedente c. 218, troviamo i nn. 18, 20, 22 e 33 della LG, i punti 3 e 4 della *Nota Explicativa praevia*, e inoltre il n. 3 dell'OE, il n. 2 dell'UR, e il n. 2 del decreto CD.

## 2. Osservazioni esegetiche al c. 331 del CIC

Il c. 331 del CIC, presupponendo che l'ufficio di Pietro è origine e base perpetua e visibile dell'unità della fede e della comunione<sup>28</sup>, afferma che la potestà ordinaria del Papa è suprema, piena, immediata, universale, e che essa può essere esercitata sempre liberamente. In tutto questo canone si tratta di potestà ordinaria, perché essa appartiene all'ufficio del Romano Pontefice, nel senso del c. 131, § 1.

### 1. La potestà suprema

Tale potestà è suprema perché non è subordinata a nessun potere umano. Da questa posizione discende l'antico principio riassunto nel c. 1404, secondo il quale, la prima Sede non è giudicata da nessuno. Per questo, atti e decisioni contrari a tale principio sono da considerarsi inesistenti (cfr. c. 1406, § 1), e perciò non si presume la loro validità, secondo il c. 124, § 2. Di conseguenza, di tali atti non si deve nemmeno provare l'invalidità. Certamente è una conseguenza della suprema potestà anche il fatto che il Romano Pontefice è il supremo giudice in tutto il mondo cattolico (cfr. c. 1442; CCEO, c. 1059, § 1).

Conseguenza di tutto ciò è l'impossibilità già menzionata di appellarsi o ricorrere contro una sentenza o un decreto del Romano Pontefice a qualsiasi altra autorità (cfr. cc. 333, § 3; 1405, § 2; CCEO, c. 45, § 3). Anzi, l'appello al Concilio Ecumenico o al Collegio dei Vescovi contro un atto del Papa costituisce anche un reato per il diritto canonico penale (cfr.

<sup>28</sup> Cfr. LG 23; CONC. VAT. I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, 18 luglio 1870, Prologo, in DS 3050.

c. 1372). E con questo arriviamo proprio ad un'altra proprietà della potestà pontificia, cioè al fatto che essa può essere esercitata sempre liberamente, vale a dire, non è legata al consenso di nessun altro organo della Chiesa<sup>29</sup>.

Il carattere supremo di questa potestà comporta anche la *suprema amministrazione dei beni ecclesiastici*. I beni ecclesiastici sono infatti beni delle persone giuridiche pubbliche nella Chiesa (cfr. c. 1257, § 1). **Benché la proprietà dei beni – sotto la suprema autorità del Romano Pontefice – appartenga a quella persona giuridica che gli abbia legittimamente acquistati** (cfr. c. 1256; CCEO, c. 1008, § 2), il Papa può disporre sull'amministrazione dei beni ecclesiastici, essendo il supremo amministratore ed economo dei beni della Chiesa, proprio in forza del primato (cfr. c. 1273; CCEO, c. 1008, § 1). **Tale diritto del Papa è stato accentuato in diversi periodi del Medioevo fino al punto che si parlava di *supremum dominium*, supremo diritto di proprietà del Papa su tutti questi beni.** Proprio per questa 'preistoria', il legislatore ha ritenuto opportuno chiarire che questo diritto del Papa non è diritto di proprietà, ma appartiene alla sua suprema potestà di governo<sup>30</sup>.

Dal momento che il *Codice di Diritto Canonico*, nell'Articolo 2 del Capitolo I della Sezione I della Parte II del Libro II parla del *Collegio dei Vescovi* nel quadro del discorso sulla suprema autorità della Chiesa, e afferma che questo collegio "... è pure soggetto di suprema e piena potestà sulla Chiesa universale" (c. 336; CCEO, c. 49), alcuni autori hanno domandato come possano essere due i soggetti della suprema e piena potestà nella Chiesa. La risposta si dava con la stessa nozione di Collegio dei Vescovi. Esso è infatti un collegio "... il cui Capo è il Sommo Pontefice, e i cui membri sono i vescovi in forza della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchia con il Capo e con i membri del collegio". In questo

<sup>29</sup> Cfr. LG 22.

<sup>30</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II* (cann. 1254-1256), in *I beni temporali della Chiesa* (Studi Giuridici 50), Città del Vaticano 1999, 21-35.

Collegio “... permane ininterrottamente il Corpo Apostolico, insieme con il suo Capo, e mai senza il suo capo” (c. 336; cf. LG 22 b<sup>31</sup>). Una risposta elegante alle rispettive domande, la troviamo nella monografia del Cardinale Umberto Betti sul III capitolo della LG, che dice: “È più appropriato di parlare di due soggetti della stessa potestà: un soggetto singolare, che è il successore di Pietro; un soggetto collegiale che è l'insieme di tutti i vescovi, incluso necessariamente il Vescovo di Roma. Questi due soggetti non si comunicano la potestà a vicenda. Prima di tutto: perché, essendo in ambedue suprema, essa è per natura incomunicabile. In secondo luogo: perché il Romano Pontefice, che la riceve direttamente da Cristo, è la causa efficiente del Collegio; e quindi, basta la sua presenza perché ne sia anch'esso investito. All'uno e all'altro soggetto [la potestà] deriva dunque immediatamente da Cristo. È lui che la comunica all'intero Collegio Episcopale; e al tempo stesso, la concentra tutta anche nella persona del suo Capo”<sup>32</sup>. La fonte di questa posizione costitutiva ed eminente del Papa nel Collegio dei Vescovi è – secondo la dottrina espressa della LG – proprio il primato pontificio<sup>33</sup>.

In questo punto ci sentiamo obbligati di fare alcune precisazioni. Non mancano teologi e canonisti – anche delle Chiese cattoliche orientali – che *esitano di applicare l'attributo 'ecumenico' al Concilio Vaticano II*, e lo fanno con un'argomentazione ap-

<sup>31</sup> “Collegium autem seu Corpus Episcoporum auctoritatem non habet, nisi simul cum Pontifice Romano, successore Petri, ut capite eius intellegatur, huiusque integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles. Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam sempre libere exercere valet. Ordo autem episcoporum, qui Collegio Apostolorum in Magisterio et regimine pastoralis succedit, immo in quo Corpus Apostolicum continuo preseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit”. Cfr. anche *Nota Explicativa praevia* 3-4.

<sup>32</sup> U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato ...*, 388-389.

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, nt. 29.

parentemente ecumenica, dicendo che i vescovi ortodossi validamente ordinati non sono stati invitati e non hanno potuto partecipare a questo Concilio. Secondo la terminologia del Magistero e del diritto canonico vigente, però, il Concilio ecumenico è una forma solenne del funzionamento del Collegio dei Vescovi. Secondo il c. 339, § 1: "... tutti e soli i vescovi che sono membri del Collegio dei Vescovi, hanno il diritto e il dovere di partecipare al Concilio Ecumenico, con voto deliberativo"<sup>34</sup>. I membri del Collegio dei Vescovi, invece, come abbiamo appena visto, sono quelli che stanno in comunione gerarchica con il Capo e con i membri del Collegio (cfr. c. 331, § 1). Dove questa comunione non è ancora piena – e questa è una vera sofferenza per la Chiesa – non c'è ancora neanche la piena adesione al Collegio dei Vescovi, come si precisa anche al n. 2 della *Nota Explicativa praevia*. Questo discorso – salvi i cambiamenti storici nella terminologia circa i concili<sup>35</sup> – vale anche per i Concili ecumenici posteriori al 1054, per cui, usando la terminologia ufficiale attuale, possiamo sicuramente chiamare ecumenici tutti i ventuno Concili i quali dalla Chiesa cattolica sono stati riconosciuti come tali<sup>36</sup>.

## 2. La potestà piena

La potestà pontificia è piena. Questo significa che il Papa possiede tutto il potere che Cristo ha voluto dare alla Chiesa, cioè quello che è necessario e sufficiente per il governo del-

<sup>34</sup> Cfr. anche CCEO c. 52.

<sup>35</sup> Cfr. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters* (Konziliengeschichte, a cura di W. BRANDMÜLLER), Paderborn 1984; ID., *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Konziliengeschichte, a cura di W. BRANDMÜLLER), Paderborn 1988; ID., *Die katholische Konzilsidee im XIX und XX Jahrhundert* (Konziliengeschichte, a cura di W. BRANDMÜLLER), Paderborn 1993.

<sup>36</sup> Cfr. H. J. SIEBEN, *Konzil. I. Geschichtliche Entwicklung* in *LThK*<sup>3</sup>, VI, 348. Sulla discussione in materia si veda per esempio: A. MARCHETTO, *Una storia dei concili ecumenici*, in ID., *Il concilio ecumenico vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005, 24-26.

la Chiesa<sup>37</sup>. Alcuni autori affermano<sup>38</sup> che la pienezza della potestà pontificia comporta tutte le funzioni dei *tria munera*, cioè della santificazione, dell'insegnamento e del governo. La missione e il carisma del Romano Pontefice sono operativi in tutti i questi campi, ma stando alla lettera del c. 331, *la pienezza della potestà si riferisce alla "potestà ordinaria"* del Papa. Secondo la definizione codiciale della potestà ordinaria invece (cfr. c. 131, § 1), essa è una specie della potestà di governo. In base al contesto (cfr. c. 17), quindi, la pienezza menzionata nel c. 331 si riferisce alla potestà di governo, in tutte le sue forme, o in tutti i suoi campi di esercizio, cioè alla potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria (cfr. c. 135, § 1). Per quanto riguarda la funzione della Chiesa di santificare e di insegnare, la pienezza della potestà di governo comporta anche la possibilità di esercitarla in queste materie, cioè in questioni dottrinali, di fede e di costumi, in questioni liturgiche, ecc. Tale attività governativa del Papa è però specialmente appoggiata alla pienezza del carisma del primato, per esempio la legislazione o il giudizio su materie della fede è aiutata persino dal carisma dell'infallibilità, ossia il carisma si manifesta solennemente proprio in atti di giurisdizione.

Riguardo alla pienezza del potere pontificio, si precisa giustamente che la potestà del Papa è *veramente episcopale*. Nel c. 332, § 1 si dice espressamente che "... il Romano Pontefice ottiene la potestà piena e suprema nella Chiesa, con l'elezione legittima, da lui accettata, insieme con la consacrazione episcopale"<sup>39</sup>. Benché vi siano stati nella storia alcuni Pontefici che, nel momento della loro elezione, non avevano ancora l'ordine episcopale, o persino sono morti prima della loro

<sup>37</sup> Cfr. E. MOLANO, *De Romano Pontifice, Commentary c. 331*, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, ed. A. MARZOJA - J. MIRAS - R. RODRIGUEZ-OCANA. English language edition E. CAPARROS - P. LAGGES, Montreal - Chicago 2004, II/1, 594.

<sup>38</sup> Cfr. per es.: E. MOLANO, *De Romano Pontifice ...*, 594.

<sup>39</sup> Cfr. CCEO, c. 44.

consacrazione (come Adriano V nel 1276<sup>40</sup>), della potestà del Papa, si insegnava chiaramente che essa è veramente episcopale (cfr. CIC/17, c. 218, § 2; con le sue fonti<sup>41</sup>). Ciò significa che si tratta di una *sacra potestas*, e che il Papa riceve il suo potere supremo e pieno per divina istituzione „per il bene delle anime”. Egli perciò – come dice il decreto *Christus Dominus* –, “... essendo stato costituito pastore di tutti i fedeli per promuovere sia il bene comune della Chiesa universale, sia il bene delle singole chiese, detiene il supremo potere ordinario su tutte le chiese” (CD, 2). Tale potere quindi, serve per gli scopi propri della Chiesa<sup>42</sup>.

Alla luce di questa visione teologica, si ripropone il tema dell'indipendenza del Romano Pontefice da ogni potere umano nell'esercizio del suo ministero. Abbiamo sentito che la potestà del Papa può essere esercitata sempre liberamente (cfr. c. 331). Dato che ci sono dei campi dove lo svolgimento della divina missione della Chiesa stessa richiede l'indipendenza da qualsiasi potestà umana, è logico che il Romano Pontefice che esercita la suprema e piena potestà nella Chiesa, deve poter procedere in modo sovrano nel suo ministero. Il c. 232 dice per esempio, che “La Chiesa ha il dovere e il diritto proprio ed esclusivo di formare coloro che sono destinati ai ministeri sacri”. A proposito della funzione d'insegnare, il c. 747, § 1 dice che la Chiesa “... ha il dovere e il diritto nativo, anche con l'uso di propri strumenti di comunicazione sociale, indipendentemente da qualsiasi umana potestà, di predicare il Vangelo alle genti”. Questo è proprio necessario, perché – come insegna papa Giovanni Paolo II – “... alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II, la Chiesa si presenta a noi come

<sup>40</sup> Cfr. per es.: N. SCHÖPP, *Papst Hadrian V*, Heidelberg 1916.

<sup>41</sup> Specialmente CONCILIO VATICANO I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, 18 luglio 1870, cap. 3, in DS 3060: “Hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est”.

<sup>42</sup> Cfr. per es.: E. MOLANO, *De Romano Pontifice ...*, 594.

soggetto sociale della responsabilità della verità divina”<sup>43</sup>. Da questa responsabilità discende il compito della Chiesa di “... annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l’ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime” (c. 747, § 2).

Quanto ai beni temporali, „La Chiesa cattolica ha il diritto nativo, indipendentemente dal potere civile, di acquistare, possedere, amministrare ed alienare beni temporali per conseguire i fini che le sono propri” (c. 1254, § 1; cfr. cc. 1259-1260). Anche nel diritto processuale canonico vale il principio secondo cui “la Chiesa, per diritto proprio ed esclusivo giudica:

1° Le cause spirituali e annesse alle spirituali;

2° la violazione delle leggi ecclesiastiche e tutto ciò in cui vi è ragione di peccato, per quanto concerne lo stabilirne la colpa ed infliggere pene ecclesiastiche” (c. 1401; cfr. CCEO, c. 1056)<sup>44</sup>. La formula scelta dal legislatore sembra prendere le distanze da alcune pretese del Medioevo, comprensibili soltanto nel contesto della *res publica christiana*, formulate nella famosa decretale *Vergentis in senium* di Innocenzo III<sup>45</sup>, secon-

<sup>43</sup> IOANNES PAULUS II., Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n.19, in AAS 71 (1979) 305.

<sup>44</sup> La fonte principale di questo canone è CIC/17, c. 1553, § 1, 1°-2°, con le sue fonti. L’affermazione e la larga interpretazione della competenza pontificia in questo campo sono connesse specialmente con il pontificato di Innocenzo III. Cfr. per es.: Ep. *Duci Caringiae*, marzo 1202, in Potthast 1653, si veda anche in X. 1.6.34.

<sup>45</sup> Del 1199, in Potthast 643 ed anche in X. 5.7.10: “Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laese maiestatis punitis capite, bona confiscantur eorum... quanto magis, qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastici debent districtione praecipi, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem” (in AE. FRIEDBERG., *Corpus Iuris Canonici* II, Lipsiae 1881, col. 783). Va notato però, che le conseguenze civili della sentenza circa la fede si riferiscono in questo testo al territorio, dove il Papa aveva anche la giurisdizione secolare: “... in terris vero, temporali nostrae iurisdictioni subiectis ...” (*loc. cit.*). Per

do la quale la sentenza ecclesiastica, per esempio contro gli eretici, doveva essere seguita da punizioni da parte del potere civile<sup>46</sup>. Non si può dimenticare però che alla fine del XII secolo, esisteva anche una certa riserva riguardo alle sentenze ecclesiastiche che avevano per conseguenza una pena capitale inflitta dall'autorità civile. Come raro esempio, si cita abitualmente il maestro di Parigi, Pietro il Cantore che scriveva: "*Hereticus vel catarus obiurgari debet, non comburi. Ne graventur manus Moysi [...]. Ergo non licet ecclesie effundere sanguinem: que si hoc facit per principem, nonne et ipsa hoc facit?*"<sup>47</sup>.

La pienezza della potestà pontificia, quindi, si intende all'interno e nell'ambito della missione della Chiesa stessa. La Chiesa di Cristo – come si vede abbondantemente dagli esempi appena citati – si considera non uno Stato, ma una *comunità religiosa sovrana* rispetto alla propria missione affidatale da Cristo stesso<sup>48</sup>. Tale aspetto sovrano del popolo di Dio non sarà in conflitto con i poteri civili del mondo, se tutti osservano i limiti e la natura della loro funzione. Questa sovranità speciale della Chiesa, in forza del primato, si esercita non di rado attraverso il Romano Pontefice, il quale per esso, è portatore della sovranità della Chiesa anche prescindendo dall'aspetto della sovranità territoriale. Così dalla pienezza del potere pontificio e dall'aspetto di sovranità che caratterizza la Chiesa consegue che "Il Romano Pontefice ha il diritto nativo e indipendente di nominare e inviare suoi Legati sia presso le chiese particolari nelle diverse nazioni o regioni, sia contempo-

una valutazione critica di questi provvedimenti pontifici, si veda per es.: G. G. MERLO, *Le origini dell'inquisizione medievale*, in COMITATO DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000 COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA, *L'inquisizione*, Atti del Simposio Internazionale. Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, a cura di A. BORROMEO (Studi e testi 417), Città del Vaticano 2003, 30-39.

<sup>46</sup> Si veda per esempio già il Concilium Lateranense III, c. 27, in COD, 224.

<sup>47</sup> Citato in G. G. MERLO, *Le origini dell'inquisizione ...*, 30-31.

<sup>48</sup> Cfr. P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 – Sezione canonistica), Torino 1996, 17-19, 70-78 (nn. 11; 62-75).

raneamente presso gli Stati e le autorità pubbliche, come pure di trasferirli e richiamarli, nel rispetto però delle norme del diritto internazionale, per quanto riguarda l'invio e la revoca dei Legati accreditati presso il governo" (c. 362). Detto questo, presupponiamo anche, che – secondo le nozioni attualmente usate – la Chiesa cattolica e la Santa Sede "... sono persone morali in forza della stessa disposizione divina" – come afferma il *Codice di Diritto Canonico* (c. 113, § 1). In altri termini, la Chiesa cattolica e la Santa Sede hanno personalità giuridica internazionale, essendo soggetti di diritto internazionale<sup>49</sup>. E tutto ciò proviene dalla natura teologica della Chiesa e dal primato pontificio, in base al quale la Sede Apostolica, ossia la Santa Sede, significa "... non solo il Romano Pontefice, ma anche [...] la Segreteria di Stato [...] e gli altri organismi della Curia Romana" (c. 361; cfr. CCEO, c. 48). La Curia Romana invece, è un insieme di organismi mediante i quali il Sommo Pontefice "... è solito trattare le questioni della Chiesa universale, e che a suo nome e a sua autorità adempie la propria funzione" (c. 360).

### 3. La potestà immediata

L'immediatezza della potestà del Papa significa che egli può esercitarla direttamente riguardo a tutti i singoli fedeli, a tutte le singole chiese particolari, senza aver bisogno di qualsiasi permesso da parte dei rispettivi Vescovi o altri Ordinari. Per questo, anche i fedeli hanno il diritto di chiedere direttamente dal Papa l'aiuto in casi giudiziari (cfr. c. 1417, § 1). In base a questa potestà immediata, il Papa può anche riservare o avocare a sé o ad un'altra autorità ecclesiastica alcuni casi o atti di governo (cfr. cc. 1405, § 1; 1444, § 2). Questa potestà è talmente immediata che il nome di Ordinario nel diritto indica anche il Romano Pontefice (cfr. c. 134, § 1), cioè ogni volta quando il diritto menziona la competenza dell'Ordinario, si intende in tutte le chiese particolari e in tutte le comunità affidate ad un

<sup>49</sup> Cfr. B. ESPOSITO, *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con il Diritto internazionale. Commento sistematico-esegetico al can. 3 del CIC/83*, in *Angelicum* 83 (2006) 397-449.

Ordinario personale anche il Romano Pontefice. Tale potestà del Papa su tutte le chiese particolari e i loro raggruppamenti non diminuisce, ma anzi, rafforza e garantisce la potestà che i Vescovi hanno sulle chiese particolari affidate alla loro cura (cfr. c. 333 § 1). Il Papa è considerato anche come supremo moderatore di tutti gli istituti di vita consacrata (c. 590 § 2). Anche se – fedelmente ai nuovi accenti posti dal Concilio Vaticano II (LG 23 e 27; CD 8 a) – esiste una presunzione teologicamente ben fondata in favore del Vescovo diocesano, al quale compete nella sua diocesi “... **tutta la potestà ordinaria, propria e immediata** che è richiesta per l’esercizio del suo ufficio pastorale”, rimane però intatta la possibilità che alcune cause vengano riservate dal diritto o da un decreto del Sommo Pontefice alla suprema oppure ad altra autorità ecclesiastica (cfr. c. 381, § 1). Così i Vescovi diocesani, secondo il diritto vigente, possono dispensare dalle leggi disciplinari sia universali, sia particolari, date dalla suprema autorità della Chiesa (cfr. c. 87, § 1). Perciò non è loro necessario una facoltà pontificia per concedere tutte le dispense di questo tipo. Eppure, alcune leggi sono riservate in modo speciale alla Sede Apostolica o ad un’altra autorità, mentre le leggi processuali e penali le sono riservate nella loro totalità (*loc. cit.*).

#### 4. La potestà universale

La parola *universale*, applicata alla potestà del Papa, non ha soltanto un significato territoriale come per esempio, nel caso delle leggi (cfr. cc. 8; 21, § 1), ma comporta anche l’aspetto personale e l’aspetto materiale, quindi, questa potestà può essere esercitata riguardo tutte le persone e tutte le materie che entrano nella competenza della Chiesa stessa (cfr. CIC/17, c. 218: “In universam Ecclesiam ...”). Questo comporta anche che non esiste nella Chiesa nessun campo e nessuna materia in cui il Papa non sia competente, anche se con il suo consenso è possibile la riserva di certi affari ad un’altra autorità<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. E. MOLANO, *De Romano Pontifice ...*, 595.

## Conclusione

Riassumendo questo breve percorso sulle espressioni canoniche del primato, dobbiamo concludere che si tratta di un elemento costante e fondamentale della costituzione della Chiesa, la cui attualità giuridica non è in alcun modo diminuita in seguito al Concilio Vaticano II; il suo esercizio infatti si è sviluppato in alcuni aspetti anche recentemente, come diverse volte nel corso della storia. Tra gli sviluppi giuridici concreti spiccano le forme istituzionali del funzionamento del primato in rapporto alla collegialità episcopale, e in relazione con il fatto della piena comunione, in quanto sia il Codice latino, nel c. 11, che il Codice orientale, nel c. 1490, introducono il principio, secondo il quale, “Alle leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti i battezzati nella Chiesa cattolica, o in essa accolti, e che godono del sufficiente uso di ragione e, a meno che sia disposto espressamente altro dal diritto, hanno compiuto il settimo anno di età” (c. 11). Mentre il Codice Pio-Bendettino ha obbligato teoricamente tutti i battezzati, il nuovo Codice restringe questa obbligazione, con realismo e con sensibilità ecumenica, ai soli cattolici<sup>51</sup>. Questo cambiamento, per esempio, è stato introdotto e poteva essere introdotto soltanto mediante un atto che rappresentava l’esercizio del primato di giurisdizione, cioè mediante la Costituzione Apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*<sup>52</sup> che ha promulgato il Codice per la chiesa latina e la Costituzione Apostolica *Sacri Canones*<sup>53</sup> che ha promulgato il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. Cambiamenti di così grande portata teorica fanno sentire la grande capacità della Chiesa di trovare nuove soluzioni istituzionali proprio in base e con l’aiuto del primato pontificio, regalo speciale del Signore alla sua Chiesa.

<sup>51</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di ‘cattolico’ nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 213-240.

<sup>52</sup> Del 25 gennaio 1983, in AAS 75 (1983/II) VII-XIV.

<sup>53</sup> Del 18 ottobre 1990, in AAS 82 (1990) 1033-1044.

II.

## La coesistenza delle diverse Chiese particolari e *sui iuris* nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive. Appunti circa le forme possibili dell'esercizio del primato di governo\*

Dopo aver ascoltato le preziose relazioni e le interessanti discussioni di queste giornate mi sento obbligato di raccogliere anche qualche impulso o risultato generale da quanto è stato detto al nostro Convegno. Tale risultato deve riferirsi alla vita e al ministero della Chiesa, il cui fine, come pure il fine del suo diritto, rimane sempre la salvezza delle anime. Quando essa riesce a perseguire autenticamente ed efficacemente la

\* Pubblicato: *La coesistenza delle diverse Chiese particolari e 'sui iuris' nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive. Appunti circa le forme possibili dell'esercizio del primato di governo*, in *Periodica* 91 (2002) 63-85. Il testo era la relazione conclusiva del Convegno congiunto della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo e della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, pubblicato anche in *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte il terzo millennio*, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali – Territoriality and personality in canon law and ecclesiastical law. Canon law faces the third millennium. Proceedings of the 11th International Congress of Canon Law and of the 15th International Congress of the Society of the Law of the Eastern Churches. Budapest, 2-7 Settembre 2001, a cura di P. ERDŐ – P. SZABÓ, Budapest 2002, 913-927.

propria finalità, risulta naturalmente anche molto benefica per lo sviluppo della cultura e della società. La società odierna infatti è piena di problemi e tensioni che, per una certa parte, discendono dal fatto che questa società è diventata multiculturale e multiraziale. Come affronta la Chiesa questo fenomeno nella sua propria vita interna? Popoli e comunità cristiane vivono la loro fede secondo le proprie tradizioni ancestrali o più recenti. Tali tradizioni vengono riconosciute ed apprezzate dal Concilio Vaticano II e anche dall'intero sistema del diritto canonico vigente. Anche per altre ragioni pastorali si prevede la possibilità di costituire forme della struttura gerarchica della Chiesa che seguono non solo il principio territoriale, ma anche quello personale. Per poter apprezzare eventuali possibilità d'ulteriori forme gerarchiche o della convivenza delle diverse forme su uno stesso territorio, problema tanto attuale anche sotto l'aspetto ecumenico, dobbiamo ricordare previamente anche se in modo sintetico le forme realmente esistenti della convivenza delle diverse Chiese particolari e 'sui iuris' nello stesso territorio. Non ci soffermiamo invece molto sui problemi della coesistenza delle varie comunità a livello parrocchiale che hanno carattere territoriale e personale con appartenenza esclusiva o cumulativa dei loro fedeli.

## **1. Esistenza di diverse Chiese particolari sullo stesso territorio all'interno della Chiesa latina**

Secondo il c. 372 del *Codice di Diritto Canonico*, la porzione del popolo di Dio che costituisce una diocesi o un'altra Chiesa particolare deve essere circoscritta da un certo territorio, "...in modo da comprendere tutti i fedeli che abitano in quel territorio" (§ 1). Tuttavia, a giudizio della suprema autorità della Chiesa, nel medesimo territorio "... possono essere erette Chiese particolari distinte sulla base del rito dei fedeli o per altri simili motivi" (§ 2). Quando si fonda una Chiesa particolare "sulla base del rito", si tratta generalmente di una diocesi di un'altra Chiesa cattolica 'sui iuris'. Eppure sono state erette

dalla suprema autorità della Chiesa nel passato anche alcuni ordinariati latini per i fedeli di rito orientale<sup>1</sup>. Diocesi di rito orientale che erano soggetti ad un metropolita latino sono state fondate anticamente, prima ancora dell'elaborazione della nozione di Chiesa 'sui iuris' (CCEO, c. 27)<sup>2</sup>.

Oggi, all'interno della Chiesa latina è ben conosciuta la figura dell'ordinariato militare, il quale ha le strutture di una Chiesa particolare, ma la competenza dell'Ordinario sui propri fedeli è cumulativa con quella dell'Ordinario del luogo<sup>3</sup>. È vero che il carattere di Chiesa particolare degli ordinariati militari è del tutto speciale tra l'altro anche per questo carattere cumulativo della potestà dell'Ordinario. Tuttavia alcuni Statuti di questi ordinariati, approvati dalla Santa Sede dichiarano espressamente che i fedeli dell'ordinariato militare "... costituiscono [...] una Chiesa particolare nella quale è realmente presente e operante la Chiesa di Cristo"<sup>4</sup>. Anche se dobbiamo

<sup>1</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Le circoscrizioni personali*, in *Fidelium Iura* 4 (1994) 238-242. In Francia la giurisdizione dell'Ordinario sembra cumulativa con quella degli Ordinari locali (cfr. SC PRO ECCLESIIIS ORIENTALIBUS, Declar., 30 aprile 1986, in AAS 78 [1986] 784-786, nn. I e II); in Argentina invece risulta esclusiva (cfr. SC PRO ECCLESIIIS ORIENTALIBUS, 19 febbraio 1959, in AAS 54 [1962] 49).

<sup>2</sup> Per es.: PIO X, Bolla *Christi fideles*, 8 giugno 1912, in AAS 4 (1912), 429-435 (sulla fondazione della diocesi greco-cattolica di Hajdudorog come suffraganea del metropolita latino di Esztergom, situazione che secondo il diritto canonico vigente sarebbe assai anomala).

<sup>3</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Const. Ap. *Spirituali militum curae* 21 aprile 1986, in AAS 78 (1986) 481-486, specialmente n. IV: "La giurisdizione dell'ordinario militare è: 1° personale, così che può esercitarsi verso le persone che fanno parte dell'ordinariato, anche se talvolta si trovano fuori dei confini nazionali; 2° ordinaria tanto in foro interno che in foro esterno; 3° propria ma cumulativa con la giurisdizione del vescovo diocesano, poiché le persone appartenenti all'ordinariato non cessano di essere fedeli di quella chiesa particolare del cui popolo, in ragione del domicilio o del rito, costituiscono una porzione" (traduzione italiana, in EV 10/355).

<sup>4</sup> *Statuti dell'Ordinario Militare in Italia*, 10 settembre 1987, art. 5, in E. BAURA (a cura di), *Legislazione sugli ordinariati castrensi* (Ateneo Romano della Santa Croce, Testi legislativi 2), Milano 1992, 258.

costatare che “... l’uso canonico dell’espressione ‘Chiesa particolare’ è stato ampliato anche a queste porzioni del Popolo di Dio, create dal diritto ecclesiastico”<sup>5</sup>, sta di fatto che esistono diverse Chiese particolari parallele sullo stesso territorio anche nella Chiesa latina. È aperta la questione, secondo quali criteri potrebbero ancora essere fondate altre Chiese particolari personali nella Chiesa latina, e cioè che cosa si può intendere sotto l’espressione “... per altri simili motivi” del c. 372, § 2. Certo che per le parrocchie personali si fa menzione anche della lingua e della nazione dei fedeli. Della mancanza di tale menzione nel c. 372 si può pensare che il legislatore non considera una soluzione tipica per la cura pastorale di un gruppo di fedeli latini la fondazione di una diocesi personale in base alla loro lingua. Eppure tale possibilità non viene neanche esclusa dal Codice.

## **2. Forme d’esercizio di diverse giurisdizioni nella stessa Chiesa particolare**

Oltre alle Chiese particolari personali nella Chiesa latina, sia in essa che nelle Chiese orientali, possono esistere forme d’esercizio di diverse giurisdizioni, ossia potestà di governo che vengono determinate dal criterio personale. Queste sono collegate con qualche gruppo di persone e possono esistere parallelamente con altre giurisdizioni all’interno della stessa Chiesa particolare.

Rimanendo prima di tutto nell’ambito della potestà del Vescovo, ciascun Vescovo può nominare diversi vicari episcopali per certi gruppi di persone (cfr. CIC, c. 476), magari anche per fedeli di un certo rito, ma anche di una certa lingua, di

<sup>5</sup> E. BAURA, *Studio sulla normativa degli Ordinariati Militari*, in ID. (a cura di), *Legislazione sugli ordinariati ...*, 55; cfr. anche J. I. ARRIETA, *Le circoscrizioni...*, 234-238.

un determinato gruppo etnico o sociale, ecc.<sup>6</sup>. Benché la potestà del vicario episcopale può esercitarsi validamente soltanto nell'ambito indicato nella sua nomina (cfr. CIC, c. 479, § 2), il vicario generale – a meno che il Vescovo diocesano si riserva qualche atto che per il diritto universale potrebbe essere posto anche dal vicario generale – rimane capace di porre validamente anche atti di governo che allo stesso tempo appartengono ad un vicario episcopale (cfr. CIC, c. 479, § 1)<sup>7</sup>. In questo caso può darsi una giurisdizione cumulativa di livello vicariale anche se soltanto per quanto riguarda la validità degli atti di governo.

Esiste una forma parallela speciale di esercizio di potestà di governo sullo stesso territorio nel caso delle prelature personali che operano in una diocesi (cfr. CIC, cc. 294-296). Dopo

<sup>6</sup> Cfr. per es.: V. DE PAOLIS, *De Vicario episcopali secundum Decretum Concilii Oecumenici Vaticani II 'Christus Dominus'*, in *Periodica* 56 (1967) 309-330; C. PALOMO GONZALEZ, *Vicario General, Vicarios episcopales, Delegados*, in AA.VV., *La curia episcopal. Reforma y actualización* (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 29), Salamanca 1979, 77-113; T. P. SWIFT, *The Pastoral Office of Episcopal Vicar; Changing Role and Powers*, in *The Jurist* 40 (1980) 225-256; A. E. VERBRUGGHE, *The figure of the Episcopal Vicar for Religious*, in *Apollinaris* 55 (1982) 55-133; R. SCHEULEN, *Das Amt des "Vicarius Episcopalis". Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 11), Würzburg 1991; Id., *Die Rechtsstellung der bischöflichen Vikare als Ortsordinarien innerhalb der Diözesankurie*, in *Bonn-Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit*, a cura di P. ERDŐ, (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30), Würzburg 1998, 223-245; J. D. FARIS, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, New York 1992, 489-490; A. PEREZ DIAZ, *Los vicarios generales y episcopales en el Derecho Canónico actual*, Roma 1996; W. AYMANS – K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch auf Grund des Codex Iuris Canonici*, II, Paderborn 1997, 376-383.

<sup>7</sup> W. AYMANS – K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht ...*, 383: "Solange der Generalvikar in der allgemeinen Verwaltung sich nicht in Bereiche vorwagt, die von Rechts wegen oder aufgrund besonderer Anweisung dem Diözesanbischof vorbehalten sind, handelt er gültig, und zwar auch dann, wenn er sich unerlaubterweise in den Kompetenzbereich eines Bischofsvikars einmischt".

l'iniziativa del Concilio Vaticano II (cfr. PO 10b) tale istituto giuridico viene concretizzato nel Motu Proprio "Ecclesiae sanctae"<sup>8</sup> e viene proposto durante la revisione del Codice vicino alla Chiesa particolare<sup>9</sup>, ma nel Codice vigente questa figura generale di prelatura risulta piuttosto una struttura giurisdizionale per la migliore distribuzione del clero e per realizzare determinati ruoli pastorali. Gli Statuti tuttavia possono variare la giurisdizione<sup>10</sup>.

Molto più frequenti sono i casi, in cui la potestà di governo di diversi Ordinari si esercita sullo stesso territorio senza che vi siano diverse Chiese particolari. Questo è il caso quando, per esempio, un Istituto religioso clericale di diritto pontificio o una società di vita apostolica pure clericale e di diritto pontificio (cfr. CIC, c. 134, § 1) agisce sul territorio di una diocesi. I Superiori maggiori di tali Istituti o Società sono infatti Ordinari, anche se non Ordinari del luogo. La collaborazione di religiosi o membri di società di vita apostolica con i Vescovi richiede una regolamentazione 'sfumata' (cfr. CIC, cc. 673-683)<sup>11</sup>. Un aspetto di questa questione è certamente l'attività apostolica dei consacrati nelle diocesi, un'altro aspetto importante è invece l'esenzione stessa<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Del 6 agosto 1966, n. I, 4, in AAS 58 (1966) 760-761.

<sup>9</sup> Cfr. *Communications* 3 (1971) 189-190; 4 (1972) 40-41; 12 (1980) 275-282; 14 (1982) 201-203.

<sup>10</sup> Riguardo alla condizione giuridica speciale della prelatura dell'*Opus Dei* si veda: GIOVANNI PAOLO II, Const. Ap. *Ut sit*, 28 novembre 1982, in AAS 75 (1983/I) 423-425; SC PRO EPISCOPIS, *Codex iuris particularis seu Statuta Praelaturae Sanctae Crucis et Operis Dei*, 28 novembre 1982, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, VI, Roma 1987, 8504-8531; A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ-IGLESIAS - J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989; J. I. ARRIETA, *Le circoscrizioni...*, 223-234; H. SCHMITZ, *Die Personalprälaturen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. J. LISTL - H. SCHMITZ, Regensburg 1999, 653-655.

<sup>11</sup> Cfr. D. ANDRÉS, *Cuestiones generales del "Mutuae relationes"*. Comentario al documento, in REDC 35 (1978) 525-627.

<sup>12</sup> Cfr. per es.: V. DAMMERTZ, *Die Exemption der Ordensverbände im neuen*

Non sono invece né Chiese particolari personali, né forme di esercizio della potestà di governo in base al principio personale, i nuovi Movimenti spirituali nella Chiesa. Eppure la maggioranza di questi Movimenti è caratterizzata da una complementarietà in quanto essi sono composti da diversi gruppi di persone: chierici, persone che assumono i tre consigli evangelici, laici collegati in una forma associativa. Non si tratta di Chiese particolari personali ma introducono un elemento personale nella vita delle comunità locali. Sono certamente segni di un bisogno speciale del riconoscimento dell'elemento personale nella vita religiosa. È significativo che il *Codice di Diritto Canonico* riconosce espressamente non soltanto il diritto dei fedeli di rendere culto a Dio secondo il proprio rito approvato, ma anche di seguire "... un proprio metodo di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa" (c. 214)<sup>13</sup>.

*Kirchenrecht*, in *Ordenskorrespondenz* 23 (1982) 153-158; V. DE PAOLIS, *Exemptio an autonomia Institutum vitae consecratae?*, in *Periodica* 71 (1982) 147-178; J. GARCIA MARTIN, *Exemptio Religiosorum iuxta Concilium Vaticanum II*, Roma 1980; ID., *Las Relaciones entre Ordinarios del lugar e institutos religiosos en las misiones segun el Código de Derecho Canónico 1983*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 65 (1984) 121-166; G. GHIRLANDA, *Relazioni tra istituti religiosi e vescovi diocesani*, in *Informationes SCRIS* 14 (1988/1) 49-89; B. PRIMETSHOFER, *Der Ortsbischof und die Ordensverbände*, in *Fides et Ius. Festschrift für Georg May*, a cura di W. AYMANS - A. EGLER - J. LISTL, Regensburg 1991, 149-162; F. BERZDORF, *Autonomie und Exemption der kanonischen Lebensverbände* (Münchener Theologische Studien III/49), St. Ottilien 1995; B. ESPOSITO, *Alcune riflessioni sul Superiore Maggiore in quanto Ordinario e sulla valenza ecclesiologica e canonica della qualifica*, in *Angelicum* 78 (2001) 669-731.

<sup>13</sup> Già il Concilio Vaticano II ha riconosciuto la giusta libertà di scelta riguardo alla propria spiritualità parlando sulla diversità di itinerari che possono darsi nella Chiesa secondo la varietà di doni e carismi (LG 12, 41). La conseguenza di questo riconoscimento è il rispetto della "... peculiarità spirituale di ciascuno, singoli o gruppi, da parte dell'azione pastorale e disciplinare della gerarchia" (G. DALLA TORRE, *Commento al c. 214*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di P. V. PINTO [Studia Urbaniana 21], Roma 1985, 120). Cfr. J. BEYER, *Les mouvements nouveaux en*

### 3. La condizione giuridica delle Chiese cattoliche orientali

Sappiamo che generalmente in Occidente i cattolici che appartenevano a qualche Chiesa 'sui iuris' orientale venivano chiamati 'uniati'. L'uso del termine *uniato* non sembra oggi teologicamente corretto. Il Concilio Vaticano II, infatti, insegna al n. 3 del decreto *Orientalium Ecclesiarum* che le diverse Chiese rituali – chiamate nel documento ancora Chiese particolari o anche riti (cfr. OE 2) – godono della stessa dignità e sono affidate in egual modo al governo pastorale del Romano Pontefice. Non si può dire quindi che le Chiese cattoliche orientali si sono unite alla Chiesa latina, perché in quanto esse sono in piena comunione con la Sede Romana, sono in piena comunione anche con la Chiesa latina. La relazione di tutte le Chiese cattoliche alla Santa Sede è quindi simmetrica, sebbene diversificata nelle sue modalità giuridiche, e quindi nell'esercizio del primato di giurisdizione.

Un'altra questione terminologica rispetto alle Chiese cattoliche orientali è il fatto che l'espressione 'Chiesa unita' veniva usata spesso al singolare. Realmente nella terminologia ufficiale della Santa Sede – almeno sin dalla fondazione dell'autonoma Congregazione Orientale, chiamata già nel Motu Proprio *Dei Providentis* di Benedetto XV, del 1° maggio 1917<sup>14</sup> "Congregazione per la Chiesa orientale" – fino ai primi anni della seconda metà del Ventesimo secolo si parlava della Congregazione della Chiesa Orientale come se ci fossero una Chiesa Latina e una Chiesa Orientale che si univa alla Chiesa Romana. Tale idea però non era esclusiva dato che lo stesso Motu Proprio *Dei Providentis* parla diverse volte delle persone, della disciplina e del rito "delle Chiese Orientali"<sup>15</sup>. L'uso del singolare come soluzione terminologica non poteva

Eglise, in *Folia Theologica* 1 (1990) 7-30.

<sup>14</sup> In AAS 9 (1917) 529-531.

<sup>15</sup> Al n. III, in AAS 9 (1917) 531: "Huic Congregationi reserventur omnia cuiusvis generis negotia quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritus Ecclesiarum orientalium referuntur".

essere conservata in questa forma dopo il Concilio Vaticano II, il quale ha precisato con profondità il valore ecclesiologico delle diverse Chiese Orientali. Infatti, sappiamo che la stessa parola 'Chiesa' veniva usata in diversi modi nei testi ufficiali dell'ultimo Concilio Ecumenico<sup>16</sup>. Sappiamo pure che la dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 6 agosto 2000<sup>17</sup>, fedele alla terminologia del Concilio, chiama 'Chiese' soltanto quelle comunità cristiane che hanno l'intera struttura sacramentale cioè anche l'ordinazione episcopale valida per realizzare quella pienezza dogmatica che comporta l'appellativo 'Chiesa'. All'interno di questa nozione globale di Chiesa c'erano però due tendenze terminologiche. Anche nei testi conciliari prevale la terminologia che più tardi nei documenti ufficiali della Santa Sede e anche nei due Codici della Chiesa Cattolica è diventata escusiva e cioè che la Chiesa particolare significa sempre la diocesi e tutte le altre unità della Chiesa o tutte le altre parti del Popolo di Dio che sono equiparate alla diocesi come un'amministrazione apostolica, una abbazia territoriale, una prelatura territoriale, un vicariato apostolico o una prefettura apostolica<sup>18</sup>.

L'altra tendenza terminologica era invece di chiamare Chiese particolari anche le Chiese che oggi si chiamano 'sui iuris' ossia le Chiese rituali che non comprendono tutta la comunità dei cattolici però hanno pure questa pienezza ecclesio-

<sup>16</sup> Cfr. X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967, 164-173.

<sup>17</sup> In AAS 92 (2000) 742-765.

<sup>18</sup> Cfr. LG 23; CIC, cc. 368-371; CCEO, c. 177 § 1: "Eparchia est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda conceditur ita, ut Pastori suo adhaerens et ab eo per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una, sancta, catholica et apostolica Christi Ecclesia". Con riferimento a CD 11, LG 25, 26, 28, SC 41, PO 4); vedi PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione auctus, Città del Vaticano 1995.

logica, avendo magari molto spesso più diocesi, avendo delle metropoli, avendo persino a volte un intero patriarcato<sup>19</sup>. Per queste Chiese si è, come ho detto, stabilizzato come *terminus technicus* l'espressione Chiesa 'sui iuris'. Prima queste Chiese 'sui iuris' si chiamavano Chiese 'sui iuris' rituali, Chiese rituali o semplicemente riti<sup>20</sup>. Oggi il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* contiene una definizione molto tecnica della parola 'rito' (cfr. CCEO, c. 28, § 1)<sup>21</sup>, secondo la quale il rito significa il patrimonio liturgico, teologico, spirituale, disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime nel modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa 'sui iuris'. Questi riti risalgono alle grandi tradizioni liturgiche, teologiche, spirituali e disciplinari che si concentrano intorno alle grandi sedi patriarcali dell'antichità. La Chiesa 'sui iuris' come tale è invece una unità giuridica che ha pure, e normalmente in modo esclusivo, un proprio patrimonio spirituale, teologico, disciplinare, ma soprattutto ha una organizzazione che la rende autonoma o più ancora 'sui iuris'<sup>22</sup>. È

<sup>19</sup> Per questa seconda nozione di Chiesa particolare che corrisponde alla nozione di Chiesa 'sui iuris' attuale si vedano i brani conciliari LG 13 c; OE 2 (titolo); 3; 4; 16; 19; UR 14 a. Cfr. anche: G. GHIRLANDA, *Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. LATOURELLE, Roma-Assisi 1987, II, 850.

<sup>20</sup> Cfr. CIC, cc. 372, § 2; 383, § 2; 450, § 1; 476; 479, § 2; 518; 535, § 2; 991; 1021; 1109; 1015, § 2; 1127, § 1; 214 (in questi brani la parola "ritus" sembra indicare una Chiesa "sui iuris"); cc. 111, § 1; 112, § 1, 3° (la Chiesa "sui iuris" viene chiamata in questi brani "Ecclesia ritualis"); cc. 111, § 2; 112, § 1, 2°, 112, § 2 (in questi brani la stessa realtà viene chiamata "Ecclesia ritualis sui iuris"): cfr. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Roma 1983, 386.

<sup>21</sup> "Ritus est patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinare cultura ac rerum adiunctis historiae populorum distinctum, quod modo fidei vivendae uniuscuiusque Ecclesiae sui iuris proprio exprimitur."

<sup>22</sup> Del processo di maturazione concettuale dal secondo senso dell'espressione "Ecclesia particularis" usata in alcuni brani conciliari fino alla nozione tecnica dell'"Ecclesia sui iuris" si veda: I. ŽUŽEK, *Le 'Ecclesiae*

difficile tradurre questa espressione con tutta la apertura e tutta la ricchezza che comporta. Perché veramente significa più di una semplice autonomia limitata e significa meno, o vuol significare meno, di una autocefalia. Qual è quindi il rapporto tra le Chiese Orientali 'sui iuris' e la Chiesa Latina? Questo rapporto, qualora si tratta di Chiese Cattoliche, è il rapporto della piena comunione. Quindi non si tratta di una relazione tra disuguali, non si tratta di una unione di un gruppo a una realtà più alta, più importante che sarebbe la Chiesa Latina, ma della piena comunione con il successore di Pietro che è anche centro visibile ed efficace dell'unità di tutti i cristiani.

In questo senso esiste una uguale dignità di tutte queste Chiese 'sui iuris' ossia Chiese rituali. Una delle Chiese rituali è anche la Chiesa Latina anche se secondo il numero dei fedeli sia la più grande comunità all'interno della Chiesa Cattolica<sup>23</sup>. Come ribadisce Ivan Žužek, anche la Chiesa Latina è una "Ecclesia ritualis sui iuris" e questo è ovvio dai cc. 111 e 112 del Codice di diritto canonico [modificato dal Motu Proprio *De concordia inter Codices*, 31 maggio 2016, in AAS 108 (2016) 602-606], ma la sua natura è tale da "... esulare dalle figure giuridiche delineate sopra [...]. Nel parlare del romano pontefice, come 'patriarca dell'Occidente' e della Chiesa latina come del 'patriarcato d'Occidente' è doveroso tener presente che nella potestà primaziale conferita da Cristo a Pietro e ai suoi successori non vi è luogo per 'adequatae distinctiones' tra i poteri che gli sono propri come vescovo di Roma, arcivescovo e metropolita della provincia di Roma, primate d'Italia, patriarca dell'Occidente. È perciò impossibile che la struttura della Chiesa latina sia uguale o analoga ad una 'Ecclesia patriarchalis' orientale"<sup>24</sup>. Tutto questo ripensamento della

*sui iuris' nella revisione del diritto canonico*, in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. LATOURELLE, Roma-Assisi 1987, II, 874-878.

<sup>23</sup> Cfr. per es.: G. GHIRLANDA, *Chiesa universale ...*, 850, nt. 70.

<sup>24</sup> I. ŽUŽEK, *Le 'Ecclesiae sui iuris'...*, 878; cfr. F. X. WERNZ - P. VIDAL

condizione giuridica delle Chiese 'sui iuris' insegnava molto anche ai membri della Chiesa Latina. Soprattutto il riconoscimento del fatto che appartenere alla Chiesa Latina non significa una dignità maggiore come cattolico, non significa che i latini fossero i veri cattolici mentre gli altri si aggiungono a questa corrente principale. Questa molteplicità all'interno della piena comunione della Chiesa cattolica significa anche una crescita della sensibilità per le diverse possibilità giuridiche che esistono all'interno della stessa Chiesa cattolica.

L'esperienza delle Chiese cattoliche orientali insegna ai cattolici latini che ci sono diverse possibilità di essere Chiese cattoliche in piena comunione. Non significa questo naturalmente che l'esercizio diretto della potestà di governo del Romano Pontefice sia uguale verso tutte le Chiese 'sui iuris'. Esso è diverso riguardo alle diverse Chiese 'sui iuris'. Più esteso e più diretto verso la Chiesa Latina, meno esteso, e meno diretto verso le Chiese 'sui iuris', che hanno un Vescovo. Ancora meno diretto e meno esteso sopra le Chiese 'sui iuris' che sono Chiese Metropolitane. Ancora più grande è l'autonomia o il contenuto giuridico di essere 'sui iuris' nel caso delle Chiese Orientali patriarcali o quelle guidate da un Arcivescovo Maggiore. Secondo il vigente *Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, le Chiese cattoliche patriarcali, attraverso il loro Sinodo vescovile (Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale) possono scegliere liberamente i loro Vescovi dopo aver ottenuto l'assenso previo per le liste dei candidati dal Romano Pontefice (cfr. CCEO, cc.182-184; per le nomine fuori del territorio della Chiesa patriarcale, si veda: c. 149). Allo stesso modo possono scegliere anche il Patriarca stesso, il quale deve chiedere la comunione ecclesiastica dal Papa (cfr. CCEO, cc. 63-77), ma soltanto dopo la presa di possesso della sua sede (cfr. CCEO, cc. 76-77). Il Patriarca,

- P. AGUIRRE, *Ius canonicum*, II, <sup>3</sup>Roma 1943, 497, n. 436; A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale* (Collectio Antoniana 2), Bologna 1990; P. ERDŐ, *Comentario al c. 438*, in *Com. exeg.*, II, 916.

col consenso del Sinodo vescovile può erigere eparchie e metropoli (cfr. CCEO c. 85, § 1). Egli può porre altri atti di governo di livello superiore per la sua propria Chiesa, come emanare precetti e decreti per tutta la sua Chiesa in certi casi (cfr. CCEO, c. 82). In una Chiesa metropolitana 'sui iuris' invece le sedi vescovili vengono assegnate dal Romano Pontefice con libero conferimento (*libera collatio*), in base ad un elenco di almeno tre candidati composto dal Consiglio dei Gerarchi (cfr. CCEO, cc. 168; 181, § 2).

Similmente il Sinodo dei Vescovi di una Chiesa patriarcale ha una piena autonomia legislativa e giudiziaria (cfr. CCEO, cc. 110, § 1-2; 1062), mentre in una Chiesa metropolitana – pure 'sui iuris' – l'organo sinodale rispettivo e cioè il Consiglio dei Gerarchi è privo di ogni competenza giudiziaria e per i suoi atti legislativi è necessaria, sotto pena di nullità, la collaborazione attiva della Santa Sede (cfr. CCEO, c. 167, § 2)<sup>25</sup>. Però tutte le diverse possibilità hanno uguale dignità. Nessuna di queste Chiese 'sui iuris' ha qualcosa da invidiare dalle altre. Perché sia le forme di una autonomia giuridica maggiore condizionate dalla storia, per diverse circostanze culturali ed ecclesiastiche, sia la dipendenza più diretta dei cattolici latini dalla Santa Sede, sono delle forme legittime possibili. Quindi non è vero che la direzione più diretta sia meno buona o più buona, meno comoda o più comoda, che possa servire più o meno efficacemente al compimento della missione di una Chiesa cattolica nel quadro della piena comunione. In tutte queste diverse forme dell'esercizio del primato di giurisdizione del Romano Pontefice riguardo alle diverse Chiese 'sui iuris' non possono costituire un criterio per un giudizio di valore i diversi modelli sociologici e politici del mondo attuale, come

<sup>25</sup> Cfr. per es.: P. SZABÓ, *La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (Consilium Hierarcharum). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1*, in *Apollinaris* 69 (1996) 485-515; P. ERDŐ, *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 99-100.

sono la centralizzazione o la decentralizzazione, la democrazia o la monarchia. Il criterio ultimo per giudicare l'utilità delle singole forme è sempre la salvezza delle anime, che può richiedere delle soluzioni giuridiche a volte ben diverse.

#### 4. Aspetti ecumenici

Tale diversità giuridica comporta un insegnamento profondo anche per il discorso ecumenico. È per questo che possiamo anche formulare l'affermazione che le Chiese cattoliche orientali sono non soltanto utili ma persino indispensabili per il nostro proprio sviluppo verso una unità ancora più larga.

Che cosa significa questo? Esso comporta la convivenza di diverse Chiese 'sui iuris' sullo stesso territorio – che hanno magari anche delle eparchie parallele (cfr. CCEO, c. 32, § 2). Comporta pure la condizione giuridica speciale di fedeli di diverse Chiese Rituali che fuori del territorio della propria gerarchia sono allo stesso tempo fedeli propri e membri di una Chiesa particolare ossia di una diocesi di un rito diverso (cfr. CCEO, cc. 38; 916, § 5), per esempio di una diocesi latina. Così è logico che i Vescovi latini sono tenuti a provvedere alle necessità spirituali dei fedeli della loro diocesi che hanno un rito diverso anche mediante sacerdoti o parrocchie del medesimo rito o attraverso un Vicario episcopale<sup>26</sup>. Così la stessa persona può essere membro di una Chiesa 'sui iuris' e anche fedele ossia membro di una diocesi di un'altra Chiesa 'sui iuris'<sup>27</sup>. In tal modo accade che per esempio un Vescovo latino ha un proprio fedele di rito orientale; ma non può ordinarlo

<sup>26</sup> Cfr. CD 23 c; OE 4; CIC, c. 383 § 2; G. BIER, in *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen 1985 ss, 383/3-5, nn. 5-7.

<sup>27</sup> Cfr. C. PUJOL, *Conditio fidelis orientalis ritus extra suum territorium*, in *Periodica* 73 (1984) 489-504; M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *REDC* 48 (1991) 520-521; P. ERDŐ, *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 326-329.

lecitamente senza un indulto apostolico (cfr. CIC cc. 1015, § 2, 1021). In tutti questi casi sopra elencati il diritto dei fedeli alla vita religiosa secondo il proprio rito (cfr. CIC, c. 214) può essere esercitato nel quadro di parrocchie personali (cfr. CIC, c. 518) o in altri modi. Se il numero dei fedeli di una certa Chiesa 'sui iuris' risulta importante in un territorio, può essere necessario fondare una diocesi della rispettiva Chiesa 'sui iuris', malgrado esista già una diocesi cattolica di un'altra Chiesa rituale.

In tali casi esistono quindi gerarchie proprie di diverse Chiese 'sui iuris' sullo stesso territorio. Queste Chiese cattoliche 'sui iuris' sono tutte collegate con la piena comunione della Chiesa cattolica. Questo naturalmente esclude l'esclusività di un rito, di una tradizione culturale su un determinato territorio. Nel mondo di oggi quando la mobilità umana cresce fortemente e tutte le società cominciano a diventare multiculturali e multirazziali, tale convivenza di diverse tradizioni significa una ricchezza e costituisce anche un bagaglio giuridico di una esperienza ecclesiastica che potrà aprirsi anche verso la ricerca della piena comunione con altre Chiese cristiane con le quali tale pienezza di comunione non esiste ancora.

In questo luogo dobbiamo far cenno al fatto che pure nel mondo ortodosso esistono delle gerarchie parallele. In Ungheria per esempio ben cinque patriarcati ortodossi hanno una gerarchia propria. La giurisdizione di tutte queste gerarchie copre tutto il territorio nazionale<sup>28</sup>. Tali patriarcati sono il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, il Patriarcato di Mosca, il Patriarcato di Belgrado, il Patriarcato di Bucarest e il Patriarcato bulgaro.

<sup>28</sup> Cfr. NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG MINISZTERIUMA, *Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek 1999-2000*, Budapest [2000], 7 (Budai Szerb Ortodox Egyházmegye), 12 (Magyar Ortodox Egyház – del Patriarcato di Mosca), 13 (Magyarországi Bolgár Ortodox Egyház), 15 (Magyarországi Ortodox Exarchatus – del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli), 15 (Magyarországi Román Ortodox Egyház Püspöksége).

Questo significa inoltre che nei diversi gradi della autonomia giuridica possiamo immaginarci anche altre forme, altre condizioni giuridiche, sempre rispettando il primato di governo del Romano Pontefice, forme che oggi non sono ancora praticate ma che forse sarebbero possibili all'interno della piena comunione, soprattutto quelle che esistevano già nella storia del primo millennio. Certamente anche in un tale caso ipotetico, quando una Chiesa ancor più indipendente arrivasse alla piena comunione con la Chiesa Cattolica, rimarrà quella situazione che esiste già oggi cioè la giustificazione e spesso persino la necessità della convivenza di diverse Chiese Cattoliche sullo stesso territorio. E in questo senso i cosiddetti uniati, ossia quelli che sono oggi i cattolici orientali, non hanno una dignità meno autentica riguardo alla salvezza delle anime e neanche rispetto alla loro propria tradizione che magari i nostri fratelli ortodossi provenienti dallo stesso ambiente culturale. Perché pure le comunità cattoliche orientali hanno la loro propria storia, la loro propria eredità culturale, spirituale, teologica e disciplinare diversa anche dai gruppi cristiani che sono rimasti ancora fuori della piena comunione della Chiesa cattolica. Può essere che a volte alcune Chiese ortodosse abbiano conservato più elementi della propria tradizione di origine antica, mentre alcune Chiese cattoliche orientali possono avere a volte una fisionomia diversa, un modo specifico di trasmettere il contenuto della tradizione all'uomo di oggi. Quindi anche nel caso di una eventuale piena comunione o ritrovamento della pienezza della comunione con queste Chiese cristiane rimarrebbe o potrebbe rimanere pienamente giustificata la persistenza, a volte pure sullo stesso territorio, di Chiese cattoliche che avevano già prima questa piena comunione con il successore di Pietro.

Tuttavia, come già oggi all'interno della Chiesa cattolica, persisterebbe anche la possibilità che più Chiese cattoliche 'sui iuris', che discendono dalla medesima tradizione culturale e religiosa o che hanno il medesimo rito nel senso tecnico della definizione del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*

(cfr. CCEO, c. 28)<sup>29</sup>, si uniscano tra di loro sempre rispettando la dignità e l'identità dei loro membri.

Riassumendo, l'esempio delle Chiese cattoliche orientali che si chiamano Chiese 'sui iuris' e che hanno comunque diverse condizioni giuridiche, ci insegna la molteplicità delle possibili condizioni di dipendenza e indipendenza giuridica all'interno della Chiesa Cattolica. C'insegna pure la doverosa convivenza e coesistenza spesso anche sullo stesso territorio delle diverse Chiese cattoliche e cioè il doveroso rispetto verso il principio territoriale e quello personale allo stesso tempo nell'organizzazione della Chiesa. In questo senso le Chiese cattoliche orientali rappresentano un fenomeno che ha un ruolo molto ricco e promettente per l'avvenire di tutta la Chiesa Cattolica e anche sotto l'aspetto ecumenico.

## Conclusione

Riflettendo teologicamente sul fenomeno della pluralità delle Chiese particolari sullo stesso territorio, dobbiamo riconoscere che la preferenza del legislatore per una unica Chiesa particolare territoriale per tutti i fedeli è logica: la sacramentalità della Chiesa richiede che la sua unità anche sociale, anche organizzativa sia visibile<sup>30</sup>. Tale visibile unità si esprime nell'unicità ed esclusività di una Chiesa particolare su un certo territorio. Ma per rispetto verso la dignità del fedele che ha

<sup>29</sup> Per tenere presente questa definizione, ricordiamo il testo del canone: "Il rito è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*.- § 2. I riti di cui si tratta nel Codice sono, a meno che non consti altrimenti, quelli che hanno origine dalle tradizioni Alessandrina, Antiochena, Armena, Caldea e Costantinopolitana".

<sup>30</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 - Sezione canonistica), Torino 1996, 101-113.

il diritto di vivere la sua fede secondo le proprie tradizioni e la propria spiritualità, esistono anche altre soluzioni organizzative nel diritto canonico vigente. Alcune di queste forme rimangono all'interno di una sola Chiesa particolare, come un vicariato episcopale per un certo gruppo di fedeli, altri significano una pluralità di Chiese particolari sullo stesso territorio, ma con competenza cumulativa, come gli Ordinariati militari, ancora altri invece, come soprattutto le Chiese particolari di diverse Chiese 'sui iuris' sullo stesso territorio, comportano una giurisdizione esclusiva sopra un certo gruppo di persone. Eppure, la piena comunione e cioè l'unità della Chiesa si manifesta, anche in questi casi, nella possibilità della comunione eucaristica e quella negli altri sacramenti<sup>31</sup> (cfr. CIC, cc. 902; 903; 908; 923; 991; 843; 846, § 2; CCEO, cc. 381, § 2; 674, § 2; 701<sup>32</sup>; 702; 705, § 1; 713, § 2; 717; 722) tra i membri di tutte le Chiese cattoliche. Così, l'unità visibile, proprietà essenziale della Chiesa, può manifestarsi in diverse forme giuridiche. La scelta di queste forme deve essere motivata dal miglior servizio della 'salvezza delle anime', che può richiedere diverse soluzioni organizzative di vario livello, intradiocesano, diocesano o supradiocesano per rispettare le condizioni culturali, linguistiche, sociali e soprattutto spirituali e religiose delle persone e dei gruppi di persone.

Rispetto a tutto quello che è stato detto dobbiamo ribadire l'importanza di quel lavoro umile e di dettaglio che è doveroso per i canonisti cattolici di oggi, sia orientali che occidentali

<sup>31</sup> Sui problemi interrituali nel campo sacramentale si vedano per es.: J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993; P. ERDŐ, *Conseguenze canoniche di una ecclesiologia eucaristica*, in *Periodica* 83 (1994) 293-312; ID., *Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315-353; ID., *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, in *Periodica* 90 (2001) 437-453.

<sup>32</sup> Con menzione speciale del fatto che la concelebrazione di sacerdoti di diverse Chiese 'sui iuris' manifesta l'unità tra le Chiese ("unionem inter Ecclesias manifestandi gratia").

nel dialogo coi canonisti anche delle Chiese Ortodosse per cercare le idee, le soluzioni, le forme giuridiche concrete e gli strumenti giuridico-canonici per una comunione più estesa e più ricca dei cristiani.

Tale impegno era lo scopo principale del nostro Convegno comune, organizzato dalla Consociatio Studio Iuris Canonici Promovendo e dalla Società del Diritto Canonico Orientale. Speriamo che lo sforzo comune degli studiosi possa offrire gli strumenti necessari per compiere meglio la nostra missione ricevuta da Cristo di annunciare il Vangelo a tutti i popoli, anche tra le circostanze spesso molto complesse ed a volte complicate della nostra epoca che richiede una sensibilità speciale per gli aspetti personali, culturali, linguistici, etnici, sociali di tutti quelli che devono ricevere il buon messaggio di Cristo attraverso la testimonianza della Chiesa. Speriamo anche che i risultati delle ricerche dei canonisti e giuristi di diverse confessioni possano essere di aiuto per la realizzazione concreta della piena della comunione, che rimane sempre un dono dello Spirito Santo che dobbiamo chiedere insieme da Dio.



### III.

## La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo\*

### 1. Nozioni preliminari

#### 1.1 Sinodalità

Negli ultimi decenni, la categoria della sinodalità è stata usata con diversi significati nella letteratura canonistica. Seguendo la convincente scelta terminologica di Georges Chantaine possiamo comprendere il termine sinodalità nel senso più esteso della collegialità, di cui parla il Concilio Vaticano II<sup>1</sup>. Non si tratta quindi sempre della collegialità effettiva nel senso stretto, che presuppone necessariamente atti giuridici collegiali del collegio dei Vescovi<sup>2</sup>. Ma si tratta piuttosto spesso di atti più o meno collettivi di gruppi di Vescovi o di altri sacerdoti radunati da varie Chiese particolari o rimanenti all'interno di una sola Chiesa particolare<sup>3</sup>. Eugenio Corecco

\* Pubblicato: *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, in *IE* 10 (1998) 89-107.

<sup>1</sup> Cfr. G. CHANTAINÉ, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel ?*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Eglise*, in *L'Année Canonique* (Hors série I), Paris 1992, 55.

<sup>2</sup> Cfr. W. AYMANS, *Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung insbesondere aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 28), München 1968, 88-93.

<sup>3</sup> Cfr. W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*

ha constatato persino una analogia tra la dimensione sinodale del ministero episcopale e la struttura sinodale del presbiterio<sup>4</sup>. Alcuni autori parlano anche della sinodalità dei fedeli facendo riferimento alle diverse forme della creazione del *consensus fidelium*<sup>5</sup>. Possiamo ammettere senza grosse difficoltà anche questo ampio significato della parola sinodalità.

Per quanto riguarda il senso più stretto della sinodalità sembra ben fondata la scelta terminologica di quelli che riferiscono questa parola esclusivamente alle assemblee composte essenzialmente da Vescovi e che costituiscono una espressione della collegialità episcopale, almeno di quella affettiva<sup>6</sup>.

## 1.2 Governo

Malgrado il significato così ampio della sinodalità, nel presente articolo, nel rispetto dei limiti imposti dal nostro argomento, dobbiamo occuparci soltanto di quelle forme della sinodalità che sono collegate con l'esercizio della potestà di governo. Tale potestà dobbiamo però considerarla nelle sue tre funzioni: legislativa, esecutiva e giudiziaria. Nell'economia del nostro argomento non è possibile soffermarci su ogni forma istituzionale che abbia qualche relazione con le funzioni di governo, ma dovremo per forza limitarci all'esame degli organi governativi. Non ci occupiamo quindi in questa sede di organi pur esprimenti la collegialità episcopale, ma sprovvisti di po-

(Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 30), München 1970, 17-18; ID., *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (Kanonistische Studien und Texte 42), Berlin 1995, 169 ("‘Synodalität’ kann auch Formen umfassen, die in ihrer rechtlichen und praktischen Verwirklichung der Synode nachgebildet sind und gewisse Ähnlichkeiten mit dem Rechtsinstitut ‘Synode’ aufweisen").

<sup>4</sup> Cfr. E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, pro manuscripto 12; G. CHANTRAINE, *Synodalité ...*, 64.

<sup>5</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Milano 1989, 153-159; G. CHANTRAINE, *Synodalité ...*, 66-67.

<sup>6</sup> Cfr. W. AYMAN, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie ...*, 176-177.

testà di governo, come sono il Sinodo dei Vescovi e i Consigli delle Conferenze episcopali o le assemblee continentali dei Vescovi<sup>7</sup>.

### 1.3 Partecipazione

Come è risultato chiaro già in sede di preparazione dell'attuale c. 129, § 2, i laici possono cooperare nell'esercizio della potestà di governo, ma si evita l'affermazione che essi possano anche partecipare a quella potestà<sup>8</sup>. Rispettando questa distinzione (detto per inciso: il cui significato preciso tuttora non è stato sufficientemente chiarito) dobbiamo limitarci all'esame degli organi che esercitano un vero e proprio potere di governo, rinunciando alla presentazione della vasta problematica degli organi consultivi nella diocesi e a livello interdiocesano.

Il problema più attuale, a proposito di questi organi governativi sinodali della Chiesa, consiste nella discontinuità del loro funzionamento e soprattutto nel fatto che il diritto li investe di responsabilità per certe azioni, mentre essi possono mancare completamente o essere impediti nella loro attività. L'attività sinodale infatti richiede molti elementi e molte condizioni e perciò è molto esposta all'effetto delle diverse circostanze che impediscono il suo regolare svolgimento. Per tutti questi motivi, cerchiamo ora d'identificare i principali organi sinodali di governo, cioè quelli rivestiti di vera e propria potestà di governo. Questi organi sinodali sono intesi nel senso principale del termine, cioè sono soltanto quegli organi che realizzano la cooperazione sinodale tra i Vescovi. Rinunciamo invece all'esame di organi analoghi esprimenti la collaborazione tra altri chierici o tra i fedeli laici. Dopo di questo cercare-

<sup>7</sup> Cfr. per es.: R. PUZA, *Die Bischofssynode und die Zusammenschlüsse der Bischofskonferenzen*, in *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der Katholischen Kirche*, a cura di R. PUZA-A. P. KUSTERMANN (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 44), Freiburg/Schweiz 1996, 31-66.

<sup>8</sup> Cfr. per es.: *Communicationes* 14 (1982) 148.

mo di evidenziare quegli atti necessari per la vita della Chiesa che devono essere posti da tali organi sinodali. Quest'analisi vuole anche rispondere al quesito: chi è competente a porre gli atti in questione nel caso d'inerzia degli organi sinodali competenti o in mancanza dei medesimi?

## 2. Organi sinodali con potestà

Se prescindiamo dal Concilio ecumenico che, pur essendo un organo sinodale, non soltanto partecipa all'esercizio del potere di governo, ma come organo eminente del funzionamento del Collegio dei Vescovi, dispone di suprema e piena potestà sulla Chiesa universale (cfr. c. 336), possiamo dire che i principali organi sinodali episcopali che partecipano alla potestà di governo sono tutti di livello intermedio tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale. Si tratta quindi di organi interdiocesani.

### 2.1 Nel diritto latino

Nel diritto della Chiesa latina gli organi sinodali interdiocesani rivestiti da vera potestà di governo sono i Concili particolari e le Conferenze Episcopali<sup>9</sup>.

#### a. I Concili particolari

##### aa. I diversi tipi di Concili particolari

Il Capitolo III della Parte II del Libro II del *Codice di Diritto Canonico* è dedicato ai 'Concili particolari' (*De Conciliis particularibus*). Anche se il Codice non offre una definizione del Concilio particolare in genere, secondo la tradizione canonica, il Concilio particolare è un vero Concilio composto da Vescovi, il quale però – non essendo ecumenico – non rappresenta l'intero Collegio dei Vescovi e non è per conseguenza soggetto di

<sup>9</sup> Per questa limitazione del cerchio di tali organi vedi per es.: W. AYMAN, *Das synodale Element ...*, 19-64.

potestà piena e suprema su tutta la Chiesa. Il Codice distingue due tipi di Concili particolari: il *Concilio plenario*, il quale è competente per tutte le Chiese particolari di una Conferenza dei Vescovi (cfr. c. 439, § 1); e il *Concilio provinciale* che serve per le diverse Chiese particolari di una provincia ecclesiastica (cfr. c. 440, § 1). Se i confini di una provincia ecclesiastica coincidono coi confini di una nazione, il Concilio provinciale, circa la sua convocazione, è retto dalla norma valida per i Concili plenari, cioè per la sua convocazione è necessaria l'approvazione della Santa Sede (cfr. c. 439, § 2).

Anche se in base alla storia dei Concili – malgrado le difficoltà della terminologia e della tipologia – sia ben conosciuta la figura dei *Concili particolari diversi dai due tipi menzionati nel Codice* (il Concilio plenario e quello provinciale), essendo stati convocati nell'antichità Concili anche senza tener conto dei confini provinciali o per più province o per una *dioikesis* o per una regione ancor più vasta o persino per l'intera parte occidentale (per es. Arles 314) od orientale dell'Impero<sup>10</sup> o con un carattere del tutto speciale come i Concili romani, la legislazione attuale non tiene presente queste forme. Anzi, essa restringe la nozione – più ampia ancora nel c. 281 del Codice Pio-Benedettino che comprendeva in questa categoria tutti i Concili che radunavano i Vescovi di più province<sup>11</sup> – ai Concili che comprendono i Vescovi di una sola Conferenza episcopale<sup>12</sup>. In questo contesto

<sup>10</sup> Cfr. per es.: Conc. Constant. a. 381, c. 6; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident III), Paris 1958, 452-454; ID., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994, 117; *Concilia Galliae. A.314-A.506*, ed. C. MUNIER (CCL 148), Turnholti 1963, 14-22.

<sup>11</sup> Cfr. E. TEJERO, *Comentario al can. 439*, in *Com. exeg.*, II, 921.

<sup>12</sup> Per l'iter riguardante la discussione sulla restrizione della nozione codiciale del concilio plenario si veda: *Communicationes* 12 (1980) 246-254; 17 (1985) 97-98; R. METZ, *Les conciles nationaux, pléniers ou régionaux*, in *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à 1978. Organismes collégiaux et moyens de gouvernement* (Histoire de droit et des institutions de l'Église en Occident XVII), Paris 1983, 127-128; ID., *Concile national, concile plénier, concile régional*, in *Raccolta di scritti in onore di*

come insegna la prassi dei pochi Concili plenari degli ultimi anni, può trattarsi non soltanto del territorio di una Conferenza episcopale tipica, ossia nazionale (cfr. c. 448, § 1), ma anche del territorio di Conferenze regionali come le Marche o la Sardegna, anche se queste Conferenze non hanno tutti i diritti di una Conferenza episcopale descritta nel Codice<sup>13</sup>. Eppure, i Concili particolari che non sono né provinciali né plenari non sembrano né illeciti né impossibili secondo il diritto canonico vigente. Anche se possibile, da un punto di vista pastorale, radunare veri Concili particolari diversi da quelli menzionati nel Codice (per es. un Concilio continentale) bisognerebbe però tener presente l'analogia con Concilio plenario (cfr. c. 19) e quindi sarebbe necessario il permesso previo della Santa Sede (cfr. c. 439)<sup>14</sup>. Tale permesso lo dovrebbe richiedere, sempre secondo l'analogia con Concilio plenario, quell'organo – anche se consultivo – che rappresenta i Vescovi della regione (diverso dalla Conferenza episcopale regionale, perché se vi fosse una tale Conferenza, si potrebbe parlare già in qualche modo di un Concilio plenario), o le Conferenze episcopali del continente o della vasta zona in questione (per es. CCEE, CELAM). Se tale organo non esistesse, bisognerebbe trovare un'altra forma di consultazione per colmare la lacuna della legge. Tuttavia, un tale gruppo di Vescovi – diversamente dai Vescovi di una provincia o di una Conferenza episcopale (cfr. cc. 439, § 1; 440,

Pio Fedele, dir. G. BARBERINI, I, Perugia 1984, 552; J.I. ARRIETA, *Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular*, in IC 24 (1984) 620-623; E. TEJERO, *Comentario, al can. 439 ...*, 922.

<sup>13</sup> Cfr. J.B. D'ONORIO, *Les Conciles particuliers après dix ans d'application du Code de droit canonique de 1983*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 595-596.

<sup>14</sup> Per il fatto che l'*approbante Apostolica Sede* del c. 439, § 1 significa un permesso previo alla celebrazione vedi per es.: O. STOFFEL, in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, a cura di K. LÜDICKE, Essen 1985 ss., 439/1-2.

§ 1) non avrebbe il diritto di decidere sulla convocazione del Concilio particolare. La competenza attuale del Concilio particolare, che prevede anche la legislazione con il voto della maggioranza e senza l'unanimità, presuppone infatti la partecipazione dell'Autorità Suprema della Chiesa. Tale partecipazione è data per i Concili plenari e provinciali dalla normativa stessa del Codice. Per gli eventuali altri Concili particolari l'aspetto di governo della comunione universale dovrebbe esprimersi successivamente, in quanto tali gruppi di Vescovi non sembra che possano decidere sulla celebrazione di un Concilio, ma pare che debbano ottenere il consenso previo o la convocazione stessa da parte dell'Autorità Suprema della Chiesa. Quest'ultimo provvedimento significa ben più di una mera approvazione da parte della Sede Apostolica, prevista per la convocazione dei Concili plenari (cfr. c. 439, § 1), perché da questo atto dell'Autorità Suprema di fatto conseguiranno anche le competenze riguardo il governo di un eventuale Concilio di questo genere.

Nel caso del tutto speciale in cui si trattasse di un Concilio dell'intera Chiesa latina, sarebbe evidente che tale Concilio dovrebbe esser convocato dal Romano Pontefice, unico organo personale governativo competente su tutta quella parte della Chiesa. Sarebbe difficile trovare qualche limitazione per il potere del Romano Pontefice come organo superiore di tutta la Chiesa latina, essendo lo stesso Pontefice anche soggetto della suprema, piena, immediata e universale potestà su tutta la Chiesa (cfr. c. 331). In questo contesto il primato pontificio sembra infatti assorbire le possibili funzioni di un cosiddetto patriarcato d'Occidente<sup>15</sup>.

#### ab. La potestà dei Concili particolari

Dei Concili particolari il Codice afferma categoricamente, che essi *godono di potestà di governo*, in particolare legislativa,

<sup>15</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Comentario al can. 438*, in *Com. exeg.*, II, 916. Si veda anche: A. GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale* (Collectio Antoniana 2), Bologna 1990; o ancora F.X. WERNZ - P. VIDAL-P. AGUIRRE, *Ius Canonicum*, II, Romae 1943, 497, n. 436.

così che, salvo il diritto universale della Chiesa, possano decidere quello che sembra opportuno per l'incremento della fede, per ordinare l'azione pastorale comune, per regolare i costumi e conservare, introdurre e tutelare la comune disciplina (cfr. c. 445). Tale forte riconoscimento, che risale al c. 290 del CIC/17 e al n. 36 del decreto CD, contiene alcuni accenti nuovi rispetto alle sue fonti. Tali sono: la ripetuta indicazione del carattere pastorale della finalità di questi Concili, il chiarimento del fatto che nella sua funzione legislativa il Concilio deve rimanere nel quadro stabilito dal diritto universale, e infine la precisazione che la potestà del Concilio particolare si esercita soprattutto nel campo della legislazione<sup>16</sup>.

È soltanto tenendo presente la storia di questa istituzione che possiamo renderci conto della radicalità della disciplina vigente. I Concili provinciali – e in alcune parti anche quelli plenari od altri detti ‘generalì’ – infatti erano, sin dall'antichità cristiana, una istituzione di diritto canonico universale<sup>17</sup>. È vero che già san Leone Magno abbia considerato come compito principale dei Concili particolari di disporre circa la disciplina ecclesiastica<sup>18</sup>, ma non risulta chiaro se, nella mentalità dell'epoca, i Concili particolari fossero veri organi legislativi o piuttosto autentici testimoni della tradizione disciplinare<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. per es.: D.J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, in *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, dir. A. BENLLOCH POVEDA, Valencia 1993, 226.

<sup>17</sup> Cfr. per es.: H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Konziliengeschichte, B.), Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 104-112.

<sup>18</sup> Ep. 6,5, in PL 54, 619 B: "... in qua maxime constituendum esse noverit quod ad disciplinam poterit ecclesiasticam pertinere"; cfr. anche, H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* ..., 105.

<sup>19</sup> Cfr. per es.: VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium* 31, 16, citato da H.J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Konziliengeschichte B.), Paderborn-München-Wien-Zürich 1996, 92: "... admirati sumus [...] quanta concilii illius fuerit humilitas et sanctitas, ut tot numero sacerdotes [...] quibus propterea ipsa in unum congregatio audendi ab se aliquid et statuendi addere uideretur fiduciam, nihil tamen nouarent, nihil praesumerent, nihil sibi penitus adrogarent,

Nel decreto di Graziano i Concili provinciali si presentano già in quella forma, in cui erano concepiti dopo la riforma gregoriana ed esercitati prima di tutto sotto la guida di legati pontifici ai tempi di Urbano II (1088-1099) e Onorio II (1124-1130) in Europa occidentale<sup>20</sup>. In base ai *dicta* possiamo affermare che Graziano ritenne capaci i Concili provinciali di esercitare il potere giudiziario e quello esecutivo, non attribuendo però a questi Concili alcuna potestà legislativa<sup>21</sup>. Anche se più tardi l'attività legislativa dei Concili provinciali si è rafforzata, è rimasta importante la cooperazione dei legati pontifici nella legislazione provinciale. Oltre al problema dell'origine delle norme provinciali precedenti (che venivano forse modificate) doveva essere questa incertezza sulla competenza legislativa dei sinodi provinciali uno dei veri motivi per l'uso di chiedere la conferma pontificia per le norme accettate in un Concilio provinciale. Già Antonio Augustin, padre della scienza moderna della storia del diritto canonico, richiamò l'attenzione sul fatto che erano rimasti conservati numerosi rescritti pontifici confermant i Concili provinciali o persino prescriventi norme

sed omni modis praecauerent, ne aliquid posteris traderent, quod ipsi a patribus non accepissent, et non solum in praesenti rem bene disponerent, uerum etiam post futuris exempla praeberent, ut et ipsi scilicet sacrae uetustatis dogmata colerent”.

<sup>20</sup> Cfr. S. C. BONICELLI, *I concili particolari da Graziano al Concilio di Trento. Studio sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina* (Ricerche di Scienze Teologiche 8), Brescia 1971, 22-23; A. GARCÍA Y GARCÍA, *Los concilios particulares en la Edad Media*, in *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia*, Trabajos de la XIV Semana Internacional de Derecho Canónico celebrada en Braga bajo el Patrocinio del Señor Arzobispo Primado, el C.S.I.C el Instituto Raimundo de Peñafof, Salamanca 1975, 142-149; E. TEJERO, *Comentario al can. 440*, in *Com. exeg.*, II, 926.

<sup>21</sup> Del problema della potestà legislativa del Concilio provinciale si veda: F. J. MURPHY, *Legislative Powers of the Provincial Council* (Canon Law Studies 257), Washington, D.C. 1947. Della visione di Graziano si veda specialmente: W. GÓRALSKI, *Synodi prowincjonalne w Dekrecie Gracjana*, in *Prawo Kanoniczne* 26 (1983) 172-178.

disciplinari per la provincia<sup>22</sup>. Una certa conseguenza di queste riserve nella mentalità dell'epoca precedente al Concilio Lateranense IV (a. 1215) era forse la distinzione terminologica osservata, anche se non in tutti i testi fino all'epoca moderna, secondo cui le norme obbligatorie dei Concili provinciali non erano generalmente chiamate canoni (*canones*), ma piuttosto costituzioni (*constitutiones*)<sup>23</sup>. Anche se il Concilio Lateranense IV riconobbe una certa capacità legislativa ai Concili provinciali, sempre tra i limiti stabiliti dal diritto superiore<sup>24</sup>, l'istituzione dell'esame pontificio delle Costituzioni dei sinodi provinciali, che risale all'epoca di Giulio I (337-352), quando si richiedeva che nessuno emanasse dei canoni "per le Chiese" all'insaputa del Vescovo di Roma<sup>25</sup>, rimase come un ricordo della prassi precedente. Anzi, essa si stabilizzò all'epoca post-tridentina<sup>26</sup>. Tale revisione pontificia ormai non significava né

<sup>22</sup> Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis opera omnia, III, Lucae 1767, 374: "Sunt etiam nonnulla Romanorum Pontificum rescripta hic relata, quibus aut confirmantur provincialia concilia, aut aliqua jubentur ad provinciae statum et mores pertinentia".

<sup>23</sup> Cfr. per es.: D. BOUÏX, *Du concile provincial ou traité des questions de théologie et de droit canon qui concernent les conciles provinciaux*, Paris 1850, 466-473.

<sup>24</sup> Conc. Lateran. IV, c. 6: *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García (MIC, Ser. A, Vol. 2), Città del Vaticano 1981, 53. 7-14 "Vt autem id ualeat efficacius adimpleri, per singulas dioceses statuunt personas idoneas, prouidas uidelicet et honestas, que per totum annum simpliciter et de plano, absque ulla iurisdictione sollicitè inuestigent que correctione et reformatione sunt digna, et ea fideliter proferant ad metropolitanum et suffraganeos in concilio subsequenti... Et quod statuerint faciant obseruari, publicaturi ea in episcopalibus synodis annuatim per singulas dioceses celebrandis" = X 5.1.25.

<sup>25</sup> Cfr. SOCRATES, *Hist. eccl.* II, 17; SÓZOMENOS, *Hist. eccl.* III, 10.

<sup>26</sup> Cfr. BENEDICTUS XIV, *De synodo dioecessana*, Ferrariae 1767, II, 151, Lib. XIII, c. 3, n. 3: "Ea, antequam promulgentur, transmitti iussit Sixtus V ad sacram Congregationem Concilii, non quidem ut postea confirmationem reportent a Sede Apostolica, sed ut corrigantur"; D. BOUÏX, *Du concile provincial* ..., 380-397.

una promulgazione pontificia, né una conferma degli Statuti. Questa istituzione, che colloca l'attività legislativa di tutti i tipi dei Concili particolari nel contesto della comunione della Chiesa universale<sup>27</sup>, è rimasta conservata anche nel diritto canonico vigente (c. 446: "Terminato il Concilio particolare, il presidente curi che tutti gli atti del Concilio siano trasmessi alla Sede Apostolica; i decreti emanati dal Concilio non siano promulgati, se non dopo che saranno stati esaminati dalla Sede Apostolica").

#### b. *Le Conferenze episcopali*

Malgrado che nell'ultimo decennio sia stata formulata anche l'opinione secondo la quale le Conferenze episcopali posseggono soltanto una potestà delegata di governo<sup>28</sup>, sembra prevalere nella letteratura la convinzione che queste conferenze abbiano una potestà ordinaria, nel quadro della quale i diversi autori distinguono diversamente le singole competenze basate su di una potestà ordinaria propria o su quella vicaria, a seconda della loro concezione sulla nozione della potestà propria e vicaria<sup>29</sup>. Riassumendo le diverse opinioni, possiamo

<sup>27</sup> Cfr. per es.: J. ORLANDIS, *Funzione storica e ecclesiologica dei concili particolari*, in *La sinodalità nell'ordinamento canonico*, dir. M. GHISALBERTI-G. MORI, Padova 1991, 149-152.

<sup>28</sup> Cfr. per es.: C. de DIEGO-LORA, *La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el 'Codex' de 1983*, in *IE* 1 (1989) 23-46, specialmente 36.

<sup>29</sup> Cfr. per es.: J.I. ARRIETA, *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, in *IE* 1 (1989) 3-22; V. FAGIOLO, *'Potestas' del vescovo e Conferenza episcopale*, in *IE* 1 (1989) 47-67; G. GHIRLANDA, *De Episcoporum Conferentia deque exercitio potestatis magisterii*, in *Periodica* 76 (1987) 573-604; Id., *Responsio P.F.J. Urrutia animadversionibus*, in *ibid.*, 637-649; F.J. URRUTIA, *De exercitio muneris docendi a Conferentiis Episcoporum*, in *ibid.*, 605-636; J.L. GUTIÉRREZ, *La Conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica*, in *IE* 1 (1989) 69-91; *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, *Actas del coloquio internacional de Salamanca* 3-8 enero 1988, ed. H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCIA Y GARCIA, Salamanca 1988; *Die Bischofskonferenz. Theologischer und iuridischer Status*, a cura di H. MÜLLER-H. J. POTTMEYER, Düsseldorf 1989; *Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological*

affermare con notevole certezza che le Conferenze episcopali sono veri organi di potere che hanno potestà di creare delle norme, le quali, per essere promulgate, hanno bisogno di revisione e non di conferma da parte della Santa Sede (cfr. c. 455, § 2). Tale revisione non cambia il fatto che queste norme debbano essere attribuite alla Conferenza episcopale stessa. Del resto, il c. 455, § 1 denomina queste norme decreti generali. Tali decreti però, secondo i cc. 29 e 30, devono provenire dal legislatore o da un organo provvisto di potere esecutivo e dell'autorizzazione espressa del legislatore. In base a tutto ciò è evidente che la Conferenza episcopale, almeno nella sua forma tipica (cfr. c. 448, § 1), costituisce un vero organo di potere governativo.

## 2.2 Nel diritto orientale

Tra gli organi sinodali, cioè quelli esprimenti in qualche modo la collegialità tra i Vescovi, anche nel diritto comune delle Chiese cattoliche orientali, possono essere distinti quegli organi che hanno un vero potere di governo e quelli piuttosto consultivi<sup>30</sup>.

*Studies*, ed. T. J. REESE, Washington, D.C. 1989.

<sup>30</sup> Cfr. per es.: M. BROGI, *Sinodi patriarcali, assemblee e conferenze episcopali di rito orientale*, in *Antonianum* 51 (1976) 250-265; J.D. FARIS, *Synodal Governance in the Eastern Catholic Churches*, in *Canon Law Society of America Proceedings* 1987, 212-226; J. HAJJAR, *The Synod in the Eastern Church*, in *Concilium* 8 (1965) 30-34; ID., *Patriarchal Synods in the New Eastern Code of Canon Law*, in *Concilium* (1990) 88-97; G. P. MILANO, *Riflessioni sulla natura della potestà dei patriarchi e dei loro Sinodi alla luce della costituzione apostolica 'Sacri canones'*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 47 (1991) 157-175; G. NEDUGATT, *Synodality in the Eastern Catholic Churches according to the New Code*, in *Concilium* (1992) 65-81; W. AYMANS, *Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *AKKR* 160 (1991) 367-389; E. EID, *La Synodalité dans la tradition orientale*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 9-27; P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Roma 1994; C. G. FÜRST, *Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht*, in *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der Katholischen Kirche*, a cura di R. PUZA-A.P. KUSTERMAN

a. *Organi consultivi*

È prima di tutto di carattere consultivo, nelle Chiese patriarcali o in quelle di un Arcivescovo maggiore, il Sinodo permanente che fa parte della curia patriarcale o arcivescovile maggiore (cfr. CCEO, cc. 114, § 1; 152). Anche se il diritto, per certi atti, richiede non soltanto il consiglio, ma anche il consenso di questo Sinodo (cfr. CCEO, cc. 82, § 3; 85, § 3; 112, § 2; 120), questo non significa che il Sinodo permanente sia autore di un qualche atto di potestà di governo<sup>31</sup>. Un altro organo piuttosto consultivo è l'assemblea patriarcale (cfr. CCEO, cc. 140-145), quella della Chiesa arcivescovile maggiore (cfr. CCEO, c. 152) e quella della Chiesa metropolitana *sui iuris* (cfr. CCEO, c. 172). Queste assemblee sono organi consultivi di un'intera Chiesa patriarcale, arcivescovile maggiore o metropolitana *sui iuris* e non hanno vera potestà di governo<sup>32</sup>.

b. *Organi con potere di governo*

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale e di quella arcivescovile maggiore (cfr. CCEO, cc. 102-113; 152-153) è organo legislativo (cfr. CCEO, c. 110, § 1), ma allo stesso tempo costituisce anche il tribunale supremo nel territorio della Chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore (cfr. CCEO, c. 1062, § 1). Tale Sinodo ha anche potestà esecutiva per diversi atti precisati nel diritto, come per esempio per la costituzione di un comune tribunale di prima istanza per più eparchie (cfr. CCEO, c. 1067, § 2). Questo Sinodo ha anche il diritto di eleggere il Patriarca o l'Arcivescovo maggiore (cfr. CCEO, cc. 63-77) o anche i Vescovi e i candidati all'episcopato al di fuori del territorio della Chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore (CCEO, cc. 149, 181, § 1)<sup>33</sup>.

(Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 44), Freiburg/Schweiz 1996, 67-85.

<sup>31</sup> Cfr. C. G. FÜRST, *Die Synoden ...*, 80.

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, 82-84.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, 78.

Nelle Chiese metropolitane *sui iuris* è il consiglio dei Gerarchi l'organo sinodale che ha una vera potestà di governo (cfr. CCEO, cc. 164-171). Questo consiglio, che sotto certi aspetti si assomiglia alle Conferenze episcopali della Chiesa latina<sup>34</sup>, supera però, quanto a potestà, le Conferenze episcopali latine, essendo capace per esempio di emanare delle leggi e norme anche nei casi in cui il diritto comune rimanda la questione al diritto particolare di una Chiesa *sui iuris* (cfr. CCEO, c. 167, § 1)<sup>35</sup>.

Le altre Chiese *sui iuris*, almeno secondo il diritto comune, non hanno organi inter-episcopali provvisti di potere di governo. In esse la sinodalità si realizza nel suo senso più ampio.

### **3. Atti necessari di organi sinodali di potere e la loro mancanza**

#### **3.1 I Concili**

Nella Chiesa latina, i Concili particolari non sono prescritti dal diritto universale e così non viene determinata per loro nemmeno una frequenza precisa. Se infatti la loro celebrazione non è obbligatoria, non possono esistere nemmeno dei compiti obbligatori e non facoltativi che spettino a questi Concili. Di conseguenza, dalla non previsione dei Concili particolari non discende nessuna difficoltà giuridica formale, nessuna lacuna di legge.

#### **3.2 Organi sinodali orientali**

Nel diritto canonico orientale, date le funzioni necessarie per la vita della rispettiva Chiesa dei diversi organi sinodali di potere, la mancanza o l'inerzia di questi organi può avere delle conseguenze di rilievo. Se, per esempio, il Sinodo dei Ve-

<sup>34</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *La participation des évêques orientaux à la conférence épiscopale. Observations au 1<sup>er</sup> § du can. 450*, in *Apollinaris* 64 (1991) 301-304.

<sup>35</sup> Cfr. per es.: C. G. FÜRST, *Die Synoden ...*, 81-82.

scovi di una Chiesa patriarcale o arcivescovile maggiore deve procedere come tribunale superiore, perché si presenta il caso di appello, ma non procede, succede quello che accade ogni qual volta quando un tribunale è competente non si occupa di una causa di sua competenza. La specialità del caso discende dal fatto che questo tribunale è competente per giudicare le cause contenziose sia delle eparchie che dei Vescovi, in primo grado mediante un tribunale da se creato, e in grado di appello direttamente (cfr. CCEO, c. 1062, §§ 2-4). Se il Sinodo non costituisce questo tribunale (secondo il CCEO, c. 1062, § 2) o non procede come tribunale quando dovrebbe farlo, la causa potrà essere portata senza dubbio davanti alla Sede Apostolica, dato che "... a causa del primato del Romano Pontefice ogni fedele cristiano ha pieno diritto di deferire la sua causa, in qualsiasi stato e grado del giudizio, all'esame dello stesso Romano Pontefice che è il giudice supremo per tutto il mondo cattolico e che giudica personalmente o attraverso i tribunali della Sede Apostolica o per mezzo di giudici da lui delegati" (CCEO, c. 1059, § 1). Così il foro del Romano Pontefice potrà supplire alla mancanza dell'attività giudiziale di questi organi sinodali. Rispetto al consiglio dei Gerarchi, esso può legiferare ed emanare altre norme, quando i canoni lo autorizzano espressamente o quando rimandano al diritto particolare di una intera Chiesa *sui iuris* (cfr. CCEO, c. 167, § 1). Se tale consiglio non produce le norme necessarie, si presenta un caso analogo alla mancanza delle norme di una Conferenza episcopale di cui parleremo ancora. È da notare comunque che l'inerzia del consiglio dei Gerarchi nel campo della produzione delle norme ha la stessa conseguenza anche quando il diritto rimanda una questione al diritto particolare della Chiesa *sui iuris*, perché, nella Chiesa metropolitana *sui iuris*, è questo consiglio l'unico organo interno ordinario competente per legiferare per l'intera Chiesa *sui iuris*. Quando invece il CCEO parla del diritto particolare in generale, senza precisare che si tratta di quello di una intera Chiesa *sui iuris*, con un rinvio di questo genere - come segue dall'argomentazione convincente di Ivan Žužek - il consiglio dei Gerarchi

non viene autorizzato a legiferare<sup>36</sup>.

### 3.3 Le conferenze episcopali

Una importanza straordinaria aveva, soprattutto nei paesi dell'Europa centro-orientale, fino a poco tempo fa, la mancanza o l'impedimento totale o parziale delle conferenze episcopali e così anche delle norme che, secondo il diritto universale, avrebbero dovuto essere emanate dalle medesime. Tali situazioni sono state lo spunto per speciali soluzioni pratiche e anche per certe riflessioni canonistiche<sup>37</sup>.

In questi Paesi, infatti, non era raro che la Conferenza episcopale adottasse, con decisione presa all'unanimità, una soluzione per una serie di questioni tra le quali alcune erano indicate nel CIC come di spettanza della Conferenza episcopale. In mancanza di una norma *recognita* dalla Santa Sede e promulgata dalla Conferenza episcopale, a volte sembrava necessario introdurre provvisoriamente qualche regola in base alla competenza generale dei singoli Vescovi (cfr. c. 381, § 1). Le norme accettate dalla Conferenza episcopale all'unanimità, essendo di competenza propria dei singoli Vescovi, non hanno bisogno di una revisione da parte della Santa Sede. Se invece viene regolamentata in questo modo una materia che, secondo il CIC, spetterebbe alla Conferenza episcopale (ossia *dovrebbe* e non soltanto potrebbe essere ordinata da essa), eccetto i casi di espresso divieto a procedere in modo diverso, detta normativa non può essere compresa come ostativa affinché i singoli Vescovi procedano in modo diverso o addirittura contrario nelle proprie diocesi. È vero che il potere dei Vescovi può essere limitato mediante l'affidamento di un determinato atto alla Conferenza episcopale per una legge

<sup>36</sup> Cfr. I. ŽUŽEK, *Qualche nota circa lo 'ius particulare' nel 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium'*, in *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, a cura di K. BHARANIKULANGARA (Studi giuridici 34), Città del Vaticano 1995, 39.

<sup>37</sup> Cfr. per. es.: P. ERDŐ, *Teologia ...*, 24-26.

universale. È scontato che le singole questioni nelle quali il Codice autorizza la Conferenza episcopale a emanare delle norme obbligatorie sono di carattere diverso. Quando, per sua natura, la questione dovrebbe spettare alla Santa Sede, si tratta di una concessione. In quei casi invece, nei quali sarebbe competente il singolo Vescovo, si tratta di una specie di riserva. In generale, non nel senso pieno però della riserva, la competenza infatti per l'atto in questione non viene tolta al singolo Vescovo (in alcuni casi, la possibilità alternativa di regolamentare una questione a livello del singolo Vescovo o a livello della Conferenza episcopale viene anche espressamente menzionata nel CIC cfr. c. 535, § 1: "... secundum Episcoporum conferentiae aut Episcopi dioecesiani praescripta". Tuttavia, se in tali questioni esiste una norma della Conferenza episcopale, accettata con la necessaria maggioranza, *recognita* dalla Santa Sede e promulgata, il singolo Vescovo non può liberamente legiferare sull'argomento (cfr. cc. 135, § 2; 455, § 2), o almeno non può emanare delle norme contrarie a quelle provenienti dalla Conferenza episcopale (cfr. c. 135, § 2). Inoltre, quando l'organo, al quale la creazione della norma è affidata, risulta impedito a porre quell'atto (o se tale organo non esiste, perché non poteva esser istituito, come accadeva in alcuni Paesi dell'Europa centrale o orientale o ancora in altri Paesi comunisti, nei quali – come per esempio in Romania o nella Cecoslovacchia socialista – fino a poco fa non si poteva fondare la Conferenza episcopale), pare che rimanga intatta la competenza generale dei singoli Vescovi diocesani, dato che ad essi, nella loro diocesi, "... compete tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del loro ufficio pastorale" (c. 381, § 1; CD 8a; LG 27, ecc.).

Come, nel concreto, supplisse l'azione individuale o collettiva dei singoli Vescovi alla mancante attività produttiva di norme della Conferenza episcopale può essere dimostrato con vari esempi propri dell'epoca socialista dell'Est europeo.

Nella Romania, quando non esisteva ancora la Conferenza episcopale, presentava una difficoltà pratica il fatto che, secondo il c. 1126, spettasse alla conferenza dei Vescovi stabilire

il modo in cui erano da farsi le dichiarazioni e promesse, richieste prima della concessione del permesso di celebrare un matrimonio misto. Nella diocesi di Alba Julia, era il Vescovo a determinare la forma di queste promesse. La soluzione adottata sembra del tutto legittima, dato che in generale spetta al Vescovo diocesano precisare la modalità dell'esecuzione delle leggi universali.

Per altre materie la situazione era l'opposto. In alcuni paesi, come in Cecoslovacchia, si presentava la questione della sostituzione dell'astinenza dal mangiare carne il giorno di venerdì. Tale sostituzione può essere introdotta dalla conferenza dei Vescovi, che può anche prescrivere l'astinenza da un altro cibo diverso dalla carne (cfr. cc. 1251, 1253). In mancanza di Conferenza episcopale nel rispettivo territorio era osservata religiosamente l'astinenza dalla carne senza alcuna possibilità di sostituzione. In questo caso, infatti, si trattava non di una norma propria della Conferenza episcopale disciplinante i dettagli di esecuzione della legge universale, ma di una possibilità di sostituire (cioè cambiare!) la regola universale in base ad una concessione espressa del supremo legislatore, contenuta nella stessa legge. Tale concessione è da interpretarsi strettamente (cfr. c. 18), Così i singoli Vescovi non potevano sentirsi autorizzati a far uso di questa facoltà concessa alle Conferenze episcopali.

Una tendenza speciale poteva osservarsi nei paesi nei quali esisteva la Conferenza episcopale, ma non poteva trasmettere, o per qualsiasi motivo non si sentiva in grado di trasmettere, le sue norme alla Santa Sede per la revisione (*recognitio*) richiesta nel c. 455, § 2. In tali casi, per esempio in Ungheria, in quelle materie nelle quali, in mancanza della norma proveniente dalla Conferenza episcopale, poteva legiferare il singolo Vescovo, i Vescovi preferivano adottare una soluzione disciplinare all'unanimità<sup>38</sup>. Quando poi la Conferenza episcopale è riuscita ad elaborare e – dopo la revisione fatta dalla Santa Sede

<sup>38</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in AKKR 162 (1993) 467.

– anche a promulgare quelle norme che secondo il CIC essa doveva o poteva creare, i Vescovi hanno spesso semplicemente ripetuto il testo che prima era già in vigore come decisione unanime. Così hanno prescritto, per esempio, il libro parrocchiale delle cresime (cfr. c. 535, § 1)<sup>39</sup>. Tale prescrizione vigeva in Ungheria già in precedenza, da ultimo in base al regolamento dell'immatricolazione accettato con decisione unanime dalla Conferenza episcopale nel 1988<sup>40</sup>. Un caso simile era quello del fidanzamento. Nel Paese non veniva praticato da lungo tempo il fidanzamento ecclesiastico ufficiale<sup>41</sup>. La Conferenza episcopale, nella sua norma data all'esecuzione del c. 1062, § 1 – come già nel suo precedente regolamento accettato all'unanimità circa le matricole<sup>42</sup> – presuppone però che venga tenuto un libro parrocchiale per la registrazione di quelli che hanno richiesto la celebrazione del matrimonio. Tale libro, tuttavia, non viene prescritto dalla stessa Conferenza episcopale. Esso è infatti richiesto dal regolamento suindicato, accettato all'unanimità da tutti i Vescovi, che in questo caso hanno esercitato la potestà che compete loro come singoli, in una materia, per la regolamentazione della quale, viene autorizzata anche la Conferenza episcopale (cfr. c. 535, § 1)<sup>43</sup>. In questo caso speciale, quindi, i singoli Vescovi (di comune accordo)

<sup>39</sup> Cfr. EPISCOPORUM CONFERENTIA HUNGARIAE, *Normae complementariae ad Codicem Iuris Canonici*, 8 gennaio 1993, art. 16, in IE 6 (1994) 849; cfr. anche: P. ERDŐ, *Note alle norme applicative del CIC in Ungheria*, in IE 6 (1994) 857.

<sup>40</sup> Cfr. MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, *Egységes katolikus anyakönyvezési szabályzat*, Budapest 1988, §§ 52-55.

<sup>41</sup> Per la pratica antica ungherese del fidanzamento ecclesiale si veda per es.: I. SIPOS– L. GALOS, *A katolikus házasságiog rendszere a Codex Iuris Canonici szerint*, Budapest 1960, 97-117; P. ERDŐ, *Egyházjog*, Budapest 1992, 408-409.

<sup>42</sup> Cfr. MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR, *Egységes katolikus anyakönyvezési szabályzat*, Budapest 1988, §§ 56-65, 67.

<sup>43</sup> La Conferenza episcopale come tale richiede, oltre ai libri parrocchiali prescritti nel diritto universale (cfr. c. 535, § 1), soltanto il registro parrocchiale della cresima.

hanno emanato una norma, la quale non era riservata alla Conferenza episcopale. Quando poi la Conferenza aveva la possibilità di legiferare sulla stessa materia, essa si accontentava di fare un rinvio alla comune norma preesistente dei singoli Vescovi<sup>44</sup>. Dato che questa volta la decisione della Conferenza episcopale adotta una formula dichiarativa e non costitutiva, il carattere della norma non si cambia. Essa rimane una norma unanime dei singoli Vescovi. .

Un altro caso tipico di supplenza alla mancata norma della Conferenza episcopale è stato quello degli statuti del consiglio presbiterale. Secondo il c. 496 infatti il consiglio presbiterale deve avere i propri statuti approvati dal Vescovo diocesano, ma composti secondo le norme emanate dalla conferenza dei Vescovi. Quando tali norme mancavano, i Vescovi – persino nel quadro nella Conferenza episcopale – hanno accettato all’unanimità un testo comune di Statuti per i consigli presbiterali per tutto il Paese. Certamente la competenza di determinare le linee direttrici per tali statuti, per l’esecuzione del *Codice di Diritto Canonico*, per la mancanza della rispettiva attività della Conferenza episcopale (probabilmente per impedimenti esterni), ritornava ai singoli Vescovi. Quando invece la Conferenza episcopale poteva accettare delle norme a maggioranza e promulgarle, dopo la revisione dalla Santa Sede, questa si vedeva obbligata a creare tali norme e a lasciare ormai a ciascun Vescovo l’approvazione degli Statuti dei singoli consigli presbiterali<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> EPISCOPORUM CONFERENTIA HUNGARIAE, *Normae complementariae* ..., art. 9, in *IE* 6 (1994) 845: “Ius particulare canonicum in Hungaria praescribit usum libri sponsorum, in quo signatur voluntas matrimonii celebrandi, firmo praescripto can. 1062 § 2”.

<sup>45</sup> Cfr. EPISCOPORUM CONFERENTIA HUNGARIAE, *Normae complementariae*..., art. 4.

## Conclusione

Dopo aver trattato brevemente dei diversi tipi di organi strettamente sinodali di potere ed aver considerato non pochi problemi pratici connessi con certi atti necessari di tali organi, possiamo formulare alcuni principi generali circa la natura e il funzionamento di questi organi.

- 1) Gli organi sinodali, in senso stretto, con potere di governo sono organi della *collegialità episcopale*. Sono composti sostanzialmente da Vescovi, anche se tra i loro membri possono trovarsi pure dei presbiteri. Tra gli altri collaboratori di questi organi possono svolgere la propria attività anche altre persone.
- 2) Tali organi, in quanto hanno una certa potestà sopra le singole Chiese particolari, si inseriscono nel contesto della comunione della Chiesa universale ed hanno bisogno di qualche autorizzazione proveniente dalla Suprema Autorità della Chiesa. La forma di questa autorizzazione può essere varia nelle diverse epoche storiche e nelle singole Chiese *sui iuris*. La presenza del Legato pontificio ai Concili particolari medievali, l'indicazione della competenza legislativa dei Concili particolari nel Codice vigente o l'assegnazione della facoltà di creare certe norme alle conferenze episcopali nel medesimo Codice sono tutte forme d'intervento costitutivo dell'Autorità Suprema, sulla quale si basa la potestà governativa di questi organi.
- 3) L'elenco degli organi sinodali con vera potestà di governo, nel diritto della Chiesa latina e nel diritto comune delle Chiese orientali, può essere composto in modo tassativo in base all'autorizzazione proveniente dall'Autorità Suprema, senza la quale tali organi non possono esistere (anche se questa autorizzazione teoricamente può essere implicita). La Suprema Autorità della Chiesa può creare però altre forme stabili od occasionali di esercizio sinodale della potestà di governo, o può conferire la facoltà di porre degli atti di potere a degli organi sinodali per loro natura soltanto consultivi.

- 4) Alcuni degli organi sinodali con potestà di governo sono necessari, perché richiesti dai Codici o anche perché diverse loro attività sono prescritte e necessarie. Altri organi hanno una esistenza o un funzionamento facoltativo, il quale può avere diversa importanza pastorale secondo le circostanze<sup>46</sup>.
- 5) Il funzionamento di tutti questi organi è inserito organicamente nel contesto delle Chiese particolari e in quello dell'attività dei singoli Vescovi. Tale collegamento, oltre ad essere necessario per la missione sacramentale dei singoli Vescovi, che va oltre i confini della loro Chiesa particolare, è anche di grande utilità pratica soprattutto nelle situazioni nelle quali gli organi gerarchicamente inferiori devono supplire ad alcune attività nell'esercizio del potere, attribuite dal diritto positivo ecclesiale a questi organi sinodali. Tali situazioni particolari rivelano anche il carattere del rapporto tra il potere dei singoli Vescovi e quello degli organi sinodali.
- 6) All'origine della potestà e delle singole competenze degli organi sinodali vi è in genere o una semplice concessione fatta dall'Autorità Suprema, o una riserva proveniente dalla medesima. Riserva e concessione possono essere a volte anche due aspetti della stessa realtà. Tale riserva può avere diversi gradi: l'Autorità Suprema può ordinare che le norme di un organo sinodale non possano poi essere modificate dai singoli Vescovi nelle loro diocesi. La riserva può avere per effetto che l'organo sinodale e il singolo Vescovo abbiano competenza parallela o cumulativa sulla stessa materia. In questi casi le norme degli organi sinodali costituiscono un diritto superiore rispet-

<sup>46</sup> AYMANS, *Kirchenrechtliche Beiträge Zur Ekklesiologie...*, 191: "Die Frage, inwieweit Synodalität und Konsiliarität ordentliche oder außerordentliche Formen kirchlicher Leitung sind, kann nicht einheitlich beantwortet werden. Die Antwort hängt allein von der diesbezüglichen Ausgestaltung des positiven Rechts ab".

to al diritto dei singoli Vescovi. In questo punto riserva e concessione si incontrano, perché tale forza superiore del diritto proviene dalla stessa Autorità Suprema.



## IV. Osservazioni giuridico-canoniche sulla lettera apostolica *Apostolos Suos*\*

### 1. Osservazioni preliminari

La lettera apostolica M. P. *Apostolos suos* di Giovanni Paolo II<sup>1</sup> ha una lunga gestazione. Oltre alle riflessioni teologiche circa la natura delle Conferenze episcopali, si è sviluppata già nel periodo postconciliare una notevole letteratura giuridico-canonica sulla portata giuridica di questa istituzione di tanta rilevanza teologica<sup>2</sup>. La questione è stata approfondita con ancor più interesse dopo la raccomandazione del Sinodo dei Vescovi del 1985<sup>3</sup> di investigare più profondamente la natura teologica e giuridica di queste Conferenze specialmente riguar-

\* Pubblicato: *Osservazioni giuridico-canoniche sulla Lettera apostolica 'Apostolos suos'*, in *Periodica* 89 (2000) 249-266.

<sup>1</sup> Del 21 maggio 1998, in *AAS* 90 (1998) 641-658.

<sup>2</sup> Vedi per es.: J. MANZANARES, *Las Conferencias episcopales hoy. Configuración jurídica y fundamentos doctrinales*, in *REDC*, 25 (1969) 325-372; W. AYMANS, *Das Synodale Element in der Kirchenverfassung* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 30), München 1970; W. BERTRAMS, *De capacitate iuridica Conferentiae episcoporum*, in *Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, II, Roma 1972, 73-93; G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna 1974; *Las Conferencias Episcopales hoy*, Actas del Simposio de Salamanca 1-3 mayo de 1975 (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 16), Salamanca 1977; W. AYMANS, *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in *AKKR* 152 (1983) 46-61; J. I. ARRIETA, *Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular*, in *IC* 24 (1984) 607-643.

<sup>3</sup> Cfr. SINODO DEI VESCOVI, ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relazione finale*, 7 dicembre 1985, II, C. 8, b, in *L'Osservatore Romano*, 10 dicembre 1985, 7: EV 9/1809.

do alla loro autorità dottrinale<sup>4</sup>, e soprattutto dopo la stesura dell'*Instrumentum laboris* a cura della Congregazione per i Vescovi, inviato alle Conferenze episcopali nel gennaio 1988<sup>5</sup>.

Dato che la lettera apostolica *Apostolos suos* si propone di

<sup>4</sup> Si richiedeva che venissero tenuti presenti per queste ricerche sia la dottrina conciliare (soprattutto CD 38) che la disciplina codiciale (in modo particolare i cc. 447 e 753): cfr. *Relazione finale* II, C. 8, b.

<sup>5</sup> S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Instrumentum laboris Status theologicus et iuridicus Conferentiarum Episcopaliū*, gennaio 1988, in *Il Regno Documenti* 33 (1988) 390-396; cfr. anche *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales*, Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 3-8 enero 1988, edd., H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCIA Y GARCIA, Salamanca 1988; *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, a cura di H. MÜLLER – H. J. POTTMEYER, Düsseldorf 1989; *Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological Studies*, ed. T. J. REESE, Washington, D.C. 1989; J. I. ARRIETA, *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, in *IE* 1 (1989) 3-22; W. AYMANS, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (Kanonistische Studien und Texte 42), Berlin 1995; C. DE DIEGO-LORA, *La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el 'Codex' de 1983*, in *IE* 1 (1989) 23-46; V. FAGIOLO, *'Potestas del vescovo e conferenza episcopale'*, in *IE* 1 (1989) 47-67; P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in *AKKR* 162 (1993) 451-468; ID., *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa*, in *IE* 10 (1998) 89-107; J. FORNÉS, *Naturaleza sinodal de los concilios particulares y de las conferencias episcopales*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII<sup>e</sup> congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco 21-28 septembre 1990 (= *L'Année Canonique*, Hors série volume I), Paris 1992, 305-348; C. J. ERRÁZURIZ, *Intorno alla competenza magisteriale delle Conferenze episcopali: osservazioni preliminari*, in *La Synodalité ...*, I, 401-408; J. L. GUTIÉRREZ, *La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica*, in *IE* 1 (1989) 69-91; ID., *L'attività normativa delle Conferenze episcopali, in Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 605-624; G. GHIRLANDA, *'Munus regendi et munus docendi' dei concili particolari e delle conferenze dei vescovi*, in *La Synodalité ...*, I, 349-388; F. GUILLEMETTE, *Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale?*, in *La Synodalité ...*, I, 425-427; J. MIRAS, *Fundamentación y naturaleza jurídica de las conferencias episcopales: sugerencias para una reflexión sobre el método*, in *La Synodalité ...*, I, 429-434.

esplicitare i principi fondamentali teologici e giuridici circa le Conferenze episcopali e di offrire la necessaria integrazione normativa (cfr. n. 7), spetterà ai teologi di presentare analiticamente la dottrina teologica del documento<sup>6</sup>. Noi ci accontentiamo in questa sede di esaminare le seguenti questioni:

- 1) Qual è la novità giuridico-normativa del documento?
- 2) Qual è la forza vincolante delle dichiarazioni dottrinali autentiche delle Conferenze episcopali rispetto ai singoli vescovi?
- 3) Qual è il rapporto tra i decreti generali e le dichiarazioni magisteriali delle Conferenze episcopali?
- 4) Qual è il rapporto tra le decisioni unanimi su materie disciplinari e le dichiarazioni dottrinali unanimi formulate nel quadro della Conferenza episcopale?

## 2. La novità giuridico-normativa del documento

Dato che le Conferenze episcopali costituiscono una *definita collegialis spiritus forma*<sup>7</sup>, una forma determinata dello spirito collegiale, la cui struttura e funzione precisa viene definita dal diritto (cfr. CIC c. 447 - “ad normam iuris”), le competenze giuridiche concrete delle Conferenze provengono dal diritto canonico, ossia dallo “*ius humanum*”. La facoltà di rilasciare una dichiarazione autentica in materia di fede (anche se non in maniera definitiva ed universale) ha un aspetto di potestà di governo in quanto una tale dottrina autenticamente dichiarata deve essere accettata dai fedeli con ossequio religioso (cfr. c. 753). La disobbedienza in questo campo ha delle conseguenze giuridiche. Si ricordi anche il fatto che storicamente la dottrina autentica venne spesso formulata in leggi penali (si

<sup>6</sup> Per una riflessione teologica si veda: A. ANTON, *La lettera apostolica Apostolos suos* di Giovanni Paolo II, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999/I) 119-132.

<sup>7</sup> *Apostolos suos* n. 14, in AAS 90 (1998) 651.

*quis dixerit ...: anathema sit*). Per tutto ciò la dottrina pronunciata autenticamente ha una normatività giuridica. La tradizione apostolica, principio legittimante sia della dottrina che della disciplina della Chiesa antica, aveva sempre questi aspetti teologici e giuridici.

È in piena sintonia con questi dati la lettera apostolica *Apostolos suos*, la quale al n. 13<sup>8</sup> ribadisce che le decisioni comuni dei vescovi nella Conferenza hanno efficacia vincolante, perché la Sede Apostolica ha costituito tali organismi e ha loro affidato, sulla base della sacra potestà dei singoli vescovi, precise competenze.

Fino a questa lettera apostolica non esisteva una norma giuridica della Suprema Autorità della Chiesa che avesse conferito alle Conferenze episcopali la potestà di rilasciare dichiarazioni autentiche nel loro nome con forza giuridicamente vincolante<sup>9</sup>. Le Conferenze però possono emanare dei decreti generali ossia delle norme aventi valore di legge (cfr. cc. 29-30) solo in materie per le quali il diritto stesso o un mandato speciale della Sede Apostolica le autorizza a farlo (cfr. c. 455, § 1). In base a tutto ciò possiamo affermare che la novità principale del presente documento consiste nel fatto di aver *conferito* alle Conferenze episcopali la potestà di dare insegnamenti con valore di dottrina autentica (cfr. *Apostolos suos* n. 22)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> AAS 90 (1998) 650: "Efficacitas obstringens actuum ministerii, quod Episcopi una simul intra Conferentias episcopales necnon Sedis Apostolicae in communione sustinent, ex eo oritur quod ipsa talia instituta condidit et iisdem, et sacrae singulorum Episcoporum potestatis fundamento, certa munera concredidit".

<sup>9</sup> Le Conferenze come tali non avevano una 'potestà' di questo genere nel senso giuridico della parola, cfr. per es.: G. GHIRLANDA, *De Episcoporum Conferentia deque exercitio potestatis magisterii*, in *Periodica* 76 (1987) 573-604; ID., *Responsio P. F. J. Urrutia animadversionibus*, in *ibid.* 637-649. Anzi, l'*Instrumentum laboris* del 1988 della S. Congregazione per i Vescovi afferma che del *munus magisterii* che hanno i singoli vescovi "... non godono invece, propriamente parlando, le conferenze episcopali in quanto tali" (n. V e, in *Il Regno - Documenti* 33 [1988] 394).

<sup>10</sup> Cfr. AAS 90 (1998) 656.

### **3. La forza vincolante delle dichiarazioni dottrinali autentiche delle Conferenze episcopali rispetto ai singoli vescovi**

Siccome la Conferenza episcopale non è una istituzione in cui agisce il Collegio dei vescovi come tale, ma è piuttosto una forma istituzionale della 'collegialità affettiva', le sue dichiarazioni dottrinali, anche se autentiche, non sono insignite dalle caratteristiche del magistero universale<sup>11</sup>. Esse obbligano però tutti i fedeli del territorio della Conferenza episcopale. Questo viene affermato nel documento almeno per quanto riguarda le dichiarazioni autentiche della Conferenza pubblicate dopo la *recognitio* della Santa Sede<sup>12</sup>. Dato che anche i vescovi sono dei *christifideles*, sembra chiaro che tale dichiarazione sia obbligatoria anche per i vescovi rimasti in minoranza con la loro opinione dottrinale differente da quella della maggioranza qualificata. In questo caso quindi i vescovi del territorio della Conferenza non sarebbero autorizzati, neanche come pastori delle loro Chiese particolari, ad insegnare diversamente. Questo sembra seguire anche dall'analogia, menzionata espressamente dal documento, tra i decreti generali e le dichiarazioni autentiche di una Conferenza episcopale che devono essere accettati con una maggioranza di almeno due terzi e possono essere promulgati soltanto dopo la *recognitio* della Santa Sede<sup>13</sup>.

La questione sembra invece più difficile riguardo alle dichiarazioni 'unanimiti'. A questo proposito il documento risulta meno esplicito di quanto lo sia rispetto alle dichiarazioni

<sup>11</sup> *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 655: "Hoc suum doctrinale officium una simul explicant, probe de suis enuntiationum finibus consci, quae universalis magisterii notis minime signantur, quamvis publice sit et authenticum ac in Apostolicae Sedis communione exercitum".

<sup>12</sup> *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 656: "... quam tenere illius territorii fideles cuncti debent".

<sup>13</sup> *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 656: "Sedis Apostolicae iudicium comparatur per analogiam cum illo quod a iure requiritur, ut Episcoporum Conferentia generalia decreta edere possit".

con maggioranza qualificata. Da una parte si parla dell'approvazione di tutti ("ab omnibus comprobantur"), necessaria perché una dichiarazione dottrinale possa essere pubblicata in nome della Conferenza come autentica senza l'esame previo della Santa Sede<sup>14</sup>, dall'altra parte, nelle norme finali, si dice che questa unanimità deve essere unanimità di tutti i vescovi membri della Conferenza<sup>15</sup>, senza prendere in considerazione il fatto se essi abbiano voto deliberativo o meno. Il testo normativo stesso (cfr. Art. 1), che si trova alla fine del documento, sembra inoltre richiedere una votazione nell'assemblea plenaria della Conferenza soltanto quando si tratta di una dichiarazione in base ad una maggioranza qualificata, mentre non sembra determinare esplicitamente il modo di dichiarare la propria opinione quando si tratta di una decisione "unanime"<sup>16</sup>.

Comunque, secondo i criteri di ermeneutica giuridica, la "mens del legislatore" sarebbe formulata nel n. 23 del documento (cfr. c. 17), il quale richiede che l'esercizio congiunto della funzione di insegnare dei vescovi, se avviene in una Conferenza episcopale, abbia luogo nell'assemblea plenaria<sup>17</sup>. Riguardo le dichiarazioni dottrinali approvate all'unanimità dai vescovi si dice inoltre che esse possono essere pubblicate nel nome della Conferenza episcopale, ma si aggiunge allo stesso tempo che i fedeli devono osservarle con ossequio religioso come magistero autentico "di questi stessi vescovi"<sup>18</sup>. Non si precisa in questo numero se si tratta di tutti i fedeli del territorio della Conferenza o dei fedeli delle Chiese particolari dei

<sup>14</sup> Cfr. *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 656.

<sup>15</sup> Cfr. *Apostolos suos* IV, Art. 1, in AAS 90 (1998) 657.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> *Apostolos suos* n. 23, in AAS 90 (1998) 656: "Natura ipsa docendi Episcoporum officii efflagitat ut, si hi in Conferentia Episcoporum coniuncti id exerceant, hoc ipsum in plenario conventu eveniat".

<sup>18</sup> *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 656: "... fidelibus religioso animi obsequio authenticum hoc ipsorum Episcoporum magisterium est tenendum".

vescovi che hanno dato il loro consenso alla dichiarazione. Le due cose non coincidono necessariamente, perché possono essere membri della Conferenza episcopale pure dei prelati equiparati ai vescovi diocesani che guidano una Chiesa particolare, ma non sono consacrati vescovi, come per esempio gli abati territoriali o gli amministratori apostolici che sono presbiteri (cfr. anche cc. 421, § 1; 425, § 1 con cc. 413-414). Su questo problema ritorneremo più avanti. Ma a questo punto è importante osservare che la formula scelta nel documento sembra permettere che le dichiarazioni dottrinali unanimi vengano attribuite ai singoli vescovi. Ciò risulterebbe senz'altro dall'applicazione dell'analogia al c. 455 anche per quanto riguarda le decisioni unanimi. Tale analogia non sembra essere del tutto fuori posto, poiché la dichiarazione dottrinale autentica – come abbiamo accennato sopra – comporta un aspetto normativo-legislativo, non essendo espressione del solo *munus docendi* che si dà con il grado superiore nella consacrazione episcopale, ma anche manifestazione della *potestas docendi* che si ottiene, secondo il n. 2 della *Nota explicativa praevia* aggiunta alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, non semplicemente con la consacrazione, ma con la missione canonica ossia con la determinazione giuridico-canonica della potestà per l'autorità gerarchica. Se la dichiarazione unanime avesse una forza vincolante pure per i vescovi stessi e i loro successori, nonché per i presuli non vescovi e le loro Chiese particolari, questo significherebbe senz'altro una riserva pontificia contro la pienezza dell'autorità dei singoli vescovi diocesani, ai quali “... compete tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è richiesta per l'esercizio del loro ufficio pastorale” (c. 381, § 1; CD 8a; LG 27). Tale riserva invece deve essere espressa (cfr. cc. 10; 135, § 2), come risulta anche dal n. 24 della lettera apostolica<sup>19</sup>. Di una riserva sufficientemente espressa sarebbe

<sup>19</sup> *Apostolos suos* n. 24, in AAS 90 (1998) 656: “Complura hodie sunt officia Conferentiae episcopalis in Ecclesiae beneficium. Ipsae per increscens servitium vocantur ad iuvandam 'non alienabilem cuiusque

però difficile parlare nel nostro caso (cfr. c. 18).

Interpretando il documento sotto l'aspetto teologico, anche il professore Angel Antón osserva che esso:

“... non sembra pronunciarsi sulla questione di fondo, se cioè nell'esercizio congiunto del ministero episcopale attraverso la Conferenza si tratti realmente di un 'soggetto collettivo' capace di agire come tale nel quadro delle norme stabilite, o se, in definitiva, ogni vescovo realizzi la sua sollecitudine verso la Chiesa universale e, in particolare, verso il 'raggruppamento di Chiese' nel quale è incorporata la sua [...]. Dopo aver letto attentamente i passi dell'AS **che dichiarano la forza vincolante** di alcune decisioni della Conferenza emanate secondo le condizioni richieste (AS n. 13) e del rapporto di ogni vescovo con gli altri membri della Conferenza e con il Capo e i membri del Collegio episcopale (AS n. 20), siamo inclini ad affermare che il testo dell'AS rimane aperto a entrambe le interpretazioni, sebbene alcuni incisi sembrino privilegiare la seconda ipotesi”<sup>20</sup>.

In questo senso si potrebbe dire che il documento non esclude una applicazione più larga dell'analogia tra decreti generali e dichiarazioni dottrinali con valore vincolante delle Conferenze episcopali. Secondo questa analogia le dichiarazioni dottrinali accettate con la maggioranza di almeno due terzi e riviste dalla Santa Sede avrebbero una forza giuridicamente vincolante anche per i vescovi rimasti in minoranza e costituirebbero un 'diritto superiore' nel senso del c. 135, § 2 rispetto alle dichiarazioni dei singoli vescovi. Esse potrebbero essere attribuite alla Conferenza episcopale stessa come ad un soggetto collettivo, mentre le dichiarazioni unanimi dei vesco-

Episcopi responsabilitatem pro universa Ecclesia atque pro Ecclesia particulari' simulque, ut liquet, ad eandem non impediendam, eius locum illegitime occupando, ubi canonica norma eius potestatis episcopalis imminutionem pro Conferentia episcopali haud sancit ...”.

<sup>20</sup> A. ANTON, *La lettera apostolica ...*, 127.

vi membri sarebbero da attribuire – anche se pubblicati nel nome della Conferenza – ai vescovi stessi, e non costituirebbero un diritto superiore rispetto alle altre dichiarazioni dottrinali degli stessi vescovi come singoli. Tutto ciò significherebbe che i singoli vescovi sarebbero vincolati da una tale decisione unanime soltanto materialmente, cioè in quanto essa contiene la dottrina della Chiesa universale, ma non formalmente come da una norma superiore. La stessa cosa vale del resto anche per le decisioni disciplinari normative che entrano nella competenza dei singoli vescovi diocesani, quando vengono prese all'unanimità nel seno della Conferenza episcopale (cfr. c. 455, § 4). Da tali decisioni i singoli vescovi possono successivamente desistere o adottare una norma diversa<sup>21</sup>.

#### **4. Il rapporto tra decreti generali e dichiarazioni magisteriali delle Conferenze episcopali accettati con maggioranza qualificata**

A questo punto siamo arrivati al problema del rapporto tra i decreti generali e le dichiarazioni magisteriali delle Conferenze episcopali accettati con almeno la maggioranza dei due terzi. Quando si parla di due terzi, sorge la domanda del *quorum*, cioè, di quali due terzi si tratti. Per le dichiarazioni magisteriali il documento parla ripetutamente di “... *duae saltem partes Praesulum qui ad Conferentiam pertinent ipsique suffragio deliberativo fruuntur*”<sup>22</sup>. Sono questi presuli solo i vescovi consa-

<sup>21</sup> Cfr. O. STOFFEL, in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1985 ss. (stato: dicembre 1998), 455/4, n. 7. Del resto, proprio nella materia che riguarda la dottrina della fede (l'edizione di catechismi), ci sono esempi della libertà del singolo vescovo di disporre per la propria diocesi anche diversamente dalla decisione maggioritaria della Conferenza, promulgata dopo la *recognitio* della Santa Sede: cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Risp., 7 luglio 1983, Prot. 2221/67, III, in AAS 76 (1984) 48.

<sup>22</sup> *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 656; *ibid.* IV, Art. 1, in AAS

crati? Anche se nel n. 22 del documento sembra che si usi la parola vescovo come sinonimo del presule (“*sola Episcoporum maior pars*”), proprio in base all’analogia con i decreti generali e alla terminologia usata in altri brani della lettera apostolica<sup>23</sup> sembra che si debba intendere sotto questi “presuli” tutti i membri della Conferenza che hanno voto deliberativo (cfr. anche c. 455, § 2). Inoltre, siccome almeno le norme finali della lettera apostolica sono anche formalmente delle norme canoniche, per la loro interpretazione si devono applicare i principi ermeneutici del Codice (cfr. c. 17), secondo i quali, per la giusta interpretazione della legge, bisogna prendere in considerazione anche la “mente del legislatore” (*mens legislatoris*), la quale emerge per esempio dalle sue altre leggi e, particolarmente, dall’esposizione dei motivi della norma. Quindi, per quanto riguarda i presbiteri ai quali viene affidata la direzione pastorale di una Chiesa particolare, essendo loro equiparati ai vescovi diocesani, si devono applicare tutte le norme che si riferiscono ai vescovi diocesani anche riguardo all’esercizio della funzione di insegnare a meno che risulti diversamente (cfr. c. 381, § 2). Poiché detta equiparazione è applicabile senza difficoltà all’esercizio sopradiocesano della potestà di governo (per esempio nel momento di accettare delle norme disciplinari comuni nel quadro della Conferenza episcopale – cfr. cc. 454, § 1; 455, § 2), non dovrebbe esservi alcuna difficoltà teologica per cui ciò non sia proponibile riguardo ad una dichiarazione dottrinale. Infatti, per la diocesi affidatagli, anche l’Amministratore apostolico presbitero è maestro autentico della fede (cfr. cc. 381, § 2; 368). Il fondamento teologico ultimo di tutto ciò risiederebbe nel fatto che anche la missione dei presbiteri ha un certo aspetto universale<sup>24</sup>.

90 (1998) 657.

<sup>23</sup> *Apostolos suos* n. 19, in AAS 90 (1998) 653: “*Episcoporum Conferentiae auctoritas eiusdemque actionis ambitus arcte cum potestate Episcopi dioecesani Praesulumque eis aequiparatorum neuntur*”.

<sup>24</sup> Cfr. PO 10; GIOVANNI POALO II, Exhort. Ap. post-sinodale *Pastores*

Rispetto alla maggioranza richiesta è da osservare, come testé accennato, che non si tratta dei due terzi dei presuli presenti, ma dei due terzi di tutti quelli che, pur assenti, hanno voto deliberativo.

Se la parola presule dovesse riferirsi solo ai vescovi consacrati, ne deriverebbe la privazione del voto deliberativo, per tali casi, di tutti i membri con pieno diritto di voto deliberativo nella Conferenza che non fossero consacrati vescovi. Tale restrizione sembrerebbe una legge inabilitante, la quale costituirebbe una eccezione ad una norma più generale (quella che autorizza questi membri a votare in tutte le questioni nella Conferenza: cfr. c. 454, § 1), e quindi sarebbe da interpretare in modo stretto (cfr. c. 18) e dovrebbe essere espressa (cfr. c. 10).

## **5. Il rapporto tra le decisioni unanimi su materie disciplinari e le dichiarazioni dottrinali unanimi formulate nella Conferenza episcopale**

Per quanto riguarda il rapporto o la possibile analogia tra le decisioni disciplinari normative unanimi prese nel quadro della Conferenza episcopale (cfr. c. 455, § 1) e le dichiarazioni dottrinali autentiche “unanimi” bisogna mettere in rilievo le differenze giuridiche tra questi due tipi di provvedimenti. Prima di tutto va rilevato che, secondo il CIC, le decisioni disciplinari unanimi possono essere prese dai vescovi diocesani e dagli altri presuli loro equiparati (cfr. cc. 454, § 1; 455, § 4), mentre, in queste materie, non hanno diritto di voto quei membri della Conferenza, i quali non godono di tale potestà

*dabo vobis*, 25 marzo 1992, 32, in AAS 84 (1992) 709-710; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 31 gennaio 1994, Città del Vaticano 1994, 14-15; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Litt. Communiois notio*, 28 maggio 1992, 10, in AAS 85 (1993) 844. Si veda anche per es.: P. ERDŐ, *Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa*, *Anuario Argentino de derecho Canónico* 3 (1996) 94.

sopra una Chiesa particolare. D'altra parte, l'oggetto di tali decisioni deve rientrare nell'ambito di competenza materiale dei singoli vescovi diocesani. Riguardo alle decisioni dottrinali autentiche, invece, la lettera apostolica, nelle norme finali, richiede che i provvedimenti di questo tipo vengano approvati da tutti i vescovi membri della Conferenza<sup>25</sup>. Sorge quindi la domanda, come già accennato, se la parola "vescovo" indichi in questo contesto soltanto i vescovi già consacrati.

La definizione codiciale di Conferenza episcopale dice infatti che essa è un "... *coetus Episcoporum alicuius nationis vel certi territorii, munera quaedam pastoralia coniunctim pro christifidelibus sui territorii exercentium* ..." (c. 447). Eppure, nelle Conferenze possono esserci membri con pieno diritto di voto deliberativo senza la consacrazione episcopale.

In base a questa circostanza e alla già citata affermazione del n. 19 della lettera apostolica sul fondamento dell'autorità della Conferenza episcopale (cioè della potestà dei vescovi diocesani e dei presuli loro equiparati<sup>26</sup>) non sembra che si possa escludere completamente l'ipotesi secondo cui sarebbero inclusi tutti i membri della Conferenza. E quindi, il termine "vescovi" indicherebbe anche gli equiparati. Pare più probabile invece l'ipotesi secondo cui il legislatore abbia voluto sottolineare in questo luogo l'importanza del grado episcopale del sacramento dell'ordine. Tale importanza viene infatti ribadita anche in altri brani del documento, per esempio nel n. 17, dove si raccomanda che gli Statuti delle Conferenze episcopali determinino che i vescovi emeriti abbiano un voto consultivo<sup>27</sup>.

Di conseguenza, esisterà unanimità di tutti i vescovi consacrati membri soltanto quando nessuno di loro voterà contro

<sup>25</sup> *Apostolos suos* IV, Art. 1, in AAS 90 (1998) 657: "... ab omnibus Episcopis Conferentiae membris comprobentur".

<sup>26</sup> Vedi *supra* nt. 23.

<sup>27</sup> *Apostolos suos* n. 17, in AAS 90 (1998) 653: "Opportunum videtur Conferentiarum Episcoporum statuta decernere ut episcopi emeriti adsint suffragio consultivo fruentes".

la decisione e nessuno si asterrà. Per quanto riguarda l'ipotesi delicata di un voto contrario o di una astensione da parte di un presule presbitero equiparato con i vescovi diocesani, tale caso potrebbe creare problemi solo se la lettera apostolica richiede veramente, per la dichiarazione dottrinale "unanime" il consenso di tutti e soli i vescovi consacrati. Certamente, il dovere dei fedeli di obbedire al magistero autentico di tutti questi vescovi ("*hoc ipsorum Episcoporum magisterium*")<sup>28</sup> non potrà non riferirsi ai fedeli delle Chiese particolari loro affidate, ma più difficilmente riguarderà i fedeli delle Chiese i cui pastori, soltanto equiparati ai vescovi diocesani, siano contrari alla dichiarazione<sup>29</sup>. La spiegazione di questa situazione, come sopra accennato (cfr. § III) circa la forza vincolante delle decisioni dottrinali "unanimi", potrebbe essere il fatto che l'obbligatorietà giuridica di obbedienza alla dottrina autenticamente pronunciata ha anche uno stretto rapporto con il potere di governo. Nulla impedisce tuttavia che la suprema autorità della Chiesa autorizzi la totalità dei vescovi consacrati appartenenti ad una Conferenza ad obbligare anche quelle Chiese particolari a capo delle quali siano pastori non consacrati vescovi, malgrado l'opposizione dei medesimi e senza una *recognitio* previa della Santa Sede. Se così fosse, si verrebbe a costituire un organo episcopale con facoltà di creare "diritto superiore" rispetto a quello diocesano. Membri di detto organo sarebbero persone senza potestà legislativa a livello diocesano: ad esempio i vescovi ausiliari o quelli emeriti. Tutto ciò avverrebbe non in un Concilio, ma nel quadro di una Conferenza episcopale di cui i pastori equiparati ai vescovi diocesani ma non

<sup>28</sup> *Apostolos suos* n. 22, in AAS 90 (1998) 656.

<sup>29</sup> A proposito del fatto che qui si tratta di una dichiarazione rilasciata nel nome della Conferenza giova ricordare l'osservazione del Card. Ratzinger fatta durante la presentazione della lettera apostolica, secondo la quale la Conferenza: "... non è di per sé garanzia teologica di maggiore comunione con l'intero Collegio 'uno e indiviso'" (*La presentazione del Card. Joseph Ratzinger*, in *L'Osservatore Romano*, 24 luglio 1998, 6; cit. in A. ANTON, *La lettera apostolica ...*, 127, nt. 19).

consacrati vescovi sono membri di pieno diritto. Comunque non sembra con tutta chiarezza che il testo del presente documento pontificio abbia voluto disporre in questi termini.

Un altro elemento per la giusta interpretazione della figura giuridica della dichiarazione dottrinale unanime dei vescovi della Conferenza episcopale si trova nella recente modifica degli statuti della Conferenza Episcopale Italiana. Infatti, detta modifica è stata adottata dopo aver consultato la Congregazione per i Vescovi. Il testo della modifica in questione veniva trasmesso dalla Santa Sede anche ad altre Conferenze per 'facilitare' il loro lavoro di revisione dei propri Statuti<sup>30</sup>. Il testo di questa modifica italiana suona:

“Le dichiarazioni dottrinali della Conferenza, perché possano costituire un magistero autentico ed essere pubblicato a nome della Conferenza stessa, devono essere approvate in Assemblea Plenaria e con il voto unanime dei membri Vescovi o con la maggioranza di almeno due terzi dei Vescovi aventi voto deliberativo; in quest'ultimo caso, però, alla promulgazione deve precedere la 'recognitio' della Santa Sede”<sup>31</sup>.

In base agli argomenti sopra elencati sembra ormai sicuro che per la dichiarazione unanime si contano soltanto i voti dei vescovi consacrati. Ugualmente certo sembra – malgrado la formula meno chiara del primo articolo delle norme finali della lettera apostolica – che la dichiarazione unanime deve essere approvata in assemblea plenaria. Meno convincente, invece, appare la traduzione della parola *Praesul* con la parola italiana 'vescovo' rispetto alle decisioni maggioritarie. In ogni caso, malgrado che la consultazione previa alla Congregazione per i Vescovi renda moralmente più autorevole il testo della Conferenza Episcopale Italiana, poiché bisogna presumere che

<sup>30</sup> Così per es.: NUNZIATURA APOSTOLICA IN UNGHERIA, Lettera del 14 gennaio 1999, N. 3558/99.

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

questo dicastero abbia la conoscenza più completa delle circostanze della preparazione del documento, non la trasforma in una interpretazione autentica ed universalmente obbligatoria. Per il resto: il testo della Conferenza Episcopale Italiana non è una interpretazione del documento pontificio, ma una sua applicazione.

## Conclusione

Dopo il rapido esame di queste questioni canoniche scelte risultano ancor più importanti le parole del Cardinale Joseph Ratzinger pronunciate in occasione della presentazione dell'*Apostolos suos* secondo cui: "... sarebbe [...] errato attribuire al presente documento lo scopo di precludere ulteriori chiarificazioni teologiche, nella linea di fedeltà e della continuità dottrinale in sintonia con gli insegnamenti del Magistero"<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> *La presentazione del card. Joseph Ratzinger ...*, 6.



## V. Le basi teologiche delle Conferenze Episcopali\*

In tutte le epoche della storia, la Chiesa è chiamata a cercare il valore teologico di ogni soluzione istituzionale della sua vita. Quanto alle Conferenze Episcopali: esse non sono solamente manifestazioni della collegialità episcopale, ma sono da considerarsi operatori anche funzionali per la realizzazione della comunione delle Chiese e soprattutto strumenti efficaci per svolgere la missione di tutta la Chiesa.

### 1. Premesse

Prima del Concilio Vaticano II, le Conferenze Episcopali non costituivano una medesima istituzione uniforme in ogni Paese e neanche erano presenti e organizzate dappertutto. In non pochi Paesi si tenevano assemblee annuali, o più frequenti, dell'Episcopato per formare una linea comune di azione, soprattutto in questioni pratiche concernenti il governo della Chiesa. Tali incontri, tuttavia, non erano prescritti dal diritto canonico universale, ma neanche proibiti. In ogni caso, alcuni vescovi si lamentavano presso la Santa Sede criticando questo modo di procedere<sup>1</sup>. Era discusso pure, per esempio nella Monarchia

\* Pubblicato: *Le basi teologiche delle Conferenze Episcopali*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 60 (2020) 357-370.

<sup>1</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali nelle proposte del Cardinale Bonaventura Cerretti al suo rientro a Roma dalla Nunziatura di Parigi*, in ID., *Papato, episcopati e società civili (1917-2019). Nuove pagine di diritto canonico ed ecclesiastico*, a cura di M. Madonna (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X.

Asburgica, quale dovesse essere la regione per la quale i vescovi dovevano radunarsi regolarmente. Il problema era profondamente politico, culturale e pastorale. Dopo la sconfitta della rivoluzione ungherese del 1848-1849, per esempio, la corte di Vienna insieme con l'arcivescovo della stessa città, Othmar von Rauscher, voleva introdurre delle assemblee regolari dell'Episcopato per tutto l'Impero. I vescovi ungheresi, ma anche quelli croati però non erano disposti a parteciparvi e continuavano a celebrare le loro Conferenze<sup>2</sup>. Essi, infatti, anche se nominati dal sovrano Asburgo (in qualità di re di Ungheria) nel quadro del supremo patronato regio<sup>3</sup>, volevano mantenere le loro Conferenze nazionali anche quando la sovranità del loro Paese non era riconosciuta formalmente nel quadro dell'Impero.

Quando la questione delle assemblee degli Episcopati venne trattata dalle plenarie di vari Dicasteri vaticani negli anni 1924-1926, si arrivò alla conclusione che, data la loro estrema diversità e il carattere talvolta confidenziale della loro attività, tali Conferenze non dovevano essere regolamentate come un'unica istituzione nel diritto canonico universale. Pio XI riteneva tuttavia necessario che almeno all'apertura delle sessioni di queste Conferenze fosse presente anche il Nunzio apostolico<sup>4</sup>. Dove non c'era rappresentanza pontificia nel Paese, gli Episcopati cercavano di prendere contatto in qualche modo con la Santa Sede proprio a proposito delle materie trattate nelle loro assemblee<sup>5</sup>.

Ius Canonicum – Monografie 20), Venezia 2020, 51.

<sup>2</sup> Cfr. per es.: G. ADRIÁNYI, *Ungarn und das I. Vatikanum*, Köln-Wien 1975, 3 e 25; P. ERDŐ, *Il potere giudiziario del Primate d'Ungheria*, in *Apollinaris* 53 (1980) 279-282; M. BEKE, *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919-1944 között*, I (Dissertationes hungaricae ex historia Ecclesiae 12), München-Budapest 1992, 16-17.

<sup>3</sup> Si veda: P. ERDŐ, *La 'bolla del Concilio di Costanza' e il supremo patronato dei re ungheresi nella ricerca di Vilmos Fraknói*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 36 (2004) 167-176.

<sup>4</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali nelle proposte ...*, 66-68.

<sup>5</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Katholische Autonomie, Kirchengemeinden und*

## 2. Le Conferenze Episcopali nel contesto teologico del Concilio Vaticano II

L'aspetto teologico principale che si tenne presente, riguardo le diverse Conferenze Episcopali nel primo dopoguerra, sembra che sia stato la necessità di conservare la comunione con il Successore di Pietro e la Chiesa universale. Il Concilio Vaticano II ha messo un accento speciale anche sulla comunione tra i vescovi.

Questo Concilio, infatti, presenta le Conferenze Episcopali come una istituzione giuridicamente ben diversa dai precedenti storici. Esso le prescrive come corporazioni stabili, obbligatorie in tutta la Chiesa latina<sup>6</sup>. Esse non sono quindi delle assemblee occasionali, ma continuano ad esistere anche quando non celebrano i loro incontri. Nella loro forma tipica radunano i vescovi diocesani (e loro equiparati) di tutte le Chiese particolari di un intero Paese. Il loro scopo è il comune esercizio di alcuni compiti pastorali dei vescovi a favore dei fedeli che vivono nel loro territorio (cfr. CIC, c. 447). Benché la regola generale sia che le Conferenze devono essere 'nazionali', ossia radunare i vescovi di uno Stato, la Santa Sede, dopo aver ascoltato i vescovi interessati, può accettare anche la costituzione di una Conferenza Episcopale per un territorio più grande o meno grande, la condizione giuridica della quale dev'essere definita nelle norme stabilite dalla Santa Sede e precisata nei propri Statuti (cfr. CIC, cc. 448, § 2; 451). *Questa disposizione del Codice del 1983 riflette il fatto che malgrado l'unificazione teorica dell'istituzione delle Conferenze Episcopali prevista dal Concilio, la realtà è rimasta talmente variegata che erano necessarie delle regolamentazioni speciali già riguardo il carattere 'nazionale'.* In alcuni grandi Paesi con forte presenza cattolica, infatti, all'interno delle Conferenze Episcopali nazionali sono state

*Priesterrat in Ungarn (1918-1919)*, in *Folia Theologica et Canonica* 8 (2019) 123-148, specialmente 125-130. 140.

<sup>6</sup> Cfr. CD 38.

fondate anche delle Conferenze Episcopali regionali, altrove i pochi vescovi di più Paesi vicini potevano formare una sola Conferenza. Esistevano pure dei Paesi dove, per esempio, per l'impossibilità politica nel contesto di un regime comunista, non si poteva costituire nessuna Conferenza Episcopale<sup>7</sup>.

Benché il Concilio abbia menzionato gli ordinari 'di rito orientale' ancora tra i membri a pieno diritto delle Conferenze Episcopali<sup>8</sup>, le dichiarazioni conciliari sul carattere obbligatorio di alcuni decreti delle Conferenze Episcopali sembravano contrarie a questa affermazione<sup>9</sup>. Nel *Codex Iuris Canonici* del 1983, la Conferenza Episcopale appare quindi già chiaramente come una istituzione della Chiesa latina. Gli ordinari appartenenti ad altre Chiese *sui iuris*, possono essere invitati, ma hanno voto deliberativo solo se gli Statuti della Conferenza lo prevedono (cfr. CIC, c. 450, § 1)<sup>10</sup>. Sotto questo aspetto si sono sviluppati diversi modelli di Conferenze Episcopali. In alcune Conferenze Episcopali gli Ordinari cattolici orientali sono membri come i latini (per es. Slovacchia, Ungheria, ecc.). In altre Conferenze essi sono pure membri, ma la Conferenza stessa ha una struttura speciale, quasi divisa in due camere (per es. in Romania). In un terzo tipo di Paesi i

<sup>7</sup> Per gli Statuti di molte Conferenze Episcopali si veda per es.: R. ASTORRI, *Gli Statuti delle Conferenze Episcopali, I, Europa* (Pubblicazioni della Università di Pavia, Studi nelle scienze giuridiche e sociali, N. S. 52), Padova 1987; I. IBÁN, *Gli Statuti delle Conferenze Episcopali, II, America* (Pubblicazioni della Università di Pavia, Studi nelle scienze giuridiche e sociali, N. S. 57), Padova 1989. Per la mancanza della Conferenza Episcopale in certi Paesi si veda invece: P. ERDŐ, *Probleme der synodalen Organe mit Leitungsgewalt in der Kirche. Die Folgen der Untätigkeit der Bischofskonferenz im Bereich der Rechtssetzung*, in W. REES (a cura di), *Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag*, Berlin 2004, 155-161.

<sup>8</sup> Cfr. CD, 38,2.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.* 38,4; cfr. *Communicationes* 9 (1977) 290-291.

<sup>10</sup> Cfr. per es.: W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung* (MThSt kan. Abt. 30), München 1970, 34. 69-71; P. ERDŐ, *La participation des Evêques orientaux à la conférence épiscopale. Observations au 1<sup>er</sup> § du can. 450*, in *Apollinaris* 64 (1991) 295-308.

vescovi orientali non sono membri della Conferenza Episcopale, ma hanno soltanto i loro organi sinodali. In questo caso si cerca di stabilire qualche forma istituzionale di collaborazione di tutti i vescovi a livello nazionale (per es. in Ucraina), soprattutto per affrontare le varie situazioni sociali e politiche del Paese. Malgrado l'unicità dell'istituzione delle Conferenze Episcopali nella concezione del Concilio, *era necessaria la loro regolamentazione diversificata a livello statutario anche per motivo dell'appartenenza dei vescovi a diverse Chiese sui iuris.*

Se il Concilio ha fatto, malgrado tutte queste diversificazioni la scelta di stabilire le Conferenze Episcopali come una istituzione unica, il motivo si può identificare nella sua visione sull'episcopato. Nel *Christus Dominus* si afferma infatti:

“I vescovi, partecipi della sollecitudine per tutte le Chiese, esercitano il loro ufficio episcopale, ricevuto per mezzo della loro consacrazione episcopale, in comunione e sotto l'autorità del sommo Pontefice, in tutto ciò che riguarda il magistero ed il governo pastorale, uniti tutti in un collegio o corpo, rispetto a tutta la Chiesa di Dio. I singoli vescovi esercitano tale ministero nei riguardi della porzione del gregge del Signore che è stata loro assegnata, avendo ciascuno cura della Chiesa particolare affidatagli. Talvolta però alcuni vescovi possono congiuntamente provvedere ad alcune necessità comuni a diverse Chiese”<sup>11</sup>.

In questo brano appaiono i due grandi concetti che dopo il Concilio sono stati considerati da gran parte della letteratura teologica come fondamentali della sua visione: la comunione e la collegialità episcopale. Anche se oggi si ribadisce giustamente che l'ecclesiologia ‘della comunione’ non si identifica semplicemente con quella del Vaticano II<sup>12</sup>, tra i vari sensi del-

<sup>11</sup> CD 3.

<sup>12</sup> Si veda per es.: D. VITALI, *La comunione ecclesiale: rilievi teologici*, in *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, XLI Incontro di Studio. Centro Turistico Pio X – Borca di Cadore (BL)

la parola *communio* occupava un posto importantissimo quello di *communio Ecclesiarum*, cioè la considerazione della Chiesa come un corpo di Chiese *nelle* quali e a partire *dalle* quali sussiste l'una ed unica Chiesa cattolica<sup>13</sup>. Ma proprio la *Lumen gentium* ribadiva che i vescovi sono il principio visibile e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari<sup>14</sup>. Le Conferenze Episcopali quindi sono state descritte come forme di esercizio della collegialità episcopale che risultava quindi strettamente connessa con la comunione delle Chiese.

### **3. Il posto delle Conferenze Episcopali tra gli organi collegiali Episcopali: la discussione post-conciliare e la lettera apostolica '*Apostolos suos*'**

Già il Vaticano II parlava di diversi organi, di diverse forme di attività dei vescovi al di là delle loro diocesi. Quindi vedeva la luce, oltre al Concilio Ecumenico ed ai Concili particolari presenti sin dall'antichità cristiana, anche l'istituzione del Sinodo dei Vescovi e sono diventati più conosciuti anche i vari organi sinodali delle Chiese orientali. Si cercava d'identificare il posto delle Conferenze Episcopali a partire da principi teologici, tenendo presente la realtà – almeno quella giuridica – di queste Conferenze, come essa era emersa dalla regolamentazione canonica post-conciliare. Come risultato delle riflessioni teologiche e giuridiche si delineava il quadro seguente.

Le Conferenze Episcopali sono una istituzione di origine puramente ecclesiale. In questo si differiscono fondamentalmente dall'ufficio del Romano Pontefice e da quello dei vescovi diocesani, i quali – almeno riguardo la sostanza della loro vocazione – rappresentano degli elementi strutturali teologica-

30 giugno – 4 luglio 2014 (Quaderni della MENDOLA 23), Milano 2015, 27-28.

<sup>13</sup> Cfr. LG 23.

<sup>14</sup> Cfr. *loc. cit.* ed anche D. VITALI, *La comunione ...*, 32.

mente necessari, ossia esistenti in base al 'diritto divino', della comunità del popolo di Dio. Le Conferenze Episcopali invece sono state costituite all'inizio dal diritto canonico particolare, poi nella loro forma attuale da quello universale per facilitare il lavoro pastorale dei vescovi tra le varie circostanze di una determinata epoca. Tale differenza teologica è stata messa in rilievo da teologi autorevoli come Henri de Lubac, Joseph Ratzinger e Jérôme Hamer. La stessa posizione si riscontra anche nel documento della Commissione Teologica Internazionale, pubblicato nel 1985, il quale aggiunge che l'attività delle Conferenze Episcopali non può chiamarsi collegiale nel senso più stretto della parola, ossia rappresentante il collegio dei vescovi come tale, perché la parola collegialità non è stata usata in tal senso nemmeno dal Vaticano II<sup>15</sup>. D'altronde san Giovanni Paolo II – similmente alle sue dichiarazioni fatte prima della sua elezione<sup>16</sup> – nella sua enciclica *Redemptor hominis*<sup>17</sup> afferma che la Conferenza Episcopale è una delle forme che esprimono la collegialità. Tutto sommato: nel periodo post-conciliare si è sviluppata una notevole riflessione teologica e giuridico-canonica sulla rilevanza teologica e la portata giuridica di questa istituzione<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Mysterium des Gottesvolkes*, Einsiedeln 1987, 49-50.

<sup>16</sup> Cfr. J. SARAIVA MARTINS, *La collegialità episcopale nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in *Apollinaris* 55 (1982) 520-521.

<sup>17</sup> Del 4 marzo 1979, n. 5, in AAS 71 (1979) 264-265: "Cum de manifesta progressione formarum, quibus collegialis ratio Episcopatus significatur, agamus, oportet saltem memoremus quo cursu Conferentiae Episcopales nationales in Ecclesia universa alique collegialis compaginis modi, sive internationales sive cuiusvis continentis proprii, sint stabiliti".

<sup>18</sup> Si veda per es.: J. MANZANARES, *Las Conferencias episcopales hoy. Configuración jurídica y fundamentos doctrinales*, in REDC 25 (1969) 325-372; W. AYMANS, *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in AKKR 152 (1983) 46-61; W. BERTRAMS, *De capacitate iuridica Conferentiae episcoporum*, in *Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, II, Roma 1972, 73-93; G. FELICIANI, *Le*

Il documento finale della Sessione Plenaria Straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985 richiama l'attenzione sul fatto che la base della teologia della *collegialità* viene costituita dall'ecclesiologia di *comunione*<sup>19</sup>. I vescovi, infatti, secondo la *Lumen gentium* "... in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con atti di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della Chiesa universale"<sup>20</sup>. In base a tale visione risulta logica l'affermazione del Codice del 1983 secondo la quale una condizione necessaria dell'appartenenza al Collegio dei vescovi è che il vescovo validamente consacrato sia in *comunione gerarchica* con il Capo e con i membri del Collegio dei vescovi (cfr. CIC, cc. 336; 375, § 2)<sup>21</sup>. A questa idea il documento finale del Sinodo del 1985 aggiunge che le Conferenze Episcopali, benché non siano soggetti di azione collegiale (del Collegio dei vescovi) nel senso stretto, in qualche modo costituiscono dei segni e delle forme parziali di realizzazione della collegialità episcopale. La posizione del documento viene descritta da Walter Kasper, segretario speciale di quella sessione del Sinodo, così: secondo il Sinodo le Conferenze Episcopali sono delle istituzioni di diritto ecclesiale, ma sono fondate nel diritto divino<sup>22</sup>. Ciò significa per il diritto canonico che *esse sono delle forme istituzionali costituite solamente dal diritto ecclesiale secondo le necessità storiche per funzioni*

*Conferenze Episcopali*, Bologna 1974; *Las Conferencias Episcopales hoy*, Actas del Simposio de Salamanca 1-3 mayo de 1975 (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 16), Salamanca 1977; J. I. ARRIETA, *Instrumentos supra diocesanos para el gobierno de la Iglesia particular*, in IC 24 (1984) 607-643.

<sup>19</sup> Cfr. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg 1986, 34-35.

<sup>20</sup> LG 23a.

<sup>21</sup> Cfr. LG 21-24 e *Nota Explicativa Praevia* 2; D. VITALI, *La comunione* ..., 52.

<sup>22</sup> Cfr. W. KASPER, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, in *Theologische Quartalschrift* 167 (1987) 3.

*che sono invece teologicamente necessarie e che rendono operativa la comunione gerarchica e la comunione tra le Chiese.*

Il problema della qualità teologica delle Conferenze Episcopali è stato approfondito con ancor maggior interesse dopo la raccomandazione del Sinodo dei Vescovi del 1985 di investigare più profondamente la natura teologica e giuridica di queste Conferenze specialmente riguardo alla loro autorità dottrinale<sup>23</sup>. Una ispirazione speciale costituiva a questo riguardo l'*Instrumentum laboris* della Congregazione dei Vescovi, preparato per iniziativa di Giovanni Paolo II, in collaborazione con altri Dicasteri della Santa Sede, inviato alle Conferenze Episcopali nel gennaio 1988<sup>24</sup>. Le riflessioni teologiche successive al documento erano numerose<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. SINODO DEI VESCOVI SECONDA ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA (24 novembre - 8 dicembre 1985), *Relazione finale*, II, c. 8, in *L'Osservatore Romano* 10 dicembre 1985, 7.

<sup>24</sup> Cfr. S. CONGREGAZIONE DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris Status theologicus et iuridicus Conferentiarum Episcopaliū*, gennaio 1988, in *Il Regno Documenti* 33 (1988) 390-396.

<sup>25</sup> Si veda per es.: H. LEGRAND- J. MANZANARES- A. GARCIA Y GARCIA (ed.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales*, Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 3-8 enero 1988, Salamanca 1988; H. MÜLLER - H. J. POTTMEYER (a cura di), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989; T. J. REESE (ed.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological Studies*, Washington, D.C. 1989; J. I. ARRIETA, *Conferenze Episcopali e vincolo di comunione*, in *IE* 1 (1989) 3-22; W. AYMANS, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (Kanonistische Studien und Texte 42), Berlin 1995; C. DE DIEGO-LORA, *La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el 'Codex' de 1983*, in *IE* 1 (1989) 23-46; V. FAGIOLO, *'Potestas' del vescovo e conferenza episcopale*, in *IE* 1 (1989) 47-67; P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in *AKKR* 162 (1993) 451-468; ID., *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa*, in *IE* 10 (1998) 89-107; J. FORNÉS, *Naturaleza sinodal de los concilios particulares y de las conferencias episcopales*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII<sup>e</sup> congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco 21-28 septembre 1990 (= *L'Année Canonique*, Hors série volume I),

Sul valore teologico e sulla natura giuridica delle Conferenze Episcopali, nonché sul loro rapporto all'ideale della collegialità, sulla loro potestà di governo e sul loro ruolo magisteriale offre un insegnamento comprensivo e anche una normativa canonica il M. P. *Apostolos suos* di Giovanni Paolo II<sup>26</sup>.

Tutto sommato divenne gradualmente chiaro che le Conferenze Episcopali rispecchiano anche il carattere collegiale della missione dei vescovi loro membri. Questo fatto però non significa che i compiti e le competenze delle Conferenze Episcopali fossero collegate con la suprema potestà di governo sulla Chiesa universale del collegio dei vescovi. Dall'altra parte le Conferenze Episcopali non possono essere comprese come manifestazioni soltanto emotive (affettive) della missione collegiale dei vescovi senza alcun aspetto giuridico<sup>27</sup>.

La Conferenza Episcopale quindi non è un organo, né una sezione del Collegio dei vescovi. Non vi appartengono neanche necessariamente tutti i vescovi consacrati che vivono in

Paris 1992, 305-348; C. J. ERRÁZURIZ, *Intorno alla competenza magisteriale delle Conferenze Episcopali: osservazioni preliminari*, in *La Synodalité ...*, I, 401-408; J. L. GUTIÉRREZ, *La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica*, in *IE* 1 (1989) 69-91; ID., *L'attività normativa delle Conferenze Episcopali*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 605-624; G. GHIRLANDA, *'Munus regendi et munus docendi' dei concili particolari e delle Conferenze dei vescovi*, in *La Synodalité ...*, I, 349-388; F. GUILLEMETTE, *Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale?*, in *La Synodalité ...*, I, 425-427; J. MIRAS, *Fundamentación y naturaleza jurídica de las conferencias episcopales: sugerencias para una reflexión sobre el metodo*, in *La Synodalité ...*, I, 429-434.

<sup>26</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Apostolos suos*, 21 maggio 1998, in *AAS* 90 (1998) 641-658. Si veda anche per es.: P. ERDŐ, *Osservazioni giuridico-canoniche sulla Lettera Apostolica 'Apostolos suos'*, in *Periodica* 89 (2000) 249-266.

<sup>27</sup> Cfr. già J. I. ARRIETA, *Conferenze Episcopali e vincolo di comunione*, in *IE* 1 (1989) 16-17.

un determinato territorio e sono in piena comunione con la Chiesa cattolica. Essere membri della Conferenza Episcopale non è una conseguenza automatica dell'ordinazione episcopale. Ne sono membri invece per il diritto stesso anche quelli che nel diritto sono equiparati ai vescovi diocesani (cfr. CIC, cc. 448, § 1; 450, § 1), anche se non sono vescovi consacrati. *L'appartenenza scaturisce prima di tutto dal compito pastorale ricevuto mediante la missione canonica.* È chiara la tendenza di tutta la legislazione post-conciliare di trasmettere anche una certa partecipazione alla potestà di governo ecclesiastico ai vescovi consacrati (invitando per esempio i vescovi diocesani di nominare i loro ausiliari a vicari generali o almeno episcopali – cfr. CIC, c. 406, § 2). Allo stesso tempo è evidente anche la crescita del numero dei vescovi senza alcun ufficio ecclesiastico per l'introduzione dell'età di rinuncia obbligatoria. Così – oltre alle questioni teoriche emerse già al Concilio – sembra poco realistico dedurre dall'idea dell'*una sacra potestas* una configurazione istituzionale delle Conferenze Episcopali. Specialmente riguardo la loro attività magisteriale è grande la tentazione di arrivare alle conclusioni esagerate partendo dalla 'natura' teologica dell'ordinazione episcopale. L'esercizio del magistero ecclesiastico ha delle conseguenze disciplinari, se vogliamo: esso costituisce una specie di esercizio della potestà di governo<sup>28</sup>. Non sembra del tutto risolta la questione se le Conferenze costituiscono o meno un soggetto a se stante del magistero ecclesiastico<sup>29</sup>. Per la pubblicazione di dichiarazioni dottrinali

<sup>28</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Osservazioni giuridico-canoniche ...*, 254-260.

<sup>29</sup> A. ANTÓN, *La lettera apostolica 'Apostolos suos' di Giovanni Paolo II*, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999/I) 127: "... non sembra pronunciarsi sulla questione di fondo, se cioè nell'esercizio congiunto del ministero episcopale attraverso la Conferenza si tratti realmente di un 'soggetto collettivo' capace di agire come tale nel quadro delle norme stabilite, o se, in definitiva, ogni vescovo realizzi la sua sollecitudine verso la Chiesa universale e, in particolare, verso il 'raggruppamento di Chiese' nel quale è incorporata la sua [...]. Dopo aver letto attentamente i passi dell'AS che dichiarano la

– analogamente ai decreti disciplinari in materie previste dal diritto – è necessaria una maggioranza di due terzi e la revisione della Santa Sede o l'unanimità dei membri 'vescovi'<sup>30</sup>. Sembra probabile che il legislatore abbia voluto sottolineare in questo modo l'importanza del grado episcopale del sacramento dell'ordine. Tale importanza viene infatti ribadita anche in altri brani dell'*Apostolos suos*, per esempio nel n. 17, dove si raccomanda che gli Statuti delle Conferenze Episcopali determinino che i vescovi emeriti abbiano un voto consultivo<sup>31</sup>.

Risulta che l'aspetto giuridico del carattere collegiale dell'ordine episcopale nel quadro delle Conferenze Episcopali è il fatto che i membri devono riconoscere nei consigli in esse ricevuti dai loro colleghi vescovi l'esercizio del loro diritto e dovere basato sulla loro responsabilità al di là dei confini delle loro Chiese particolari. Tali consigli però, nelle circostanze ordinarie, non hanno alcuna forza vincolante, ma tenerli presente durante un serio discernimento sembra doveroso<sup>32</sup>. La concretizzazione di questa obbligazione giuridica si trova per esempio nelle norme degli Statuti delle singole Conferenze Episcopali sugli interventi e sulla consultazione. Ciò nonostante si osserva una certa ten-

forza vincolante di alcune decisioni della Conferenza emanate secondo le condizioni richieste (AS n. 13) e del rapporto di ogni vescovo con gli altri membri della Conferenza e con il Capo e i membri del Collegio episcopale (AS n. 20), siamo inclini ad affermare che il testo dell'AS rimane aperto a entrambe le interpretazioni, sebbene alcuni incisi sembrino privilegiare la seconda ipotesi". L'*Instrumentum laboris* del 1988 della S. Congregazione per i Vescovi diceva infatti che del *munus magisterii* che hanno i singoli vescovi "... non godono invece, propriamente parlando, le Conferenze Episcopali in quanto tali" (n. V/e, in *Il Regno - Documenti* 33 [1988] 394).

<sup>30</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Osservazioni giuridico-canoniche ...*, 260-265.

<sup>31</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Apostolos suos* n. 17, in AAS 90 (1998) 653: "Opportunum videtur Conferentiarum Episcoporum statuta decernere ut episcopi emeriti adsint suffragio consultivo fruentes".

<sup>32</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa*, in A. MATTEO (ed.), *Il discernimento. 'Questo tempo non sapete valutarlo?' (Lc12,56)*, (Collana Grandi Opere), Roma 2018, 177-190.

sione tra la deduzione teologica che parte dalla natura dell'ordine episcopale e la realtà delle Conferenze che si basano giuridicamente tutt'oggi sulla potestà di governo nelle singole Chiese particolari. Tenendo presente questo fatto si potrebbe dire che le Conferenze Episcopali, oltre ad essere espressioni della collegialità episcopale, manifestano la comunione tra le varie Chiese particolari (*communio Ecclesiarum*).

#### **4. Il rapporto delle Conferenze Episcopali con il nuovo concetto di sinodalità**

La nozione di sinodalità, abbastanza centrale nelle riflessioni teologiche e canoniche degli ultimi anni, pur essendovi in qualche modo collegata, non si identifica con la *collegialità* che nella Chiesa si riferisce al Collegio dei vescovi che insieme con il Papa, suo capo, costituisce l'autorità suprema della Chiesa secondo i documenti del Concilio Vaticano II<sup>33</sup> e anche secondo il diritto canonico vigente (cfr. CIC, cc. 330-341; CCEO, cc. 42-54). Partendo da alcune indicazioni di Papa Francesco<sup>34</sup>, la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato un documento<sup>35</sup> sugli aspetti storici e teologici di questo nuovo concetto che esprime una realtà strutturale della Chiesa, presente sin dalle origini.

L'idea che lo Spirito (o uno spirito speciale) è stato concesso da Dio alla comunità dei presbiteri era presente già nella Chiesa nascente, come risulta dal racconto del 'Concilio apostolico' di Gerusalemme. Negli *Atti degli Apostoli* si legge, infatti: "Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi

<sup>33</sup> Si veda specialmente LG, 22.

<sup>34</sup> Per es.: FRANCESCO, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 119, in AAS 105 (2013) 1069-1070; ID., Discorso in occasione del Cinquantenario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015, in AAS 107 (2015) 1138-1144, specialmente 1141-1144.

<sup>35</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2 marzo 2018, Città del Vaticano 2018.

nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie”<sup>36</sup>. I mittenti della lettera sono gli Apostoli e i presbiteri di Gerusalemme. *Era viva quindi la convinzione – non senza precedenti nella tradizione ebraica*<sup>37</sup> – che il collegio degli anziani agisce con l’assistenza dello Spirito<sup>38</sup>. Tale concezione originale si diversifica poi con lo sviluppo istituzionale. Da una parte con la diffusione dell’episcopato monarchico nasce, al più tardi nella seconda metà del secolo II<sup>39</sup>, l’istituto del concilio. Dall’altra parte si generalizza nelle Chiese locali il presbiterio e si diffonde la coscienza dell’assistenza dello Spirito Santo a questo collegio, specialmente quando esso esercita la sua funzione consultiva o decisionale<sup>40</sup>.

Il ruolo del presbiterio viene visto nei primi secoli all’analogia del Collegio degli Apostoli. Nella *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* (verso l’anno 300 o anche molto prima) appare il criterio che nella Chiesa locale devono servire due volte dodici presbiteri o anziani<sup>41</sup>, mentre la *Didascalia*, seguendo in qualche modo il pensiero di sant’Ignazio di Antochia<sup>42</sup>, ribadisce l’analogia tra il Collegio dei presbiteri e quello degli apostoli<sup>43</sup>. L’apprezzamento teologico del Collegio dei presbiteri e la visione teologica del Collegio dei vescovi, quanto alle loro radici, sembrano strettamente collegati.

<sup>36</sup> At 15,28; cfr. anche *Didascalia* VI,12,15.

<sup>37</sup> Cfr. P. F. BRADSHAW – M. E. JOHNSON – L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, ed. H. W. ATTRIDGE, Minneapolis, MN 2002, 58.

<sup>38</sup> Cfr. per es.: Nm 11,16-17; 1Tm 4,14; At 8,17-18.

<sup>39</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* V, 19. Cfr. anche J. A. FISCHER, *Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 6 (1974) 241-273; ID., *Angebliche Synoden des 2. Jahrhunderts*, *ibid.* 9 (1977) 241-252; P. ERDŐ, *Az ókori egyházfegyelem emlékei. I-IV. század*, Budapest 2018, 26.

<sup>40</sup> Per questo sviluppo si veda: P. ERDŐ, *Lo spirito del presbiterio. Precedenti disciplinari e dottrinali di una idea di sinodalità*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 165-179.

<sup>41</sup> Cfr. *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 17,2 (18,1); cfr. anche Ap 4,4.10.

<sup>42</sup> Cfr. *Magn.*, 6,1.

<sup>43</sup> Cfr. *Didascalia* II,26,7.

## **Conclusione: valore e limiti della legittimazione teologica delle Conferenze Episcopali**

La legittimazione teologica di istituzioni esistenti nella Chiesa si muove generalmente tra due estremi. Da una parte si è convinti di avere alcune istituzioni talmente collegate con la volontà personale di Cristo e con i tempi apostolici da non poter essere abolite od essenzialmente trasformate. Dall'altra parte ci sono istituzioni a disposizione della Chiesa che devono esprimere e rendere efficace la sua missione nella storia. Queste forme storicamente variabili – come anche alcune proprietà di dettaglio delle istituzioni appartenenti alla prima categoria – possono e devono essere sviluppate o anche 'riformate' secondo i criteri dell'unità e dell'identità della Chiesa nello spazio e nel tempo ed ispirate dal *mandato missionario* ricevuto da Cristo, che è il principio organizzativo generale della Chiesa<sup>44</sup>.

Nel caso di ogni legittimazione teorica e teologica di un'istituzione bisogna tener presente la necessità che l'elemento centrale sul quale si concentra la fondazione teologica, sia centrale anche nella prassi. Riguardo le Conferenze Episcopali: se la fondazione teologica si concentra troppo sul sacramento dell'ordine nel suo grado episcopale, non coglie con precisione la realtà centrale delle medesime, perché i loro membri concettualmente più rilevanti sono gli Ordinari locali (tranne i Vicari generali) delle Chiese particolari del loro territorio. D'altronde di fronte all'estrema complessità della vita giuridica, politica, economica e sociale di molti Paesi, l'apparato tecnico – composto da collaboratori laici e non di rado anche di non cattolici – diventa sempre più importante nel funzionamento delle Conferenze Episcopali<sup>45</sup>. È vero che le Con-

<sup>44</sup> Cfr. P. ERDŐ - J. GARCÍA MARTÍN, *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 425-454.

<sup>45</sup> Cfr. per es. già P. ERDŐ, «Le Conferenze Episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno», in *REDC* 55 (1998) 255-263.

ferenze sono ormai delle strutture stabili e non occasionali. Però è anche vero che i vescovi, e molto spesso anche lo stesso presidente, abitano in città lontane dalla sede della Conferenza, e si radunano una volta o poche volte all'anno. La preparazione delle decisioni e talvolta anche lo svolgimento delle trattative con diversi referenti della società e dello Stato spetta al personale tecnico o alle Commissioni composte spesso da non vescovi. La sostanza dei temi, preparati da molte persone per lungo tempo, può essere colta difficilmente dai vescovi membri nel tempo limitato che li vede riuniti. Il pericolo di 'alienazione' tra la fondazione teologica e il funzionamento reale quindi è notevole. Sembra una consolazione un po' inconsistente il fatto che fenomeni simili si osservano anche nella vita parlamentare di molti Paesi.

Rimane quindi doverosa la ricerca del valore teologico di ogni soluzione istituzionale. Quanto alle Conferenze Episcopali: esse non sono solamente manifestazioni della collegialità episcopale, ma sono da considerarsi operatori nell'ambito del funzionamento della comunione delle Chiese e soprattutto strumenti speciali, ma non unici, nello svolgimento della missione di tutta la Chiesa.

## VI.

# Le Conferenze Episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno\*

## 1. Il problema

Di fronte all'impressionante abbondanza della letteratura teologica e giuridico-canonica circa la natura e le funzioni della Conferenza episcopale<sup>1</sup> pubblicata soprattutto dopo la stesura dell'*Instrumentum laboris* della Congregazione per i Vescovi, inviato alle Conferenze episcopali nel gennaio 1988<sup>2</sup>, sembra in-

\* Pubblicato: *Le Conferenze episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno*, in REDC 55 (1998) 255-263.

<sup>1</sup> Già per l'epoca post-conciliare si veda: W. AYMANS, *Das Synodale Element in der Kirchenverfassung* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 30), München 1970; ID., *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in AKKR 152 (1983) 46-61; G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna 1974; J. MANZANARES, *Las Conferencias episcopales hoy. Configuración jurídica y fundamentos doctrinales*, in REDC 25 (1969) 325-372; W. BERTRAMS, *De capacitate iuridica Conferentiae episcoporum*, in *Ius Populi Dei*, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor, II, Roma 1972, 73-93; *Las Conferencias Episcopales hoy*, Actas del Simposio de Salamanca 1-3 mayo de 1975 (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 16), Salamanca 1977; J. I. ARRIETA, *Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular*, in IC 24 (1984) 607-643. Cfr. anche: SINODO DEI VESCOVI, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio Finalis*, Città del Vaticano 1995, specialmente p. 16. Dopo la lettera apostolica *Apostolos suos* del 21 maggio 1998 (AAS 90 [1998] 641-658) si veda per es.: A. ANTÓN, *La lettera apostolica 'Apostolos suos' di Giovanni Paolo II*, in *La Civiltà Cattolica* 150 (1999/I) 119-132.

<sup>2</sup> Cfr. S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Instrumentum laboris Status theologicus et iuridicus Conferentiarum Episcopaliū*, gennaio 1988, in *Il Regno Documenti* 33 (1988) 390 ss.; cfr. anche: *Naturaleza y futuro de las Conferencias*

utile qualsiasi intento di volere riesaminare le varie questioni fondamentali. Tale letteratura però costituisce lo sfondo del nostro discorso, il quale sarà dedicato non tanto alla natura teologica o alle funzioni delle Conferenze episcopali all'interno della Chiesa, ma al posto – finora meno studiato<sup>3</sup> – delle

*Episcopales*, Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 3-8 enero 1988, ed. H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCIA Y GARCIA, Salamanca 1988; *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, a cura di H. MÜLLER – H. J. POTTMEYER, Düsseldorf 1989; *Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological Studies*, ed. T. J. REESE, Washington DC, 1989; J. I. ARRIETA, *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, in *IE* 1 (1989) 3-22; W. AYMANS, *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (Kanonistische Studien und Texte 42), Berlin 1995; C. DE DIEGO-LORA, *La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el 'Codex de 1983'*, in *IE* 1 (1989) 23-46; V. FAGIOLO, *'Potestas' del vescovo e conferenza episcopale*, in *IE* 1 (1989) 47-67; P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in *AKKR* 162 (1993) 451-468; J. FORNÉS, *Naturaleza sinodal de los concilios particulares y de las conferencias episcopales*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VIIe congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco 21-28 septembre 1990 (= *L'Année Canonique*, Hors série volume I), Paris 1992, 305-348; C. J. ERRÁZURIZ, *Intorno alla competenza magisteriale delle Conferenze episcopali: osservazioni preliminari*, in *La Synodalité ...*, I, 401-408; J. L. GUTIÉRREZ, *La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica*, in *IE* 1 (1989) 69-91; Id., *L'attività normativa delle Conferenze episcopali*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 605-624; G. GHIRLANDA, *'Munus regendi et munus docendi' dei concili particolari e delle conferenze dei vescovi*, in *La Synodalité ...*, I, 349-388; F. GUILLEMETTE, *Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale?*, in *La Synodalité ...*, I, 425-427; J. MIRAS, *Fundamentación y naturaleza jurídica de las conferencias episcopales: sugerencias para una reflexión sobre el metodo*, in *La Synodalité ...*, I, 429-434; M. J. ROCA FERNÁNDEZ, *Naturaleza canónica de los convenios estipulados por las iglesias particulares y la Conferencia episcopal en aplicación de los acuerdos Santa Sede-Estado español*, in *La Synodalité ...*, I, 441-453; P. ERDŐ, *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa*, in *IE* 10 (1998) 89-107.

<sup>3</sup> Sull'argomento si veda per es.: C. CORRAL SALVADOR, *Conferencias episcopales, ordenamiento civil y comunidad política*, in *Las Conferencias episcopales hoy...*, 125-168; M. J. ROCA FERNÁNDEZ, *Naturaleza canónica ...*,

Conferenze episcopali nelle delicate relazioni tra Chiesa cattolica e Stati moderni. A proposito di questo tema rivolgiamo la nostra attenzione sia agli aspetti della rappresentanza giuridica che alle conseguenze della rappresentatività sociale delle Conferenze episcopali. Evidentemente occupandoci di questa questione non potremo non tener presente come presupposto la dottrina sul ruolo delle Conferenze episcopali all'interno della Chiesa, essendo la funzione 'ad extra' di queste Conferenze una conseguenza della loro posizione all'interno della Chiesa.

## **2. Il posto della Conferenza Episcopale nelle relazioni tra Chiesa e Stato**

### **a) Cenni storici: il ruolo delle assemblee episcopali nelle relazioni con gli Stati nella storia europea**

Come generalmente noto, le assemblee episcopali hanno un ruolo importante nelle relazioni con gli Stati europei da molti secoli. Tra i motivi che hanno dato occasione alla formazione delle prime riunioni regolari dei vescovi di un Paese era decisiva anche la necessità di affermarsi dell'episcopato locale di fronte allo Stato<sup>4</sup>. Tra le funzioni delle prime assemblee episcopali figuravano già prima del 1903 con un accento speciale l'affermazione (o lo sviluppo) della *libertas Ecclesiae*, ma anche la difesa dei diritti temporali della Chiesa, e altre attività che avevano delle forti implicazioni nell'ordinamento giuridico dello Stato come quelle relative alle scuole, alle università cattoliche o alla questione sociale<sup>5</sup>. Esistevano già nel sec. XIX degli esempi per il rinvio alla decisione dell'episcopato fatto espressamente in un Concordato. Ad esempio nel Concordato

441-453.

<sup>4</sup> Cfr. K. RAHNER, *Über Bischofskonferenzen*, in *Stimmen der Zeit* 172 (1962-1963) 279; C. CORRAL SALVADOR, *Conferencias episcopales ...*, 134.

<sup>5</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali ...*, 62-74, 76-82.

to austriaco del 1855, che era valido anche per l'Ungheria, era previsto che i vescovi avrebbero stabilito di comune accordo, quali libri sarebbero stati usati per l'insegnamento della religione nelle scuole medie<sup>6</sup>. Anche se alcuni autori sostengono che fattore rilevante dell'origine delle Conferenze episcopali sia stato il sistema moderno della separazione tra la dimensione politica e quella religiosa nella società, sembra che il fenomeno dell'azione collettiva dei vescovi sia stato ugualmente presente anche negli Stati, dove persisteva ancora il sistema dell'unione tra l'altare e il trono.

Sin dal medioevo sono conosciuti anche delle modalità di rapporto, o persino delle convenzioni tra i vescovi di un Paese e il rispettivo sovrano. Così Pietro IV d'Aragona ha concluso già nel 1372 una Convenzione con il clero di Tarragona e Alfonso V d'Aragona ha contratto un Accordo con i prelati del suo regno. Simili accordi sono stati conclusi ad esempio anche in Portogallo, nella Baviera e in Austria<sup>7</sup>. Tali Convenzioni però erano piuttosto manifestazioni dello Stato feudale, in cui nella Dieta era rappresentato anche il clero come uno dei tre ordini. Riunioni di vescovi collegati con questo sistema erano conosciuti anche in Ungheria. Il Cardinale Péter Pázmány, per esempio, ha convocato l'assemblea dei vescovi del Paese nel 1622, 1625, 1627 e nel 1628. A questa ultima riunione, i vescovi ungheresi si sono accordati per mandare un messo comune a Roma per rappresentare la Chiesa ungherese.

Nel nostro secolo, alcune Conferenze episcopali hanno sottolineato nei loro Statuti la continuità esistente tra le riunioni periodiche dell'episcopato, precedenti il Concilio e le indicazioni sulle Conferenze date dal decreto *Christus Dominus*. Tra le ragioni che hanno portato alla creazione della Conferenza episcopale polacca, per esempio, venivano menzionate anche "... le esigenze connesse alla ricostituzione dello Stato polacco

<sup>6</sup> Cfr. Art. VII in A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, I, Roma 1919, 823.

<sup>7</sup> Cfr. C. CORRAL SALVADOR, *Conferencias episcopales ...*, 147.

nel primo dopo guerra e quelle derivanti dalla nuova situazione sociale e politica istauratasi dopo il 1945”<sup>8</sup>.

È noto nel nostro secolo anche il fenomeno delle diverse Convenzioni tra assemblee episcopali regionali ed enti come gli stati federali in Germania<sup>9</sup>. Una questione speciale è invece quella degli Accordi tra Conferenze episcopali e Stati. Su questo problema ritorneremo più avanti.

#### **b) Natura giuridica e sociologica delle Conferenze episcopali**

Malgrado che nell’ultimo decennio sia stata formulata anche l’opinione secondo la quale le Conferenze episcopali posseggono soltanto una potestà delegata di governo<sup>10</sup>, sembra prevalere nella letteratura la convinzione che queste Conferenze abbiano una potestà ordinaria, nel quadro della quale i vari autori distinguono diversamente le singole competenze basate su di una potestà ordinaria propria o su quella vicaria<sup>11</sup>. Riassumendo le diverse opinioni, possiamo affermare con notevole certezza che le Conferenze episcopali sono veri organi di governo che hanno potestà di creare delle norme, le quali, per essere promulgate, hanno bisogno di revisione e non di conferma da parte della Santa Sede (cfr. c. 455, § 2). Tale revisione non cambia il fatto che queste norme debbano essere attribuite alla Conferenza episcopale stessa. Del resto, il c. 455, § 1 chiama queste norme decreti generali. Alcuni di tali decreti però, secondo i cc. 29 e 30, devono provenire

<sup>8</sup> R. ASTORRI, *Gli statuti delle Conferenze episcopali. I. Europa*, Padova 1987, 2.

<sup>9</sup> Cfr. C. CORRAL SALVADOR, *Conferencias episcopales ...*, 149.

<sup>10</sup> Cfr. C. DE DIEGO-LORA, *La potestad de régimen ...*, per es. 23-46, specialmente 36.

<sup>11</sup> Cfr. per es.: J. I. ARRIETA, *Conferenze episcopali ...*, 3-22; V. FAGIOLO, ‘Potestas’ del vescovo ..., 47-67; G. GHIRLANDA, *De Episcoporum Conferentia deque exercitio Potestatis magisterii*, in *Periodica* 76 (1987) 573-604; Id., *Responsio P. F. J. Urrutia animadversionibus*, in *Periodica* 76 (1987) 637-649; F. J. URRUTIA, *De exercitio muneris docendi a Conferentiis Episcoporum*, in *Periodica* 76 (1987) 605-636; J. L. GUTIÉRREZ, *La conferenza episcopale ...*, 69-91.

dal legislatore o da un organo provvisto di potere esecutivo e dell'autorizzazione espressa del legislatore. Altri sono decreti generali esecutivi (cfr. c. 31) che possono essere emanati da organi provvisti di potestà esecutiva. In base a tutto ciò è evidente che la Conferenza episcopale, almeno nella sua forma tipica (cfr. c. 448, § 1), costituisce un vero organo con potestà di governo.

Vi sono infatti numerose competenze della Conferenza episcopale, le quali presuppongono l'esercizio della potestà esecutiva di governo, come per esempio l'erezione e la soppressione di associazioni nazionali (cfr. cc. 312, § 1, 2°; 320, § 2)<sup>12</sup>. Gli atti amministrativi appartenenti alla Conferenza episcopale vengono emanati con maggioranza assoluta secondo la regola generale del canone 119, 2° a meno che gli Statuti dispongano diversamente<sup>13</sup>. Ciò rende possibile che – tra i limiti della loro competenza – le Conferenze episcopali prendano decisioni maggioritarie anche in alcune materie che riguardano le relazioni tra Chiesa e Stato. Una tale questione può essere per esempio la fondazione di un istituto con il quale si provvede alla sicurezza sociale dei chierici (cfr. c. 1274, § 2)<sup>14</sup> soprattutto

<sup>12</sup> Per un elenco completo delle funzioni delle Conferenze episcopali previste nel CICsi veda: J. LISTL, *Plenarkonzil und Bischofskonferenz*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ, Regensburg 1983, 314-320. Riguardo gli atti amministrativi singolari della Conferenza episcopale – tra i quali appartengono, secondo Winfried Aymans, anche le elezioni – essistono menzionati nel CIC nei cc.: 237, § 2; 312, § 1, 1.°; 315; 316, § 2; 317, § 1; 318, §§ 1 e 2; 319, § 1; 320, § 2; 322, § 1; 346, § 1; 402, § 2; 439, § 1; 441; 443, § 3, 2.° e § 6; 452, § 1; 775, §§ 2 e 3; 792; 809; 810, § 2, cfr. 818; 821; 823, § 2; 830, § 1; 844, § 4; 1274, §§ 2 e 4; 1319; 1439 (W. AYMANS – K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, II, Paderborn - München - Wien - Zürich 1997, 290).

<sup>13</sup> Cfr. W. AYMANS – K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht...*, II, 293.

<sup>14</sup> L'erezione di una persona giuridica è uno degli atti amministrativi tipici, cfr. per es.: T. A. AMANN, *Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Münchener Theologische Studien, Kan. Abt. 54), St. Ottilien 1997, 54-56.

se tale istituto o fondo viene creato con dei mezzi provenienti dallo Stato (cfr. anche c. 1274, § 5).

Le Conferenze episcopali sono persone giuridiche pubbliche nell'ordinamento della Chiesa e in quanto tali compiono la loro funzione in nome della Chiesa (cfr. cc. 116, § 1; 449, § 2). In tal modo hanno la capacità ad essere soggetti in un rapporto giuridico tra Chiesa e Stato. Anzi, sono capaci di contrarre alcuni accordi con il potere civile, cioè patti di diritto pubblico esterno anche con carattere normativo. Qui si tratta di norme amministrative come ribadisce giustamente Maria Roca<sup>15</sup>. Sulla questione dei limiti della capacità della Conferenza episcopale di concludere tali accordi ritorneremo più avanti. Questa affermazione però vale di per sé anche per le altre persone giuridiche pubbliche della Chiesa. Eppure la Conferenza episcopale ha un peso sociologico particolare. Anche se non rappresenta giuridicamente la Chiesa cattolica di tutta la nazione, come i singoli vescovi invece rappresentano la loro diocesi (cfr. c. 393) in tutti i negozi giuridici, l'assemblea dei rappresentanti di tutte le Chiese particolari è anche rappresentativa, anche se questa rappresentatività non si riferisce a tutti i negozi giuridici, ma va intesa piuttosto in un senso sociologico. Tale rappresentatività è del tutto rilevante nella politica, e si manifesta in molte azioni che non costituiscono ancora atti giuridici nel senso tecnico della parola. L'ambito di queste attività è abbastanza largo e può comprendere lo scambio di informazioni, la manifestazione di intenzioni e molti altri elementi che possono appartenere anche alla preparazione di qualche intesa o negozio giuridico. In questo ambito devono essere collocate anche quelle intese informali che pur essendo importanti nella prassi quotidiana della vita sociale e politica non costituiscono un atto giuridico.

Non appartiene alla competenza propria della Conferenza episcopale, ma deve essere qui menzionato anche il fenomeno della decisione unanime dei vescovi diocesani che viene

<sup>15</sup> Cfr. M. J. ROCA FERNÁNDEZ, *Naturaleza canónica ...*, 443.

presa nel quadro del funzionamento della Conferenza episcopale (cfr. c. 455, § 4). In base ad una tale decisione gli organi rispettivi della Conferenza possono veramente rappresentare giuridicamente l'insieme delle Chiese particolari del loro territorio, anche se non con la loro potestà ordinaria propria ma con una potestà delegata ricevuta dai vescovi.

### **c) Il problema della rappresentanza giuridica della Chiesa cattolica di un Paese**

È da sottolineare che l'insieme delle Chiese particolari, i presuli delle quali formano la Conferenza episcopale, ossia la 'Chiesa cattolica' in una nazione non ha personalità giuridica nella Chiesa e non è da confondere con la Conferenza episcopale. Questo fatto non dovrebbe causare alcun problema pratico nelle relazioni tra Chiesa e Stato, dato che lo Stato può considerare rappresentante della Chiesa cattolica il rappresentante di ciascuna persona giuridica pubblica ecclesiastica entro i limiti della propria competenza. Questo principio diventa particolarmente delicato nei Paesi, dove lo Stato nel suo diritto ecclesiastico attribuisce una personalità giuridica alla Chiesa cattolica della medesima nazione compresa come una sola unità. In questo caso sorge la domanda, chi è il legittimo rappresentante di questa persona giuridica che nell'ordinamento proprio della Chiesa non esiste. Una delle risposte migliori a questa questione è stata formulata nella tradizione giuridica austriaca da Max Freiherr von Hussarek, primo ministro della parte austriaca della Monarchia Asburgica, il quale ha precisato che 'la Chiesa romano-cattolica in Austria' come persona giuridica viene rappresentata dagli organi che rispondono alla propria organizzazione<sup>16</sup>. Nel diritto ungher-

<sup>16</sup> Cfr. M. VON HUSSAREK, *Grundriß des Staatskirchenrechts*, Leipzig 1908, 13; H. SCHNIZER, *Beobachtungen zur Gesamtpersönlichkeit von Religionsbekenntnissen*, in *Vestigia Iuris Romani. Festschrift für Gunter Wesener zum 60. Geburtstag am 3. Juni 1992*, a cura di G. KLINGENBERG - M. RAINER - H. STIEGLER, Graz 1992, 415.

rese vigente la Chiesa cattolica ungherese è persona giuridica<sup>17</sup>, e – secondo la registrazione presso il tribunale – il suo rappresentante è il Primate, cioè l'arcivescovo di Esztergom-Budapest, il quale però viene rappresentato dalla Segreteria della Conferenza episcopale soprattutto nella registrazione e nella ufficiale attestazione delle persone giuridiche interne della Chiesa<sup>18</sup>. Eppure il diritto ungherese non stabilisce quali devono essere gli organi di rappresentanza di ciascuna chiesa, ma fa riferimento al diritto interno delle singole chiese<sup>19</sup>. Questo vuol dire che in qualche misura può essere applicato il principio sopra citato di Hussarek, secondo cui la Chiesa cattolica del Paese viene rappresentata dai suoi rispettivi organi a seconda della propria costituzione. Così la Conferenza episcopale e la Segreteria della Conferenza come suo organo operativo sono comunque capaci di rappresentare la 'Chiesa cattolica in Ungheria', persona giuridica non esistente nell'ordinamento canonico, ma esistente in quello dello Stato. Tale rappresentanza però rimane tra i limiti indicati dal diritto canonico. Praticamente, per quanto riguarda i rapporti di diritto privato, la Conferenza può agire nel proprio nome ed in quanto persona giuridica pubblica secondo il c. 449, § 2, ma anche a nome dell'insieme delle Chiese particolari del Paese in base ad un incarico ricevuto da tutti i vescovi diocesani. Se la Conferenza o la sua Segreteria vuole rappresentare anche gli Istituti di vita consacrata negli affari che riguardano loro come singoli (cfr. c. 119, 3°), ha bisogno anche di un mandato

<sup>17</sup> Cfr. Legge IV del 1990, § 13; cfr. la registrazione presso il tribunale Komárom-Esztergom Megyei Bíróság Pk. 60.060/1990/2.

<sup>18</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht* ..., 465-467; ID., *Die Eintragung und die Vertretung der Kirchen und der kirchlichen juristischen Personen*, in *Az európai államok és az egyházak kapcsolata a megváltozott világban*, Nemzetközi Konferencia Budapest, 1993. május 26-28. *The Relationship between the European States and the Churches in a Changed World*, International Conference Budapest 26-28 May 1993, Budapest 1993, 373-374.

<sup>19</sup> Cfr. Legge IV del 1990, § 9 (1) c.

da parte loro. Un altro problema è il ruolo rappresentativo della Conferenza episcopale in patti di diritto pubblico con lo Stato.

#### d) Possibilità di accordi e trattative delle Conferenze episcopali con gli Stati

Come dicevamo sopra, sotto patti con gli Stati intendiamo accordi di diritto pubblico esterno che costituiscono anche una norma giuridica sia nel diritto dello Stato che in quello della Chiesa. Dato questo carattere stabile e generale e così normativo dei patti<sup>20</sup> risulta chiaro che la competenza delle Conferenze episcopali di contrarre tali accordi dipende dalla loro capacità di creare norme all'interno della Chiesa<sup>21</sup>.

Le norme che possono essere emanate dalla Conferenza episcopale sono o decreti generali, o decreti generali esecutivi, o istruzioni. Per i decreti generali, e – secondo la risposta della Pontificia Commissione per l'Interpretazione del 5 luglio 1985<sup>22</sup> – anche per i decreti generali esecutivi, vale la regola del c. 455, § 2 secondo la quale tali decreti richiedono almeno i due terzi dei suffragi dei presuli che godono del voto deliberativo, e inoltre che l'organo che emana tali decreti è l'assemblea plenaria della Conferenza, e infine che questi decreti, per ottenere forza obbligatoria, hanno bisogno del *recognitio* della Santa Sede prima della loro promulgazione. Tali decreti possono es-

<sup>20</sup> Cfr. M. J. ROCA FERNÁNDEZ, *Naturaleza canónica ...*, 449; A. HOLLERBACH, *Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts*, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, a cura di J. LISTL – D. PIRSON, I, Berlin 1994, 274.

<sup>21</sup> Sulla capacità delle Conferenze episcopali di creare norme e sulla natura delle norme da loro create si veda per es.: V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Los decretos generales de las conferencias episcopales*, in IC 26 (1986) 271-285; F. MORRISEY, *Decisions of Episcopal Conferences in Implementing the New Law*, in SCan 20 (1986) 105-121; D. B. MURRAY, *The Legislative Authority of the Episcopal Conference*, in SCan 20 (1986) 33-47; R. PERIS, *Conferencia Episcopal y decisiones vinculantes*, in IC 30 (1990) 579-605; J. T. MARTIN DE AGAR, *Note sul diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, in IE 2 (1990) 593-632.

<sup>22</sup> Il testo si trova in: AAS 77 (1985) 771.

sere emanati solo nelle materie indicate nel diritto universale o nel mandato della Santa Sede. Alcuni autori sembrano riferire questo principio all'intera attività normativa delle Conferenze<sup>23</sup> cioè anche alle Istruzioni, le quali però – secondo il c. 34 – non hanno bisogno di promulgazione. Non può essere escluso quindi che per norme come le Istruzioni la *recognitio* della Santa Sede sia necessario soltanto per la liceità.

Per quanto riguarda le materie in cui le Conferenze episcopali possono emanare norme – anche pattizie – è da osservare che le forme più tipiche, in cui oggi la Santa Sede concede un mandato peculiare di rilasciare decreti generali su questioni non previste dalle leggi universali, sono le disposizioni di alcuni accordi internazionali conclusi soprattutto sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, le quali attribuiscono competenze normative in materie importanti alla Conferenza episcopale locale autorizzandola espressamente a contrarre patti su questioni di dettaglio con gli organi competenti dello Stato. In questo modo ha proceduto la Santa Sede per esempio nel caso dell'Italia<sup>24</sup>, della Spagna<sup>25</sup> e recentemente anche nell'Accordo firmato il 20 giugno 1997 con la Repubblica d'Ungheria, in cui si prevede la conclusione di Accordi specifici tra la Conferenza episcopale e le autorità dello Stato circa il finanziamento di nuovi Istituti superiori di teologia<sup>26</sup> e su alcune questioni della protezione dell'eredità culturale della Chiesa<sup>27</sup>.

Della natura di tali patti va osservato che essi – a differenza degli Accordi conclusi dalla Santa Sede con gli Stati – non hanno carattere internazionale. Riguardo alla loro natura come norme all'interno della Chiesa, essi possono essere decreti generali, decreti generali esecutivi o anche Istruzioni (se

<sup>23</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Comentario al c. 455*, in *Com. exeg.*, II, 972-974.

<sup>24</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Comentario al c. 455 ...*, 972; ID., *Nuove prospettive delle Conferenze episcopali e delle relazioni fra Chiesa e Stati. Il caso italiano*, in IC 25 (1985) 517-526.

<sup>25</sup> Cfr. M. J. ROCA FERNÁNDEZ, *Naturaleza canónica ...*, 441-443.

<sup>26</sup> Cfr. I, art. 3 (4) (c), in AAS 90 (1998) 334.

<sup>27</sup> Cfr. I, art. 4 (3), AAS 90 (1998) 335.

non riguardano tutti i destinatari delle norme concordatarie, all'esecuzione delle quali vengono emanate, ma soltanto quei funzionari ecclesiastici i quali devono curare che le rispettive disposizioni concordatarie siano ordinate all'esecuzione: cfr. c. 34, § 1). Sorge la domanda se questi patti delle Conferenze episcopali richiedano anch'essi prima della loro promulgazione la *recognitio* della Santa Sede. Nel senso dei principi sopra indicati dobbiamo ritenere che tale *recognitio* sia necessaria e, almeno nel caso in cui il patto abbia la natura canonica di un decreto generale o di un decreto generale esecutivo, è da considerarsi indispensabile per la validità canonica della norma pattizia. Evidentemente, la Conferenza episcopale dovrà richiedere tale *recognitio* dalla Santa Sede prima e non dopo la conclusione del patto con le autorità civili.

Un'altra categoria di accordi tra Conferenze episcopali e organi di Stato, aventi ugualmente il carattere normativo e di diritto pubblico, sarebbe costituita dagli accordi su materie che appartengono ai singoli vescovi. In questi casi, in base ad un mandato unanime dei vescovi diocesani, la Conferenza episcopale potrebbe agire come rappresentante dei vescovi. Per tali patti, naturalmente, non sarà necessaria una previa *recognitio* della Santa Sede. Rimane invece molto delicato il caso, quando una norma concordataria stabilita tra uno Stato e la Santa Sede rimette alla competenza della Conferenza episcopale una questione, sulla quale potrebbe stabilire norme un solo vescovo diocesano, e che riguarda soltanto una sola diocesi. In tale caso, infatti, in mancanza di una riserva espressa della materia alla Conferenza episcopale, secondo il c. 10, rimarrebbe anche la competenza cumulativa del singolo vescovo interessato, il quale potrebbe persino dare un mandato al rispettivo organo della Conferenza episcopale di rappresentarlo di fronte allo Stato.

In ogni caso va osservato che il risultato dei patti conclusi tra le Conferenze episcopali e gli Stati è privo di carattere internazionale e sotto l'aspetto del diritto statale rimane una norma interna dello Stato.

Un'altra questione è quella della possibilità di trattative tra le Conferenze episcopali e gli Stati per la preparazione di

un Accordo internazionale. Dato che in questi casi la parte contraente ecclesiastica è la Santa Sede, anche la determinazione del modo della preparazione dell'Accordo appartiene alla medesima. Una intera Conferenza episcopale o un organo della Conferenza o alcuni suoi membri possono partecipare alle trattative preparatorie di un accordo internazionale con la Chiesa, soltanto per mandato della Santa Sede, facendo parte così della delegazione della stessa Sede Apostolica. Una situazione del tutto diversa è evidentemente il caso, quando un ecclesiastico agisce come rappresentante dello Stato, come Othmar von Rauscher, arcivescovo di Vienna che ha firmato il Concordato austriaco del 1855 nel nome dello Stato, in quanto plenipotenziario dell'Imperatore Francesco Giuseppe I<sup>28</sup>.

**e) Funzioni di coordinamento e controllo in materie rilevanti nelle relazioni tra Chiesa e Stato**

Un campo molto attuale dell'attività della Conferenza episcopale in materie che riguardano le relazioni tra Stato e Chiesa è quello di coordinamento e controllo. In materie come le questioni economiche o scolastiche dove i frequenti rapporti con gli organi di uno Stato richiedono un alto grado di coordinamento, per il quale l'organo ideale della Chiesa può essere la Conferenza episcopale, la quale – a seconda dell'oggetto – potrà prendere le misure necessarie di propria competenza o per mandato di tutti i vescovi, o anche dei superiori maggiori. Tale attività amministrativa che potrà comportare anche un certo esercizio della potestà esecutiva di governo è giuridicamente possibile e nei nostri giorni anche abbastanza praticata. Allo stesso tempo giova ricordare il fatto che la Commissione codificatrice non aveva l'intenzione di assegnare tante competenze amministrative alle Conferenze episcopali che avrebbero potuto trasformarle in vere e proprie curie nazionali<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. A. MERCATI, *Raccolta di Concordati ...*, 821; 829.

<sup>29</sup> Cfr. *Communicationes* 15 (1983) 84; G. FELICIANI, *Comentario al c. 455 ...*, 974.

## Conclusione

Come abbiamo visto, le Conferenze episcopali hanno recentemente acquisito un importante compito nelle relazioni tra Chiesa e Stato. Esse sono autorizzate a concludere diversi patti normativi con gli Stati, possono partecipare alla preparazione anche degli Accordi internazionali a giudizio della Santa Sede, ma possono e devono organizzare anche numerosi aspetti delle relazioni Chiesa-Stato che non appartengono al campo delle Convenzioni, ma alla prassi quotidiana dell'amministrazione e dei rapporti informali. Nel corso di tutta questa attività le Conferenze fanno uso delle competenze normative e amministrative che hanno all'interno della Chiesa e sono tenute ad osservare i limiti e le modalità dell'esercizio di queste loro potestà. Le Conferenze episcopali, anche esercitando le loro funzioni *ad extra*, sono organicamente inserite nel contesto teologicamente rilevante della Chiesa mistero di comunione e non devono lasciarsi guidare dalla tendenza irriflessa e spontanea di affermarsi e di crescere, propria alla maggioranza delle istituzioni, ma devono agire secondo la logica del servizio e della comunione *nella e della Chiesa*.

## VII.

# Osservazioni sul trattamento canonico dell'impedimento della sede episcopale\*

(lo sfondo canonico dell'elezione a vicario capitolare del vescovo martire Zoltán Meszlényi\*\*)

## 1. Il problema

L'impedimento della persona del vescovo diocesano ossia della 'sede episcopale' è una situazione straordinaria, per la quale il diritto canonico cerca – da molti secoli – diverse soluzioni istituzionali. Il *Codice di Diritto Canonico* vigente, al c. 413, § 1 stabilisce:

“Mentre la sede è impedita, il governo della diocesi, se la Santa Sede non ha provveduto in altro modo, spetta al Vescovo coadiutore se c'è; se questo manca o è impedito, spetta ad un Vescovo ausiliare o ad un Vicario generale o episcopale o ad un altro sacerdote, mantenendo l'ordine delle persone stabilito nell'elenco che il Vescovo diocesano, dopo la presa di possesso della diocesi, deve compilare quanto prima; tale elenco, che deve essere comunicato al Metropolita, sia rinnovato almeno ogni tre anni e conservato sotto segreto dal cancelliere”.

\* Pubblicato: *Osservazioni sul trattamento canonico dell'impedimento della sede episcopale (Lo sfondo canonico dell'elezione a vicario capitolare del vescovo martire Zoltán Meszlényi)*, in *Periodica* 99 (2010) 35-72.

\*\* Il vescovo Zoltán Lajos Meszlényi (2 gennaio 1892 – 4 marzo 1951) era alunno della Pontificia Università Gregoriana e del Collegio Germanico-Ungarico. Il suo martirio è stato riconosciuto il 3 luglio 2009. La beatificazione ebbe luogo a Esztergom il 31 ottobre 2009.

Rispetto alla normativa precedente, è una novità in questo canone il fatto che il vescovo coadiutore ha sempre il diritto di successione (cfr. c. 403, § 3). Secondo il diritto vigente, il vescovo diocesano deve nominare il vescovo coadiutore a vicario generale (cfr. c. 406, § 1). Un'altra novità nel canone è la menzione speciale del vescovo ausiliare. Secondo alcuni interpreti, in mancanza del vescovo coadiutore, il vescovo ausiliare, in caso di impedimento della sede, deve assumere il governo della diocesi, anche senza essere vicario generale. I sostenitori di questa interpretazione fanno riferimento al c. 405, § 2, dove si dice espressamente che il vescovo coadiutore e il vescovo ausiliare rivestito di facoltà speciali (cfr. c. 403, § 2), nel caso di impedimento, sostituiscono il vescovo diocesano. Secondo questi autori tale principio potrebbe essere applicato, con un'interpretazione estensiva, anche ai vescovi ausiliari che non hanno facoltà speciali<sup>1</sup>. Un'altra novità rispetto al CIC/17 è il fatto che il canone vigente parla anche dei vicari *episcopali*. Questo ufficio non era conosciuto nel diritto universale precedente, essendo stato generalmente prodotto soltanto in seguito al decreto *Christus Dominus*, n. 27 del Concilio Vaticano II. Nel presente articolo esaminiamo, quale fosse la condizione giuridica del governo dell'arcidiocesi di Esztergom dopo l'incarcerazione del Cardinale József Mindszenty (26 dicembre 1948) e la morte del vicario generale János Drahos (15 giugno 1950), cioè in quale fattispecie giuridica si sia compiuta, subito dopo i funerali di János Drahos, il 17 giugno 1950 (tra le ore 12.00 e 13.15<sup>2</sup>), l'elezione capitolare in base alla quale il vescovo ausiliare di Esztergom, Mons. Zoltán Meszlényi ha assunto il governo pastorale della diocesi. Merita

<sup>1</sup> Cfr. R. WALCZAK, *Sede vacante come conseguenza della perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983* (Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Utriusque Iuris, Theses ad Doctoratum in Iure Canonico), Roma 2008, 180.

<sup>2</sup> Cfr. Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (Archivio Storico dei Servizi di Sicurezza dello Stato) (in seguito: ÁBTL) 3.1.9. V-71165,34.

una speciale attenzione la valutazione della situazione da parte di Zoltán Meszlényi, dato che detto vescovo ausiliare aveva la fama di eccellente canonista. Le risposte a queste domande, oltre a chiarire certi aspetti della storia ecclesiastica ungherese, possono dare un contributo concreto alla valutazione delle soluzioni che il diritto canonico offre attualmente per certe situazioni straordinarie.

## **2. Il trattamento del problema dell'impedimento della sede episcopale nel CIC del 1917 e nella prassi successiva**

Tra le fonti del citato c. 413 del CIC vigente, l'edizione pubblicata dalla Pontificia Commissione competente indica i cc. 427 e 429 del CIC/17, il n. 27 del decreto CD del Concilio Vaticano II, nonché la risposta n. 3 del 25 gennaio 1954 dell'allora Sacra Congregazione *de Propaganda Fide*<sup>3</sup>. Nel momento dell'elezione di Zoltán Meszlényi, tra queste fonti, erano in vigore soltanto le disposizioni del CIC/17.

Secondo il c. 429 del CIC/17, se la sede episcopale, per la prigionia, per la relegazione o per l'incapacità del vescovo è impedita in tal modo che il vescovo non può contattare i fedeli della sua diocesi nemmeno per lettera, il governo della diocesi, a meno di diversa disposizione da parte della Santa Sede, spetta al vicario generale del vescovo o ad un altro ecclesiastico, 'delegato' dal vescovo stesso (cfr. CIC/17 c. 429, § 1); il vescovo, per gravi ragioni, può 'delegare' anche più persone, le quali si susseguono, secondo un ordine prestabilito, in questa funzione (cfr. CIC/17 c. 429, § 2). In mancanza di tali persone, o se sono impediti anch'esse, spetta al Capitolo della Cattedrale il compito di scegliere un vicario il quale possa assumere il governo della diocesi con i poteri di un vicario capitolare (cfr. CIC/17 c. 429, § 3). Questa persona non veniva chiamata

<sup>3</sup> Cfr. *CICFontium*, 117-118.

dal canone ‘vicario capitolare’, ma si stabiliva soltanto che egli aveva le competenze che corrispondono all’ufficio del vicario capitolare. Il CIC/17 infatti menzionava il vicario capitolare come una persona da scegliere in caso di *vacanza della sede episcopale* (cfr. CIC/17, c. 432, § 1). Colui che, secondo il canone citato, assumeva il governo della diocesi *sede impedita*, era obbligato ad informare la Santa Sede quanto prima sull’impedimento della sede e sull’assunzione del governo pastorale (cfr. CIC/17 c. 429 § 4). Poiché il c. 198 del CIC/17 chiama il vicario capitolare espressamente Ordinario del luogo, anche l’eventuale vicario o ‘delegato’ che governava la diocesi con gli stessi poteri durante l’impedimento della sede, era chiamato Ordinario. Tra questi ultimi Ordinari, quelli che non erano né vicari generali, né vicari eletti dal Capitolo, bensì sacerdoti o vescovi ‘delegati’ dal vescovo per tali situazioni, erano chiamati generalmente ‘ordinari sostituti’ (*ordinarius substitutus*)<sup>4</sup>. La definizione più precisa di quest’ultima funzione e delle sue competenze si trovava in una disposizione rilasciata il 29 giugno 1948 della Santa Sede, documento che non figura però nell’edizione del CIC vigente che indica le fonti dei canoni attuali. Su questo documento ritorneremo più tardi.

Invece, l’edizione preparata dal Cardinale Pietro Gasparri del CIC/17, in cui si indicano le fonti, elenca tra le fonti del c. 429 CIC/17<sup>5</sup> alcuni testi che sono stati redatti in occasione di persecuzioni o altre circostanze drammatiche. Tali testi sono:

- a. Una disposizione di Bonifacio VIII che è stata assunta anche nel *Liber Sextus* (VI. 1.8.3) prescrive che, nel caso in cui il vescovo cada prigioniero dei pagani o degli scismatici, la diocesi non venga governata dal metropolita ma sia il Capitolo ad assumere il governo sia spirituale

<sup>4</sup> Cfr. per es.: I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból. Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora: 1892-től 1966* (METEM Könyvek 36), [Budapest] 2002, 149.

<sup>5</sup> CIC/17 *Fontium*, 120.

che temporale della diocesi, come se la sede fosse vacante per la morte del vescovo. Tutto ciò deve durare soltanto finché il vescovo non sia liberato o la Santa Sede non disponga diversamente. In tali casi, lo stesso Capitolo deve rivolgersi quanto prima alla Santa Sede. Secondo questo stesso testo quindi la direzione della diocesi viene assunta dal Capitolo come collegio.

- b. Questo provvedimento fu ripetuto, quanto alla sostanza, anche nella risposta dell'11 gennaio 1616 della Sacra Congregazione per i Vescovi e Regolari<sup>6</sup>.
- c. Il successivo provvedimento sull'elenco delle fonti è un decreto del 3 maggio 1862 emanato dalla medesima Congregazione<sup>7</sup>. Esso fu rilasciato dopo la caduta del Regno di Napoli (1860). Il 7 settembre 1860, infatti, Garibaldi fece il suo ingresso a Napoli. Il 17 dicembre 1860, i territori napoletani furono annessi al Regno di Sardegna. Poi, per mostrare una sempre più larga unità italiana, il 13 febbraio 1861, Garibaldi e il re Vittorio Emanuele II fecero il loro ingresso solenne a Napoli<sup>8</sup>. Il decreto alla Santa Sede si dirige contro quei Capitoli cattedrali, i quali hanno scelto vicari capitolari per sostituire i vescovi espulsi ma viventi, senza rispettare l'autorità dei 'delegati' del vescovo. Il documento qualifica questi vicari capitolari come *intrusi* che hanno occupato illegittimamente il loro ufficio. Il decreto dichiara invalide queste elezioni. Dichiara inoltre invalidi tutti i provvedimenti di queste persone, e annuncia o infligge anche diverse pene ecclesiastiche contro tali pseudo 'vicari capitolari' e contro coloro che li avevano eletti. In

<sup>6</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Messanen.*, 11 gennaio 1616, in GASPARRI – SERÉDI, IV, 728-729.

<sup>7</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, Decr. 3 maggio 1862, in GASPARRI – SERÉDI, IV, 968-969.

<sup>8</sup> Cfr. A. CAPPELLI, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*, Milano 1978, 441.

questa disposizione si vede chiaramente che le persone 'delegate' dal vescovo per governare la diocesi – ovviamente per il caso di un suo eventuale impedimento – precedono il Capitolo: se esiste tale delegato episcopale, il Capitolo non può validamente scegliere nessun altro vicario capitolare.

- d. In un'altra situazione drammatica, il beato Pio IX, il 30 luglio 1864 rilasciò la lettera apostolica *Ubi Urbaniano*<sup>9</sup>. La disposizione pontificia nacque in seguito al fatto che dopo la sconfitta della Rivoluzione nazionale polacca del 1863 il regime zarista aveva cercato di distruggere completamente la Chiesa cattolica, anzi – come dice il papa – di sterminare la religione cattolica in quel Paese (*ad catholicam religionem eodem in Regno [...] extirpandam*)<sup>10</sup>. Il papa rimproverava al governo russo di voler costringere i cattolici ad aderire allo scisma, nonché di aver violato o di non aver mai completamente messo in pratica l'Accordo concluso con la Santa Sede, di esigere dai chierici un giuramento contrario al diritto divino, di eccitare il popolo alla rivolta contro i sacerdoti cattolici, ecc. Il papa criticava anche il fatto che i religiosi cattolici venissero scacciati dalle loro case, che i conventi venissero trasformati in caserme, che i vescovi cattolici fossero allontanati dalle loro diocesi, e relegati, i greco-cattolici invece costretti con la forza ad abbandonare la comunione con Roma. In questa situazione l'arcivescovo di Varsavia fu allontanato dalla sua diocesi e bandito, anzi lo Stato dichiarò di aver privato l'arcivescovo dalla sua diocesi, disponendo allo stesso tempo che nessuno della diocesi tenesse alcun contatto con lui. Fu dichiarato inoltre che per il governo della diocesi era sufficiente come amministratore il vicario generale, il quale era stato già nominato vescovo ausiliare dal papa. Pio IX

<sup>9</sup> In GASPARRI – SERÉDI, II, 987-990.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 987.

protestò innanzitutto contro il fatto che l'autorità civile cercava di deporre arbitrariamente i vescovi e designare altri chierici per il governo delle diocesi. In seguito il papa invitò i sacerdoti e i fedeli a non obbedire all'ordine dello Zar, e continuare a considerare l'arcivescovo Zygmunt Feliński<sup>11</sup> come presule legittimo della diocesi di Varsavia. La lettera si rivolge poi al vicario generale sopra menzionato, Pawel Rzewuski. Il papa esprime la sua convinzione che egli avrebbe continuato a lavorare nella sua funzione di vicario generale e ubbidito all'arcivescovo di Varsavia, il quale continuava ad essere il suo legittimo pastore<sup>12</sup>. Il punto essenziale della disposizione pontificia fu, da una parte, il fatto che lo Stato non può nominare di propria autorità gli Ordinari delle diocesi, e, dall'altra parte, il fatto che sostituire il vescovo impedito spetta al vicario generale, il cui ufficio – diversamente da quello che accade durante la vacanza della sede – non cessa nell'eventualità della *sede impedita*.

- e. Il testo più recente elencato tra le fonti è la dichiarazione della Sacra Congregazione Concistoriale del 6 dicembre 1914 che si occupa dei casi occorsi durante la persecuzione dei cristiani in Messico<sup>13</sup>. In quel Paese infatti quasi tutti i vescovi o altri Ordinari locali furono allontanati con la forza dalla loro diocesi o, incarcerati o costretti alla fuga, ed impediti dal ritornarvi. In tali situazioni alcuni Capitoli ritennero di dover scegliere un vicario capitolare. In alcune diocesi fu anche effettuata l'elezione. Così "... hanno sottratto illegittimamente il

<sup>11</sup> Arcivescovo di Varsavia dal 6 gennaio 1862 fino al 15 marzo 1883, santo. È stato canonizzato l'11 ottobre 2009. Cfr. T. FRĄCEK, *Feliński, Sigismondo*, in *Bibliotheca Sanctorum. Prima appendice*, Roma 1987 (IV edizione 2004), 475-477.

<sup>12</sup> Testo in GASPARRI – SERÉDI, I, 988.

<sup>13</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Decl. 6 dicembre 1914, in AAS 6 (1914) 698, in GASPARRI – SERÉDI, V, 62-63.

potere ordinario dal vicario generale del vescovo”<sup>14</sup>. La Congregazione, su incarico di Papa Benedetto XV, dichiarò che in tal caso non vi è alcuna causa legittima per scegliere un vicario capitolare. Se qualcuno viene eletto, l’elezione è invalida. La lettera confermò invece che i vescovi diocesani, anche in tali casi, conservano il loro ufficio, e possono esercitarlo personalmente o attraverso i loro vicari generali, ovvero attraverso un altro sacerdote loro delegato; i vescovi sono anzi obbligati ad esercitare il proprio ufficio (*integram subsistere Episcoporum auctoritatem quam ipsi, vel per Vicarium generalem vel per alium sacerdotem a se delegatum, exercere possunt ac debent*)<sup>15</sup>. In questa dichiarazione si vedono già gli elementi essenziali del c. 429 CIC/17: in caso d’impedimento del vescovo, il vicario generale continua ad esercitare la sua funzione; il vescovo ha il diritto e il dovere – qualora questo sia ancora possibile – di ‘delegare’ (anche) un altro sacerdote per la propria sostituzione. Se ci sono tali persone e non sono impediti anch’esse, il Capitolo non può scegliere validamente un vicario capitolare.

Come abbiamo menzionato, il 29 giugno 1948 la Santa Sede rilasciò il documento *Nominatio substitutorum* sotto l’autorità di Papa Pio XII<sup>16</sup>. Secondo questa disposizione i vescovi dei paesi ‘comunisti’ che a rischio di impedimento nell’esercizio della loro giurisdizione dovevano ‘nominare quanto prima’ due Ordinari sostituiti (*ordinarius substitutus*). In caso di arresto o di relegazione del vescovo, ovvero in caso di un impedimento tale da non permettergli di contattare la propria diocesi nemmeno attraverso lettere, e in mancanza di vicari generali, questi sostituiti dovevano assumere il governo della diocesi in modo tale che dopo l’arresto del vescovo dovesse

<sup>14</sup> “... iniuste proinde sublata Vicario generali Episcopi qualibet ordinaria potestate” (in GASPARRI-SERÉDI, V, 63).

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> Per il testo si veda: I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 963-969.

presentarsi – assumendo il governo – il primo candidato (‘delegato’) del vescovo<sup>17</sup>. Egli doveva nominare subito (segretamente) un secondo successore al quale doveva svelare soltanto che il successore immediato era già stato nominato, cioè che egli sarebbe stato il secondo. Se il primo Ordinario sostituto che governava già la diocesi fosse stato anch’egli impedito, gli sarebbe succeduto il secondo candidato del vescovo diocesano. Se fosse impedito anche questo secondo, sarebbe entrata in ufficio la persona assegnata dal primo Ordinario sostituto e così via<sup>18</sup>. Se il vescovo impedito fosse morto, gli Ordinari sostituti si sarebbero susseguiti secondo questo sistema, a condizione che l’elezione legittima di un vicario capitolare, per le circostanze straordinarie, fosse ancora impossibile. Colui che assumeva così il governo della diocesi, doveva segnalare quanto prima l’assunzione del governo alla Santa Sede (se ciò era possibile), e nominare anche un successore, il quale, nel caso di necessità, potesse assumere il governo della diocesi come secondo, dopo quell’Ordinario sostituto già nominato prima e che doveva seguire l’Ordinario attuale. Tutti questi Ordinari sostituti, secondo la disposizione della Santa Sede, avevano i diritti dei vescovi diocesani, ed erano provvisti anche di altre facoltà straordinarie, soprattutto riguardo all’amministrazione dei sacramenti. Tali facoltà sono elencate dettagliatamente nel documento della Santa Sede. Gli ordinari sostituti potevano quindi compiere tutti gli atti che competono al vescovo diocesano ad eccezione di quelli che richiedono l’ordine episcopale, a meno che non fossero stati consacrati vescovi anch’essi<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 149.

<sup>18</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>19</sup> Cfr. I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 149-150. Si cita il testo latino del provvedimento della santa Sede in base ad una copia che si trova nella diocesi di Oradea: I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 149-150, nota 214 e p. 963 (appendice n. 5): “*Nominatio substitutorum*. Episcopi residentiales duos sacerdotes quamprimum nominent, qui quum sedes ob Episcopi captivitatem, relegationem, exsilium aut inhabilitatem ita impedita sit, ut ne per Litteras quidem cum diocesanis libere communicare ipse possit,

In base a tutto ciò possiamo concludere che gli Ordinari sostituti non erano soltanto dei delegati, come dice il CIC/17 c. 429, §§ 1-2, bensì esercitavano una potestà ordinaria di governo per disposizione speciale della Santa Sede. Sull'origine e sulla data di questa disposizione ritorneremo in seguito. È da osservare però che, secondo l'interpretazione dell'epoca, composta nella curia diocesana di Alba Julia, la quale viene espressa in un *pro memoria* di quattordici pagine che si trova nell'archivio della stessa arcidiocesi, la giurisdizione degli Ordinari sostituti assomigliava soprattutto "... a quella degli amministratori apostolici nominati in modo stabile"<sup>20</sup>. Se la condizione giuridica dell'Ordinario sostituto era tale, alcuni potevano pure pensare che, in caso d'impedimento (per esempio d'incarcerazione) dell'Ordinario sostituto, la persona che seguiva sull'elenco poteva assumere il governo diocesano, ma nel caso della sua liberazione dal carcere la giurisdizione del primo Ordinario sostituto poteva forse 'rinascere', come nel caso della liberazione di un vescovo diocesano. Tale interpretazione si manifestò ripetutamente in Romania (specialmente in Transilvania). Quando dopo l'arresto del vescovo di Alba Julia, Áron Márton (21 giugno 1949) furono arrestati anche i due sacerdoti da lui indicati come Ordinari sostituti, Alajos Boga il vicario generale, che era il primo tra i sostituti (fu arrestato nel maggio del 1950<sup>21</sup>) e Imre Sándor, il secon-

diocesis regimen suscipiant, sibi invicem succedendo secundum ordinem ab ipsis episcopis statutum. Iidem sacerdotes episcopo mortuo, unus post alium succedent, quoties ob circumstantias electio Vicarii Capitularis ad normam Iuris impossibilis omnino evadat. Qui dioecesis regimen, ut supra, susceperit, quam primum, si id fieri possit, Apostolicam Sedem de assumpto munere certiore reddendam curet et sacerdotem statim nominet, qui sua vice, alteri iam electo succedat.

Qui ita regimen obtinent, iisdem obligationibus tenentur, iisdem iuribus fruuntur ac episcopi residentiales et iis facultatibus extraordinariis gaudent, quae infra recensentur, exceptis iis, quae episcopalem characterem exigunt, et hoc ipsi careant".

<sup>20</sup> I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 150, nt. 215.

<sup>21</sup> Morì nel carcere di Sighetu Marmației il 14 settembre 1954, perché,

do (fu arrestato il 10 marzo 1951<sup>22</sup>), il terzo nell'elenco, Béla Gajdáty, nominato da Alajos Boga per essere successore di Imre Sándor in caso di necessità, non poteva assumere il governo della diocesi, perché, incarcerato contemporaneamente ad Imre Sándor<sup>23</sup>. Così il governo della diocesi di Alba Julia spettava sin dal 10 marzo 1951 ad Antal Jakab, il quale era stato nominato come eventuale sostituto da Imre Sándor e nell'elenco era dopo Béla Gajdáty. Antal Jakab era un buon canonista e aveva conseguito il dottorato in diritto canonico a Roma alla Pontificia Università Lateranense<sup>24</sup>. Diversamente dagli Ordinari sostituiti precedenti, i quali avevano assunto pubblicamente il governo della diocesi, egli, dietro ordine della Santa Sede<sup>25</sup>, cominciò a governare, ma segretamente. Secondo le ricerche di Lászlo Virt, egli fu il primo Ordinario che governò in segreto, in quanto coloro che lo precedevano, pur essendo i loro nomi segreti prima, hanno dichiarato pubblicamente il fatto di cominciare a governare la diocesi<sup>26</sup>. Nel momento della presa di possesso dell'ufficio di Antal Jakab sorse il problema di come si potesse governare una diocesi che funziona pubblicamente, se doveva rimanere segreta la persona dell'Ordinario. I membri del Capitolo di Alba Julia

soffrendo di diabete, non ricevette l'assistenza medica necessaria: cfr. L. VIRT, *Nyitott szívvel. Márton Áron erdélyi püspök élete és eszméi*, Budapest 2002, 253.

<sup>22</sup> Loc. cit. Morì di freddo il 29 febbraio 1956 nel carcere di Rimnicu Sarat, dove fu detenuto in cella di isolamento, senza alcun riscaldamento malgrado la temperatura di 30 gradi sotto zero: cfr. L. VIRT, *Nyitott szívvel ...*, 254.

<sup>23</sup> Morì nel carcere di Aiud: cfr. L. VIRT, *Nyitott szívvel ...*, 253-254.

<sup>24</sup> Rimase in carcere tra il 24 agosto 1951 e il 16 aprile 1964. Papa Paolo VI il 23 dicembre 1971 lo nominò vescovo coadiutore del vescovo diocesano Áron Márton con diritto di successione. Assunse il governo pastorale della diocesi di Alba Julia da Áron Márton il 2 aprile 1980. La sua rinuncia fu accettata il 14 marzo 1990, quando aveva già 81 anni. Morì il 5 maggio 1993.

<sup>25</sup> Cfr. L. VIRT, *Nyitott szívvel ...*, 254.

<sup>26</sup> Cfr. L. VIRT, *Nyitott szívvel ...*, 254.

che erano in libertà volevano scegliere un vicario capitolare affermando di non avere alcuna informazione sull'Ordinario sostituto. Tale elezione sarebbe stata possibile, secondo le fonti testé citate, se realmente non ci fosse stato in libertà né un vicario generale, né un altro Ordinario sostituto (cfr. CIC/17 c. 429, § 3). Per questo, Antal Jakab, per impedire l'elezione invalida, rivelò davanti a loro di essere il titolare dell'ufficio, ma sottolineò che "... i suoi successori non avrebbero indicato in alcun modo il loro incarico davanti al Capitolo"<sup>27</sup>. Dopo questo fatto Antal Jakab aspettava già la sua imminente incarcerazione, la quale avvenne il 24 agosto 1951. Successivamente, il 3 settembre 1951, i membri del Capitolo che non erano in carcere, incaricarono il canonico Károly Adorján, che aveva buoni rapporti con le autorità statali, di governare 'a modo di un vicario capitolare' gli affari della diocesi. Tale incarico era invalido, come risulta dal CIC/17 cc. 429, § 3 e soprattutto 6, 2°, secondo il quale le norme che contengono la disciplina antica, devono essere interpretate secondo il diritto precedente, specialmente secondo le fonti proprie del rispettivo canone. Nel nostro caso risulta decisiva la dichiarazione sopra citata della Congregazione Concistoriale del 16 dicembre 1914, la quale affermava espressamente che in tali situazioni l'elezione di un vicario capitolare è invalida.

Dopo l'arresto di Antal Jakab, infatti, in base alle nomine fatte da lui stesso, l'Ordinario sostituto segreto era Mózes Márton, e dopo di lui nell'elenco dei sostituti di riserva si trovavano altri nomi nel seguente ordine: Béla Kovács, Sándor Szilveszter e László Jakab. Nel gennaio 1952 fu arrestato Mózes Márton e anche le tre persone che figuravano nella lista dei successori. Della quarta persona, Ferenc Léstyán, nominato da Mózes Márton, le autorità non ne erano a conoscenza<sup>28</sup>. Poco dopo Béla Kovács fu liberato dal carcere, e restando sotto la sorveglianza della polizia, nominò suo vicario genera-

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, 257.

le – secondo le intenzioni delle autorità statali – il canonico Károly Adorján, uomo di fiducia dello Stato comunista. Sotto l'aspetto del diritto canonico era chiara l'invalidità di questa nomina, perché Béla Kovács non poteva assumere il governo della diocesi nemmeno segretamente, essendo stato arrestato contemporaneamente a Mózes Márton al quale sarebbe dovuto succedere. È vero che nell'elenco degli Ordinari sostituti di riserva egli figurava al primo posto, ma dopo la sua liberazione la sua condizione di Ordinario di riserva non era stata ripristinata<sup>29</sup>. Così egli non fu Ordinario sostituto in nessun momento, perché al tempo della sua liberazione c'era già un Ordinario sostituto in funzione (Ferenc Léstyán). I canonici tuttavia potevano affermare di nuovo che non conoscevano nessun Ordinario<sup>30</sup>.

Lo stesso problema dell'equiparazione della condizione giuridica dell'Ordinario sostituto con quella del vescovo diocesano o dell'amministratore apostolico si presentò in modo ancor più evidente, quando l'Ordinario sostituto della diocesi Satu Mare, Lajos Czumbel<sup>31</sup>, il quale aveva assunto il governo della diocesi il 23 maggio 1950 (perché il vescovo János Scheffler, anch'egli eccellente canonista, era stato confinato), ed era stato poi arrestato il 10 marzo 1951, dopo anni di carcere, fu liberato l'8 febbraio 1956. Czumbel riassunse il governo della diocesi di Satu Mare il 10 febbraio 1956. Il 25 agosto 1956 invece un canonico di Satu Mare, Károly Pakocs mandò una relazione all'arcivescovo Domenico Tardini, Sostituto della Segreteria di Stato. In essa egli domandò se Lajos Czumbel era veramente l'Ordinario legittimo della diocesi. Károly Pakocs infatti era il vicario generale del vescovo János Scheffler. Egli

<sup>29</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, 258.

<sup>31</sup> Studiò a Roma come alunno del Collegio Germanico-Ungarico, poi – a causa della guerra – continuò i suoi studi ad Innsbruck. Si laureò in filosofia il 12 luglio 1916. Per il luogo e il tempo della sua formazione fu vicino a Zoltán Meszlényi: cfr. I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 1115.

era stato processato già il 17 dicembre 1949. Dopo quella data, il 22 maggio 1950 fu deportato anche il vescovo Scheffler, il quale però poté ancora trasmettere il governo della diocesi al primo Ordinario sostituto che figurava sull'elenco, Lajos Czumbel, non sapendo se avrebbe potuto o meno governare la diocesi tramite lettere dal luogo dove lo avrebbero confinato. Nel frattempo, il 15 ottobre 1950 fu liberato il vicario generale Károly Pakocs. La notizia di questo fatto giunse anche al vescovo Scheffler con il quale i sacerdoti e i fedeli della diocesi potevano tenere i contatti sia per lettere sia di persona. Dopo questo fatto, il vescovo chiese per lettera al vicario Károly Pakocs di assumere il governo della diocesi di Satu Mare. Lajos Czumbel invece, forse non comprendendo l'aspetto giuridico-canonico della questione, non obbedì alla lettera del vescovo ma volle continuare nel governo della diocesi affermando che l'Ordinario sostituto aveva la precedenza rispetto al vicario generale appena ritornato dal carcere. Károly Pakocs era convinto che l'Ordinario sostituto potesse governare la diocesi, secondo il CIC/17, c. 429, se erano impediti sia il vescovo che il vicario generale del vescovo. Tuttavia, per la tranquillità pubblica, Károly Pakocs sanò i provvedimenti di Czumbel che secondo lui erano invalidi per i motivi sopra indicati.

Successivamente, il 10 marzo 1951 fu incarcerato pure Lajos Czumbel. Poco dopo anche il vicario generale fu allontanato dal territorio della diocesi. Dopo la morte del vescovo János Scheffler, avvenuta il 12 marzo 1952, la situazione giuridica sembrava incerta a molti. Quando dopo molte vicissitudini, Lajos Czumbel, liberato nel 1956, senza consultare nessuno, riassunse il governo della diocesi, egli pensò che la giurisdizione dell'Ordinario sostituto, dopo la liberazione dal carcere, rivivesse analogamente a quanto avveniva per quella del vescovo diocesano. In seguito a questo, il canonico Károly Pakocs chiese per lettera un parere giuridico al professore della Pontificia Università Urbaniana Gyula Magyary<sup>32</sup>. Il professore Magyary rispose che la

<sup>32</sup> Sulla sua persona si veda: P. ERDŐ, *Magyar kánonjogászok az Egyetemes*

giurisdizione dell'Ordinario sostituto cessa nel momento in cui il vescovo o il vicario generale del vescovo, ovvero un successivo Ordinario sostituto assume legittimamente il governo della diocesi<sup>33</sup>. Ma in quel momento Károly Pakocs – come abbiamo menzionato – aveva già dovuto domandare alla Santa Sede un chiarimento sulla situazione. L'incertezza giuridica fu aggravata dalla circostanza che, in mancanza di un documento autentico, non si sapeva se la diocesi di Satu Mare e quella di Oradea fossero state canonicamente unite o meno.

### **3. La situazione giuridica dell'arcidiocesi di Esztergom dopo l'arresto del Cardinale Mindszenty e dopo la morte del vicario generale János Drahos**

Dopo la morte del Cardinale Jusztinián Serédi avvenuta il 29 marzo 1945, il governo dell'arcidiocesi di Esztergom passò al canonico János Drahos che governava come vicario capitolare<sup>34</sup>. Egli, tuttavia, a proposito di certi suoi provvedimenti fece riferimento a delle facoltà speciali provenienti dalla Santa Sede<sup>35</sup>.

Dopo la presa di possesso dell'ufficio da parte di József Mindszenty la situazione generale era ancora assai grave. Ma

*Egyház történetében*, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. Regnum* 18 (2006) 16-17.

<sup>33</sup> "Jurisdictio ordinarii substituti expirat in momento, quo ep[iscopu]s vel vicarius eius generalis, vel subsequens ordinarius substitutus regimen dioecesanum suscepit": si cita il riferimento della lettera di Károly Pakocs in I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 1021.

<sup>34</sup> In questa sua qualità egli saluta il clero e i fedeli dell'arcidiocesi nella sua lettera circolare del 31 marzo 1945 (*Circulares Archidioecesanæ*, Strigonii 1945, 6; lettera circolare n. II del 1945).

<sup>35</sup> Cfr. *Circulares Archidioecesanæ*, Strigonii 1945, 19; lettera circolare n. V, Prot. N. 479: "Ad notitiam Ven. Cleri profero me durante munere Vicarii Capitularis e speciali dispositione supremæ ecclesiasticæ auctoritatis ob extraordinarias circumstantias uti posse omnibus facultatibus Episcopi residentialis propriis".

poiché il CIC/17 al c. 429 non prescrive in modo assoluto la nomina degli Ordinari sostituti per il caso dell'eventuale impedimento della sede episcopale, ma la offre soltanto come possibilità, non è sorprendente che dagli anni 1945 e 1946 non si conoscano documenti del Cardinale Mindszenty, nei quali nomina tali sostituti. Allo stesso tempo è certo che il nuovo primate stava sotto la stretta sorveglianza delle autorità già da molto tempo. Sin dal 1946 si trovano delle relazioni regolari sulla sua persona nell'Archivio Storico dei Servizi di Sicurezza dello Stato (ÁBTL)<sup>36</sup>. Dal punto di vista della sorte del governo dell'Arcidiocesi negli anni successivi risulta molto importante invece la copia di una lettera dattiloscritta, sulla quale si trova l'abbreviazione pure dattiloscritta del nome del Cardinale Mindszenty (M.H.P.= Mindszenty Hercegprimás = Principe Primate Mindszenty). Sembra ovvio che la firma autografa di Mindszenty si trovasse soltanto sull'originale della lettera. L'esemplare che oggi si trova nell'Archivio Storico dei Servizi risulta una copia fatta con carta carbone nell'ufficio diocesano e trasmessa da qualcuno alle autorità statali già subito dopo la sua redazione. Il testo tradotto della lettera è del seguente tenore:

*Sotto il massimo segreto!*

*Illustrissimo e Reverendissimo Signore,*

*In base alle facoltà speciali ricevute dal Papa in caso di occupazione russa nomino Vostra Eccellenza al compito di assumere il governo dell'arcidiocesi nel caso in cui la sede di Esztergom, per la mia prigionia, il mio arresto, la mia relegazione o la mia capacità [recte: incapacità] di agire subisse una tale violenza che non mi rendesse possibile tener libero contatto con i diocesani nemmeno per lettere. Nel caso della mia morte /vostra Signoria Reverendissima, e dopo di lei l'Eccellentissimo Signor Vescovo titolare Z. Lajos Meszlényi/ sia il mio successore, se per le circostanze straordinarie dovute all'occupazio-*

<sup>36</sup> Per es.: ÁBTL 3.2.4. K-384/2, 1-6 (24 settembre 1946); *ibid.* 7-14 (24 settembre 1946 – 7 luglio 1948, ecc.).

zione russa risulti pienamente impossibile l'elezione canonica di un vicario capitolare.

*Vostra Eccellenza, dopo aver assunto nel senso sopra indicato il governo dell'arcidiocesi deve darsi premura di avvisare quanto prima la Santa Sede sull'assunzione dell'ufficio e nominare un sacerdote che la dovrà seguire dopo il secondo sostituto già nominato.*

*Coloro che assumono il governo ecclesiale in questo modo, hanno gli stessi doveri e diritti dei vescovi diocesani, e sono provvisti dalle stesse facoltà straordinarie elencate sulla lista speciale n. 6290/1944, eccezion fatta per quelle che richiedono l'ordine episcopale, se non siano vescovi consacrati.*

*Se quell'autorizzazione speciale, in base alla quale ho fatto il provvedimento sopra esposto, non fosse stata concessa dalla Santa Sede, + in base al Codice di Diritto Canonico do ogni facoltà alla vostra Signoria Reverendissima + comprenda anche la facoltà di permettere il possesso e la lettura dei libri proibiti, nonché quella di sanare i matrimoni 'in radice' secondo le norme vigenti.*

*Per quello che concerne gli affari ecclesiastici nazionali, se per la brevità del tempo c'è qualche urgenza, vostra signoria può prendere decisioni adatte, se invece si ha il tempo necessario a disposizione, deve avvertire l'arcivescovo di Kalocsa, il quale, convocando i presuli di Eger e di Székesfehérvár, può decidere, insieme con la Signoria Vostra, quello che è necessario.*

*Del resto ...*

*Esztergom, 12 giugno 1947*

*M.H.P.*

Sulla stessa pagina viene aggiunta al testo una versione alternativa di alcune righe. La lettera stessa, nella sua forma sopra descritta, è indirizzata a János Drahos. La versione modificata con i testi alternativi si dirige chiaramente a Zoltán Meszlényi:

*Eccellenza Reverendissima,*

*/l'illustrissimo e reverendissimo signor protonotario apostolico e mio vicario generale János Drahos, e dopo di lui la Vostra Eccellenza Reverendissima/*

*+se è impedito anche il mio illustrissimo e reverendissimo vicario generale nell'esercizio della giurisdizione, per quel caso adesso nomino Vostra Eccellenza a mio vicario generale concedendo ogni facoltà secondo il Codice di Diritto Canonico+<sup>37</sup>.*

Da questa lettera risulta chiaro che il sistema della costituzione degli Ordinari sostituiti stabilito nella disposizione *Nominatio substitutorum* del 29 giugno 1948 non fu una novità assoluta, perché la Santa Sede aveva concesso anche autorizzazioni analoghe almeno nella sostanza. Dal testo della lettera citata risulta che una tale autorizzazione era stata concessa già nel 1944. Il testo parla infatti di una facoltà pontificia concessa "per il caso dell'occupazione russa". Lo stesso fatto consegue dal riferimento della lettera all'elenco speciale n. 6290/1944 che era naturalmente un documento della Santa Sede, perché concedeva delle facoltà agli Ordinari.

Dalla lettera risulta inoltre che il Cardinale Mindszenty aveva incaricato segretamente degli Ordinari sostituiti già il 12 giugno 1947: in primo luogo il vicario generale János Drahos, al secondo posto il vescovo ausiliare Zoltán Meszlényi. Differisce invece dal provvedimento del 1948 della Santa Sede il fatto che il Cardinale Mindszenty nominasse Zoltán Meszlényi al secondo posto come Ordinario sostituto soltanto nel caso della propria morte, e a condizione che l'elezione di un vicario capitolare fosse impossibile. La lettera invece non prevedeva che nel caso di semplice impedimento della sede, dopo Drahos avrebbe dovuto assumere il governo il vescovo Meszlényi. Dopo l'arresto di Mindszenty, Drahos governò la diocesi come vicario generale, come risulta anche della sua lettera circolare

<sup>37</sup> ÁBTL 3.1.9. V-700/30, 1,2. Il testo che sta fra parentesi oblique, va sostituito con il testo che nell'appendice sta tra simili parentesi, nella versione che era destinata al vescovo Zoltán Meszlényi. Analogamente, la parte che si trova tra le due crocette (+), va sostituita con le parole, nella versione destinata al vescovo Meszlényi, che stanno tra le crocette nell'appendice.

nella quale comunica l'assunzione del governo della diocesi<sup>38</sup>. Per accertare se János Drahos, dopo l'arresto del Cardinale Mindszenty, abbia usato anche quelle facoltà speciali che competevano agli Ordinari sostituti, sono necessarie ulteriori ricerche. In base al CIC/17 c. 429 è comunque chiaro che, in caso di impedimento del vescovo, è il vicario generale che deve assumere il governo, e l'Ordinario sostituto segue soltanto se ciò non è possibile. In ogni caso il vicario generale, in caso d'impedimento del vescovo, non doveva rendere pubblica la propria qualità di Ordinario sostituto, perché poteva svolgere la maggior parte dell'attività di governo anche senza facoltà speciali. Per quegli atti che oltrepassavano la competenza ordinaria del vicario generale, bastava far riferimento all'autorizzazione della Santa Sede, come fece János Drahos nel 1945<sup>39</sup>. Nel momento dell'arresto del Cardinale Mindszenty, alla fine del 1948, era già in vigore anche il documento *Nominatio substitutorum*, trasmesso dalla Nunziatura di Bucarest alle diocesi della Romania durante l'autunno del 1948<sup>40</sup>. Dall'Ungheria invece fu espulso il Nunzio (Angelo Rotta) già nel 1945. Così i vescovi ungheresi non poterono ricevere indicazioni dal rappresentante della Santa Sede. Eppure è possibile che conoscessero il provvedimento *Nominatio substitutorum*, allora recente.

In base a questi dati sembra possibile che o il Cardinale Mindszenty stesso prima del suo arresto<sup>41</sup>, o János Drahos, dopo aver assunto il governo della diocesi, abbia nominato al secondo posto dopo Zoltán Meszlényi (per il caso della morte dell'arcivescovo) o al primo posto dopo se stesso (per il caso in cui durante l'impedimento dell'arcivescovo morisse o fosse impedito il vicario generale) un altro Ordinario sostituto.

<sup>38</sup> Cfr. *Circulares Dioecessanae*, Strigonii 1949, 2 (lettera circolare n. I, Prot. N. 8914/1948).

<sup>39</sup> Cfr. *Circulares Archidioecessanae*, Strigonii 1945, 19 (lettera circolare n. V, Prot. N. 479).

<sup>40</sup> Il 26 ottobre: cfr. I. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból ...*, 149.

<sup>41</sup> Una osservazione delle Memorie del Card. Mindszenty sembra far riferimento a questo: vedi *infra* nt. 47.

Fino alla scoperta di ulteriori documenti possiamo supporre con grande probabilità che questa persona era il Canonico Károly Gigler. Drahos infatti – benché questo non sia stato pubblicato nelle circolari diocesane – nominò Gigler a vicario generale sostituto. Il 5 giugno 1950, quando Drahos, moribondo, era già ricoverato in ospedale, Gigler pubblicò una breve lettera circolare con la firma “Dott. Károly Gigler v.[ice] vicario generale”<sup>42</sup>. Il Canonico Gigler<sup>43</sup> – **contro alcune informazioni**, secondo le quali il suo arresto è avvenuto soltanto nel luglio 1950<sup>44</sup> – era stato arrestato già prima del 17 luglio 1950, cioè prima dell’elezione capitolare<sup>45</sup>.

Con la morte di János Drahos, Zoltán Meszlényi si trovò in una situazione molto strana. Da una parte egli sarebbe stato l’Ordinario sostituto seguente, se il Cardinale Mindszenty fosse morto, e il Capitolo non avesse potuto scegliere liberamente un vicario capitolare. D’altre parte poteva esserci un Ordinario sostituto anche per il tempo dell’impedimento del Cardinale Mindszenty, appunto nella persona di Károly Gi-

<sup>42</sup> *Circulares Dioecesanae*, Strigonii 1950 (pagina inserita senza numero!).

<sup>43</sup> Era Canonico del Capitolo della cattedrale di Esztergom sin dal 22 aprile 1944: cfr. M. BEKE, *Esztergomi kanonokok (1900-tól 1985)* (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae 10), Unterhaching 1989, 119.

<sup>44</sup> Cfr. M. BEKE, *Az Esztergomi (Esztergom-Budapesti) Főegyházmegye papsága 1892-2006*, Budapest 2008, 230.

<sup>45</sup> La relazione di un agente del 22 giugno 1950 racconta che i seminaristi “...hanno appreso la notizia sull’arresto del Dr. Giegler [sic!] con soddisfazione, perché egli era incaricato e consigliere di Drahos” (ÁBTL 3.1.9. V-71165/31). Un’altra relazione di un agente del 17 giugno 1950, parlando degli avvenimenti della giornata in Esztergom osserva che l’arcivescovo Czapik, sull’elezione di Zoltán Meszlényi disse che possibile che a Meszlényi accadrà quello che era accaduto a Gigler (cioè che sarà arrestato): cfr. ÁBTL 0-13.404/1. Nella relazione di un agente del 22 giugno 1950 si legge: “... è già da una settimana che, sin dall’arresto di Giegler [sic!], degli affari dell’ufficio diocesano non si occupa nessuno” (ÁBTL 3.1.9. V-71165/27). Questo vuol dire che Gigler è stato arrestato il 15 giugno, cioè nel giorno stesso della morte di Drahos.

gler, il quale invece era già in prigione. Il Capitolo evidentemente non sapeva di un altro Ordinario sostituto nominato per il caso dell'impedimento della sede. Se avessero saputo di una tale persona, non avrebbero potuto procedere all'elezione. Il vescovo Meszlényi, il 16 giugno 1950, giorno precedente all'elezione, in un colloquio con i canonici ha fatto la proposta di estendere all'intera diocesi la giurisdizione del vicario ('generale') arcivescovile di Budapest, Béla Witz, invece di procedere all'elezioni<sup>46</sup>. Forse aveva qualche informazione sulla successione che non poteva provare.

#### **4. La personale valutazione di Zoltán Meszlényi sul governo dell'arcidiocesi durante l'impedimento del Cardinale Mindszenty**

Da quanto abbiamo finora detto sembra che Zoltán Meszlényi non si considerasse come Ordinario sostituto al quale spettava il governo dell'arcidiocesi dopo la morte di Drahos. La lettera del 12 giugno 1947 del Cardinale Mindszenty, infatti, lo aveva previsto come secondo ordinario sostituto dopo Drahos soltanto per il caso della *vacanza* della sede e l'impossibilità dell'elezione capitolare. Se l'incarico di Meszlényi fosse stato valido anche per il caso dell'*impedimento* della sede, Meszlényi non avrebbe potuto consentire all'elezione di un vicario capitolare *sede plena*, perché tale elezione sarebbe stata invalida. Non abbiamo alcuna informazione sull'incarico di una ulteriore persona (oltre Gigler) come Ordinario sostituto nominato dal primate Mindszenty o dal canonico Drahos. Va osservato però che il Cardinale Mindszenty, nelle sue *Memorie*, fa un riferimento generale ad un tale fatto, e ciò deve riferirsi – in base al contesto – al novembre 1948. Egli scrive: "Ho provveduto anche sull'ordine in cui devono susseguirsi, dopo

<sup>46</sup> La sua proposta si legge anche nella relazione di un agente, in ÁBTL 0-13.405/1.

la mia incarcerazione, i membri di capitolo nella funzione di vicario generale”<sup>47</sup>. Se fosse stato in libertà, il 17 giugno 1950, qualcuno con tale incarico, sarebbe stato costretto a dichiarare la sua funzione di Ordinario sostituto per impedire l’elezione. Ciò avrebbe significato l’arresto immediato. Questo pericolo era chiaro a tutti dopo la deportazione di Károly Gigler, avvenuta due giorni prima. Nessuno, invece, aveva svolto le funzioni di Ordinario *segreto* in Ungheria fino a quella data. Anche in Romania fu Antal Jakab il primo ad assumere in segreto il governo di una diocesi latina il 10 marzo 1951. Anch’egli scelse di svolgere clandestinamente le funzioni soltanto per ordine della Santa Sede. Eppure anch’egli dovette successivamente rendere pubblica la sua qualità di Ordinario sostituto. A Esztergom quindi o non esisteva nessun Ordinario sostituto a piede libero, o nessuno del Capitolo – e così neanche il vescovo Meszlényi – sapeva dell’esistenza di una tale persona.

Il vescovo Meszlényi doveva essere arrivato alla seguente conclusione giuridica: secondo il CIC/17 c. 429, § 1 durante l’impedimento della sede, il vescovo diocesano viene sostituito dal vicario generale, e soltanto nel caso di mancanza o di impedimento del vicario generale l’Ordinario sostituto assume il governo della diocesi. E poi, solo se manca o è impedito anche l’Ordinario sostituto, il Capitolo può scegliere validamente un vicario. Prima della promulgazione del decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II, il quale ha intro-

<sup>47</sup> J. MINDSZENTY, *Memorie*, Milano 1991, 174: “Diedi anche le mie ultime disposizioni. Precisai in quale ordine, dopo la mia incarcerazione, avrebbero dovuto succedersi i tre vicari generali designati dal capitolo del duomo”. Di questa disposizione non conosciamo un documento scritto. Secondo la gentile comunicazione del Rev. Sándor Kabar, parroco di Pilisszentlászló, Mons. Mátyás Erdős, già Direttore spirituale del Seminario di Esztergom, il quale ha partecipato alla trasmissione della disposizione del Card. Mindszenty, disse che il Cardinale aveva nominato Ordinario sostituto, dopo il vicario generale János Drahos, il canonico Károly Gigler, e dopo di lui, al terzo posto, il vescovo Zoltán Meszlényi. Tutto ciò fu disposto oralmente, probabilmente senza alcun documento scritto.

dotto l'ufficio di *vicario episcopale* (cfr. n. 27), in varie diocesi del mondo sono stati nominati più *vicari generali*. Questo era già proibito, in linea di massima, dal CIC/17 c. 366, § 3, benché fosse stata riconosciuta anche tale possibilità per le grandi diocesi (cfr. *loc. cit.*). Secondo i commentatori, dove c'erano più vicari generali, questi dovevano svolgere le loro funzioni *in solidum*, cioè nel caso di necessità ciascuno di loro era tenuto di compiere l'intera funzione<sup>48</sup>. Nell'arcidiocesi di Esztergom, vi era un vicario generale nella città di Esztergom, nella curia arcidiocesana, ma anche a Budapest risiedeva un 'vicario generale', la giurisdizione del quale però era limitata al territorio di quella città<sup>49</sup>. Questa limitazione territoriale invece rappresentava una certa anomalia giuridica. Secondo il tenore della sua nomina, anche il vicario di Budapest era vicario generale, ma soltanto in un senso speciale, non pieno. Se fosse stato giuridicamente a tutti gli effetti vicario generale, sarebbe stato obbligato, dopo la morte del vicario generale János Drahos, ad assumere il governo della diocesi. Ma non corrispondeva alla nozione codiciale di vicario generale (cfr. CIC/17, cc. 366 § 1; 368, § 2), se uno aveva ricevuto la giu-

<sup>48</sup> Cfr. H. JONE, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones*, I, Paderborn 1939, 298.

<sup>49</sup> Tale situazione continuò nell'arcidiocesi di Esztergom-Budapest dopo il 1993, con la differenza che, dopo il trasferimento della curia diocesana a Budapest, il vicario *generale* che risiedeva a Budapest, aveva ricevuto la sua nomina senza alcuna limitazione, mentre la competenza del vicario 'generale' di Esztergom era limitata al territorio diocesano fuori di Budapest. Tale situazione finì, con la nomina del vicario 'generale' di Esztergom Mons. Miklós Beer a vescovo diocesano di Vác, nel 2003. Dal 2003 l'arcidiocesi di Esztergom-Budapest ha un solo vicario generale che risiede a Budapest. Nel giugno 1950, János Drahos era vicario generale per tutta l'arcidiocesi (*Schematismus venerabilis cleri Archidioecesis Strigoniensis pro anno 1947*, Budapestini s.a., 23: "Vicarius archiepiscopalis pro toto territorio Archidioeceseos"). Béla Witz invece era vicario 'generale' nominato solo per il territorio del vicariato di Budapest (*loc. cit.*: "Vicarius archiepiscopalis generalis in districtu vicariali archiepiscopali Budapestinensi").

risdizione soltanto in una parte determinata della diocesi<sup>50</sup>. Per questo, Zoltán Meszlényi propose l'estensione della giurisdizione del vicario di Budapest, Béla Witz<sup>51</sup>. Questo significa che egli teoricamente suppose che anche il vicario generale di Budapest era un vero vicario *generale*, per il quale l'esercizio dell'ufficio non era possibile (o permesso) fuori della città di Budapest per una *riserva* di queste funzioni al vicario generale di Esztergom, fatta nel documento della sua nomina. Se invece il vescovo Meszlényi avesse ritenuto Béla Witz vero vicario *generale*, egli avrebbe dovuto protestare contro l'elezione capitolare. Meszlényi però – almeno apertamente – non protestò. Il motivo di questo suo atteggiamento può essere il fatto che Witz avesse cessato di essere vicario generale già prima dell'elezione. Ma il Capitolo della cattedrale non era competente ad accettare una tale rinuncia. Diversamente dalla vacanza della sede, quando il vicario generale perde automaticamente il suo ufficio (cfr. CIC/17, c. 371) e il governo della diocesi passa provvisoriamente – secondo il diritto di allora – al Capitolo (cfr. CIC/17, c. 391, § 1), durante l'impedimento della sede il Capitolo non governa nemmeno provvisoriamente la diocesi, ma può scegliere soltanto, nel caso di necessità, un vicario. Quindi, il vicario Béla Witz non poteva rinunciare al suo ufficio davanti al Capitolo per il semplice fatto che questi non era competente ad accettarla. Perciò i canonisti, con il vescovo Meszlényi primo tra tutti, pensarono che nel caso del vicario di Budapest non era certo che il suo ufficio corrispondesse a quello che il CIC/17 c. 429 intendeva per il vicario generale, il quale deve avere competenza per *tutta la diocesi*. Anche il CIC/17 c. 366, § 1 fa un accenno al fatto che il vicario generale deve aiutare il vescovo nel governo di *tutta la diocesi*. Nel caso di dubbio di diritto però, non obbligano nemmeno le leggi inabilitanti od irritanti (cfr. CIC/17, c. 15), cioè neppure la disposizione che prescrive l'assunzione del governo diocesano

<sup>50</sup> Cfr. H. JONE, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes* ..., I, 298.

<sup>51</sup> Cfr. ÁBTŁ O-13.405/1 (relazione di un agente).

da parte del vicario generale (cfr. CIC/17, c. 429, § 1), se è giuridicamente dubbio che la persona in questione – Béla Witz – sia da considerarsi come vicario generale, o meno. Così è comprensibile che Zoltán Meszlényi – secondo la relazione di un agente segreto – abbia parlato di Béla Witz anche dopo il 14 giugno 1950 come di “vicario”<sup>52</sup>. Cioè Béla Witz rinunciò non alla sua funzione di vicario di Budapest, ma al risultato dell’elezione capitolare che lo indicava a maggioranza come vicario capitolare eletto. Questa rinuncia invece era possibile anche davanti al capitolo.

Il 17 giugno 1950 infatti, la prima elezione capitolare fu favorevole a Béla Witz. Egli ricevette 8 voti su 11, ma non volle accettare la funzione di vicario capitolare, e “rinunciò” indicando come motivazione della rinuncia la sua malattia e la mancanza di esperienza<sup>53</sup>. La malattia e la mancanza della competenza professionale erano infatti tra le cause generalmente conosciute per la rinuncia all’ufficio (e così naturalmente anche per l’elezione all’ufficio)<sup>54</sup>. Nel caso di Béla Witz tuttavia, l’argomento della mancata esperienza sembra poco convincente, perché egli aveva già lavorato come vicario di Budapest, sin dal 1944<sup>55</sup>.

Dopo questi avvenimenti, tutta la tensione e tutto il peso della situazione andarono a gravare sul vescovo Meszlényi. Questa incertezza giuridica non sarebbe stata una prova leggera, nemmeno se le autorità statali non fossero intervenute. Tale intervento però, fu effettuato attraverso diversi canali. Il parroco Lajos Balázs, richiamandosi al padre István Balogh e al Ministero degli Interni, rispettivamente al governo, comu-

<sup>52</sup> ÁBTL 3.1.9. V-71165/23.

<sup>53</sup> Cfr. ÁBTL 3.1.9 V-71165/33.

<sup>54</sup> Questo principio viene espresso anche in un versetto mnemotecnico: “Dēbilis, ignarus, male conscius, irregularis, - Quem mala plebs odit, dans scandala cedere possit”, in D. M. PRÜMMER, *Manuale Iuris Canonici*, Friburgi Brisgoviae 1933, 115, q.83, nt. 7.

<sup>55</sup> Cfr. M. BEKE, *Az Esztergomi (Esztergom-Budapesti) Főegyházmegye papsága* ..., 812.

nicò che le autorità desideravano decisamente l'elezione di Miklós Beresztóczy<sup>56</sup>. Anche l'arcivescovo di Eger, Gyula Czappik e il vescovo greco-cattolico di Hajdúdorog, Miklós Dudás sollecitarono l'elezione di Beresztóczy. Dudás raccontò di aver parlato col Cardinal Mindszenty in carcere, e che il Cardinale gli aveva espresso il proprio desiderio di far eleggere il canonico Beresztóczy a vicario capitolare<sup>57</sup>. Il vescovo Meszlényi invece, dichiarò nel Capitolo prima dell'elezione del vicario, dopo i funerali di János Drahos, che "... ritiene strana la visita del vescovo Dudás presso il Primate (in carcere) ciò già per la seconda volta, perché, per quanto ne sapeva, Dudás e Mindszenty non erano strettamente collegati"<sup>58</sup>. Meszlényi aggiunse che non si deve prendere in considerazione un tale messaggio del Primate perché c'erano messaggi simili già in precedenza, e neache quelli erano stati considerati. Contro tali messaggi parlava anche quella lettera del Primate preparata prima del suo arresto, nella quale egli dichiarava che i sacerdoti non avrebbero dovuto prendere sul serio niente di quello che egli avrebbe eventualmente scritto dal carcere<sup>59</sup>. Così il Capitolo non diede credito a questo messaggio. Le fonti recentemente pubblicate confermano che la preoccupazione del Capitolo era pienamente giustificata<sup>60</sup>. Del resto, sarebbe stato anche giuridicamente assurdo che il Capitolo scegliesse un vicario *per l'impedimento del vescovo*, in modo che, nell'elezione seguisse le indicazioni o le disposizioni rilasciate dal vescovo in questa sua condizione. Se il vescovo può comunicare la propria libera dichiarazione di volontà al Crapitolo, allora non è impedito (cfr. CIC/17, c. 429, § 1), e così non si può nemmeno eleggere un vicario capitolare.

<sup>56</sup> Cfr. ÁBTL O-13405/1, p. 2.

<sup>57</sup> Cfr. ÁBTL 3.1.9. V-71165/33.

<sup>58</sup> ÁBTL 3.1.9. V-71165/34.

<sup>59</sup> Cfr. ÁBTL O-13415/1, p. 4.

<sup>60</sup> Cfr. Á. SOMORJAI – T. ZINNER, *Majd' halálra ítélve. Dokumentumok Mindszenty József élettörténetéhez*, Budapest 2008, 106.

Abbiamo informazioni anche di un'altra obiezione del vescovo Meszlényi, formulata nel Capitolo prima delle elezioni. Per la pressione statale, per ottenere l'elezione di Beresztóczy, egli dichiarò che la sessione del Capitolo si trovava in una situazione poco chiara e inammissibile, perché non vi era libertà di elezione. E così sorse la domanda se fosse possibile procedere all'elezione validamente<sup>61</sup>. Dato che Béla Witz che aveva ricevuto in precedenza la maggioranza ma non aveva accettato l'elezione, dichiarò che non era disposto ad accettare una sua eventuale elezione nemmeno negli scrutini successivi, il Capitolo procedette di nuovo all'elezione, "... non prendendo in considerazione i messaggi provenienti dalle autorità statali"<sup>62</sup>. Se il Capitolo questa volta avesse eletto Beresztóczy, sarebbero state giustificate le preoccupazioni del vescovo Meszlényi circa la validità dell'elezione, perché il CIC/17, c. 166 stabiliva che l'elezione effettuata sotto la pressione di un'ingerenza laica, senza la dovuta libertà, era invalida. La disposizione del canone era ben conosciuta dal Capitolo. Così fu eletto Zoltán Meszlényi, *il quale accettò il risultato dell'elezione ed assunse la funzione di vicario capitolare, malgrado i pericoli ovvi, affinché la diocesi avesse un Ordinario validamente incaricato*.

Dall'altra parte, la Santa Sede (*Sacra Congregatio Concilii*) ribadì anche in un decreto del 29 giugno 1950 che l'occupazione di un ufficio ecclesiastico contro le leggi della Chiesa, per pressione statale, era invalida, e costituiva un reato nell'ordinamento canonico. Per tali casi, secondo il decreto, era prevista la scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede in modo speciale<sup>63</sup>. Questa disposizione della Santa Sede aveva un carattere generale e preventivo. Essa fu rilasciata certamente per diversi casi che si sono presentati nei Paesi comunisti.

<sup>61</sup> Cfr. ÁBTL O-13514/1, p. 4.

<sup>62</sup> *Loc. cit.*

<sup>63</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIO CONCILII, Decr. *Catholica Ecclesia* (De ecclesiasticis officiis et beneficiis canonice instituendis seu providendis), 29 giugno 1950.

Dopo aver accettato la funzione di vicario capitolare, e cominciato il lavoro in questo ufficio, Zoltán Meszlényi fu deportato dalla propria residenza il 29 giugno 1950. Potè quindi esercitare questo suo ministero soltanto per dodici giorni. Per il momento non abbiamo una conoscenza documentata sulla questione se egli in questo breve periodo abbia nominato o meno uno o più Ordinari sostituti nell'eventualità di un suo impedimento. In ogni caso, il Capitolo spaventato per gli avvenimenti e numericamente ridotto (sia Gigler che Meszlényi erano anche canonici), elesse il 5 luglio 1950 Miklós Beresztóczy a 'vicario capitolare'<sup>64</sup>. Se ci fu un Ordinario sostituto incaricato da Meszlényi, egli non rese pubblica questa sua funzione. La legittimità del governo dell'arcidiocesi da parte di Beresztóczy, poteva essere messa in dubbio soprattutto per la mancata libertà dell'elezione. Tutto ciò perse però ogni importanza per il fatto che la Santa Sede dopo poco tempo (il 18 luglio 1950) nominò Endre Hamvas Amministratore apostolico dell'Arcidiocesi di Esztergom, cumulando questa funzione con il suo ufficio di vescovo diocesano di Csanád<sup>65</sup>. Endre Hamvas, già all'inizio della sua prima lettera circolare pubblicata per l'Arcidiocesi Esztergom<sup>66</sup>, con la data del 1° ottobre 1950, riporta il testo latino intero del sopramenzionato decreto della Sacra Congregazione del Concilio del 29 giugno 1950. Con la nomina di Endre Hamvas perdeva il proprio ufficio ogni eventuale Ordinario sostituto ed ogni vicario capitolare (anche se eventualmente validamente eletto), poiché sia il vicario generale sia altri potevano governare la diocesi durante l'impedimento del vescovo soltanto se la Sede Apostoli-

<sup>64</sup> Egli comunicò questo nella sua lettera circolare diocesana del 22 luglio 1950: cfr. *Circulares Dioecesanae*, Strigonii 1950, 29-30 (lettera circolare n. X).

<sup>65</sup> Cfr. Meszlényi Zoltán Lajos életrajza, in *Alázatos szolgálat. Dr. Meszlényi Zoltán Lajos szentbeszédei*, összeállította Történész Bizottság, Don Bosco Kiadó, Budapest 2007, 40.

<sup>66</sup> Cfr. *Circulares Dioecesanae*, Strigonii 1950, 31 (lettera circolare nr. XI, Prot. Nr. 4498).

ca non aveva disposto diversamente (cfr. CIC/17, c. 429, § 1). L'esempio più tipico di una tale disposizione della Santa Sede era appunto la nomina di un Amministratore apostolico<sup>67</sup>.

## Conclusione

Da quanto è stato detto, si danno le seguenti conclusioni:

- 1) Anche in Ungheria si cominciavano a nominare degli Ordinari sostituti. Ciò viene confermato dalla lettera del Card. Mindszenty citata.
- 2) Il Card. Mindszenty aveva nominato due Ordinari sostituti già il 12 giugno 1947, cioè ancora prima della disposizione *Nominatio substitutorum* della Santa Sede rilasciata nel 1948. Il carattere della nomina differiva da quello che indicava questo documento della Santa Sede perché la nomina dei sostituti vigeva soltanto per il caso della morte dell'arcivescovo a condizione che il Capitolo fosse incapace di agire. La lettera di Mindszenty aveva menzionato tuttavia anche il caso di prigionia e di incapacità di agire dell'arcivescovo. Ma per questo caso, soltanto il vicario generale era stato indicato come Ordinario sostituto, e dopo di lui, al secondo posto non figurava nessuno. Dato che, secondo il diritto universale, durante l'impedimento del vescovo, il vicario generale doveva comunque governare la diocesi, il senso di questa parte della disposizione del Primate poteva essere soltanto che il vicario generale in questo caso speciale possa esercitare dei diritti più ampi di quelli che gli competevano in base alla sua funzione di vicario generale. Il secondo capoverso della lettera di Mindszenty che fa riferimento al fatto che al suo posto il destinatario della lettera "... secondo quanto è stato detto sopra, assume il governo dell'arcidiocesi", dal contesto si riferisce al caso

<sup>67</sup> Cfr. per es.: H. JONE, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes ...*, I, 341.

della morte dell'arcivescovo. Così si capisce che la lettera obbliga il vicario generale a nominare in quel caso un altro sacerdote che potesse poi sostituire, se necessario, il 'secondo già nominato'. Questo 'secondo già nominato' era Zoltán Meszlényi, ma la sua nomina di secondo Ordinario sostituto – per l'estrema cautela o per la forma non chiara con cui fu scritta la lettera – si riferiva soltanto al caso della morte di Mindszenty.

- 3) Dalla lettera del Card. Mindszenty in cui nominava gli Ordinari sostituti, si vede che il primate aveva dei dubbi circa la situazione giuridica precisa, perché scrive *“Se quell'autorizzazione speciale, in base alla quale ho fatto il provvedimento sopra esposto, non fosse stata concessa dalla Santa Sede”*.
- 4) Dal comportamento di Zoltán Meszlényi risulta chiaro che egli, nel momento della morte di János Drahos, non si considerava Ordinario sostituto, poiché altrimenti avrebbe dovuto protestare contro l'organizzazione dell'elezione capitolare. In base alla lettera citata del Card. Mindszenty infatti, egli non poteva considerarsi Ordinario sostituto, essendo stato nominato nella lettera soltanto per il caso della morte dell'arcivescovo.
- 5) Zoltán Meszlényi non poteva considerare il vicario di Budapest, Béla Witz come vicario generale nel pieno senso canonico della parola, perciò – almeno in base ad un dubbio di diritto – non si sentiva obbligato a protestare contro l'elezione a motivo della presenza di un 'vicario' nella diocesi.
- 6) Il vescovo Meszlényi protestò invece con pieno diritto contro l'eventuale elezione di Miklós Beresztóczy, perché una tale elezione, per la fortissima pressione statale che non lasciava alcuno spazio per altre soluzioni, non sarebbe stata libera, e così neanche valida.
- 7) Il ruolo del vicario generale sostituto Károly Gigler, poteva essere probabilmente considerato come una funzione di Ordinario sostituto. Una tale nomina Gigler poteva riceverla dal Primate stesso prima del 26 dicembre 1948

(data dell'arresto del Cardinale). Anche János Drahos come vicario generale aveva il diritto di nominare Gigler ad Ordinario sostituto, indipendentemente dalla lettera del 12 giugno 1947 del Card. Mindszenty. Tale diritto e compito era infatti previsto nella disposizione *Nominatio substitutorum* della Santa Sede del 1948. La funzione di Károly Gigler non poteva invece impedire l'elezione capitolare, perché egli fu arrestato prima dell'elezione (precisamente il 15 giugno 1950).

- 8) Dopo l'arresto del vescovo Meszlényi, la continuazione legittima del governo diocesano corse un grave pericolo, ma la Santa Sede, con la nomina di Endre Hamvas ad Amministratore apostolico, risolse la situazione. Da questa nomina si vede che la Santa Sede, anche sotto il pontificato di Pio XII, compì grandi sforzi per assicurare il governo legittimo delle diocesi. Tali sforzi erano proprio necessari, poiché dove la Chiesa cattolica (almeno nel rito latino) poteva funzionare teoricamente in modo pubblico, riconosciuto da parte dello Stato (cioè, non soltanto clandestinamente), sarebbe scaturita una tensione enorme ed una difficoltà pratica, se si fosse dovuta tenere segreta l'identità della persona riconosciuta dalla Santa Sede come Ordinario di una organizzazione che funzionava pubblicamente. Per questo, la Santa Sede non richiese in Ungheria l'esercizio segreto degli Ordinari sostituti. Essa non era neanche costretta a farlo, perché diversi vescovi consacrati erano in libertà e governavano le loro diocesi, ma anche perché le autorità statali tolleravano la nomina – almeno di certe persone – ad Amministratore apostolico. In Romania, all'inizio degli anni Cinquanta c'erano momenti in cui nessun vescovo era in libertà, e così, emerse l'idea del governo ecclesiastico clandestino non soltanto a riguardo delle diocesi greco-cattoliche ufficialmente vietate dallo Stato, ma anche nel caso delle diocesi latine legalmente esistenti. I nomi degli Ordinari sostituti, del resto segreti, furono però registrati alla Nunziatura di Bucarest. Così almeno

la nunziatura conosceva l'identità degli Ordinari nelle singole diocesi. Soltanto dopo la chiusura della nunziatura<sup>68</sup> dal 1952 cominciò la vera incertezza giuridica, la quale ebbe per effetto che, malgrado la fedeltà eroica degli Ordinari clandestini, per esempio nella Diocesi latina di Alba Iulia "... tra il dicembre del 1954 e il ritorno del vescovo Áron Márton nel marzo 1955 *probabilmente non c'era più nemmeno un Ordinario segreto*"<sup>69</sup>. Anche nella Diocesi di Satu Mare (Romania) si presentò l'incertezza giuridica circa la persona dell'Ordinario nel caso di Lajos Czumbel (vedi *supra*).

- 9) In tutte queste situazioni era d'importanza decisiva la precisa preparazione giuridico-canonica, il rappresentante della quale, nell'Arcidiocesi di Esztergom era proprio il vescovo Meszlényi. *Egli accettò la funzione di vicario capitolare per la quale poi fu arrestato e soffrse il martirio perché solo così vedeva assicurato il governo canonicamente valido e legittimo della diocesi.*
- 10) L'insieme del sistema del diritto canonico non è completamente preparato per le situazioni d'emergenza che possono prodursi in caso di eventuali persecuzioni o di oppressione. Così, in determinate circostanze, è necessaria una competenza giuridico-canonica 'creativa' e di altissimo livello per la soluzione dei problemi che si presentano<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. VIRT 253.

<sup>69</sup> VIRT 260.

<sup>70</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Probleme der synodalen Organe mit Leitungsgewalt in der Kirche. Die Folgen der Untätigkeit der Bischofskonferenz im Bereich der Rechtssetzung*, in W. REES (a cura di), *Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag*, Berlin 2004, 155-161.

## VIII.

# Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di 'sinodalità'\*

## 1. Premesse

La nozione di sinodalità è relativamente nuova nel linguaggio ecclesiale. Anche il suo contenuto varia secondo il contesto dei documenti teologici orientali<sup>1</sup> e occidentali, a volte persino a seconda dei singoli autori<sup>2</sup>. Essa non è da confondere con la *collegialità* che nella Chiesa non è un principio sociologico né una mera eredità del diritto romano, bensì si

\* Pubblicato: *Lo spirito del presbiterio. Precedenti disciplinari e dottrinali di una idea di sinodalità*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 165-179 = *BMCL* 36 (2019) 1-16.

<sup>1</sup> Cfr. per es.: *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016*, a cura di B. HALLENSLEBEN, Münster 2016.

<sup>2</sup> Cfr. N. WITSCH, *Synodalität auf der Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche*, Paderborn 2004, 20-23. Egli distingue tre sensi principali della sinodalità. Il primo coinciderebbe con la collegialità episcopale, il secondo si riferirebbe alle forme istituzionali della cooperazione dei presbiteri e dei fedeli – ciascuno a suo proprio modo – nell'esercizio del ministero pastorale del vescovo, mentre il terzo sarebbe un principio organizzativo contrario al principio gerarchico. L'autore esclude l'applicazione di questo terzo senso alla Chiesa. Dei vari significati della parola vedi anche: ID., *Synodalität*, in *LKStKR*, III, 642-644; L. GEROSA, *Rechtstheologische Grundlagender Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen*, in W. AYMANS – K.-Th. GERINGER (a cura di), *Iuri Canonico Promovendo*, Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag, Regensburg 1994, 35-55; *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, Actes du VII<sup>e</sup> congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990, Paris 1992, in *L'Année Canonique* Hors série, I-II; M. A. SANTOS, *Sinodalidad*, in *DGDC*, VII, 341-345.

riferisce al Collegio dei vescovi che insieme con il Papa, suo capo, costituisce la Suprema autorità nella Chiesa secondo i documenti del Concilio Vaticano II<sup>3</sup> e il diritto canonico<sup>4</sup>. Recentemente si è ribadito autorevolmente che la sinodalità non s'identifica con la 'democrazia', ma trova nella Chiesa un senso teologico speciale. Partendo da vari incoraggiamenti di Papa Francesco<sup>5</sup>, la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato un documento<sup>6</sup> sugli aspetti storici e teologici di questo nuovo concetto che esprime una realtà strutturale della Chiesa, presente sin dalle origini<sup>7</sup>. Nel presente saggio cerchiamo d'identificare alcuni aspetti speciali della coscienza teologica e della vita istituzionale della Chiesa dei primi secoli che oggi possono essere considerati segni di sinodalità. Al centro della nostra attenzione sarà tuttavia il presbiterio delle singole Chiese locali e il suo funzionamento.

## 2. La sinodalità nella visione e nella vita dell'intera Chiesa

### 2.1 La partecipazione di tutti i fedeli al triplice ufficio di Cristo

Oltre al Collegio degli Apostoli e all'aspetto collegiale dell'ufficio dei vescovi, si dedica molta attenzione al fatto che tutta la Chiesa, come popolo della Nuova Alleanza conclusa

<sup>3</sup> Specialmente LG, 22.

<sup>4</sup> Cfr. CIC, cc. 330-341; CCEO, cc. 42-54.

<sup>5</sup> Per es.: FRANCESCO, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 119, in AAS 105 (2013) 1069-1070; ID., Disc. In occasione del Cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015, in AAS 107 (2015) 1138-1144, specialmente 1141-1144.

<sup>6</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2 marzo 2018, Città del Vaticano 2018.

<sup>7</sup> Cfr. per es. l'intervista di Karl-Heinz Menke del 26 maggio 2018 (Domradio/Vatican News). L'autore sottolinea che della verità non si può decidere con una semplice votazione maggioritaria. La Verità è Cristo stesso che ha dato un mandato speciale agli Apostoli che l'hanno trasmesso ai loro successori.

con Dio in Gesù Cristo, ha il dovere di continuare la missione di Cristo nella storia. Questa missione – in piena corrispondenza con le attese messianiche del popolo d'Israele che attendeva il Profeta (o il Maestro della Verità), il Gran Sacerdote e il Re davidico – appare nella tradizione come triplice: insegnare, santificare e governare. Tutta la Chiesa – in concreto ogni fedele secondo la propria condizione – partecipa a questa triplice missione<sup>8</sup>. La Chiesa, infatti, è colonna e fondamento della verità<sup>9</sup>. Essa deve annunciare la croce, morte e risurrezione del Signore in attesa della sua venuta<sup>10</sup>. Cristo è l'unico Sommo Sacerdote<sup>11</sup>, che ha fatto del nuovo popolo un regno di sacerdoti<sup>12</sup>. Come il popolo ebraico era una stirpe sacerdotale tra le genti, così anche i cristiani sono sacerdoti di Dio<sup>13</sup>. Il discepolo di Cristo esercita la sua funzione sacerdotale presentando un sacrificio spirituale<sup>14</sup>. I cristiani offrono se stessi in sacrificio a Dio nella preghiera<sup>15</sup>.

La Chiesa intera partecipa anche alla missione profetica o magisteriale di Cristo. I fedeli hanno ricevuto, infatti, lo Spirito Santo<sup>16</sup>, il Verbo di Dio che agisce in essi<sup>17</sup>, e devono combattere per la fede che i Santi hanno ricevuto una volta

<sup>8</sup> Cfr. LG 32; CIC, c. 204, § 1. La visione del Concilio sui *tria munera* ebbe già un influsso decisivo nella revisione del *Codice di Diritto Canonico*: cfr. *Communicationes* 1 (1969) 102-104. Si vedano inoltre: H. SCHMITZ, *Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963-1978* (Canonistica 1), Trier 1979, 37; L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt 1982; A. FERNÁNDEZ, *Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982; ID., *Munera Christi*, in DGDC, V, 508-516.

<sup>9</sup> Cfr. 1Tm 3,15; LG 8b.

<sup>10</sup> Cfr. 1Cor 11,26.

<sup>11</sup> Cfr. Eb 5,1-5.

<sup>12</sup> Cfr. Ap 1,6; 5,9-10; LG 10 a.

<sup>13</sup> Cfr. 1Pt 2,9.

<sup>14</sup> Cfr. 1Pt 2,4-10.

<sup>15</sup> Cfr. Rm 12,1; At 2,42-47; Eb 13,15; LG 10 a.

<sup>16</sup> Cfr. 1Gv 2,20. 27.

<sup>17</sup> Cfr. 1Ts 2,13.

per sempre<sup>18</sup>.

Tutta la Chiesa partecipa anche nell'esercizio della funzione pastorale ossia 'regale'. Al 'Concilio apostolico' di Gerusalemme la decisione venne presa dagli Apostoli e dai presbiteri "insieme con la Chiesa intera"<sup>19</sup>, anche se non tutti vi parteciparono allo stesso modo<sup>20</sup>.

Già nel popolo d'Israele, alleato del Signore e popolo sacerdotale, vi era una netta differenza tra i sacerdoti, i leviti, e gli altri membri del popolo, come pure tra i re, i profeti e il resto della popolazione. I personaggi che in queste funzioni erano rappresentanti del popolo, non agivano in modo isolato. Da una parte dovevano mantenere vivo il contatto con la gente, dall'altra nei momenti più importanti del loro ministero agivano come personalità corporative: non solo rappresentavano il popolo, ma erano il popolo in persona<sup>21</sup>.

Per tutte e tre le funzioni vale l'osservazione che esse sono proprie di Cristo e di tutta la Chiesa, ma i singoli membri vi partecipano in modi molto diversi, la differenza dei quali risale alla loro diversa condizione sacramentalmente fondata<sup>22</sup>. È palese inoltre nei testi cristiani dei primi secoli che si occupa molto di più della missione degli apostoli e poi dei vescovi, come rappresentanti di Cristo e mandati in un certo modo direttamente da Lui, che della missione comune dei fedeli<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. Gd 3; LG 12 a.

<sup>19</sup> At 15,22.

<sup>20</sup> Cfr. At 15,23.

<sup>21</sup> Cfr. N. FÜGLISTER, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in J. FEINER – M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 87-90.

<sup>22</sup> LG, 10b: "Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur".

<sup>23</sup> Si veda già CLEMENS, *1Corint.* 44,3; IGNATIUS, *Magn.* 3,1-2; Trall. 3,1; Ephes. 5,3. Cfr. per es.: J. T. FORESTELL, *As Ministers of Christ. The Christological Dimension of Ministry in the New Testament. An exegetical and theological Study*, New York-Mahwah 1991; ERDŐ, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique*,

Nei primi tempi si è delineato un equilibrio tra carisma ed istituzione. I carismi senza la Chiesa sarebbero altrettanto assurdi e pericolosi quanto le funzioni ufficiali senza lo Spirito<sup>24</sup>. Non c'era quindi una tensione insolubile tra il carisma e l'istituzione. La funzione di dirigere un'istituzione costituisce infatti un ministero essendo anch'essa un carisma. Per questo anche i profeti dovevano essere giudicati dalle comunità e dai loro responsabili<sup>25</sup>.

## 2.2 Il funzionamento del presbiterio nei primi tre secoli

Anche se il ruolo del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi delle singole Chiese locali mostrava delle differenze non trascurabili, nella prima metà del III sec. si è verificata una uniformazione<sup>26</sup>. Ciononostante il presbiterio si presenta spesso come collegio sin dagli inizi del cristianesimo nelle comunità locali, le quali seguivano sotto questo aspetto certi modelli istituzionali presenti nelle sinagoghe<sup>27</sup>. Ad ogni modo, si può almeno affermare che il collegio dei presbiteri apparteneva alla struttura tipica delle comunità giudeo-cristiane<sup>28</sup>.

## 3. Lo Spirito comune del presbiterio

### 3.1 Il carisma, il dono spirituale o lo Spirito del collegio dei presbiteri

Il presbiterio appare per esempio nella *Traditio Apostolica* come collegio i cui membri ricevono uno Spirito comune, lo

Paris 2009, 81-84, n. 79.

<sup>24</sup> Cfr. J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, 344.

<sup>25</sup> Cfr. 1Cor 14,29-30.

<sup>26</sup> Cfr. per es. A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992, 220-222.

<sup>27</sup> Cfr. J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church ...*, 201-227.

<sup>28</sup> Cfr. J. DANIELLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I)*, Paris 1958, 411-412.

Spirito del presbiterio, mediante la loro ordinazione. La preghiera dell'ordinazione presbiterale riportata in questo documento pseudo-apostolico chiede, infatti, che il Padre e Dio di Gesù Cristo doni al candidato lo Spirito della grazia, come consigliere del presbiterio, affinché il nuovo presbitero possa aiutare e governare il popolo con cuore puro<sup>29</sup>. Lo stesso testo fa riferimento esplicito al racconto biblico<sup>30</sup> in cui Mosè, dietro comando del Signore, sceglie gli anziani che ricevono poi lo Spirito di Dio che era stato già prima conferito a lui<sup>31</sup>. Che cosa comporta il dono di questo Spirito? Se rileggiamo il testo della *Traditio Apostolica* troviamo certe funzioni delle quali si sottolinea che sono proprie ai presbiteri e che i diaconi non possono compiere. Nella parte centrale della celebrazione eucaristica i presbiteri assieme al vescovo, celebrante principale, devono stendere le mani sopra i doni e recitare le parole della

<sup>29</sup> Cfr. *Traditio Apostolica* 7,2.; *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstitution*, ed. B. Botte, Münster 1963 (1972). Per un'altra ricostruzione del testo con commenti, si veda: P. BRADSHOW – M. E. JOHNSON – L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, ed. H. W. ATTRIDGE, Minneapolis, MN 2002, 56-57; A. STEWART-SYKES, *Hippolytus: On the Apostolic Tradition* (Popular Patristics Series 54), Yonkers, NY 2015, 96; 102.

<sup>30</sup> Num 11,16-17: "Il Signore disse a Mosè: Radunami settanta uomini tra gli anziani d'Israele, conosciuti da te come anziani del popolo e come loro scribi; conducili alla tenda del convegno; vi si presentino con te. Io scenderò e parlerò in quel luogo con te; prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo e tu non lo porti più da solo".

<sup>31</sup> Cfr. *Traditio Apostolica* 7, 3; una traduzione italiana diffusa dei versetti 7, 2-5 dice: "Dio e Padre di nostro Signore Gesù Cristo, volgi lo sguardo su questo servo qui presente ed infondigli *spirito di grazia e di saggezza sacerdotale*, affinché aiuti e governi il popolo con cuore puro, come volgesti lo sguardo sul popolo da Te eletto e ordinasti a Mosè di scegliere dei presbiteri che riempisti dello stesso spirito che avevi donato al tuo servo" (in <https://digilander.libero.it./domingo7/Ippolito.htm>, consultato il 9 luglio 2019). Per la traduzione del riferimento allo Spirito faremo ancora delle osservazioni.

preghiera eucaristica<sup>32</sup>. Un'altra funzione importante è di partecipare al consiglio del presbiterio, cosa che i diaconi non possono fare, perché "... non hanno ricevuto lo Spirito del consiglio presbiterale che ricevono solo i presbiteri"<sup>33</sup>.

Lo stesso testo racconta che nell'ordinazione di un nuovo presbitero gli altri presbiteri devono imporgli le mani, perché lo Spirito del loro ufficio è comune: "Sul presbitero devono imporre le mani anche i presbiteri perché godono anch'essi del comune e simile spirito sacerdotale. Infatti il presbitero ha il potere di ricevere, ma non di dare questo spirito, perciò non ordina il clero, ma, nell'ordinazione del presbitero, non fa che esprimere la sua approvazione"<sup>34</sup>. L'imposizione delle mani dei presbiteri che trasmette una grazia speciale è conosciuta già dal Nuovo Testamento. Nella prima lettera a Timoteo si legge infatti: "Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazioni di profeti, con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri"<sup>35</sup>. Questo dono spirituale viene chiamato altrove "dono di Dio"<sup>36</sup>, ma con riferimento specifico allo Spirito Santo<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. *Traditio Apostolica*, 4, 2.

<sup>33</sup> *Ibid.* 8, 3-5: "Difatti egli [il diacono] non prende parte al consiglio dei presbiteri, ma amministra e segnala al vescovo ciò che è necessario, né riceve lo spirito comune di cui tutti i presbiteri partecipano, ma quello che gli è conferito per potere del vescovo. Per questo soltanto il vescovo ordina il diacono" (in <https://digilander.libero.it/domingo7/Ippolito.htm>, consultato il 9 luglio 2019).

<sup>34</sup> *Traditio Apostolica* 8, 6-8; testo italiano: in <https://digilander.libero.it/domingo7/Ippolito.htm>, consultato il 9 luglio 2019. Cfr. *Statuta Eccelsiae Antiqua* c. 91. In questo brano i presbiteri stendono le mani insieme con il vescovo.

<sup>35</sup> 1Tm 4,14.

<sup>36</sup> 2Tm 1,6: "Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani".

<sup>37</sup> 2Tm 1,7: "Dio infatti non ci ha dato uno Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza". At 8,17-18: "Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo. Simone, vedendo che lo Spirito veniva conferito con l'imposizione delle mani degli apostoli, offrì loro del denaro".

Grazia sacramentale, dono speciale di grazia, Spirito Santo: la terminologia e l'apparato concettuale teologico non risultano ancora del tutto stabili nei primi due-tre secoli cristiani riguardo gli effetti dell'ordinazione presbiterale. Ma tutto ciò sembra valere anche per altri contesti, dove si tratta di una protezione divina speciale, di un angelo, dello Spirito o persino dello Spirito Santo come persona divina che assiste una comunità eletta per un ruolo speciale nell'opera della salvezza. Senza soffermarci qui sui rapporti tra la dottrina sulla Santissima Trinità e l'angelologia<sup>38</sup>, basti far cenno alla figura angelica del "Guardiano del Tempio". Secondo la tradizione ebraica, l'angelo custode del Tempio di Gerusalemme ha abbandonato il Tempio dopo la sua distruzione fatta dalle truppe di Tito<sup>39</sup>. I cristiani hanno accolto questa tradizione collegandola con il tema della morte di Cristo. In quel momento, infatti, secondo i vangeli sinottici "... il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo"<sup>40</sup>. Sarebbe stato allora che l'angelo o gli angeli hanno lasciato il Tempio<sup>41</sup>. In un brano, ritenuto interpolato da cristiani, del *Testamento dei XII patriarchi*<sup>42</sup> si legge come profezia che il velo del Tempio sarà strappato e lo Spirito Santo scenderà sulle nazioni come un fuoco che si diffonde. Nella *Didascalia* invece si parla di questo evento come di un fatto compiuto: Dio ha strappato il velo del Tempio, ha abbandonato il santuario, ne ha tolto lo Spirito Santo e l'ha mandato a quelli che sono diventati fedeli tra i pagani. Si è verificata così la profezia di Gioele<sup>43</sup> secondo la quale Dio effonderà il suo Spirito sopra ogni uomo<sup>44</sup>. Va osservato tuttavia che la

<sup>38</sup> Cfr. per es. già J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* ..., 167-196.

<sup>39</sup> Cfr. IOSEPHUS, *Bell. Iud.* VI,5,3; TACITUS, *Hist.* V,3; J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* ..., 196.

<sup>40</sup> Mt 27,51; cfr. Mc 15,38; Lc 23,45.

<sup>41</sup> Cfr. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* ..., 196.

<sup>42</sup> Cfr. *Testamentum Beniamin* 9,3-5.

<sup>43</sup> Cfr. Gl 3,1.

<sup>44</sup> Cfr. *Didascalia* VI,5,7.

*Didascalia* non coglie l'intero significato del brano profetico in essa citato, ma ne trasforma il senso. Parla dell'abbandono del popolo eletto e del trasferimento dello Spirito Santo alla Chiesa<sup>45</sup>, mentre il libro di Gioele offre una grandiosa visione del compimento della vocazione del popolo d'Israele dicendo che lo Spirito sarà esteso *anche* sugli altri<sup>46</sup>. È in questo senso originale che il brano profetico viene citato nel discorso di san Pietro il giorno di Pentecoste secondo gli *Atti degli Apostoli*<sup>47</sup>, dove si dice chiaramente: "Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro"<sup>48</sup>. Tale senso originale dell'estensione dello Spirito Santo acquista un'attualità speciale nel discorso teologico dei nostri giorni. Per superare ogni tentazione di gnosticismo o mitologizzazione del cristianesimo, diventa di nuovo necessario ribadire il rapporto strettissimo tra la fede della Chiesa di oggi e la persona di Gesù di Nazaret di cui l'opera e l'insegnamento possono essere conosciuti con una grande affidabilità dai libri del Nuovo Testamento e dalla tradizione viva di quella comunità che è la Chiesa. Il rapporto vitale, però, con la persona storica di Gesù Cristo comporta la necessità dell'approfondimento del valore teologico dell'ebraismo e del rapporto tra la Chiesa e il popolo d'Israele. Come ribadisce giustamente la Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo secondo la quale il Nuovo Testamento non sostituisce l'Antico Testamento, ma ne comporta la pienezza<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>46</sup> Cfr. *Gl* 3,1-2.

<sup>47</sup> Cfr. *At* 2,16-21; *Gl* 3,1-5.

<sup>48</sup> *At* 2,39 (con *Gl* 3,5).

<sup>49</sup> Cfr. COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, "Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili" (*Rm* 11,29) – *Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50 anniversario di Nostra aetate* (n. 4), 10 dicembre 2015, Città del Vaticano 2015, nn. 30-32.

### 3.2 La preghiera di ordinazione presbiterale della *Traditio Apostolica* e lo Spirito del presbiterio

Tornando alla *Traditio Apostolica*, documento dalla storia redazionale tutt'altro che semplice<sup>50</sup>, si ritiene che la preghiera di ordinazione presbiterale in essa riportata presenti notevoli problemi. Nell'introduzione della preghiera si dice infatti: "Quando si ordina un presbitero, il vescovo gli imponga la mano sul capo, imitato dai presbiteri, e preghi nel modo che abbiamo detto a proposito dell'ordinazione del vescovo"<sup>51</sup>. In realtà il documento offre invece un altro testo per il presbiterato<sup>52</sup>, completamente diverso dalla preghiera prevista per l'episcopato<sup>53</sup>. In questa discrepanza alcuni vedono un segno del fatto che anticamente, cioè prima della redazione della *Traditio Apostolica*, esisteva una sola forma per l'ordinazione dei vescovi e dei presbiteri, la quale doveva essere sostituita per i presbiteri da un testo proprio<sup>54</sup>.

È altrettanto strano che la seconda parte della preghiera richieda lo Spirito non solo per la persona che viene ordinata, ma si esprime in prima persona plurale dicendo: "E ora fa', o Signore, che non venga mai meno in noi lo spirito della tua grazia e concedici di servirti in semplicità di animo lodandoti per il tuo figlio Gesù Cristo, per il quale hai, Padre e Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa, gloria e potenza ora e nei secoli dei secoli. Amen"<sup>55</sup>. Alcuni autori hanno visto in questa

<sup>50</sup> Cfr. per es.: P. BRADSHAW [ET ALII], *The Apostolic Tradition: A Commentary*, XI; ID., *Who Wrote the Apostolic Tradition? A Response to Alistair Stewart-Sykes*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2004) 195-206; A. STEWART-SYKES, *Apostolic Tradition*, in *EACH*, I, 199-200; ID., *Hippolytus: On the Apostolic Tradition*, 28-47.

<sup>51</sup> *Traditio Apostolica* 7,1; traduzione italiana: in <https://digilander.libero.it/domingo7/Ippolito.htm>, consultato il 9 luglio 2019.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.* 7,2-5.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.* 3,1-5.

<sup>54</sup> Cfr. P. BRADSHAW [ET ALII], *The Apostolic Tradition: A Commentary ...*, 55.

<sup>55</sup> Testo italiano in <https://digilander.libero.it/domingo7/Ippolito.htm>, consultato il 9 luglio 2019.

formula un segno della convinzione che lo Spirito effuso sul vescovo e sull'intero presbiterio è comune ed ha carattere comunitario<sup>56</sup>. Altri hanno pensato che questo cambiamento a metà della preghiera risalga ad una rielaborazione di un testo antichissimo effettuata al più tardi nei primi decenni del secolo III<sup>57</sup>. Quest'ultima osservazione non esclude tuttavia che l'uso della prima persona del plurale sia un segno dell'idea del carattere comunitario di quel dono spirituale o di quello Spirito che viene conferito nell'ordinazione presbiterale.

Molti ricercatori vedono inoltre un carattere nettamente ebraico in questa preghiera ritenendo il riferimento veterotestamentario ai Settanta anziani un segno dello sfondo rabbinico<sup>58</sup>. Altri, come Gregory Dix, sono andati oltre sospettando, con una certa audacia, dietro questa formula il fatto che le prime comunità giudeo-cristiane fossero governate da un collegio di presbiteri o che la relativa preghiera risalisse ad una prassi ebraica di ordinazione degli anziani della sinagoga<sup>59</sup>. Anche se quest'ultima ipotesi, in mancanza di fonti testuali, non è tuttora provata, sta di fatto che la preghiera è antichissima ed ha una visione legata all'Antico Testamento in relazione allo Spirito concesso da Dio stesso alla comunità dei presbiteri. Questa idea era comunque presente già nella Chiesa nascente, come risulta dal racconto del 'Concilio apostolico' di Gerusalemme sopra menzionato. Negli Atti degli Apostoli si legge, in-

<sup>56</sup> Così per es.: R. BÉRAUDY, *Le sacrement de l'Ordre d'après la Tradition apostolique d'Hippolyte*, in *Bulletin du Comité des Études* 38-39 (1962) 350; J. LÉCUYER, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, in *Recherches de science religieuse* 41 (1953) 44, cit. in P. BRADSHAW [ET ALII], *The Apostolic Tradition: A Commentary* ..., 58.

<sup>57</sup> Cfr. E. SEGELBERG, *The Ordination Prayers in Hippolytus*, in *Studia Patristica* 13 (1975) 403-404; F. BRADSHAW [ET ALII], *The Apostolic Tradition: A Commentary* ..., 58.

<sup>58</sup> Cfr. M. GY, *Ancient Ordination Prayers*, in *Studia Liturgica* 13 (1979) 82, cit. in P. BRADSHAW [ET ALII], *The Apostolic Tradition: A Commentary* ..., 58.

<sup>59</sup> Cfr. G. DIX, *The Ministry in the Early Church*, in K. E. KIRK (ed.), *The Apostolic Ministry*, London 1946, 218; P. BRADSHAW [ET ALII], *The Apostolic Tradition: A Commentary* ..., 58-59.

fatti: “Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie”<sup>60</sup>. I mittenti della lettera sono gli Apostoli e i *presbiteri* di Gerusalemme. Era viva quindi la convinzione che il collegio degli anziani agisce con l’assistenza dello Spirito Santo. Tale concezione originale si diversifica poi con lo sviluppo istituzionale. Da una parte con la diffusione dell’episcopato monarchico nasce, al più tardi nella seconda metà del II sec.<sup>61</sup>, l’istituto del Concilio. Dall’altra parte si generalizza nelle Chiese locali il presbiterio e si diffonde la coscienza dell’assistenza dello Spirito Santo a questo collegio, specialmente quando esso esercita la sua funzione consultiva o decisionale.

#### 4. Una conseguenza: le azioni collettive del presbiterio nel campo giurisdizionale e consultivo

In base al loro carisma collettivo, i presbiteri esercitano le funzioni giudiziali come collegio, insieme al vescovo, come si legge nella *Didascalia*<sup>62</sup>. Anche un altro documento pseudo-apostolico, la *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* (ossia *Canones ecclesiastici sanctorum Apostolorum*), redatto attorno all’anno 300 o persino all’inizio del III sec. e che conserva ricordi disciplinari ancor più antichi<sup>63</sup>, fa cenno a quest’attività giudiziale

<sup>60</sup> At 15,28; cfr. *Didascalia* VI, 12, 15.

<sup>61</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* V,19; J. A. FISCHER, *Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts*, in *Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974)241–273; ID., *Angebliche Synoden des 2. Jahrhunderts*, in *ibid.* 9 (1977) 241–252; P. ERDŐ, *Az ókori egyházfegyelem emlékei. I-IV. század*, Budapest 2018, 26.

<sup>62</sup> Cfr. *Didascalia* II,46,6; II,47,1-2.

<sup>63</sup> Cfr. B. STEIMER, *Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 63), Berlin-New York 1992, 60-71; J. MÜHLSTEIGER, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung*, (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006, 109-117; A. STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order. The Greek Text with*

(o disciplinare) collettiva dei presbiteri<sup>64</sup>. Anche questo sembra del resto un segno di continuità o almeno di collegamento con le istituzioni ebraiche. Nell'ebraismo dell'epoca di Gesù, infatti, gli anziani delle comunità locali, o più precisamente un gruppo più ristretto di essi, almeno tre persone, poteva giudicare delle cause tra i membri della comunità<sup>65</sup>.

I presbiteri giocano un ruolo di consulenza o appaiono come assessori del vescovo anche nella *Didascalia*<sup>66</sup>. Essi sembrano avere collettivamente, non tanto come singoli, anche delle funzioni amministrative.<sup>67</sup> Le vedove, infatti, secondo la *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* devono curare le donne malate e segnalare ai presbiteri se incontrano qualche necessità<sup>68</sup>.

Si pensa che i presbiteri, intesi in quanto gruppo, dovessero avere nel II o all'inizio del III sec. anche un determinato compito d'insegnamento dei fedeli nei loro incontri quotidiani, come risulta da un brano della *Traditio Apostolica*<sup>69</sup>.

*Introduction, Translation and Annotation* (Early Christian Studies 10), Strathfield, NSW (Australia) 2006; P. BRADSHAW, *The Apostolic Church Order: The Greek Text with Introduction, Translation and Annotation* by Alistair Stewart-Sykes, in *The Journal of Theological Studies* 60 (2009) 272-274; H. KAUFHOLD, *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, in W. HARTMANN - K. PENNINGTON (edd.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington, D.C. 2012, 241-242.

<sup>64</sup> Cfr. *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 18,4; A. STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order*, 110-111.

<sup>65</sup> Cfr. Lc 7,3; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 aC-135 dC)*, ed. diretta e riveduta da G. VERMES - V. MILLAR - M. GOODMAN, edizione italiana a cura di C. Gianotto, Brescia 1997, II, 33-37.

<sup>66</sup> Cfr. *Didascalia* II,34,3.

<sup>67</sup> Cfr. *Statuta Ecclesiae Antiqua* cc. 2;10; 14 (ruolo collettivo amministrativo e giudiziale del presbiterio); Sz. A. SZUROMI, *Az Egyházi Intézményrendszer Története* (Szent István kézikönyvek 15), Budapest 2017, 42-43.

<sup>68</sup> Cfr. *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* 21,2.

<sup>69</sup> Cfr. *Traditio Apostolica* 39,1-2.

L'apprezzamento teologico ed istituzionale delle azioni collettive del presbiterio risale certamente ad un'epoca, in cui la distinzione tra l'episcopato e il presbiterato non era ancora ovunque chiara. Può essere un segno di questa mentalità antichissima un testo della *Didascalia* che nella traduzione siriana, effettuata – secondo Arthur Vööbus – già tra il 300 e il 330<sup>70</sup>, afferma che il vescovo è il capo del collegio dei presbiteri<sup>71</sup>, mentre la traduzione latina antica parla del pastore che sorveglia il presbiterio<sup>72</sup>. Molto più enigmatico, ma forse collegato con il ruolo del presbiterio, è quel brano della *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*, che conserva memorie – secondo Stewart-Sykes – di molto precedenti alla metà del III sec.<sup>73</sup>. Esso prevede che il vescovo venga eletto “nel cerchio di dodici uomini”, e se nella Chiesa locale il numero non è sufficiente, siano invitati tre uomini dalle Chiese vicine<sup>74</sup>. Si discute tuttavia se il numero di dodici si riferisca al numero degli elettori o a quello dei candidati<sup>75</sup>. Secondo Franz Xaver Funk i dodici uomini richiesti, che si suppone che siano presenti nella Chiesa locale, sono gli elettori<sup>76</sup>. Se consideriamo il fatto che la stessa *Constitutio ecclesiastica Apostolorum* fa allusione a ventiquattro

<sup>70</sup> Cfr. A. VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, I-II, Louvain, 1979 (CSCO401-402. 407-408), I, 27\*-28\*.

<sup>71</sup> Cfr. *Didascalia* II,1,1.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*; E. TIDNER, *Didascalie apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae* (Texte und Untersuchungen 75), Berlin 1963, 15: “constituitor in uisitatione presbyterii”. Vedi anche A. STEWART-SYKES, *The Didascalia apostolorum: An English version with introduction and annotation*, Turnhout 2009, 117-118.

<sup>73</sup> Cfr. A. STEWART-SYKES, *The Apostolic Church Order ...*, 108-109.

<sup>74</sup> Cfr. *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*, 16,1.

<sup>75</sup> Secondo A. STEWART-SYKES (*The Apostolic Church Order ...*, 108-109) sia il numero 12 che quello di 3 si riferiscono al numero richiesto dei candidati.

<sup>76</sup> Cfr. F. X. FUNK, *Doctrina duodecim Apostolorum, Canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de duabus viis expositiones veteres*, Tübingen 1887, 60.

(due volte dodici) presbiteri o anziani<sup>77</sup>, mentre la *Didascalia* ribadisce l'analogia tra il collegio dei presbiteri e quello degli Apostoli<sup>78</sup>, non sembra escluso che il presbiterio figuri in questo testo nella funzione di collegio elettorale.

## Conclusione

Riassumendo possiamo dire che la sinodalità, nel senso di una proprietà che caratterizza diverse forme istituzionali della cooperazione dei presbiteri e degli altri fedeli nell'esercizio del ministero del vescovo, si riscontra in vari documenti dei primi secoli cristiani. Era viva la convinzione che lo Spirito di Dio era effuso su tutti i fedeli e che si compiva così la profezia di Gioele che prometteva lo Spirito a tutti. Secondo il racconto degli *Atti degli Apostoli*, già san Pietro affermava ciò nel suo discorso di Pentecoste<sup>79</sup>. Alcuni testimoni della visione teologica e della disciplina dei primi secoli, come la *Didascalia*, esprimono la convinzione che lo Spirito, prima collegato con il Tempio di Gerusalemme è sceso sulla Chiesa, anche sui suoi membri provenienti dalle nazioni pagane. Tale fatto si presenta come base teologica della possibilità di tutta la comunità di partecipare all'esercizio di varie funzioni della Chiesa stessa. Le forme istituzionali di tale partecipazione non sono però chiare. A proposito del cosiddetto 'Concilio apostolico di Gerusalemme' leggiamo di una certa partecipazione di tutta la Chiesa locale nella consultazione e forse anche nella decisione riguardo le condizioni di ammissione dei pagani nella Chiesa<sup>80</sup>. Le forme di questa partecipazione non vengono però chiarite.

<sup>77</sup> Cfr. *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*, 17,2 (o 18,1 - secondo l'edizione di Funk); cfr. *Ap* 4,4;10.

<sup>78</sup> Cfr. *Didascalia* II, 26, 7; *IGNATIUS*, *Magn.* 6, 1.

<sup>79</sup> Cfr. *At* 2,17; 11,15-18 (lo Spirito Santo era sceso sui pagani divenuti fedeli di Cristo).

<sup>80</sup> Cfr. *At* 15,22.

Molto più concreto è il ruolo del presbiterio. I presbiteri ricevono con l'ordinazione un dono collettivo di Spirito ossia lo Spirito del presbiterio. In forza di questo Spirito possono concelebrazionare l'eucaristia con il vescovo, inizialmente in gruppo. Possono partecipare all'attività giudiziale del vescovo collettivamente e anche amministrare i beni della Chiesa. Sembra che abbiano avuto almeno in alcune Chiese locali il ruolo collettivo di spiegare le Sacre Scritture ai fedeli nelle loro assemblee quotidiane. In virtù di questa partecipazione allo Spirito del presbiterio, che hanno ottenuto nell'ordinazione, essi potevano stendere le mani sui presbiteri ordinati dal vescovo, ma secondo la visione tipica per il secolo III, loro non hanno 'concelebrato' l'ordinazione stessa. In base ad alcuni testi non del tutto chiari si può supporre che essi avessero un ruolo come collegio nell'elezione del nuovo vescovo. Tale funzione è stata stabilita con una certa probabilità dopo il sistema di nomina del capo della comunità locale fatta dagli Apostoli, ma prima della diffusione del modello di elezione compiuto dai vescovi vicini o della stessa provincia<sup>81</sup>. Quando le fonti parlano di elezione del vescovo da parte di "tutto il popolo", fanno spesso menzione speciale del presbiterio<sup>82</sup>.

Un'altra funzione comune o collegiale del presbiterio sembra che sia stata l'amministrazione dei beni<sup>83</sup> o una partecipazione in essa, con speciale riguardo alle opere di beneficenza. Anche se in questo campo prevale il ruolo del vescovo e dei

<sup>81</sup> Cfr. Conc. Nicaen. (325), c. 4. Il canone si riferisce, secondo - P. JOANNOU (*Les canons des Conciles Oecuméniques* [ID., *Discipline générale antique*, IV-IX<sup>e</sup> s. I/1; Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX], Grottaferrata 1962, 26) sia all'elezione che alla consacrazione del nuovo vescovo. Vedi anche Conc. Nicaen. (325), c. 6.

<sup>82</sup> Per es. *Traditio Apostolica* 2,1-3.

<sup>83</sup> Per es. *Canones Apostolici* 4 (5). Nel secolo IV i presbiteri avevano già un ruolo speciale nella salvaguardia dei beni della Chiesa durante la vacanza della sede episcopale, ma anche *sede plena*: cfr. Conc. Antioch. (ca. 330), cc. 24-25.

diaconi, si trovano dei riferimenti al dovere delle vedove o persino dei diaconi<sup>84</sup> di informare i presbiteri della loro attività.

Certe funzioni e persino la stessa configurazione istituzionale del collegio presbiterale sembrano risalire all'organizzazione delle comunità sinagogali. Il valore teologico del presbiterio proviene dal dono speciale dello Spirito che agisce nel collegio e che rappresenta una manifestazione del tutto particolare della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa di Cristo.

<sup>84</sup> Cfr. Conc. Arelat. (314), c. 18; J. GAUDEMET (*Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle* [SChr 241], Paris 1977, 55, nt. 7) riferisce questo canone alle questioni di precedenza; già IGNATIUS, *Magn.* 2,1.



IX.

## La nascita e la diffusione delle parrocchie.

### Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio\*

#### 1. L'attualità della questione

Secondo il vigente *Codice di Diritto Canonico*, la parrocchia è “... una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell’ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l’autorità del Vescovo diocesano, ad un parroco quale suo proprio pastore” (c. 515, § 1). Di questa comunità il CIC vigente richiede che essa “Come regola generale, [...] sia territoriale, tale cioè che comprenda tutti i fedeli di un determinato territorio; dove però risulti opportuno, vengano costituite parrocchie personali, sulla base del rito, della lingua, della nazionalità dei fedeli appartenenti ad un territorio, oppure anche sulla base di altre precise motivazioni” (c. 518). Potrebbe però essere una leggerezza metodologica avere l’intenzione di riassumere esattamente la storia di questa istituzione sin dall’antichità cristiana. La definizione sopra citata è infatti una novità nel Codice del 1983. Anche se, oltre a diversi brani del Concilio Vaticano II, il c. 216 del Codice Pio-Benedettino viene indicato tra le fonti dell’attuale c. 515, § 1<sup>1</sup>, nemmeno il CIC/17 offre una definizione unica della parrocchia. In esso l’espressione *parrocchia* ha diversi significa-

\* Pubblicato: *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 59 (2019) 25-45.

<sup>1</sup> CICFontium, 146.

ti. Indica un certo territorio. Significa la chiesa parrocchiale, ma anche il beneficio parrocchiale. Può avere pure il senso del gruppo di fedeli che permangono in un certo territorio<sup>2</sup>. Sarebbe quindi rischioso applicare una definizione precisa ed esaustiva a delle forme istituzionali tra di loro più o meno apparentate e comunque storicamente connesse che si riscontrano in diverse epoche. Se parliamo della storia delle parrocchie nel primo millennio, teniamo presente sempre delle istituzioni che erano in certa misura differenti dalla parrocchia attuale<sup>3</sup>, ma che avevano tuttavia un ruolo simile.

Dato che la tipica parrocchia di campagna era nei secoli passati il centro religioso, culturale e anche sociale del popolo di un villaggio o di una determinata località in una società che era grosso modo omogenea sotto l'aspetto religioso, i cambiamenti successivi alla Rivoluzione Francese, che hanno subito una rapida accelerazione specialmente negli ultimi decenni, hanno messo in questione la realtà sociologica delle parrocchie tradizionali. Il pluralismo religioso delle società occidentali e la frequente multiculturalità e multietnicità delle comunità cattoliche stesse, nonché la mancanza di sacerdoti, hanno provocato una riconsiderazione pratica della divisione parrocchiale delle diocesi, ma hanno dato uno slancio anche alla riflessione teorica – teologica e giuridico-canonica – sulla fun-

<sup>2</sup> Cfr. R. NAZ, *Paroisse*, in DDC VI, 1234-1248, specialmente 1234. L'accento del Concilio Vaticano II messo sulla *communio* doveva avere una forte incidenza sulla figura istituzionale della parrocchia mettendo in rilievo il suo carattere di comunità; cfr. per es.: J. PASSICOS, *Le diocèse et la paroisse. A théologie renouvelée, structures nouvelles pour d'autres besoins pastoraux*, in *L'Année Canonique* 27 (1983) 121-129, specialmente 122; 127-128; J.-C. PÉRISSET, *La paroisse. Commentaire des Canons 515-572* (Le Nouveau Droit Ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique), Paris 1989, 30; F. COCCOPALMERIO, *De paroecia*, Roma 1991, 1-21.

<sup>3</sup> La pluralità di 'configurazioni giuridiche' di questo istituto lungo la storia viene ribadita da A. LONGHITANO, *La parrocchia fra storia, teologia e diritto*, in A. LONGHITANO – F. COCCOPALMERIO – C. BONICELLI – D. MOGAVERO – P. URSO, *La parrocchia e le sue strutture* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1987, 23.

zione delle parrocchie nella vita e nella missione della Chiesa<sup>4</sup>. Per tale motivo sembra utile cominciare lo studio di questo tema vitale con l'esame storico della nascita e della diffusione di questa istituzione per chiarire i suoi compiti e le forme organizzative analoghe che hanno giocato un ruolo simile nei primi undici secoli del cristianesimo. Da uno sguardo di questo genere possono risultare chiari gli elementi fondamentali e necessari della missione della parrocchia, ma anche la ricchezza delle possibilità istituzionali di compiere tale missione. In questo saggio mettiamo l'accento sulla Chiesa occidentale, ma soprattutto per il periodo iniziale, facciamo riferimento anche ad alcuni testi disciplinari orientali.

## 2. Il carattere e il ruolo delle comunità cristiane locali fino al secolo IV

La comunità cristiana dei primi tempi veniva chiamata spesso Chiesa di Dio (cfr. At 20,28; 1Cor 1,2; 10,32; 11,16. 22) o Chiesa di Cristo (cfr. Rm 16,16; Mt 16,18) sia nel senso di Chiesa universale che nel senso delle Chiese locali<sup>5</sup>. Tale carattere religioso delle comunità cristiane non ha escluso però

<sup>4</sup> Sulla discussione della questione si veda per es.: *La fin des paroisses? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*, ed. P. MERCATOR, Paris 1997; A. BORRAS, *Remodelage paroissial: un impératif canonique et une urgence pastorale*, in *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, ed. G. ROUTHIER – A. BORRAS, Paris-Montréal 2001, 43-195; ID., *La paroisse et au delà ...*, *Études* 402 (2005) 783-793; L. BRESSAN, *La Parrocchia oggi. Identità, trasformazioni, sfide*, Bologna 2004; M. AUBRUN, *La paroisse en France, des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008<sup>2</sup>; O. BOBINEAU – A. BORRAS – L. BRESSAN, *Balayer la paroisse? Une institution catholique qui traverse le temps*, Paris 2010; A. BORRAS – C. VINCENT, *L'avenir de la paroisse*, Paris 2012; M. WHITE – T. CORCORAN, *Rebuilt: Awakening the Faithful, Reaching the Lost and Making Church Matter*, Notre Dame (IN) 2013; A. BONZON – Ph. GUIGNET – M. VENARD, *La paroisse urbaine: du Moyen Âge à nos jours*, Paris 2014.

<sup>5</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 133-150, 135-136.

che esse abbiano anche un aspetto civile, come le comunità sinagogali ebreë dell'epoca<sup>6</sup>. Anche se il riconoscimento statale di tali funzioni di autogoverno, per esempio della giurisdizione dei vescovi in cause considerate civili, fosse avvenuto non prima dell'epoca di Costantino<sup>7</sup>, questo ruolo delle Chiese locali fu presente sin dalle origini (cfr. per es. 1Cor 6,5), e nella prima metà del secolo III esso risultava già abbastanza articolato come dimostrano tra l'altro lunghi brani della *Didascalia*<sup>8</sup>. Le comunità locali si formavano generalmente nelle città ed erano guidate da responsabili ufficiali<sup>9</sup>. La loro funzione era anche missionaria<sup>10</sup>. Dovevano invitare nuovi membri, prepararli al battesimo, amministrare loro i sacramenti, insegnare i battezzati – anche studiare giorno per giorno le Scritture sacre<sup>11</sup> –, celebrare l'eucaristia, riconciliare i penitenti, aiutare i

<sup>6</sup> Cfr. Y.-H. PARK, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 393), Tübingen 2015, 90.

<sup>7</sup> Cfr. Cod. Theod. 1, 27, 1 (318); *Constitutiones Sirmondianae* 1 (333); Cod. 1, 4, 7 (398); per le diverse opinioni sulla natura della giurisdizione episcopale secondo il diritto romano vedi M. R. CIMMA, *L'episcopalis auctoritas nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989, 84-86; G. VISMARA, *La giurisdizione civile dei vescovi (sec. I-IX)*, Milano 1995, 87.

<sup>8</sup> Cfr. *Didasc.* II,44,1-56,4; ed anche per es.: Ch. E. FONROBERT, *The Didascalia Apostolorum: a Mishnah for the disciples of Jesus*, in *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 483-509; A. STEWART-SYKES, *The Didascalia Apostolorum: An English Version with Introduction and Annotation*, Turnhout 2009, 171.

<sup>9</sup> Cfr. per es.: J. T. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church., Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, 201-227.

<sup>10</sup> Nella riflessione teorica sulla missione e nell'attività missionaria, persino nel secolo IV, il ruolo primario l'avevano le Chiese episcopali locali: cfr. K. BAUS – E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon* (*Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. H. Jedin, II/1), Freiburg-Basel-Wien 1973 [1985], 220.

<sup>11</sup> Cfr. per es.: *Didaché* 4, 2; *Traditio Apostolica* 35, 2; 41, 2-3; *Canones ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* 12, 1-2; P. F. BRADSHAW – M. E. JOHNSON – L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, ed. H. W. ATTRIDGE,

poveri, pregare insieme. La struttura organizzativa delle comunità attraversò una fase intensa di sviluppo e maturazione tra la fine del II e la prima metà del III secolo<sup>12</sup>. Ciò non significa però che l'episcopato, il presbiterato e il diaconato non avessero avuto un'importanza centrale anche prima della fine del II secolo. La disciplina della comunità, la vita liturgica, specialmente la celebrazione dell'eucaristia, erano tuttavia guidate dal vescovo. Egli aveva anche la competenza di guidare l'insegnamento della fede. Nella lettera di sant'Ignazio di Antiochia alla comunità di Smirne si legge infatti: "Senza il vescovo non fate nulla di ciò che è connesso con la Chiesa, ritenete per eucaristia valida quella che viene celebrata dal vescovo o dal suo incaricato"<sup>13</sup>. I vescovi quindi avevano un ruolo di guida nella celebrazione della liturgia e nella direzione della Chiesa locale già ai tempi delle prime generazioni cristiane. Esisteva un rapporto originale tra la missione del vescovo e l'atto più santo della Chiesa, ovvero l'eucaristia. Era il vescovo che doveva convocare la comunità per la sacra Sinassi. Eusebio, nella sua *Storia Ecclesiastica* racconta che, durante la persecuzione a Dionisio, vescovo di Alessandria le autorità proibirono di convocare i cristiani per l'eucaristia e il vescovo capi che tale divieto significava la proibizione della stessa esistenza della Chiesa<sup>14</sup>.

Minneapolis (MN) 2002, 178; A. STEWART-SYKES, *Hippolytus: On the Apostolic Tradition* (Popular Patristics Series 54), Yonkers, NY 2015<sup>2</sup>, 191.

<sup>12</sup> Cfr. per es.: A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992, 220-222.

<sup>13</sup> *Smyrn.*, VIII, 1.

<sup>14</sup> Cfr. *Hist. eccl.*, VII, 11, 4.

### 3. La crescita della comunità dei fedeli dopo il 313 e specialmente dopo il 380

Dopo la Pace Costantiniana (313) si verificò un afflusso notevole di nuovi membri alla Chiesa. I cristiani avevano già nel III sec. numerosi edifici destinati al culto<sup>15</sup>, ma durante la persecuzione sotto Diocleziano, queste chiese vennero confiscate e spesso anche distrutte<sup>16</sup>. Cessata la persecuzione e concessa la restituzione degli edifici alla Chiesa, iniziò un'ondata di ricostruzione e di costruzione di chiese cristiane<sup>17</sup>. In occasione della consacrazione di queste chiese i vescovi spesso si radunavano e tenevano anche un Concilio<sup>18</sup>. Nel 380 poi, l'editto di Teodosio dichiarò il cristianesimo nella sua forma 'cattolica', ossia l'ortodossia di Nicea, religione ufficiale di tutto l'Impero<sup>19</sup>. Larghi ceti della popolazione aderirono così alla Chiesa. Sia la missione e la preparazione dei nuovi membri

<sup>15</sup> Per alcuni autori, i cristiani, quasi sin dall'inizio preferivano le periferie delle città, dove avevano i loro luoghi di culto vicino alle tombe dei martiri. Altri, pur riconoscendo l'importanza di questi luoghi, affermano che i vescovi preferivano le zone abitate delle città per le celebrazioni comuni con il presbiterio: cfr. Ch. PIETRI, *Recherches sur les 'domus ecclesiae'*, in *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978) 3-21; B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Les lieux de culte, approche historico-juridique*, in EADEM, *Église et Autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval* (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique 14), Limoge 2006, 299-325, 300-302. Cfr. anche per es.: Conc. Illiberit. (ca. 306) cc. 36. 52. L'età di questi ultimi canoni dipende dalla storia della redazione tuttora discussa dei 'canoni di Elvira'.

<sup>16</sup> Cfr. *Hist. eccl.*, VIII, 2, 1. 4; *ibid.* VIII, 1, 9; P. ERDŐ, *Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215 CIC*, in *Periodica* 101 (2012) 597-626, specialmente 599-600.

<sup>17</sup> Alla fine la Chiesa stessa formulava delle riserve contro gli sforzi arbitrari di alcuni che volevano aumentare oltremodo il numero delle chiese e degli oratori, cfr. per es.: Conc. Chalced. (451) c. 4; Conc. Carth. (401) c. 17; Conc. Aurelian. (511) c. 17; Conc. Epaonen. (517) c. 25.

<sup>18</sup> Cfr. per es.: J. A. FISCHER - A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (Konziliengeschichte, ed. W. BRANDMÜLLER, Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 453-454.

<sup>19</sup> Cfr. *Cod. Theod.* XVI, 1, 2; *Cod.* 1, 1, 1.

che la vita ecclesiale concentrata sull'eucaristia richiedevano la fondazione e la costruzione di chiese nei villaggi e nelle periferie delle città, processo che comportava anche il radunarsi di queste nuove comunità locali. Dette circostanze portarono di fatto alla nascita delle parrocchie<sup>20</sup>. Anche se il cambiamento socio-politico fu importante, quasi decisivo<sup>21</sup>, la nascita della parrocchia nella sua forma istituzionale sopra definita non fu il frutto di uno sviluppo automatico. Come si potevano definire le nuove comunità e chi doveva governarle?

Da una parte c'era il bisogno di garantire tutte – o quasi tutte – le funzioni fondamentali della Chiesa in un determinato luogo. Così sembrava pressoché ovvio che la comunità dovesse essere affidata ad un vescovo. Eppure le piccole località non erano adatte sotto ogni aspetto per una sede vescovile. In Africa, ma anche in Italia meridionale ed altrove, vennero fondate delle diocesi anche per piccolissime città. I canoni del Concilio di Sardica<sup>22</sup>, ma anche quelli conosciuti sotto il nome di Concilio di Laodicea contengono già il chiaro divieto di nominare vescovi per i villaggi<sup>23</sup>; si raccomanda invece di mandarvi un 'visitante'. Per villaggi e piccole cittadine di campagna era prevista – soprattutto in Oriente – la figura del *Chorepiscopus* che era vescovo consacrato, ma dipendente dal vescovo della città<sup>24</sup>. Il Concilio di Sardica invece, che ebbe un'autorità particolarmente significativa, stabilì che per i villaggi bastava nominare un presbitero<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Sulle origini della parrocchia vedi per es.: B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Histoire du droit et des institutions de l'Église latine. XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* (Corpus Histoire du Droit, ed. A. Rigaudière), Paris 2014, 287-290 (con bibliografia).

<sup>21</sup> Cfr. A. BORRAS, *La paroisse et au delà ...*, 784-785.

<sup>22</sup> Cfr. Conc. Sardic. (342/343) c. 6; A. M. STICKLER, *La parrocchia nella sua evoluzione storica*, in *La parrocchia* (Studi giuridici 43), Città del Vaticano 1997, 7-19, specialmente 7.

<sup>23</sup> Cfr. Conc. Laodic. (s. IV/2) c. 57.

<sup>24</sup> Cfr. Conc. Ancyrr. (314) c. 13; Conc. Neocaes. (314/319) c. 14 (13b); Conc. Antioch. (330/337) c. 10.

<sup>25</sup> Cfr. Conc. Sardic. (342/343) c. 6; ed anche Conc. Neocaes.

Quali erano le funzioni di questo presbitero? E quali erano i limiti della sua attività? I presbiteri che visitavano soltanto i centri rurali e periferici (o comunque diversi dalla chiesa del vescovo nelle grandi città), come delegati del vescovo, avevano il *mandato* e la capacità di *celebrare l'eucaristia* in assenza del vescovo. Sembra proprio questo il criterio per cui si richiedeva la presenza del presbitero. Già nel documento risalente alla prima metà del secolo III conosciuto con il nome di *Traditio Apostolica* si presuppone che i presbiteri recitino insieme con il vescovo la parte centrale della preghiera eucaristica, cosa che i diaconi non potevano fare<sup>26</sup>. I *Canoni Apostolici* (intorno al 380) dicono già espressamente che è il presbitero che deve offrire (anche da solo, senza la presenza del vescovo) il sacrificio sull'altare<sup>27</sup>. Dai canoni di alcuni Concili risulta che i presbiteri che avevano commesso diversi peccati erano puniti col divieto di offrire il sacrificio. Questo significa che, in caso diverso, ne erano capaci ed autorizzati<sup>28</sup>. Il Concilio di Gangra condanna quelli che disprezzano i presbiteri sposati e non frequentano la liturgia da loro presieduta<sup>29</sup>. I presbiteri di campagna si trovavano tuttavia in una condizione di inferiorità rispetto al clero cittadino. Essi potevano celebrare la liturgia nella città solo se il vescovo e i presbiteri residenti nella città erano assenti<sup>30</sup>.

L'amministrazione del battesimo era diretta dal vescovo, ma *dietro il suo incarico* potevano *battezzare* sia i presbiteri che i diaconi<sup>31</sup>.

(314/319) c. 13.

<sup>26</sup> Cfr. *Traditio Apostolica* 4, 2.

<sup>27</sup> Cfr. *Can. Ap.*, c. 3.

<sup>28</sup> Cfr. per. es.: Conc. Ancy. (314) c. 1.

<sup>29</sup> Cfr. Conc. Gangr. (ca. 340) *Ep. synod.*

<sup>30</sup> Cfr. Conc. Neocaes. (314/319) c. 13; K. L. NOETHLICH, *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts*, in *ZRG Kan. Abt. 76* (1990) 20.

<sup>31</sup> Cfr. per. es.: *Didasc.*, III, 12, 3.

Per quanto riguarda la consacrazione del crisma<sup>32</sup> e delle vergini<sup>33</sup> queste funzioni erano proprie dei vescovi. I presbiteri non potevano neppure *concedere la riconciliazione ai penitenti* nel quadro di una cerimonia pubblica, ma potevano farlo *dietro il comando del proprio vescovo* se i penitenti si trovavano *in pericolo serio*<sup>34</sup>. Nell'Africa latina sembra che i presbiteri potessero dare la riconciliazione ai fedeli nel caso di urgente necessità pure senza il comando speciale del vescovo, se questi si trovava lontano<sup>35</sup>. Il canone presuppone forse già una situazione in cui in località lontane della diocesi si trovavano dei presbiteri con qualche stabilità, i quali erano comunque considerati piuttosto come inviati – ma non solamente casuali – del vescovo e non veri e propri pastori di una comunità.

Quanto all'attività economica o alla capacità della 'parrocchia' di avere dei beni propri va notato che le Chiese episcopali ossia le diocesi raccoglievano un contributo mensile dai fedeli e collocavano questi beni nella cassa (*arca*) della comunità<sup>36</sup>. Questa *cassa*, invece, sembra che fosse *unica per tutta la diocesi*.

Nel corso di tutto questo sviluppo nel secolo IV cominciarono ormai a crearsi dei 'territori cristiani'. Tale circostanza collocò l'accento sull'aspetto territoriale delle diocesi e pose anche la questione di una eventuale territorialità delle comunità che si trovavano all'intero delle diocesi. Ragioni per le quali già nel IV sec. si dovettero stabilire delle norme canoniche sui *confini territoriali delle diocesi*<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. per. es.: Conc. Carth. (390) c. 3; Conc. Tolet. (400) c. 20; *Breviarium Hipponense* (393/397) c. 34.

<sup>33</sup> Cfr. per. es.: Conc. Carth. (390) c. 3; *Breviarium Hipponense* (393/397) c. 34.

<sup>34</sup> Cfr. per. es.: Conc. Carth. (390) cc. 3-4.

<sup>35</sup> Cfr. *Breviarium Hipponense* (393/397) c. 34.

<sup>36</sup> Cfr. TERTULL., *Apol.* 39; ORIGEN., *In Math. comm.* 11, 9.

<sup>37</sup> Cfr. per. es.: Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 24; Conc. Nicaen. (325) c. 16; Conc. Antioch. (330/337) cc. 13, 22; Conc. Constant. (381) c. 2; *Can. Ap.*, c. 35.

## 4. La terminologia

Le Chiese episcopali ossia le comunità guidate da un vescovo proprio, nell'antichità cristiana, si chiamavano generalmente *parrocchie*. Tale nome di origine greca emerge anche nei testi latini. Etimologicamente alcuni facevano riferire questa parola al carattere di circoscrizione territoriale<sup>38</sup>. Oggi sembra prevalere l'opinione di quelli che, nel linguaggio cristiano, la interpretano in un modo più simbolico, affermando che essa indica un certo gruppo residente in una città, ma come straniero. Già nella *Septuaginta* incontriamo la parola in riferimento agli israeliti che erano stranieri in Egitto. I cristiani poi avevano la coscienza di essere stranieri in questo mondo<sup>39</sup>. Sono state a volte chiamate diocesi (*dioecesis*) anche le unità territoriali in senso generale, tra le quali anche il territorio di competenza del vescovo<sup>40</sup>. Questa parola indicava anche nel linguaggio civile l'amministrazione, la direzione stessa o diversi distretti amministrativi tra i quali pure le circoscrizioni maggiori che comprendevano più province<sup>41</sup>.

Va notato che la diocesi vescovile aveva in occidente anche il nome di *plebs*<sup>42</sup>. Il Concilio di Ippona del 393 prescrisse, infatti, che tutti i vescovi dovevano accontentarsi della propria diocesi (*plebe sua*) e non potevano invadere la Chiesa altrui<sup>43</sup>. In quell'epoca, la parola *plebs* risulta quindi sinonimo della Chiesa episcopale, oggi chiamata diocesi.

<sup>38</sup> Cfr. per. es.: R. NAZ, *Paroisse* ..., 1234.

<sup>39</sup> Cfr. *Ef* 2,19; *IPt* 2,11; *Ad Diognet.*, 5, 5; R. PUZA, *Pfarrei. Pfarrorganisation*, in *LMA*, VI, 2021.

<sup>40</sup> Cfr. Conc. Carth. (390) c. 5.

<sup>41</sup> Sulla divisione amministrativa dell'Impero e l'organizzazione territoriale della Chiesa e sui significati del nome *diocesi* vedi per es.: K. L. NOETHLICH, *Anspruch und Wirklichkeit* ..., 40-42.

<sup>42</sup> Cfr. per. es.: *Breviarium Hipponense* (393/397), canoni estratti dal Concilio di Ippona, B.

<sup>43</sup> Cfr. *loc. cit.*

Per le unità interne di una diocesi, ossia per le 'parrocchie' nel senso più recente, si riscontra spesso nelle fonti la parola *diocesi*. Per esempio nel Concilio di Toledo del 400 la diocesi indica una unità interna della Chiesa episcopale più o meno lontana dal centro diocesano. Dopo la consacrazione del crisma fatta dal vescovo, l'olio consacrato viene distribuito tra le parrocchie (*per dioeceses*) prima di Pasqua<sup>44</sup>.

Altri nomi sono più strettamente connessi con la chiesa nel senso di *edificio*. A volte possiamo avere l'impressione di una certa priorità dell'edificio sacro rispetto alla comunità. Questo è il caso nelle grandi città, dove nelle località più distanziate dal centro episcopale si costruivano delle chiese chiamate anche *tituli* (a Roma)<sup>45</sup>, le quali erano luoghi di culto officiati da un presbitero appartenente al presbiterio della città, ma che non avevano ancora una comunità stabilmente determinata secondo il domicilio dei fedeli<sup>46</sup>. La differenziazione secondo la lingua, l'appartenenza etnica o altri fattori era tipica per l'organizzazione delle sinagoghe, ma non era del tutto estranea neanche ai cristiani nonostante il fatto che l'unità della Chiesa significava sin dall'inizio che i cristiani ebrei e quelli provenienti dal paganesimo formavano una sola Chiesa<sup>47</sup>.

Dal secolo V il nome di *paroecia* e quello di *dioecesis* cominciano a cambiare significato in ambito ecclesiastico. Nel secolo VII in Gallia la parrocchia indica ormai una comunità affidata a presbiteri. In altre parti d'Europa rimangono nomi

<sup>44</sup> Cfr. Conc. Tolet. (400) c. 20.

<sup>45</sup> Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Les lieux de culte ...*, 306-308.

<sup>46</sup> Cfr. F. HOUTARD – E. NIEMANN, *Pfarrei, pfarrer*, in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, III, Freiburg-Basel-Wien 1969, 1141. Per le numerose chiese in Alessandria verso il 328 e per i presbiteri che vi servivano si veda: A. MARTIN, *Topographie et liturgie: le problème des 'paroisses' d'Alexandrie*, in *Actes du 11<sup>e</sup> congrès international d'archéologie chrétienne*, Roma 1989, 1133-1144.

<sup>47</sup> Cfr. Conc. Lateran. IV (1215) const. 9; si veda per. es.: P. ERDÖ, *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, in *Vergentis 2* (2016) 21-23.

diversi. Emergono anche le parole *plebs* o *plebania*<sup>48</sup>. Quest'ultimo nome è rimasto quello esclusivo nella lingua ungherese fino ai nostri giorni.

## 5. Lo sviluppo delle singole forme istituzionali nell'alto medioevo

Il punto saliente del cristallizzarsi delle diverse forme di parrocchia sembra sia stata la chiesa, intesa come edificio sacro. Già nell'antichità tardiva vi erano divieti di celebrare l'eucaristia presso case private separatamente dal vescovo<sup>49</sup>. Anche la Liturgia delle Ore doveva essere celebrata in una chiesa, in particolare i Vespri<sup>50</sup>. In tal modo divenne ovvia la necessità di costruire delle chiese. Il diritto canonico<sup>51</sup> e a volte anche quello civile<sup>52</sup> ribadivano la necessità dell'intervento del vescovo per la costruzione di una chiesa.

### 5.1 Chiese private o chiese di comunità?

Fuori delle città, cioè nei villaggi (*vici*) e nelle vaste tenute (*villae*) venivano costruite delle chiese già all'epoca del Concilio di Efeso (431), nelle quali officiavano sacerdoti che dipendevano dal vescovo della città. Il Concilio di Calcedonia proibisce l'ordinazione di presbiteri senza la loro destinazione ad una chiesa determinata<sup>53</sup>. Lo scopo della costruzione delle chiese di campagna<sup>54</sup> doveva essere la necessità spirituale dei

<sup>48</sup> Cfr. PUZA *Pfarrei. Pfarrorganisation ...*, 2021; J. F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1984, 807.

<sup>49</sup> Cfr. Conc. Laodic. (s. IV/2) c. 58.; Conc. Antioch. (330/337) c. 5.

<sup>50</sup> Cfr. Conc. Tolet. (400) c. 9.

<sup>51</sup> Cfr. per. es.: Conc. Chalced. (451) c. 4. Detto canone è entrato nel Decreto di Graziano, cfr. C. 18 q. 2 c. 10.

<sup>52</sup> Cfr. *Nov.* 131, 7.

<sup>53</sup> Conc. Chalc. (451) c. 6.

<sup>54</sup> Per l'origine e per lo sviluppo di tali chiese nella Francia meridionale si veda: *Aux origines de la paroisse rurale en Gaul méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*,

cristiani. Così intende la norma del Concilio di Agde che stabilisce che si può costruire una nuova chiesa (*oratorium*) solo se i fedeli (i membri di una famiglia) che vivono a grande distanza dalla chiesa madre, ne hanno necessità. La chiesa rurale centrale si chiamava in questo testo *parrocchia*. Anche se i fedeli potevano frequentare la loro nuova chiesa più vicina, per le grandi feste erano tenuti ad andare nella chiesa parrocchiale centrale. Tale obbligazione era generalmente collegata con il dovere di portare delle offerte alla chiesa madre<sup>55</sup>. Nella Chiesa occidentale sin dal secolo IV esistevano sacerdoti che dovevano vivere stabilmente fuori della città in un determinato luogo<sup>56</sup>.

San Martino di Tours nel secolo IV fondò nella sua diocesi delle chiese affidate a sacerdoti per la cristianizzazione del popolo. Egli stesso però non fondò che sei 'parrocchie' di questo tipo e l'intera diocesi non venne ancora divisa in parrocchie<sup>57</sup>. Lo stesso san Martino o Victricio di Rouen svolsero attività missionaria anche al di fuori delle loro diocesi<sup>58</sup>. La diocesi appare quindi persino alla fine del secolo IV come centro di missione e di vita cristiana. Riguardo la stabilità delle competenze dei presbiteri destinati al servizio di una chiesa di campagna, dal secolo V cresce la tendenza di autorizzare questi preti in modo stabile a compiere certe funzioni pastorali e liturgiche e non soltanto di dare loro una delega o un mandato transitorio. I presbiteri di campagna ricevono il diritto (connesso

Actes du colloque internationale tenu à Toulouse les 21-23 mars 2003, ed. C. DELAPLACE, Paris 2005.

<sup>55</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Usages populaires hongrois. L'offrande*, in *L'Année Canonique* 27 (1983) 299.

<sup>56</sup> Cfr. Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 18.

<sup>57</sup> Cfr. K. BAUS – H.-G. BECK – E. EWIG – H. J. VOGT, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Zweiter Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (Handbuch der Kirchengeschichte II/2)*, Freiburg-Basel-Wien 1975 [1985], 222.

<sup>58</sup> Cfr. K. BAUS – E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin ... (Handbuch der Kirchengeschichte II/1)*, 221-222.

con il dovere) di predicare<sup>59</sup> e dal secolo VII, per esempio in Spagna, anche di dare la penitenza<sup>60</sup>. Più tardi, dal secolo IX si diffuse l'abitudine di confessarsi dal proprio 'parroco'<sup>61</sup>. Sarà il Concilio Lateranense IV che prescriverà la confessione annuale presso il *sacerdos proprius*<sup>62</sup>. La competenza stabile che distingueva le chiese centrali di un certo territorio rurale dagli oratori che si trovavano nelle località vicine era il diritto di amministrare il battesimo. Tali chiese centrali si chiamavano *ecclesiae baptismales*. Anche questo diritto è stato originalmente delegato dal vescovo, più tardi invece è diventato diritto stabile di quel sacerdote che era a capo di tale chiesa<sup>63</sup>. Il parroco ossia il sacerdote che governava la chiesa principale di una circoscrizione (pieve o con altri termini a secondo dei luoghi) doveva occuparsi anche dell'insegnamento ai giovani, specialmente in Italia e nella Francia meridionale. San Cesario di Arles richiese ciò già al Concilio di Vaison del 529<sup>64</sup>. Con la graduale crescita della stabilità di questi doveri-diritti si delinea sempre di più l'ufficio ecclesiastico di parroco.

Un modo di creare una chiesa di campagna era la fondazione da parte di un grande proprietario che edificava una chiesa sulla sua terra. Il sistema delle *chiese private* diffuso nei regni barbarici già sin dall'inizio del medioevo, ma che non

<sup>59</sup> Cfr. per es.: Conc. Vasen. (529) c. 2.

<sup>60</sup> Cfr. K. BAUS – H.-G. BECK – E. EWIG – H. J. VOGT, *Die Reichskirche ... (Handbuch der Kirchengeschichte II/2)*, 223.

<sup>61</sup> Cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Les lieux de culte ...*, 313.

<sup>62</sup> Cfr. Conc. Lateran. IV (1215) const. 21.

<sup>63</sup> Cfr. per. es.: P. LEISCHING, *Pfarrsprengel*, in *HRG*, III, 1719-1723; 1719.

<sup>64</sup> Conc. Vasen. (529) c.1, *Concilia Galliae A. 511- A.695*, ed. C. DE CLERCQ (CCL 148 A), Turnholti 1963, 78: "Hoc placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parrociis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognouemus, iuniores lectores, quantoscumque sine uxoribus habuerunt, secum in domo, ubi ipsi habitare uidentur, recipiant et eos quomodo boni patres spiritualiter nutriendos psalmis parare, diuinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant ...".

era estraneo nemmeno al mondo romano<sup>65</sup>, implicava che i proprietari laici nominavano i chierici nelle loro chiese a volte anche senza alcun intervento del vescovo. Tali chierici venivano trovati, inoltre non di rado, anche indegni<sup>66</sup>. Di fronte a questa situazione i vescovi e i Concili cercavano di confermare la necessità dell'intervento del vescovo nella fondazione di una chiesa o almeno nel permettere che in un oratorio si potesse celebrare la liturgia<sup>67</sup>. Allo stesso modo si sottolineava la necessità dell'intervento del vescovo nella nomina o nell'affidamento dell'incarico al presbitero destinato a una specifica chiesa<sup>68</sup>. I fondatori laici avevano comunque l'abitudine di nominare direttamente dei chierici nelle loro cappelle e di comportarsi come loro padroni. Tale situazione è stata a volte anche tollerata dalla Chiesa<sup>69</sup>. Il Concilio di Orléans del 541 stabilisce un sistema di divisione di competenze tra il proprietario fondatore e il vescovo prevedendo che il proprietario proponga il candidato al vescovo, il quale lo nomina, ma il sostentamento del chierico dev'essere assicurato dal fondatore<sup>70</sup>. Anche gli abati potevano fondare degli oratori sotto le stesse condizioni. La maggior parte delle chiese private divenne 'parrocchiale' nel corso dei secoli VI-VII, aprendosi al pubblico per rispondere alle necessità spirituali della popolazione<sup>71</sup>. Il diffondersi

<sup>65</sup> Già Giustiniano doveva regolamentare la nomina dei sacerdoti in tali chiese mettendo in rilievo che il laico fondatore non aveva il diritto di nominare il chierico ma doveva presentarlo al vescovo per la nomina: cfr. *Nov.* 57, 2.

<sup>66</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico, 1: El Primer Milenio* (Istituto de Historia de la Teología Española, Subsidia 1), Salamanca 1967, 385; O. PONTAL, *Die Synoden im Merowingereich* (Konziliengeschichte, Reihe A), Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, 235.

<sup>67</sup> Cfr. Conc. Chalced. (451) c. 4; Conc. Agath. (506) c. 21, ecc.

<sup>68</sup> Cfr. Conc. Aurelian. (511) c. 7 con riferimento ai beni che erano concessi alla Chiesa in usufrutto: cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 31.

<sup>69</sup> Cfr. per es.: Conc. Arvern. (Claremont.) (535) c. 4.

<sup>70</sup> Cfr. Conc. Aurelian. (541) c. 26.

<sup>71</sup> Cfr. O. PONTAL, *Die Synoden ...*, 235 con riferimento a P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup>*

delle parrocchie territoriali fu comunque un lungo processo anche in Francia, dove non terminò se non nel secolo XII<sup>72</sup>. Il sistema delle chiese private era presente in tutto l'Occidente e cedette il suo posto – solo in seguito dell'influsso della canonistica, della legislazione di Alessandro III e del Concilio Lateranense IV<sup>73</sup> – ad una forma istituzionale più equilibrata che era il *giuspatronato*<sup>74</sup>.

Oltre agli interventi episcopali diretti ed alle iniziative dei proprietari privati sembra che siano state anche le *comunità contadine* stesse all'origine delle parrocchie di campagna. Tra gli storici dell'agricoltura e delle comunità contadine tra i popoli germanici e slavi si è discusso molto sulla priorità cronologica della grande proprietà terriera o dell'uso e possesso comunitario della terra. Le discussioni scientifiche sono state però accompagnate da sentimenti ed ambizioni politiche<sup>75</sup>. Nella Francia meridionale la fondazione delle 'parrocchie' andò di pari passo con la cristianizzazione della popolazione rurale, attraverso la costruzione di chiese sia in *villae* che in *vi-ci*<sup>76</sup>. È generalmente riconosciuto che il servizio pastorale della popolazione cristiana di diverse località era diretta in varie parti d'Europa dal clero della chiesa battesimale rappresentan-

siècle, Paris 1900.

<sup>72</sup> Cfr. per es.: A. LUNVEN, *Naissance de la paroisse 'territoriale'. L'apport de trois actes du XI<sup>e</sup> siècle relatif à la Bretagne*, in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 121 (2014) 31-46.

<sup>73</sup> Cfr. Conc. Lateranen. IV (1215) const. 32, 45, ecc.

<sup>74</sup> Cfr. per es.: P. LANDAU, *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht un der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1975; P. ERDŐ, *Patronato (derecho de)*, in *DGDC*, V, 983-987; 984.

<sup>75</sup> Cfr. G. HANSSEN, *Agrarhistorische Abhandlungen*, I, Leipzig 1880, 25-27; G. L. MAURER, *Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*, I-II, München 1865-1866; P. HORVÁTH, *A középkori falusi földközösség jogtörténeti vonatkozásai*, Budapest 1960; F. WERNLI, *Markgenossenschaft*, in *HRG*, III, 302-316, 309-314.

<sup>76</sup> Cfr. K. BAUS – H.-G. BECK – E. EWIG – H. J. VOGT, *Die Reichskirche ... (Handbuch der Kirchengeschichte II/2)*, 222.

te il centro dell'organizzazione ecclesiastica del territorio. Tali unità in Italia centrale e settentrionale si chiamavano *pievi*<sup>77</sup>, in Germania, specialmente in Tirolo, ma anche altrove erano conosciute come *gau* o *pagus*, specialmente all'epoca dei regni franchi. Si trattava comunque di un'unità che comprendeva generalmente più villaggi, con i territori e servizi comuni che vi appartenevano<sup>78</sup>, e coincideva spesso con la parrocchia. Tale forma istituzionale viene chiamata nella letteratura storico-giuridica *Großmark* o *Gerichtsbezirk*. Sembra che la regola generale sia stata la coincidenza della parrocchia con questa circoscrizione di cooperazione economica e di giurisdizione civile, anche se si davano delle eccezioni. Questa coincidenza è documentata in diversi territori tedeschi nel tardo medioevo, ma per alcune regioni è certa la sua presenza anche nell'alto medioevo<sup>79</sup>. Tali unità civili ed ecclesiastiche potevano essere libere, specialmente nelle montagne, potevano essere anche mezzo libere sotto un 'protettore' o *Vogt*, a volte eletto persino dalla popolazione, ma potevano essere anche dipendenti da un grande signore feudale che rispettava la struttura interna della comunità contadina<sup>80</sup>. Tale struttura di 'grandi parrocchie', con una chiesa battesimale al centro, sembra sia servita come modello nel corso dell'organizzazione della Chiesa nell'Europa centro-orientale.

La costruzione delle chiese e l'assicurazione del loro funzionamento, esigeva sempre delle garanzie economiche. Nella legislazione bizantina emerse la necessità di assicurare in anticipo i mezzi economici per il funzionamento di una chiesa che

<sup>77</sup> Sulle pievi vedi per es.: G. FORCHIELLI, *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, Bologna 1938; per il basso medioevo: *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo sec. XIII-XV*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21 - 25 sett. 1981), I-II, Padova 1984.

<sup>78</sup> Cfr. P. HORVÁTH, *A középkori falusi földközösség ...*, 100.

<sup>79</sup> Cfr. F. WERNLI, *Markgenossenschaft ...*, 308-309.

<sup>80</sup> Cfr. F. WERNLI, *Markgenossenschaft ...*, 305.

si voleva costruire<sup>81</sup>. In questo senso possiamo interpretare anche la disposizione del Concilio di Toledo del 693, il quale vieta di assegnare un sacerdote in una chiesa alla quale non appartengono almeno dieci *mancipia* ossia schiavi o famiglie di schiavi<sup>82</sup>. Nel corso della cristianizzazione della Sassonia, guidata da Carlomagno, si richiese che per ciascuna chiesa venissero donate due *mansos* cioè terreni o centri di economia rurale con schiavi e schiave<sup>83</sup>. In Ungheria invece all'inizio del secolo XI si richiedeva che dieci villaggi costruissero una chiesa e la dotassero di due terreni e altrettanti schiavi, cavalli e bestiame. I vestiti sacri e le suppellettili per l'altare erano assicurati dal re, mentre il presbitero e i libri dovevano essere procurati dal vescovo<sup>84</sup>. Era in uso quindi in larghe zone del continente europeo il modello di far costruire e dotare una chiesa da parte della popolazione di un territorio più grande di un singolo villaggio. Il presbitero per tale chiesa veniva inviato dal vescovo. Questo modello differisce profondamente dalle chiese private. Non è sempre chiaro, quale fosse la libertà o la possibilità di iniziativa di queste comunità di contadini o di allevatori di bestiame nel fondare la loro chiesa battesimale. Sembra che ciò sia stato spesso imposto loro da parte del potere pubblico.

<sup>81</sup> Cfr. per es.: *Nov.* 131, 7.

<sup>82</sup> Conc. Tolet. XVI (693) c.5, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. VIVES (España Cristiana, Textos I), Barcelona-Madrid 1963, 502: "... ecclesia quae usque ad decem habuerit mancipia super se habeat sacerdotem; quae vero minus habuerit mancipia, aliis coniugatur ecclesiis".

<sup>83</sup> CAROLUS MAGNUS, *Capit. de partibus Saxoniae*, c. 15, *Capitularia regum francorum*, I, ed. A. Boretius (MGH Cap. I), Hannover 1883, 69: "Ad unamquamque ecclesiam curte et duos mansos terrae pagenses ad ecclesiam recurrentes condonant, et inter centum viginti homines, nobiles et ingenuis similiter et litos, servum et ancillam eidem ecclesiae tribuant".

<sup>84</sup> S. STEPHANUS, *Decretorum liber secundus* c.1, A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai, ed. L. ZÁVODSZKY, Budapest 1904, 45: "Decem ville ecclesiam edificent, quam duobus mansis totidemque mancipiis dotent, equo et iumento, sex bubus et duabus vaccis, XXX minutis bestiis. Vestimenta vero et coopertoria rex provideat, presbiterum et libros episcopi".

Riguardo il rapporto tra parrocchia e villaggio bisogna sottolineare il fatto, che il modello 'un villaggio-una parrocchia' ossia una propria parrocchia per ciascun villaggio non era usuale nell'alto medioevo. Anche se nel medioevo tardivo alcune comunità contadine dipendenti, aventi una chiesa filiale, combatterono per ottenere la loro autonomia parrocchiale, questo processo non si poté considerare terminato nemmeno alla fine del medioevo<sup>85</sup>. Una rete di parrocchie e forme simili si era diffusa tuttavia il tutto l'Occidente già nel XIII sec.

## 5.2 Le strutture parrocchiali nelle città

La struttura parrocchiale delle città ebbe una storia diversa<sup>86</sup>. Nelle città più grandi come Roma ed Alessandria le forme istituzionali considerate precursori della parrocchia (chiese con sacerdoti che vi celebravano regolarmente) sorsero prima della diffusione delle chiese di campagna. Nelle città erano più forti i legami dell'unità amministrativa e patrimoniale della diocesi. Dal secolo IX appaiono frequentemente delle chiese collegiali. Nelle maggiori città medievali si sviluppa un intero sistema di parrocchie o chiese collegiali, che hanno funzioni anche parrocchiali. Queste chiese sono guidate a volte da un abate e ricevono un territorio parrocchiale proprio. Anche nelle città, le circoscrizioni parrocchiali cominciano ad avere una funzione civile di amministrazione, di giurisdizione e anche di tassazione. Tale sistema sarà spezzato nel secolo XIII dagli ordini mendicanti<sup>87</sup>. Il diritto delle decretali afferma con sempre maggior enfasi, che la fondazione di parrocchie

<sup>85</sup> Cfr. K. S. BADER, *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, Weimar 1962, 183-190.

<sup>86</sup> Sulle proprietà specifiche dell'organizzazione parrocchiale delle città italiane nel basso medioevo vedi per es: M. RONZANI, *Aspetti e problemi delle pievi e delle parrocchie cittadine nell'Italia centro-settentrionale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo sec. XIII-XV*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21 - 25 sett. 1981), I, Padova 1984, 307-349.

<sup>87</sup> Cfr. P. LEISCHING, *Pfarrsprengel ...*, 1721.

nuove, o la divisione delle parrocchie, appartiene al vescovo. In alcune città italiane (per esempio a Catania) la divisione parrocchiale e soprattutto l'affidamento del governo pastorale delle unità territoriali della città ad un sacerdote determinato non si stabilisce definitivamente che nei tempi più recenti. Con lo sviluppo delle città e con l'aumento della popolazione la fondazione delle nuove parrocchie diventa sempre più frequente. Tutto ciò tocca naturalmente la posizione economica della parrocchia.

## 6. L'autonomia economica della parrocchia

Come dicevamo sopra, nell'antichità le diocesi formavano una sola unità sotto l'aspetto patrimoniale. È stato Cesario di Arles a cercare di assicurare una certa autonomia nell'amministrazione dei beni per le chiese di campagna. Al Concilio di Carpentras da lui presieduto egli cercò di limitare la possibilità dei vescovi di sottrarre i beni dalle chiese di campagna. Ciò era permesso soltanto se queste chiese erano ricche e la cattedrale soffriva di gravi necessità<sup>88</sup>. Il II Concilio di Braga dovette vietare ai vescovi anche la richiesta di contributi speciali dalle singole chiese e specialmente di richiedere la terza parte delle offerte del popolo nelle chiese parrocchiali. Quella parte delle donazioni era infatti destinata per l'illuminazione e la manutenzione delle chiese<sup>89</sup>. Frequenti erano gli abusi da parte dei fondatori o proprietari delle chiese private, che avevano la tendenza di fondare le chiese sulle loro terre per scopi

<sup>88</sup> Conc. Carpentorat. (527), c.1, CCL 148 A, 48: "...si ecclesia ciuitatis eius, cui episcopus praeest, ita est idonea ut Christo propitio nihil indegiat, quidquid parrociis fuerit derelictum clerici, qui ipsis parrociis deseruiunt, uel reparationibus basilicarum rationabiliter dispensentur. Si uero episcopum multas expensas et minorem substantiam habere constituerit, parrociis, quibus largior fuerit conlata substantia, hoc tantum, quod clericis uel sarcheticis rationabiliter sufficit, reseruetur ...".

<sup>89</sup> Cfr. Conc. Bracaren. II (572) c.2.

lucrativi e riservare per se la metà delle entrate delle chiese. Il II Concilio di Braga vieta per esempio che il vescovo dia il suo consenso alla costruzione di una chiesa, che il proprietario voglia fondare con simile intenzione<sup>90</sup>.

Nei secoli VIII-IX le chiese battesimali nei paesi latini e le chiese originali (*Urkirchen*) delle 'grandi parrocchie' nei paesi germanici rappresentavano la struttura fondamentale dell'organizzazione parrocchiale. La base economica del ministero era spesso – come abbiamo visto – un determinato terreno assegnato stabilmente agli scopi della chiesa con servi ed altre condizioni di funzionamento. Ma c'erano anche dei diritti ricevuti dal vescovo che garantivano delle entrate al sacerdote che governava la chiesa, così come il diritto di ricevere una parte delle decime, le donazioni dei fedeli obbligati almeno alle feste principali a di frequentare la chiesa battesimale e anche alcuni diritti di 'stola'. Tra i diritti poteva avere un'importanza notevole anche quello di seppellire i morti<sup>91</sup>. Tale sistema di decime e di altri diritti parrocchiali richiedeva logicamente la delimitazione territoriale più precisa delle parrocchie per sapere a chi appartenessero i fedeli propri di una specifica chiesa<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. Conc. Bracaren. II (572) c.6, D. 1 c. 10 de cons.

<sup>91</sup> Cfr. per es.: Conc. Tribur. (895) c. 15; H. HALLERMANN, *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 4), Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, 35-38.

<sup>92</sup> REGINO, *De synodalibus causis* I, 25, *Reginonis Abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis*, ed. F. G. A. WASSERSCHLEBEN, Lipsiae 1840, 37: "Ut terminum habeat unaquaeque ecclesia, de quibus villis decimas recipiat". Cfr. CAPITUL. ANSEGISI I, 149.

## Conclusione

A conclusione di questo breve percorso attraverso la 'preistoria' delle attuali parrocchie nei primi undici secoli giova riassumere alcune osservazioni sulla natura e la funzione di quelle aggregazioni pastorali, che cominciavano compiere gran parte delle funzioni della parrocchia di oggi.

- 1) La missione della Chiesa, l'evangelizzazione, la vita di fede, i sacramenti, la preghiera, la liturgia e tutte le altre funzioni della comunità cristiana erano compiute a livello locale dalle Chiese che si trovarono già molto presto sotto la guida di un vescovo.
- 2) Accanto al vescovo diventa sempre più chiaro e generale il ruolo dei presbiteri, che formano un collegio presieduto e guidato dal vescovo e che hanno la capacità di presiedere la celebrazione eucaristica anche senza il vescovo, ma con il suo consenso. I rapporti tra il vescovo e il presbiterio si chiariscono e stabiliscono generalmente prima della metà del III sec.
- 3) Dal secolo II, e molto chiaramente nel secolo III, si trovano edifici o luoghi speciali destinati al culto cristiano. Durante la persecuzione di Diocleziano si cercò di distruggere le esistenti chiese cristiane.
- 4) Con la *Pace Costantiniana* del 313 ed ancora di più con l'editto di Teodosio larghe masse della popolazione entrano nella Chiesa. Allo stesso tempo si costruiscono o ricostruiscono moltissimi edifici di culto cristiano, mentre appaiono gradualmente dei divieti di celebrare la liturgia in case private. Per la fondazione di chiese o di oratori si richiede la decisione del vescovo.
- 5) A causa di tutte queste circostanze si costruiscono numerose chiese nelle grandi città e anche fuori dalle città, in campagna. Queste chiese vengono provviste nelle città di membri del presbiterio, in campagna all'inizio di *corepiscopi*, vescovi consacrati, ma dipendenti dal vescovo della città o di presbiteri che ricevono un mandato speciale del vescovo di celebrare, di predicare, di battezzare

e nel caso di necessità, eventualmente di dare la riconciliazione ai penitenti.

- 6) Nel corso dei secoli V-VI – in certi luoghi già nel secolo IV – tali presbiteri cominciano ad abitare stabilmente in campagna e pregare o celebrare regolarmente, talvolta persino ogni giorno, nella chiesa locale.
- 7) Con la cristianizzazione generale dell'Occidente, prima nelle Gallie e nella penisola Iberica, e naturalmente in Italia, poi anche in altre regioni abitate prevalentemente da popoli germanici, coincide quasi la fondazione di chiese di campagna. Si costruiscono chiese in villaggi o in luoghi centrali di zone più vaste, ma anche nelle grandi proprietà dei latifondisti. Nel primo caso la costruzione – anche se dietro l'iniziativa del vescovo o del potere civile – e la garanzia economica del funzionamento dovevano provenire in qualche forma dalla comunità. Nel secondo caso i proprietari fondavano i loro oratori privati e la Chiesa dovette anche combattere per garantire il diritto del vescovo di nominare il sacerdote per tali chiese.
- 8) Il sistema di parrocchie che comprendevano un solo villaggio non era tipico nell'alto medioevo. La forma più diffusa era la 'grande parrocchia' (pieve) con una chiesa battesimale o chiesa madre al centro. Il sacerdote che era responsabile per questa chiesa aveva dei diritti ormai stabili – e non solo una delega – di amministrare i sacramenti, i sacramentali, di celebrare le sante Messe solenni specialmente nelle feste più importanti dell'anno, di ricevere (almeno per una parte notevole) le donazioni dei fedeli, una certa parte delle decime e di usufruire del terreno destinato alla sua chiesa. Sul territorio della 'grande parrocchia' c'erano spesso delle altre chiese che non godevano degli stessi diritti, ma ne ricevevano alcuni, come la celebrazione della santa Messa domenicale, la sepoltura, a volte anche l'amministrazione del battesimo. I diritti delle chiese battesimali tuttavia non erano sempre del tutto uguali dappertutto. Fino al secolo XIII si delineò quindi il quadro di una unità istituzionale ca-

ratterizzata da un determinato territorio, da un gruppo di fedeli che vi abitavano, dalla presenza di una chiesa e di un sacerdote stabile che vi celebrava la liturgia ed aveva i diritti parrocchiali. Questi diritti però non erano ancora chiaramente precisati e non erano gli stessi dovunque.

- 9) È vero che l'unità organica o l'*intrecciamento* della sfera religiosa e quella civile era molto forte nell'Impero Romano cristiano e nei Paesi cristiani dell'Occidente medievale, questo fatto però non era solo il risultato di una strategia politica. La vita delle comunità rurali dell'alto medioevo comportava un'interdipendenza talmente complessa tra i singoli soggetti che gli aspetti economici, morali, giuridici e religiosi non erano divisibili. Anche le comunità cristiane anteriori alla Pace Costantiniana erano dei gruppi con forte coesione e grande connessione ad ogni livello della vita. Anche in relazioni, che oggi si qualificerebbero civili, la comunità della Chiesa aveva un meccanismo interno decisionale e di solidarietà. La comunità cristiana quindi non è stata mai una realtà astratta, puramente spirituale ed eterea. La visibilità della Chiesa richiedeva anche la visibilità locale fisica e sociologica.
- 10) In ogni fase dello sviluppo dell'istituzione parrocchiale l'edificio di culto gioca un ruolo centrale e viene menzionato nelle fonti più di quanto si parli degli altri aspetti. Se oggi gli edifici sacri sollevano una questione delicata, non va dimenticato il loro contributo alla visibilità concreta della Chiesa, anche come comunità. Ciò può gettare luce sul significato delle chiese già esistenti, ma anche indicare criteri per la sostituzione di alcune di loro o per le nuove costruzioni.
- 11) Se oggi siamo abituati a pensare alla parrocchia come simbolo della stabilità e della cura pastorale abituale, non va dimenticato che nel processo della nascita e della diffusione delle parrocchie il motivo principale era l'evangelizzazione e la missione.

X.

## La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento\*

### 1. Il problema

Nel mondo contemporaneo, come anche nella Chiesa cattolica, emergono problemi connessi con la grande mobilità delle persone, con le loro differenze culturali, con la loro integrazione ed assimilazione. La lingua era ed è tutt'oggi un elemento fondamentale della cultura che mette in relazione ed integra, unisce i membri di una comunità. Essa è allo stesso tempo anche un punto di cristallizzazione di gruppi interni alle Chiese locali, per cui alcuni la considerano come un fattore che può causare divisioni interne alle parrocchie ed alle diocesi. In quale modo e misura le strutture pastorali e la rispettiva regolamentazione canonica devono prendere in considerazione la lingua dei fedeli?

Per poter dare una risposta adeguata è necessaria una visione teologica della Chiesa, ma anche un attento esame della sua storia disciplinare la quale costituisce, da una parte, un'importante fonte di conoscenza della convinzione teologica, dall'altra parte, rende possibile un approccio più sfumato alle problematiche attuali.

\* Pubblicato: *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, in *Vergentis* 2 (2016) 19-46. Relazione pronunciata al Congresso Internazionale "Innocenzo III e il suo tempo. Dalla monarchia assoluta al Concilio Lateranense IV", Murcia 9 dicembre 2015.

Il pontificato di Innocenzo III, e specialmente il Concilio Lateranense IV sembra rappresentare una svolta nell'affrontare tutta la questione a livello istituzionale. Nel presente saggio cerchiamo di rilevare il significato e gli effetti della Costituzione lateranense, nonché lo sviluppo successivo della dottrina e della disciplina riguardo la lingua dei fedeli come criterio di organizzazione ecclesiastica, specialmente in riferimento alle parrocchie.

## 2. Precedenti nella Chiesa antica ed alto-medievale

Già nell'ebraismo, che all'epoca di Cristo dimostrava certe tendenze all'universalismo ed alla missione<sup>1</sup>, era contrassegnato dalle diversità culturali della diaspora, era conosciuto come criterio per organizzare le varie comunità locali, le varie *sinagoghe*, la provenienza geografica – a volte anche linguistica e sociale – dei loro membri. Negli Atti degli Apostoli si legge, infatti, della sinagoga “... dei Liberti, dei Cirenei, degli Alessandrini e di quelli della Cilicia e dell'Asia” (At 6,9). Anche nei tempi più recenti si riscontravano sinagoghe askhenazi e sefardite nella stessa città distinte una dall'altra per la provenienza, per la lingua dei loro fedeli, ma anche per gli aspetti rituali connessi con le diverse tradizioni<sup>2</sup>. Esistevano pure sinagoghe speciali per

<sup>1</sup> Cfr. per es.: M. ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Budapest 2006, 467-468, n. 204 (parte II, cap. XXV; trad. dell'*Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Paris 1978); E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a. C. – 135 d. C.)*, C. GIANOTTO (ed.), III/1, Brescia 1997, 211-244.

<sup>2</sup> Per la città di Roma all'inizio del XVI sec. si veda per es.: S. CAVIGLIA, *Alla scoperta della Roma ebraica. La storia, i luoghi, la vita della più antica comunità della diaspora*, Napoli 2013, 28: “Il risultato fu una separazione fra i vari gruppi, ciascuno dei quali costituì la propria sinagoga con funzioni non solo religiose ma anche organizzative e amministrative. Gli spagnoli ne creavano addirittura due. Ce n'erano inoltre una siciliana, una francese e una tedesca, oltre a quattro di esclusiva appartenenza degli ebrei italiani”; per i secoli successivi: cfr. *ibid.*, 29-32.

i fedeli provenienti da una determinata città<sup>3</sup>.

Anche nella Chiesa dei tempi degli Apostoli sorgeva il problema etnico tra i fedeli. Nella Chiesa di Gerusalemme si sono distinti anche tra i cristiani, provenienti ancora praticamente tutti dall'ebraismo, prima "*quelli di lingua greca*" e "*quelli di lingua ebraica*" ossia aramaica (At 6,1). Poco dopo emergeva una differenza etnica, ma anche di ordine teologico tra i cristiani ebrei e quelli convertiti dal paganesimo ossia dalle *nazioni*. L'articolo della professione di fede sull'unità della Chiesa sembra che sia originalmente collegato con questa situazione. San Paolo ne parla ripetutamente. Nella lettera agli Efesini per esempio dice: "Perciò ricordatevi che un tempo voi, pagani della carne [...] eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei ai patti della promessa [...]. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate lontani, siete diventati vicini, grazie al sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, colui che di due ha fatto una cosa sola" (Ef 2,11-14). Gli scrittori cristiani più antichi come sant'Ignazio di Antiochia confermano questa visione sull'unità della Chiesa<sup>4</sup>, che ritorna anche più tardi, ad esempio nelle opere di sant'Agostino<sup>5</sup>. Da questo concetto teologico dell'unità della Chiesa discende a livello organizzativo che i cristiani della stessa città non devono formare due comunità, una per i fedeli provenienti dall'ebraismo e un'altra per quelli convertiti dal paganesimo. Ciò sembra che sia servito come modello per il trattamento dei gruppi che, più tardi, tornavano da un'eresia nella comunione della Chiesa cattolica. All'inizio del sec. IV diversi Concili trattavano questo tema, specialmente il caso in cui anche il gruppo

<sup>3</sup> Cfr. *loc. cit.*; si veda anche per Budapest per es.: K. FROJIMOVICS – G. KOMORÓCZY – V. PUSZTAY – A. STRBIK, *A zsidó Budapest. Emlékek, szertartások, történelem*, Budapest 1995, I, 118 ("sinagoga dei polacchi"), 119-120 ("sinagoga dei franchi", cioè dei sefarditi), II, 476-477 ("Certcovo shil"), 479 ("Sochré Polin"), ecc. Non risulta però che questi ultimi abbiano avuto una piena autonomia come comunità.

<sup>4</sup> Cfr. IGNATIUS, *Smyrn.* 1, 2.

<sup>5</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *Ps.* 126, 2, in CCL 40, 1857.

degli ex eretici aveva già un proprio vescovo. In tali circostanze l'unico vescovo della città è rimasto quello cattolico, mentre il vescovo che era tornato dall'eresia ha ricevuto una funzione subordinata (di presbitero o di corepiscopo)<sup>6</sup>.

L'elemento etnico poteva giocare un certo ruolo anche nell'adesione di alcuni gruppi – o persino nazioni – ad una tendenza qualificata eterodossa o scismatica. Basti far cenno alla separazione tra la Chiesa armena<sup>7</sup> o quella copta<sup>8</sup> e la Chiesa imperiale di Bisanzio.

Durante la missione evangelizzatrice alto-medievale tra i vari popoli, la tensione tra i cristiani di diversa lingua, appartenenza etnica e di diverse usanze, ha provocato non di rado delle situazioni difficili, per esempio tra i britannici ed altri popoli celtici da una parte, e gli anglosassoni dall'altra<sup>9</sup>. Anche le traduzioni della Bibbia e dei testi liturgici come pure di quelli canonico-disciplinari avevano una funzione importante nella missione. L'opera dei santi Cirillo e Metodio – molto discussa in quel tempo – ha lasciato dei risultati e ricordi preziosi fra i popoli slavi<sup>10</sup>. Di fatto la loro azione è stata contrastata non solo per l'uso della lingua slava nella liturgia latina, ma anche per la creazione di sedi vescovili per i popoli slavi (si veda la Pannonia). Ciò avvenne però non con la creazione di due giurisdizioni sullo stesso territorio, bensì con la divisione del territorio di diocesi già esistenti<sup>11</sup> o con il ripristino della

<sup>6</sup> Cfr. Conc. Nic. c. 8; Conc. Antioch. (a. 331?) cc. 13 e 16; Conc. Sardic. cc. 11 e 17 o anche Conc. Arelat. (a. 314) c. 17.

<sup>7</sup> Cfr. per es.: H.-G. BECK, *Die frühbyzantinische Kirche*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, H. JEDIN (a cura di), II/2, Freiburg-Basel-Wien 1975/1985, 3-92, specialmente 59-63.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, 49-55.

<sup>9</sup> Cfr. E. EWIG, *Die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, H. JEDIN (a cura di), II/2, Freiburg-Basel-Wien 1975/1985, 95-179, soprattutto 168; 171-173. Su tale conflitto si veda per es.: BEDA, *Hist. Eccl.*, III, 25.

<sup>10</sup> Cfr. per es.: L. BALICS, *A kereszténység története hazánk mai területén a magyarok letelepedéséig*, Budapest 1901, 266-269.

<sup>11</sup> Cfr. per es.: H. WOLFRAM, *Arn von Salzburg und Karl der Große*, in

sede antica di Sirmium<sup>12</sup>.

In seguito alle crociate, e specialmente all'azione dei Veneziani, che ebbe per effetto l'occupazione di Costantinopoli da parte degli occidentali nel 1204, il cristianesimo latino ha fatto un'esperienza significativa e di tipo nuovo della convivenza di diverse comunità cristiane d'Oriente e d'Occidente sullo stesso territorio, o persino nella stessa città. Situazioni simili non erano del tutto sconosciute nemmeno prima, soprattutto in Italia, ma anche nei Balcani fino all'Ungheria, come pure nell'Est europeo.

### 3. La Costituzione 9 del Concilio Lateranense IV

#### 3.1 Il testo e il significato della disposizione conciliare

Immediatamente prima del Concilio Lateranense IV è sorto un conflitto circa l'elezione al patriarcato latino di Costantinopoli. Due pretendenti, il parroco veneziano della chiesa di san Paolo della città e l'arcivescovo di Herakleia hanno affermato di essere stati eletti legittimamente per quella sede patriarcale. Ambedue si sono recati a Roma per difendere i propri diritti. Il Papa, all'inizio del Concilio, seguendo il consiglio dei cardinali, ha deciso la questione in favore di Gervasio, arcivescovo latino di Herakleia<sup>13</sup>.

Il Concilio si è occupato della diversità delle lingue e dei riti delle nazioni nella Costituzione 9. Alla base c'era l'idea di Innocenzo III secondo la quale, attraverso la fondazione

*1200 Jahre Erzbistum Salzburg. Die älteste Metropole im deutschen Sprachraum*, H. DOPSCH – P. F. KRAMML – A. S. WEISS (a cura di), (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 18. Ergänzungsband), Salzburg 1999, 23-25; 28; 30, n. 14.

<sup>12</sup> Cfr. la Lettera di Giovanni VIII, JE 2973.

<sup>13</sup> Cfr. C.-J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, VI/1, Paris 1914, 1318; H. WOLTER, *Das Papsttum auf der Höhe seiner Macht (1198-1216)*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, H. JEDIN (a cura di), III/2, Freiburg-Basel-Wien 1968/1985, 168-236, specialmente 210.

dell'Impero Latino di Costantinopoli si è verificata l'unità con i cristiani orientali<sup>14</sup>.

“Siccome in molte parti nella stessa città e nella medesima diocesi sono mischiati popoli di diverse lingue che hanno nella stessa fede vari riti e usanze, comandiamo severamente – dice il concilio – che i pontefici di tali città ossia diocesi assicurino degli uomini idonei che, secondo la diversità dei riti e delle lingue, celebrino per loro il divino ufficio, amministrino i sacramenti ecclesiali, insegnandoli ugualmente per parole e per il loro esempio. Proibiamo però completamente che la stessa città ossia diocesi abbia diversi pontefici, come se un corpo avesse diverse teste come un mostro. Ma se per le cause sopra indicate una urgente necessità lo richiedesse, il pontefice del luogo si costituisca un presule cattolico che corrisponde a quelle nazioni<sup>15</sup> come vicario nelle cose appena menzionate che gli obbedisca in tutto e gli sia suddito”<sup>16</sup>.

Al termine della Costituzione si prevede la scomunica *latae sententiae* e, nel caso di contumacia, la deposizione per quelli che – senza la dovuta nomina – entrano nella diocesi altrui e vi esercitano tali funzioni. In questi casi, se necessario, si deve richiedere anche l'aiuto del *brachium saeculare*<sup>17</sup>. Oltre ai precedenti storici menzionati, per la comprensione del significato originale di questa disposizione, come pure per la storia della sua influenza, va precisato che, in base alle ricerche di Antonio García y García, “... l'elaborazione delle costituzioni

<sup>14</sup> Cfr. H. WOLTER, *Das Papsttum auf ...*, 211, n. 8; Conc. Later. IV, cc. 4, 5, 14.

<sup>15</sup> Il concetto di *natio* non è ancora univoco. Nelle università esso si stacca non di rado dai criteri linguistici ed etnici. Al Concilio di Costanza (1414-1418) la votazione si organizzava secondo le *nationes*: cfr. B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Église nationale. Histoire d'une expression*, in EADEM, *Église et Autorités. Études d'histoire de droit canonique médiéval*, (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique 14), Paris 2006, 286-289.

<sup>16</sup> Conc. Later. IV, c. 9, in A. GARCÍA Y GARCÍA, (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, (MIC, A, 2), Città del Vaticano 1981, 57-58.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 58.

lateranensi non è opera del Concilio come tale, bensì esse sono state redatte prima di quell'assemblea per il pontefice canonista e teologo Innocenzo III<sup>18</sup>. Per la Costituzione 9 non è stato possibile trovare fonti testuali più antiche<sup>19</sup>. I gruppi menzionati nel testo si identificavano per la loro lingua, i loro riti ed i loro costumi (*mores*). I sacerdoti che devono essere incaricati dal vescovo del luogo per questi gruppi hanno tre compiti principali: la celebrazione della liturgia, l'amministrazione dei sacramenti – attività che tiene conto non solo degli aspetti liturgici, ma anche di quelli disciplinari – e l'insegnamento alla gente con le parole e l'esempio. Quest'ultima funzione, cioè l'insegnamento verbale, richiede, ovviamente, in modo speciale la conoscenza della lingua dei fedeli. Il vescovo locale deve inoltre, se lo richiede l'urgente necessità, nominare un vicario cattolico idoneo per la cura del rispettivo gruppo (*natio*) in questi campi. Questo vicario deve essere un presule (*praesul*) dipendente dal vescovo della città e quindi non è uguale al vescovo diocesano. Conformemente al c. 8 del Concilio di Nicea si proibisce severamente che la stessa città o diocesi abbia due vescovi. Come ha sottolineato già Carl-Joseph Hefele, sono sbagliate quelle opinioni che cercavano di ridurre la diversità menzionata nella Costituzione lateranense alla diversità della lingua per l'omelia, mentre supponevano che tutti dovevano celebrare la liturgia in latino<sup>20</sup>.

Per chiarire ulteriormente il senso della disposizione conciliare, giova vedere i titoli che indicavano il contenuto del canone nei diversi manoscritti che raccoglievano le Costituzioni di questo Concilio. Le rubriche date a questo canone nei codici sono assai differenti. In alcuni manoscritti mancano completamente. Molti altri fanno menzione soltanto della diversità dei riti<sup>21</sup>. In un codice si parla espressamente della lingua nella

<sup>18</sup> A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 6.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, 12-15.

<sup>20</sup> Cfr. C.-J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles ...*, VI/1, 1340.

<sup>21</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 143.

rubrica dicendo “*De officiis diuersarum linguarum celebrandis*”<sup>22</sup>. Tale riassunto però sembra restringere troppo il senso della Costituzione la quale parla anche dell’insegnamento dei fedeli e dell’amministrazione dei sacramenti che sicuramente significa ben più della mera celebrazione di un rito. Comunque, anche questa rubrica sembra tener presente le comunità di cristiani orientali che avevano il proprio rito ed anche la propria lingua di celebrazione.

### 3.2 La spiegazione della Costituzione Lateranense nelle opere dei canonisti

Poco dopo il Concilio, i canonisti cominciano a glossare le sue Costituzioni<sup>23</sup> ed indubbiamente questi commenti gettano luce alla comprensione del testo tra i contemporanei. Giovanni Teutonico nel suo *Apparato* osserva che i vescovi devono anche pagare i sacerdoti da loro nominati per la cura pastorale dei diversi gruppi<sup>24</sup>. Poi si occupa della natura della potestà del vicario che viene eventualmente nominato per una tale comunità dicendo che esso ha potestà ordinaria e non delegata<sup>25</sup>. L'autore presuppone che questo vicario sarà un vescovo consacrato<sup>26</sup>. Tale vescovo aveva quindi una posizione del tutto analoga al vescovo ausiliare nominato vicario episcopale secondo il diritto canonico odierno<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Roma, Archivio della Basilica Lateranense, MS A.70 fol. 37r-43v; cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 143.

<sup>23</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234*, in *From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, W. HARTMANN - K. PENNINGTON, (eds.), Washington, D. C. 2008, 367-378.

<sup>24</sup> IOANNES TEUTONICUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam [...] prouideant uiros idoneos, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 201 (“suis expensis”).

<sup>25</sup> *Ibid.* ad c. 9 v. constituat sibi uicarium in predictis, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 202.

<sup>26</sup> *Loc. cit.* (“Set a quo consecrabitur iste episcopus?”).

<sup>27</sup> Si veda già C.-J. VON HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles ...*, 1339, nt. 2.

Vincenzo Ispano ribadisce ugualmente che i sacerdoti incaricati per i diversi gruppi dei fedeli devono esser pagati dal vescovo<sup>28</sup>. Mette pure in rilievo l'impossibilità di avere due vescovi come capi della stessa diocesi, ma riconosce la possibilità di dividere in due sia le parrocchie che le diocesi o gli altri benefici facendo dalla circoscrizione preesistente due realtà<sup>29</sup>. Questo brano dell'*Apparato* di Vincenzo Ispano era la base testuale della spiegazione di Damaso Ungaro sulla Costituzione 9 del Concilio Lateranense IV<sup>30</sup>. Damaso però ha trasformato il testo dell'Ispano e vi ha aggiunto le proprie osservazioni. Ha ripetuto il commento dello stesso Ispano sulla possibilità di dividere la diocesi in due, ma ha aggiunto che tale divisione deve intendersi nel senso territoriale (cioè non personale)<sup>31</sup>. Ha precisato che il vicario nominato per i gruppi menzionati ha giurisdizione contenziosa e anche volontaria, come pure compiti nell'esercizio delle funzioni connessi con il sacramento dell'ordine<sup>32</sup>. L'attività giudiziale di questi vicari per gruppi appartenenti ad un rito speciale è, infatti, attestata in Unghie-

<sup>28</sup> VINCENTIUS HISPANUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. *prouideant uiros idoneos*, in A. GARCÍA Y GARCÍA, (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 303 ("in expensis episcopi").

<sup>29</sup> *Ibid.*, ad c. 9 v. *unum corpus*, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 303: "Istud determinat totum. Non enim est dubium quin una parochia diuidi possit in duas et unus episcopatus in duos et una prebenda in duas ut de cetero non sit una, quia illud prohibetur in Turonensi concilio, supra de prebend. Maioribus lib. i. [1 Comp. 3.5.10; X 3.5.8]. Possunt autem diuidi, ut sint due de cetero sicut fundus, ff. commun. predior. Si quis duas § i. [Dig. 8.4.6.1]".

<sup>30</sup> Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 414, nt. 33.

<sup>31</sup> DAMASUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. *diuersos pontifices habeat*, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 423: "Fiunt enim duo, ita quod resultant due conterminationes, non autem quod in una conterminatione sint duo episcopi, ut xvi. q. i. Plures [C. 16 q. 1 c. 54]".

<sup>32</sup> *Ibid.* ad c. 9 v. *constituat sibi uicarium in predictis*, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 423: "... et ita erit uicarius episcopi in hiis que ad uoluntariam iurisdictionem pertinent et in hiis que ad contentiosam iurisdictionem. Item in hiis que sunt ordinis".

ria nel periodo tardo medievale. L'arcivescovo di Esztergom aveva per esempio un *vicario greco* nominato con il permesso del papa<sup>33</sup>. Di tali vicari Damaso sottolinea che conservano il loro ufficio anche dopo la morte del vescovo diocesano, perché (come vescovi) sono costituiti dal Papa<sup>34</sup>.

Bisogna osservare che il canone conciliare riguardante il rito e la lingua dei fedeli si inserisce, nelle costituzioni del Lateranense IV, in un contesto di riforma pastorale. Varie Costituzioni<sup>35</sup> si occupano della scelta dei sacerdoti idonei, ben preparati e di buoni costumi per i diversi uffici connessi con la cura delle anime. Tra esse spicca la Costituzione 10 che segue direttamente il nostro canone appena analizzato e tratta sulla necessità di incaricare sacerdoti adatti per predicare,

<sup>33</sup> LEONE X, 16 maggio 1521, in G. BÓNIS, *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíraskodás történetéhez a középkori Magyarországon*, a cura di E. BALOGH, Budapest 1997, n. 4290: "... episcopus circa negotia et causas dictorum Grecorum, vicarium Grecum ispis Grecis gratum, vel per ipsos Grecos eligendum [...] deputare, quodque in causis appellationis ad metropolitanum [...] dictus metropolitanus similiter in dictis causis iudicem Grecum deputare teneatur", edizione del testo intero: J. TÖRÖK (ed.), *Magyarország primása. Közjogi és történeti vázlat*, Pest 1859, II, 94. Si sono tuttavia conservati documenti del 1525 che dimostrano che il vicario generale (latino) di Esztergom ha giudicato in una causa in cui i convenuti erano greci. Cfr. P. ERDŐ, *Das älteste Protokollbuch des Vikariatsgerichts von Esztergom (Ungarn)*, in *Festschrift Rudolf Weigand* (Studia Gratiana 27), 1996, 79; ID., *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* (Aus Religion und Recht 3), Berlin 2005, 110 ("Domine Agathe contra Grecos"); ID., *Ecclesiastical Procedure in Eastern Central Europe*, in *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*, W. HARTMANN – K. PENNINGTON (eds.), Washington, D. C. 2016, 447-448.

<sup>34</sup> DAMASUS, *Apparatus in Concilium quantum Lateranense ad c. 9 v. constituat sibi uicarium in predictis*, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 423: "Et remanebit iste presul etiam mortuo maiori episcopo et alio ei substituto, cum constituatur per auctoritatem pape, licet sit uicarius episcopi, ut supra de offic. uicar. Ad hec lib. i. [1 Comp. 1.20.4]".

<sup>35</sup> Per es.: cc. 10, 26, 27, 29.

per ascoltare le confessioni e per altri compiti pastorali<sup>36</sup>. Il motivo dell'invio di questi sacerdoti al popolo è che, soprattutto nelle grandi diocesi, il vescovo non può visitare e curare pastoralmente tutto il popolo che gli è stato affidato<sup>37</sup>. Essi lavorano come sostituti del vescovo e quindi devono essere remunerati da lui<sup>38</sup>. I primi interpreti della Costituzione 9 del Concilio, sia Giovanni Teutonico<sup>39</sup> che Vincenzo Ispano<sup>40</sup> e Damaso Ungaro<sup>41</sup> fanno un riferimento esplicito alla Costituzione 10 usandolo come argomento per provare che anche i sacerdoti incaricati della cura dei gruppi linguistici o rituali devono essere pagati dal vescovo. Essi considerano quindi il compito di quest'ultimi sacerdoti quasi come una 'sottospecie' della funzione dei sacerdoti mandati dal vescovo per predicare, insegnare ed ascoltare le confessioni.

Due altri brevi riassunti antichi della Costituzione Lateranense 9 si trovano nei *Casus Parisienses*<sup>42</sup> e nei *Casus Fuldenses*. Quest'ultima opera però non menziona nel riassunto il rito, ma

<sup>36</sup> A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 58-59, cit. 59: "... episcopi possint coadiutores et cooperatores habere, non solum in predicationis officio uerum etiam in audiendis confessionibus et penitentiis iniungendis ac ceteris que ad salutem pertinent animarum".

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 58.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*: "... qui plebes sibi commissas uice ipsorum [...] sollicitè uisitantes, eas uerbo edificent et exemplo; quibus ipsi cum indigerint, congrue necessaria subministrent".

<sup>39</sup> IOANNES TEUTONICUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam [...] prouideant uiros idoneos, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 201: "suis expensis, ut infra c. proximo [Conc. Later. IV, c. 10; 4 Comp. 1.13.3; X 1.13.15]".

<sup>40</sup> VINCENTIUS HISPANUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam in plerisque [...] prouideant uiros idoneos, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii...*, 303.

<sup>41</sup> DAMASUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. Quoniam in plerisque [...] prouideant uiros idoneos, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 423.

<sup>42</sup> *Casus Parisienses* c. 9, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii...*, 468: "populi diuersarum linguarum et rituum et unius fidei".

soltanto la lingua dei fedeli<sup>43</sup> considerando quindi già la sola differenza di lingua un motivo più che sufficiente per cui bisogna dedicare una speciale attenzione pastorale alla comunità.

## 4. La Costituzione 9 del Concilio Lateranense IV nelle collezioni di decretali

### 4.1 L'inserimento della disposizione nelle collezioni e le spiegazioni antiche

Poco dopo il Concilio, le sue Costituzioni sono state inserite nella *Compilatio quarta* (1216-1217). Vi figura anche il capitolo 9<sup>44</sup>. Il redattore di questa collezione era Giovanni Teutonico il quale ha redatto anche l'unico<sup>45</sup> apparato di glosse a questa Compilazione. Per il suo apparato egli usa l'apparato proprio apposto alle costituzioni del Concilio Lateranense IV, ma tiene conto anche di quello di Vincenzo Ispano.

Lo stesso capitolo 9 del Concilio è entrato poi nel *Liber Extra* di Gregorio IX<sup>46</sup>. Così divenne oggetto di commenti a volte approfonditi e creativi nella letteratura decretalistica durante il corso dei secoli.

Il lungo sommario che precede questo capitolo nel *Liber Extra* parla soltanto di varietà di lingue e non fa menzione del rito o di altri criteri che possono determinare l'identità dei vari gruppi dei fedeli<sup>47</sup>. Eppure dice che per questi gruppi

<sup>43</sup> *Casus Fuldenses* c. 9, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 485: "Vbi sunt diuerse lingue, conformes rectores debent poni qui ministrent sacramenta et instruant uerbo et exemplo".

<sup>44</sup> Cfr. 4 *Comp.* 1.13.2.

<sup>45</sup> Cfr. per es.: J. W. CAIRNS – P. J. DU PLESSIS, *The Creation of the Ius Commune: From Casus to Regula*, Edinburgh 2010, 42.

<sup>46</sup> X 1.31.14, in *Corpus Iuris Canonici. Pars secunda: Decretalium collectiones*, A. FRIEDBERG (ed.), Lipsiae 1881, 191-192.

<sup>47</sup> *Summarium ad X 1.31.14*, in ed. *Corpus Iuris Canonici*, II, *Decretales Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae 1582, 413: "Cum in civitate vel dioecesi sunt populi diversarum linguarum, episcopus

bisogna celebrare gli *officia* secondo le varietà delle lingue.

La Glossa ordinaria alle Decretali di Gregorio IX di Bernardo da Parma riassume i commenti dei decenni precedenti. Riesce a formulare con chiarezza che il motivo perché un vescovo vicario è subordinato al vescovo diocesano locale, è il suo ufficio<sup>48</sup>. Emerge pure il pensiero visto già nell'*Apparato* di Damaso Ungaro, che l'ufficio di questo vicario rimane anche dopo la morte del vescovo. Anche sotto quest'aspetto, la posizione di un tale vescovo *ausiliare* corrisponde a quella dei vescovi suffraganei – nome che emerge già nell'*Apparato* di Giovanni Teutonico alle Costituzioni Lateranensi<sup>49</sup>.

#### 4.2 Innocenzo e Ostiense

Uno dei commenti più autorevoli alle Decretali di Gregorio IX è stato senza dubbio l'opera di Innocenzo IV (Sinibaldo de' Fieschi), anche se oggi alcuni lo rimproverino per la sua non troppo grande originalità. Dal Commentario di Innocenzo IV al rispettivo brano del *Liber Extra* risulta che l'autore ha tenuto presente un'immagine dei gruppi menzionati nel capitolo 9 del Concilio Lateranense IV, secondo la quale essi erano carat-

debet providere eis per viros idoneos, qui secundum varietatem linguarum officia eis celebrent, et sacramenta ministrent. Et si urgens est necessitas, constituat sibi vicarium pontificem illius linguae, non tamen propter hoc eadem dioecesis debet habere duos episcopos”.

<sup>48</sup> BERNARDO DA PARMA, *Glossa ordinaria* ad X 1.31.14 v. Necessitas, in ed. *Corpus Iuris Canonici*, II, *Decretales Gregorii Papae IX suae integritati una cum glossis restitutae*, Romae 1582, 413: “... ille pontifex subest diocesano ratione officii quod exercet in eius dioecesi tamquam vicarius, ut sequens littera dicit: secus in illa decre. ad supplicationem”.

<sup>49</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. Vicarium, in ed. Romae 1582, 413: “Et tamen habebit iste vicarius ordinariam iurisdictionem sive potestatem, supra de offi. archid. ad hoc. [X 1.23.7] et 25. dist. perlectis. [D. 25 c. 1] ubi archidiaconus est vicarius episcopi, et tamen iurdictio sua ordinaria est perpetua. Sic videtur quod aliquis qui non est archiepiscopus, potest habere suffraganeum”. Cfr. IOANNES TEUTONICUS, *Apparatus in Concilium quartum Lateranense* ad c. 9 v. constituat sibi vicarium in predictis, in A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii ...*, 202.

terizzati sia dalla loro lingua che dal loro rito, anzi avevano una propria lingua liturgica. Egli parla, infatti, dei popoli saraceni, latini e greci che “*abitano tra di noi*”<sup>50</sup>. Per quanto riguarda la condizione del vicario insignito di carattere episcopale che il vescovo diocesano può nominare per tali gruppi, si precisa che egli può essere chiamato da un'altra diocesi, e in questo caso il motivo del suo dovere di obbedienza al vescovo diocesano locale è il fatto che da lui ha ricevuto questo incarico<sup>51</sup>.

A proposito di questo capitolo, si è citata per lunghi secoli l'osservazione dell'Ostiense che cerca di precisare l'ambito della giurisdizione di questi vicari speciali. Egli sottolinea infatti che un tale vicario ha giurisdizione “... *tra quelli che sono della sua lingua*”<sup>52</sup>. Ecco il punto, dove appare comunque l'aspetto personale della giurisdizione! Non a livello di vescovi diocesani o diocesi personali, perché si considera necessario che vi sia un solo vescovo in una città (conservando un concetto territoriale di diocesi, cioè mettendo ancora più l'accento sull'elemento territoriale che a quello personale), ma a livello dei diversi vicari generali dello stesso vescovo, la competenza dei quali viene de-

<sup>50</sup> SINIBALDO DEI FIESCHI (INNOCENTIUS IV), *Commentaria super libros quinque Decretalium*, ad X 1.31.14 v. Quoniam in plerisque, ed. Francofurti ad Moenum 1570, fol. 152vb: “Populi Sarraceni, Latini et Graeci, qui inter nos habitant”.

<sup>51</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. Necessitas, in ed. Francofurti ad Moenum 1570, fol. 152vb: “hic apparet hoc ipsum de dispositione esse. arg. 7. q. 1. non autem [C.7 q.1 c.12]. 1. q. 7. quod pro remedio [C.1 q.7 c.7] ad idem. sup/ra/. de renun. ad sup. [X 1.9.9] et hoc ex verbo apparet, ibi cui concessimus. Et hoc intelligo, nisi primo episcopus in dioce/si/ alterius ad aliquod officium cui ratione illi debebant subesse, secus si alias vocaret ad supplendum defectum suum. 7. q. 1. pontifices [C.7 q.1 c.4]”.

<sup>52</sup> ENRICO DA SUSA (HOSTIENSIS), *Commentaria in Decretales*, ad X 1.31.14 v. Vicarium: ed. Venetiis 1581 (rist. Torino 1965; da ora in poi: ed. Venetiis 1581), I, fol. 165v, n. 5: “Qui etiam inter illos qui suae linguae sunt ordinariam iurisdictionem habebit, sicut dicitur de archidiacono et archipresbytero, qui vicarii episcopi sunt, et tamen ordinariam iurisdictionem dicuntur habere xxv. di. perlectis. [D. 25 c. 1] supra de of. archi. et de of. archipr. c. i. c. j. [X 1.23.1; X 1.24.1]”.

terminata però in base all'elemento personale. Il criterio sufficiente sembra essere già la lingua. Tale criterio non viene ancora precisato fino a fondo. In ogni caso, nella *Summa* dell'Ostiense si parla anche della nazionalità (*natio*) dei fedeli come argomento che giustifica la nomina di un vicario<sup>53</sup>.

Merita una menzione speciale anche il modo come l'autore identifica il vicario o il sacerdote appropriato per la cura pastorale di questi gruppi speciali. Non si accontenta della conoscenza della lingua, ma richiede l'appartenenza allo stesso gruppo, condizione comprensibile specialmente se si riferisce alle comunità di un certo rito<sup>54</sup>. Si tiene presente però anche la possibilità che il pastore venga da un altro ambiente. In tal caso egli deve adattarsi e cercare di procedere in conformità delle capacità e delle usanze della gente<sup>55</sup>.

#### 4.3 La sintesi di Giovanni d'Andrea

Giovanni d'Andrea poi, riassumendo i pensieri dei canonisti più antichi, nella sua *Commentaria Novella*, nel *Casus* introduttivo al capitolo commentato distingue quattro elementi importanti del testo: 1) Dove il popolo della città ha lingue diverse, il vescovo deve prendere cura dei fedeli nominando per loro delle persone idonee per *officiare*, per celebrare la liturgia

<sup>53</sup> ENRICO DA SUSA (HOSTIENSIS), *Summa*, Lib. I, tit, de officio vicarii (31), n. 5: ed. Lugduni 1537 (rist. Aalen 1962), fol 46rb: "In quibus casibus sit licitum per vicarium deservire [...] Sextus est ratione diverse nationis. infra. de offi. ordi. quoniam. [X 1.31.14] supra de tempo. ordi. quod translationem [X 1.11.11]".

<sup>54</sup> ENRICO DA SUSA (HOSTIENSIS), *Commentaria* ad X 1.31.14v. Conformem: ed. Venetiis 1581, I, fol. 165v, n. 4: "sicut parochiani Graeci sunt, ita et ipse Graecus sit, et ipsorum ritus servet".

<sup>55</sup> *Ibid.*, n. 5: "Nota ergo hic, quod quilibet debet se conformare quantum potest et decet illorum moribus, inter quos conversatur xli. di. quisquis [D. 41. c. 1] et capacitati eorum quos decet viii. quaestio i. oportet [C. 8 q. 1 c. 12] et intelligentiae eorum, quibus praedicat xliii. di. sit rector. [D. 43 c. 1] et c. in mandatis. [D. 43 c. 2] et in summa. magni sibi faciunt provinciales et honorificum reputant, si eorum consuetudines observentur et commendentur, ut patet ff. de of. procon. si in aliquam [Dig. 1.16.7]".

e per amministrare i sacramenti. Il vescovo locale può nominare anche dei vicari per tali comunità. 2) È vietato comunque che una diocesi abbia diversi vescovi diocesani propri. 3). Per tale funzione in presenza di urgenti necessità il vescovo diocesano può nominare per sé un presule cattolico come vicario per tali gruppi. 4) Se qualcuno (per es. un vescovo esterno, ecc.) usurpa tali funzioni, sarà severamente punito<sup>56</sup>. Riguardo le lingue, l'autore spiegando la rispettiva frase parla di greci, latini, herminii (armeni?) e loro simili, o di Citramontani ed Ultramontani, che vivono "... come dicono nelle diocesi di Trento e di Verona"<sup>57</sup>. Più tardi il Panormitano elenca degli esempi concreti del bilinguismo all'interno della stessa città. "Accade infatti spesso – scrive – che ci sono nella stessa città greci e latini come a Costantinopoli o in molte parti nella Calabria. Oppure italiani e tedeschi come nella città di Trento. O francesi e tedeschi come a Metz"<sup>58</sup>.

Secondo Giovanni d'Andrea, la parola *ritus* si riferisce nel capitolo commentato ai sacramenti, la parola *mores* invece alle altre cose<sup>59</sup>. Dopo brevi riferimenti alla questione di chi sono idonei a questo ministero speciale e quale insegnamento devono dare<sup>60</sup>, Giovanni d'Andrea fa cenno alla condizione specia-

<sup>56</sup> Cfr. GIOVANNI D'ANDREA (IOANNES ANDREAE), *In Primum Decretalium Librum Novella Commentaria*, ad X 1.31.14 Casus, in ed. Venetiis 1612, fol. 255rb.

<sup>57</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. *Linguarum*, in ed. Venetiis 1612, fol. 255rb: "Ut Graeci et Latini, de tempo. ordi. cum secundum [X 1.11.9], vel Herminii, et his similes, vel Citramontani et Ultramontani, ut fertur in dioecesi Veronen/si/ et Tridentina. Et est simile de decimis. in aliquibus [X 3.30.32]".

<sup>58</sup> NICCOLÒ TEDESCHI (PANORMITANUS), *Commentaria in Decretales*, ad X 1.31.14 v. *Prohibemus*, n. 2, in ed. Venetiis 1570, I/2, fol. 154vb: "... in eadem civitate sunt Graeci et Latini ut in civitate Constantinopolitana, et in multis locis Calabriae. Item Italici et Teutonici, ut in civitate Tridentina. Item Gallici et Teutonici, ut in civitate Meten".

<sup>59</sup> GIOVANNI D'ANDREA (IOANNES ANDREAE), *In Primum Decretalium ...*, ad X 1.31.14 v. *Ritus* e v. *Mores*, in ed. Venetiis 1612, fol. 255rb.

<sup>60</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. *Idoneos*: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb: "de

le di Venezia, osservando che la loro situazione non è contraria a questa norma, perché il Patriarca ha il titolo di Grado (e non di Venezia)<sup>61</sup>. La parola *praesul* usata nella Costituzione Lateranense per indicare la persona che deve essere nominata a vicario per i gruppi speciali significa, secondo l'autore, qualsiasi prelato e non soltanto il vescovo. Ma l'Ostiense e altri intendono sotto prelato, in questo contesto, un presule consacrato vescovo. Se non fosse vescovo, non potrebbe conferire i sacri ordini. Ma questo vescovo non sarà vescovo diocesano di quel posto, bensì vicario del vescovo locale<sup>62</sup>. Giovanni d'Andrea dedica la dovuta attenzione anche all'aspetto pastorale. I fedeli di una certa lingua o di un rito speciale vengono chiamati da lui *parochiani*<sup>63</sup>. Tale terminologia può ricordare al fatto che la questione della pastorale di questi gruppi sorge frequentemente a livello delle parrocchie, cosa che apparirà chiaramente nelle *Regole della Cancelleria*. Ad ogni caso, il nostro autore, con riferimento a Goffredo da Trani, riassume come principio giuridico-pastorale che i sacerdoti mandati ad una certa comunità devono adattarsi alle loro usanze (legittime), alle doti di quelli che devono essere insegnati e alla capacità di comprendere di quelli per i quali devono predicare<sup>64</sup>. Aggiunge anche

rescrip. cum adeo [X 1.3.17], de electio. causam [X 1.6.8]"; e v. Instruendo, in *loc. cit.*: "sic supra de electio. cum in cunctis [X 1.6.7], supra de statu monac. cum ad mona. [X 3.35.6] Hostien/sis/".

<sup>61</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. Pontifices, in ed. Venetiis 1612, fol. 255rb: "80. distinctione. capitulo secundo [D. 80 c. 2], nec. ob. de Venetis: quia patriarcha Gradensis est, ut ibi no".

<sup>62</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. Praesulem, in ed. Venetiis 1612, fol. 255rb: "id est praelatum, sive rectorem, non tamen episcopum. Est enim praesulis nomen generale, sicut et praesidis. ff. de officio praesi. leg. 1 [Dig. 1.18.1], et praepositi, infra de verborum significatio. quamvis. [X 5.40.9] secundum Goffred/um/. Sed Hostien/sis/ et Abb/as/ intelligunt de praesule episcopo; alias non posset ordines celebrare; non tamen erit episcopus illius loci, sed episcopi vicarius: ut dicitur hic, si ergo sunt parochiani Graeci, habebit episcopum vicarios Graecos".

<sup>63</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, ad X 1.31.14 v. Conformem: ed. Venetiis 1612, fol. 255rb:

l'osservazione proveniente dall'esperienza della pubblica amministrazione dell'Impero Romano e ribadita dall'Ostiense, secondo la quale gli abitanti delle provincie apprezzano molto se vengono rispettate le loro usanze<sup>65</sup>. Questo principio, anche se Giovanni d'Andrea non lo dice espressamente, significa pure che il rispetto per le usanze e le lingue proprie dei fedeli è da raccomandare pure nel caso in cui questi fedeli capiscono anche un'altra lingua.

## 5. La conoscenza della lingua dei fedeli nelle *Regulae Cancellariae*

Tra le diverse norme canoniche che riguardano la questione della conoscenza della lingua dei fedeli come condizione di conferimento di benefici spiccano le *Regulae Cancellariae* le quali costituiscono, dall'epoca di Giovanni XXII, un genere distinto dagli altri documenti della Cancelleria Apostolica<sup>66</sup>.

“conformare se debet quis moribus ipsorum, cum quibus vivit. 41. distinctio. quisquis. [D.41 c.1] et capacitati eorum quos decet. octava quaestione prima. oportet. [C.8 q.1 c.12] et intelligentiae eorum, quibus praedicat. 43. distinctione sit rector [D.43 c.1], Goffred/us/ et provinciales sibi magnum reputant, si suae consuetudines commenduntur, et servantur. ff. de officio procons. si in aliqua [Dig. 1.16.7], Hostiens/is/”.

<sup>65</sup> Cfr. loc. cit.

<sup>66</sup> Cfr. M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894 (rist. Aalen 1959), IV; E. VON OTTENTHAL, *Regulae Cancellariae Apostolicae. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nikolaus V.*, Innsbruck 1888 (rist. Aalen 1968), VIII-XIII; N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici* (Sussidi eruditi 23), Roma 1970<sup>3</sup>, 285-286; A. MEYER, *Spätmittelalterliche päpstliche Kanzleiregeln*, in *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Frühen Neuzeit*, G. DROSSBACH, (a cura di), Paderborn 2010, 95-108, specialmente 101. Per una bibliografia sul genere si veda: T. FRENZ, *Bibliographie zur Diplomatie und verwandten Fachgebieten der Historischen Hilfswissenschaften mit besonderer Berücksichtigung der Papsturkunden. Herrscherurkunden, Päpste, Geschäftsgang, Kanzleiordnungen, -regeln, -leitfäden*: [http://www.phil.uni-passau.de/histhw/bibliographie/2p\\_Gesch\\_Kanzle](http://www.phil.uni-passau.de/histhw/bibliographie/2p_Gesch_Kanzle) ..., consultato il 4 agosto 2015.

Secondo la Regola 71 di Gregorio XI, quelli che volevano ottenere una parrocchia con una provvista pontificia o con un rispettivo mandato pontificio dovevano capire e parlare in modo comprensibile la lingua di quel luogo, dove si trovava la parrocchia. Nel caso contrario la provvista o il mandato doveva essere nullo<sup>67</sup>. La formula sembra assai cauta nel senso che non si parla della lingua dei fedeli, ma di quella del luogo. Non risulta quindi che si tengano presenti le parrocchie personali, bensì quelle territoriali. La stessa regola veniva rinnovata attraverso la Regola 75 di Benedetto XIII<sup>68</sup>, come pure dalla Regola 6 di Alessandro V<sup>69</sup>, in cui l'approvazione delle regole più antiche viene fatta in forma generale. Si rinnova poi la regola di Gregorio XI sulla parrocchia anche nella Regola 63 di Eugenio IV, dove si estende però questa norma anche alle grazie che si attendono (*expectativa*)<sup>70</sup>. Quest'ultima disposizione di Eugenio IV si ripete invece nella Regola 19 di Nicola V<sup>71</sup>. Dalla metà del sec. XV il testo delle *Regole della Cancelleria* si ripete sotto ogni pontificato in modo costante<sup>72</sup>. Nella Regola 24 di Alessandro V emergono però nuovi elementi: la norma circa le parrocchie è stata ripetuta in un'altra regola<sup>73</sup> dello stesso pontefice, qui invece si parla dei benefici che comportano il dovere della cura delle anime e che possono essere ben più grandi di una parrocchia, e si ribadisce che nessuno può

<sup>67</sup> E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae* ..., 40: "nisi persona bene intelligat et intelligibiliter loquatur ydioma illius loci ubi dicta parrochialis ecclesia consistat".

<sup>68</sup> E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae* ..., 136.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 161: "dominus noster approbavit et renovavit omnes regulas et ordinationes alias non revocatas vel limitatas suorum predecessorum usque ad Gregorium XI inclusive".

<sup>70</sup> *Ibid.*, 247: "provideri aut gratiam expectativam concedere". Per tali grazie si veda: G. MOLLAT, *Expectatives*, in DDC, V, 678-690; J. FAJARDO FERNÁNDEZ, *Expectativa de derecho*, in DGDC, III, 860-861.

<sup>71</sup> E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae* ..., 257.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, XIV.

<sup>73</sup> Cfr. Alessandro V, Reg. 6, in E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae* ..., 161.

ottenere validamente delle grazie pontificie che conferiscono tali benefici o danno diritto di aspettativa nei loro riguardi od altri diritti “... al di fuori della sua propria lingua” (“extra suum proprium ydioma”)<sup>74</sup>. Tali grazie sarebbero invalide e non dovrebbero essere inviate neanche le rispettive lettere apostoliche, eccetto se i destinatari sono cardinali<sup>75</sup>. Da questo punto, la questione della conoscenza della lingua assume una dimensione più o meno politica. Ciò diventa evidente nella forma in cui la Regola 32 di Eugenio IV ripete e trasforma questa disposizione. Si dice infatti che nessuno può ottenere una *gratiam expectativam* fuori della sua nazione, tranne se capisce la rispettiva lingua<sup>76</sup>. Quest’ultima forma della regola si ripete anche nella Regola 85 di Nicola V<sup>77</sup>. Si noti però che del testo della Regola 32 di Eugenio IV esiste nella tradizione manoscritta anche una versione più lunga nella quale si legge: “... nessuno deve chiedere una grazia che si aspetta/si attende in una città o diocesi fuori della sua nazione, se non capisce la lingua comune del posto, o se ci sono diverse lingue in quel luogo, alcuna di esse, altrimenti la grazia sarà nulla”<sup>78</sup>. Anche se il manoscritto che contiene questa versione del testo è “uno dei più corretti”<sup>79</sup>, gli altri codici riportano l’altra forma più breve, accettata dall’editore come genuina. La variante più lunga sembra pure significativa alla luce delle spiegazioni successive, per esempio di quelle francesi.

<sup>74</sup> E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae ...*, 168.

<sup>75</sup> *Loc. cit.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, 243: “Item voluit quod nullus extra suam nationem, nisi ydioma intelligat, gratiam expectativam impetret, alias gratia sit nulla”.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 265 (del 1447; cfr. anche Niccolò V, Reg. 41: ed. *ibid.*, 261).

<sup>78</sup> Cod. Vat. 4138 foll. 115-121, in E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae ...*, 243, nt. g: “nationem in aliqua civitate vel diocesi gr/atiam/ expect/ativam/ impetret, nisi ydioma ibid. commune, vel si diversa sint ibid. ydiomata, aliquod eorum intelligat, alias huiusmodi gratia nullius sit roboris vel momenti”.

<sup>79</sup> E. VON OTTENTHAL (ed.), *Regulae Cancellariae Apostolicae ...*, XLV, secondo il quale il testo delle regole di Eugenio IV che si trova nel Codice doveva essere scritto non dopo il 1436.

Sisto IV ripete sia la regola che richiede dai parroci la conoscenza della lingua locale<sup>80</sup>, sia quella che pretende dai beneficiati stranieri la conoscenza di quella lingua che la gente parla in generale in quel luogo<sup>81</sup>. La Regola 19 di Innocenzo VIII rinnova senza mutamenti essenziali la disposizione sulla conoscenza di lingua del parroco, ma il sommario dato alla rispettiva regola (*summarius*) non parla più della lingua del luogo della chiesa, ma di quella del Paese<sup>82</sup>.

## 6. I commentari delle *Regulae Cancellariae*

Le *Regole della Cancelleria* sono state commentate ampiamente dai canonisti nei secoli successivi<sup>83</sup>. Cerchiamo di presentare tre di questi commentari in quanto particolarmente significativi: la *glossa* di Alfonso de Soto basata su molte esperienze curiali è caratterizzata da uno stile assai critico, che

<sup>80</sup> Sisto IV, Reg. 19 (27 agosto 1471), in ed. per es. *Decisiones Rote. Noue ac antieque cum marginalibus additionibus et casibus dubijsque et regulis cancellarie apostolice*, per Iacobum Bragueyrac, Lugduni 1531, fol. 143ra: in “Item voluit quod si contigat ipsum alicui persone de parochiali ecclesia prouidere, vel gratiam expectatiuam concedere nisi dicta persona intelligat et intelligibiliter loquatur idioma ubi ecclesia huiusmodi consistit: prouisio vel mandatum et gratia desuper quo ad parochialem ecclesiam nullius sit momenti”.

<sup>81</sup> Sisto IV, *Regule expectatiuarum*, Reg. 24 (19 dicembre 1471), in ed. Lugduni 1531, fol. 146ra: “Item nullus expectatiuam gratiam extra suam nationem impetret nisi idioma quod communiter homines loquuntur ibid. intelligat et intelligibiliter loqui sciat, alioquin gratia huiusmodi sit nulla”.

<sup>82</sup> Innocenzo VIII, Reg. 19, in ed. *Decisiones Rote. Noue ac antieque cum marginalibus additionibus et casibus dubijsque et regulis cancellarie apostolice*, per Iacobum Bragueyrac, Lugduni 1531, fol. 153va (*Summarius*: “Cui concedatur de parochiali ecclesia debet intelligere et loqui idioma illius patrie”).

<sup>83</sup> Cfr. E. GÖLLER, *Die Kommentatoren der päpstlichen Kanzleiregeln vom Ende des 15. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, in AKKR 85 (1905) 441-460; 86 (1906) 20-34; 259-265.

rappresenta la più antica spiegazione dettagliata delle *Regole della Cancelleria* (redatta almeno per una parte tra il 1484 e il 1486)<sup>84</sup>; quindi l'opera di alta qualità dell'ufficiale della curia e successivamente vescovo Luis Gómez (1484-1543)<sup>85</sup>; infine quella di Pierre Rebuffi (1487-1557)<sup>86</sup> di posizione gallicana, suo avversario in molte questioni.

### 6.1 Alfonso de Soto

Spiegando la Regola 19 di Innocenzo VIII, Soto ribadisce prima di tutto che questa regola costituisce un argomento contro "... quella gente che dice che ogni paese ha il privilegio secondo il quale nessuno può ottenervi alcun diritto di aspettativa o beneficio senza il beneplacito del re. Questa (affermazione) è infatti una truffa, perché basta che (il candidato) possa parlare comprensibilmente e comprendere la lingua"<sup>87</sup>. Per questo nel Regno di Spagna o di Castiglia possono ottenere benefici senza permesso regio quelli di Aragona, i catalani, i portoghesi ed anche i genovesi se capiscono e parlano la lingua. Possono ricevere anche delle parrocchie. Ad altri benefici

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.* (1905) 444-445. Edizione senza la menzione del nome dell'autore per es. *Regule ordinationes et constitutiones Cancellarie Sanctissimi domini nostri Innocentii diuina prouidentia pape VIII. scripte et correcte in Cancellaria apostolica*, Eucharius Silber (Romae 13 settembre 1484 o dopo) (GW M12377); *Regule cancellarie apostolice: cum earum notabili et subtilissima glossa: nuper excorrecta et emendata, et multis additionibus non tam nitide quam utiliter decorata*, (Johann Prüss, Strassburg ca. 1500) (GW M12443).

<sup>85</sup> Cfr. L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas Cancellariae Iudiciales, quae usu quotidiano, in Curia et foro saepe versantur. Quae, praeter caetera, non iniucundum Utriusque signaturae Compendium, ac Quingentas fere novissimas Rotae Decisiones [...] continent*, Bladi, Romae 1540.

<sup>86</sup> Cfr. PIERRE REBUFFI (REBUFFUS), *Praxis beneficiorum*, Romae 1595.

<sup>87</sup> ALFONSO DE SOTO, *Glossa ad Reg. 19*, in ed. *Regule ordinationes* (GW M12377), (fol. 20v): "Ista regula facit contra vulgares dicentes quod unumquodque regnum habet hanc prerogatiuam quod nullus potest ibi habere gratiam expectatiuam nec beneficium sine legitimatione Regis quia hoc est una truffa, nam si sciat loqui ideoma intelligibiliter et intelligat satis est".

infatti questo divieto non si riferisce. È vero che Papa Sisto IV ha dato una Bolla *motu proprio* al re di Spagna in base alla quale, nel suo regno nessuno straniero può ricevere un beneficio senza il consenso del re, ma questo, secondo l'autore, non deve applicarsi nemmeno ai canonici di Toledo, da una parte perché questa Bolla è caduta in desuetudine, dall'altra parte perché Toledo non appartiene alla Castiglia nel senso strettissimo, ma costituisce una unità a parte. Dato che la causa su questo problema, al tempo della redazione di questo commento, era ancora pendente in terza istanza, Soto non ha voluto prendere una posizione definitiva<sup>88</sup>. Egli afferma però a livello teorico, che la regola sulla conoscenza della lingua del parroco, la quale rende invalida la nomina fatta con la sua violazione, costituisce una norma irritante (*irritans*), e per questo deve essere interpretata strettamente come le leggi penali<sup>89</sup>. Perciò la regola non si riferisce alle nomine di parroco fatte dall'Ordinario, perché il testo parla soltanto delle nomine pontificie. Questo viene confermato, secondo Soto anche dal fatto che l'Ordinario conosce meglio i candidati ed i luoghi. Anche se non con piena certezza, l'autore propone pure (*forte dici posset*) che anche il papa può nominare dei parroci, che non conoscono la rispettiva lingua, quindi non ottemperando a questa regola, se nel documento si usa la clausola *ex certa scientia* o *motu proprio*<sup>90</sup>. Tutto sommato il commento di Soto

<sup>88</sup> Cfr. *Loc. cit.*

<sup>89</sup> *Loc. cit.* "... ista regula est penalis ex quo annullat, ut dicit glo. in c. decet. de immu. eccle. li. vi. [VI 3.23.2] ergo non debet extendi sed restringi regula in penis [VI 5.13.49] et regula odia. de reg. iu. li. vi. [VI 5.13.15]". Cfr. GIOVANNI D'ANDREA, *Glossa ordinaria*, ad VI 3.23.2 v. Processus, in ed. *Sextus Decretalium liber a Bonifacio octavo in Concilio Lugdunensi editus. Cum Epitomis, divisionibus et Glossa ordinaria Ioannis Andreae*, Venetiis 1567, 317a-b (secondo la glossa i processi secolari svolti in una chiesa e le sentenze lì emesse sono invalide, ma i contratti stipulati in una chiesa non lo sono. "Nam cum tantum processus et sententias iudicum irritet, et poenalis sit constitutio poenam non extendendam infra de reg. iu. in poenis [VI 5.13.49]").

<sup>90</sup> ALFONSO DE SOTO, *Glossa ad Reg. 19*: ed. *Regule ordinationes* (GW

favorisce i funzionari della curia ed i richiedenti, perché interpreta in modo stretto quella regola che limita il numero dei benefici che possono essere concessi.

## 6.2 Luis Gómez

I commenti di Luis Gómez si riferiscono alla versione emanata da Innocenzo VIII delle *Regole della Cancelleria*<sup>91</sup>. A proposito della regola che all'epoca portava il numero 19 ed era intitolata "*De idiomate*", Gómez esamina per primo la questione della sua origine e della sua natura. Prende atto del fatto che tra le *Regole della Cancelleria* tale norma è stata introdotta per primo da Gregorio XI<sup>92</sup>. Afferma che essa non solo assomiglia al diritto divino, a quello naturale ed allo *ius commune*, ma dimostra una affinità o persino una identità con loro, quasi fosse proprio presa dall'interno dei medesimi<sup>93</sup>. Dalla ricca argomentazione a favore di questa tesi l'autore fa riferimento, oltre che a brani biblici e di diritto canonico universale, anche alla Costituzione 9 del Concilio Lateranense IV (X 1.31.14)<sup>94</sup>. Elencando i doveri del parroco, conclude che non è possibile compierli se uno non capisce e non parla in modo comprensibile la lingua dei fedeli. Oltre alla comprensione però, egli avverte anche un altro motivo: chiunque prova un affetto più amichevole per quelli che sono della propria lingua e della

M12377), (fol. 20v).

<sup>91</sup> Cfr. E. GÖLLER, *Die Kommentatoren der päpstlichen ...*, (1906) 25; *ibid.* (1905) 449, Gómez tiene presente quella versione delle Regole della Cancelleria, che è stata commentata da Soto, cioè la versione emanata da Innocenzo VIII.

<sup>92</sup> L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas...*, Reg. De idiomate, praefatio, fol. 57v: "... meminisse oportet, istius regulae primum conditorem Gregorium undecimum fuisse, quod ex eo apparet, quia inter regulas praedecessorum Pontificum ista regula non reperitur".

<sup>93</sup> *Ibid.*, q. 1 n. 21, fol. 60r: "... concludendum est, regulam istam cum dictis iuribus, non solum similitudinem, sed quandam affinitatem et identitatem habere: quin potius conflata, ac composita ex eorum visceribus fuisse".

<sup>94</sup> Cfr. *ibid.*, q. 1 n. 2, fol. 58r.

propria patria. Quindi, questo è un ulteriore dato che può essere dedotto dalle fonti di diritto canonico e dalla prassi della Curia Romana<sup>95</sup>. Bisogna aggiungere che questa regola risulta conforme al diritto comune, cioè non costituisce una eccezione alla norma generale, e quindi deve essere interpretata in senso largo, come favorevole<sup>96</sup>. Da questo fatto e dalla prassi della Rota Romana conclude poi che la regola obbliga anche i cardinali, ai quali le *Regole della Cancelleria* in generale non si riferiscono<sup>97</sup>. La stessa interpretazione larga richiede che tale regola venga applicata anche fuori della Curia Romana, alla provvista (episcopale) di tutte le parrocchie. Ciò viene confermato dalla giurisprudenza rotale riguardo la rinuncia all'ufficio per malattia. Tale giurisprudenza si applica per analogia anche ai casi della mancata conoscenza della lingua dei fedeli trattandosi d'incapacità di compiere i doveri annessi all'ufficio in ambedue i casi<sup>98</sup>.

In base ad una notevole erudizione biblica, giuridica ed umanistica l'autore illustra la funzione psicologica e sociale della lingua materna che crea e rinforza i legami della comunità. Fa riferimento al libro della *Genesi* che presenta la diversità

<sup>95</sup> *Ibid.*, q. 1 n. 4, fol. 58r: "Et adeo hoc verum est, quod propter hanc rationem in litteris apostolicis expressio nationis requiritur, ut sic Papa unicuique provideat in patria ipsius: ubi melius originarius et cum maiore animi charitate inter notos eiusdem linguae ministrabit sacramenta, quam exterus, ut patet in c. quoniam. de offi. ordi. [X 1.31.14] et tradunt doctores/ res/ in c. si proponente. de rescrip. [X 1.3.42]. Et est etiam de hoc edita regula cancellariae ordine xv".

<sup>96</sup> *Ibid.*, q. 1 n. 3, fol. 58r: "... sicut ex iure communi lata interpretatio fieri debet: quia favorabile, ut notat glo. in c. primo de rer. permuta. lib. vi. [VI 3.10.1] et ibi per Gemini. et in glos. iii. capitu. statutum. de preben. lib. vi. [VI 3.4.3]. Ita pari ratione interpretanda erit ista regula". Cfr. GIOVANNI D'ANDREA, *Glossa ordinaria*, ad VI 3.4.3 v. Numerandum, in ed. *Sextus Decretalium ...*, Venetiis 1567, 234.

<sup>97</sup> Cfr. L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas ...*, Reg. De idiomate, q. 3. nn. 5-6. 8: fol. 61v.

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, q. 6: fol. 63r.

delle lingue come una punizione di Dio (Gn 11,7)<sup>99</sup>, nonché ai rispettivi brani del *Deuteronomio* (Dt 28,49) e del profeta Geremia (Ger 5,15) che presentano come un castigo di Dio i padroni stranieri che comandano sulla comunità, ma usano una lingua straniera<sup>100</sup>. Affermando che è cosa naturale che per ognuno la lingua propria è quella principale e la più cara<sup>101</sup>. Per cui i fedeli accettano più volentieri i sacramenti, le prediche ed anche le azioni da uno che ha la loro lingua come lingua materna che da un altro che capisce e parla comprensibilmente la loro lingua, ma che non ha questa lingua materna<sup>102</sup>. Tutto ciò, appunto l'affetto di vicinanza proveniente dalla comunicazione con qualcuno che ha la stessa lingua materna, sembra essere non solo di diritto umano, ma di diritto divino, perché lo Spirito Santo è disceso sugli Apostoli a Pentecoste proprio per dare loro il dono delle lingue, perché riteneva necessaria la conoscenza della lingua dei destinatari per il compito di predicare ed amministrare i sacramenti<sup>103</sup>.

Per chiarire ulteriormente la funzione della lingua materna nella Chiesa, l'autore racconta che i cardinali vengono scelti da tutte le nazioni, perché ciascuno di loro, conoscendo i costumi della propria gente, possa meglio amministrare la giustizia. Tale osservazione può riferirsi al luogo di origine e non direttamente alla lingua. Luis Gómez avverte però che secon-

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*, q. 1 n. 9, fol. 59r.

<sup>100</sup> Cfr. *ibid.*, q. 1 n. 16, fol. 59v.

<sup>101</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, q. 1 n. 11: fol. 59r: "... sacramenta et praedicationes ministrata et gesta per homines eiusdem idiomatis grata magis fore et accepta originariis eiusdem linguae, quam si per alium non nativum habentem idioma, licet intelligibile ministrarentur. Et hoc non solum iure positivo, sed etiam a iure divino introductum videtur. Ut quid enim Spiritus Sanctus in Apostolos veniens, illis varris linguis loquendi facultatem daret, nisi putaret necessariam fuisse ad officium praedicandi et ministerii sacramentorum idiomatis intelligentiam; Quilibet enim eos in lingua sua loquentes intelligebant et mirabantur".

<sup>103</sup> Cfr. *loc. cit.*

do il cardinale Domenico Jacobazzi<sup>104</sup>, il quale segue l'opinione di Antonino Florentino<sup>105</sup>, di solito non si assumono dei tedeschi tra i cardinali, per evitare che essi rivelassero i segreti della Chiesa agli imperatori. Ai tempi dell'autore tuttavia si osserva difficilmente questa usanza, perché, per la difficoltà della lingua tedesca, la loro presenza risulta proprio necessaria nel collegio cardinalizio<sup>106</sup>. Nel commento di Gómez alla regola sulla lingua si riscontrano anche punti di vista che si riferiscono all'appartenenza nazionale ossia ad un certo Paese, questione trattata in un'altra regola della Cancelleria<sup>107</sup>, ma collegata con la lingua per esempio già nella Costituzione Lateranense 9.

Il collegamento emozionale e sociale, di mutua difesa e protezione, con i compatrioti è talmente forte che, secondo il Panormitano, l'appartenenza alla stessa nazione costituisce fondamento di sospetto di parzialità<sup>108</sup>. Per questo Gómez

<sup>104</sup> Cfr. DOMENICO JACOBAZZI (IACOBATIUS), *De Concilio Tractatus*, Lib. I, art. 12: ed. Romae 1538, 40b (C).

<sup>105</sup> Cfr. ANTONINO FLORENTINO, *Summa Sacrae Theologiae, Iuris Pontificii et Caesariei*, Pars III, tit. 21 c. 2 § 2, in ed. Venetiis 1571, fol. 375vb.

<sup>106</sup> L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas ...*, Reg. De idiomate, q. 1 n. 6: fol. 58v: "Cardinales debent eligi de omni natione, ut unusquisque genti suae, cuius mores et aditus notiores habet, facilius et certius valeat iustitiam ministrare: quis enim negabit originarios melius conditiones hominum suae patriae cognoscere, quam quivis alius? [...] quamvis de omni natione debeant Cardinales eligi, non tamen consuevit ecclesia de Alemania Cardinales assumere, ne secreta ecclesiae imperatoribus pandantur [...] quod tamen hodie male servatur, quia attenta difficultate idiomatis, magis necessarij sunt ex illa natione, quam alia".

<sup>107</sup> INNOCENZO VIII, Reg. 15, in ed. Lugduni 1531, fol. 153rb (Tra quelli che vogliono ottenere dei benefici già vacanti o che saranno vacanti nel futuro precedono i candidati locali rispetto a quelli di altra provenienza: "ceteris partibus oriundus non oriundo: et diocesanus non diocesano [...] beneficiorum assecutione preferatur"). A questa preferenza fa riferimento già Innocenzo III in una sua disposizione che riguarda la provvista dell'arcivescovato di Esztergom (6 ottobre 1205): X 1.5.4.

<sup>108</sup> *Ibid.*, q. 1 n. 7, fol. 58v; cfr. NICCOLÒ TEDESCHI (PANORMITANUS), *Commentaria in Decretales ...*, ad X 2.28.36 n. 4: II/3, fol. 133va: "Nam

loda la prassi della Spagna e della Francia di nominare alla direzione delle provincie persone provenienti da altre regioni. Ma si richiede il contrario nell'affidamento delle parrocchie. Se nel campo civile, l'amicizia troppo stretta può essere pericolosa per l'amministrazione corretta, nella pastorale l'amore tra parenti o compatrioti (*patrius amor*) e la vicinanza della lingua (*similitudo linguae*) sono utili. Anzi, quando si tratta della correzione dei costumi, ci vuole una fiducia speciale. Un italiano non ascolta volentieri un ultramontano e viceversa<sup>109</sup>.

Altri punti di vista che confermano la stessa posizione sono che i compatrioti non derubano i benefici, cosa che può accadere più facilmente se il titolare del beneficio è straniero, e che quelli che provengono dallo stesso Paese, sono più pronti alla residenza. La comunicazione, infatti, con gente di lingua diversa è molto difficile<sup>110</sup>. La lingua materna è specialmente importante nelle cose spirituali. Dove è comune la lingua, c'è un amore familiare. Per questo Gómez segue con simpatia la proposta di Juan Luis Vives (1492-1540) di fondare delle scuole di lingue in quasi tutte le città per insegnare non solo le lingue classiche, ma anche quelle moderne al fine di preparare dei buoni missionari<sup>111</sup>. In questa parte del commento

videmus, quod sola origo eiusdem loci quandoque praestat iustam causam recusandi iudicem, ut in c. accedens, il. 2 [X 2.6.4]".

<sup>109</sup> Cfr. L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas ...*, Reg. De idiomate, q. 1 n. 8-9, in ed. Romae 1540, fol. 58v.

<sup>110</sup> Cfr. *ibid.*, q. 1 n. 6, fol. 58v.

<sup>111</sup> *Ibid.*, q. 1 n. 17: fol. 59v; IOANNES LUDOVICUS VIVES, *De disciplinis libri XII. Septem de Corruptis Artibus, quinque de tradendis disciplinis*, Lugduni Batavorum 1636, 472: "Fides enim, ut dicit Paulus, per auditum, cui lingua inservit. Quocirca vehementer cuperem ut in plerisque nostris civitatibus gymnasia instituerentur linguarum, non solum illarum trium, sed Arabicae, sed earum etiam, quae essent Agarenis populis vernaculae, quas addicerent non otiosi homines, ad gloriam inde captandam, et plausum, sed ardentissimi zelo pietatis, parati vitam pro Christo impendere, ut eis instructi Christum illis gentibus annuntiarent"; sull'insegnamento della lingua materna si veda *ibid.* 483; 491. Cfr. ancora per es.: F. WATSON, *Vives: on Education. A translation of the De tradendis Disciplinis of Juan Luis Vives*,

di Gómez, del resto, si riscontra anche altrove l'influsso della visione linguistica umanistica di Vives<sup>112</sup>.

Oltre la necessità per la comprensione, l'uso della lingua materna dei destinatari della legge aiuta nell'accettazione sentita del suo contenuto. Così la legge è recepita meglio e viene maggiormente osservata. A tale conclusione arriva il nostro autore in base a diversi brani del diritto romano<sup>113</sup>.

La necessità della conoscenza della lingua dei fedeli per il candidato alla parrocchia si riferisce non solo alla provvista e al mandato di provvista che sono menzionati nella regola della Cancelleria, ma si evince che la mancanza di tale criterio rende nulla le stesse elezioni e presentazione. Poiché la norma

together with an introduction, Cambridge 1913 (rist. 2015), 90-106; M. A. CORONEL RAMOS ET ALII (trad. e comm.), *Juan Luis Vives, De Disciplinis*, I-III (Colección J. I. Vives 7/1-3), Valencia 1997.

<sup>112</sup> Per il pensiero linguistico di Vives si vedano per es.: E. COSERIU, *Das Problem des Übersetzens bei Juan Luis Vives*, in *Interlinguistica. Sprachvergleich und Übersetzung. Festschrift zum 60. Geburtstag von Mario Wandruszka*, K.-R. BAUSCH – H.-M. GAUER (a cura di), Tübingen 1971, 571-582; H. E. BREKLE, *Pragmatik und Semantik in Juan Luis Vives 'De Censura Veri' (1531)*, in *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, S. AUROUX – G. GLATIGNY – A. JOLY – A. NICOLAS – I. ROSIER (eds.), Lille 1984, 259-271; L. ESTEBAN, *Cuatro estudios a una obra o "El arte de enseñar" de J. Luis Vives* (Colección J. L. Vives 7/4), Valencia 1997.

<sup>113</sup> L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas ...*, Reg. De idiomate, q. 1 n. 19: fol. 59v-60r: "Et ob eam causam veteres voluerunt, leges, quae dabantur populis, sub illo eiusdem poluli idiomate publicare, ut magis placerent omnibus et observarentur ut est text/us/ in § alienationis. in authen. de non alien. [Nov. 7.1. in c.] Quem ad hoc Roma. ponderat in l. i. § fi. col. iii. ff. de verbo. obliga. [Dig. 45.1.1.6] cum pluribus aliis [...] § illud quoque. in authen. ut praepo. no. impe. [Nov. 47.2] [...] Propterea dicit glo/ssa/ in l. decreta. ff. de re iud. [Dig. 42.1.48] quod decreta inter Latinos debebant Latine proferri et inter Graecos Graece". Cfr. ACCURSIUS, *Glossa ordinaria*, ad Dig. 42.1.48 v. Latine: ed. *Digestum novum. Pandectarum Iuris Civilis tomus tertius*, Apud Hugonem a Porta, Lugduni 1556, 250: "Latine. scilicet inter Latinos, sed inter alios eorum lingua, nisi unus intelliget linguam alterius, ut supra de instito. l. sed si pupillus. § de quo. ver. proscribere. [Dig. 14.3.11.3] et C. de senten. l. iudices. [Cod. 7.45.12] et infra de verb. ob. l. j. § fi. [Dig. 45.1.1.6] Accur".

appartiene organicamente al diritto comune e si basa sulla necessità della salvezza delle anime, essa deve esser interpretata come favorevole, cioè in modo largo<sup>114</sup>. Anzi, essa va applicata anche a quelli che ricevono una parrocchia in commendam, sia perché la giurisprudenza rotale dell'epoca era in maggioranza di questo parere, sia perché – e questo sembra un argomento più essenziale – la salvezza delle anime richiede che il pastore veda “... il volto delle sue pecore, visiti le chiese, ascolti le confessioni, predichi al popolo e faccia tutte le altre cose che appartengono alla cura delle anime”.<sup>115</sup> Tali compiti però spettavano anche ai commendatari.

L'autore fa cenno anche ad alcune cause trattate dalla Rota Romana circa la validità di diritti attesi concessi a persone che conoscevano la lingua del rispettivo Paese, ma non quella della regione concreta, dove si trovava la parrocchia. Si trattava di un francese della Bretagna (*Brito Gallus*) e di un altro pretendente che parlava anche la lingua bretone (*Brito de Britonizantibus*), in un'altra causa invece una parte era spagnola (*Castellanus*), l'altra invece di Valencia che parlava la lingua locale. Dalle decisioni prese nelle due cause si vede che, qualora altre circostanze non giustificavano una posizione diversa, si dava preferenza a quello che parlava la lingua locale<sup>116</sup>.

Così Gómez arriva al delicato problema della presenza di due lingue nello stesso territorio. Distingue però tra lingua naturale del luogo e lingua *accidentale*, enumerando degli esempi per tale situazione. In Portogallo la lingua *naturale* è quella portoghese, mentre lo spagnolo (la lingua *Castellana*) è *accidentale*. Lo stesso ruolo ha lo spagnolo anche in Cantabria, dove la lingua naturale è diversa. In Sardegna la lingua propria è il sardo, ma come lingua *accidentale* è conosciuta anche il catalano per il commercio e per la vicinanza geografica. La

<sup>114</sup> Cfr. L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas ...*, Reg. De idiomate, q. 4 nn. 1-2: fol. 62r.

<sup>115</sup> *Ibid.*, q. 5 nn. 3-4: fol. 62v.

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, q. 7: fol. 63r-v.

questione è, se basta la conoscenza della lingua accidentale o è necessaria quella della lingua naturale. In questo punto diventano importanti le considerazioni dell'autore sulla funzione della lingua materna la quale non serve soltanto per la comunicazione di contenuti, ma crea anche un rapporto di fiducia e vicinanza. Per la soluzione del problema tuttavia egli non ribadisce questo rapporto emozionale, ma mette l'accento sul fatto che la lingua accidentale è conosciuta dai nobili e dai commercianti, ma non tanto dalla gente semplice, dalle donne e dagli artigiani, il parroco invece deve servire tutti nel miglior modo possibile, quindi non gli basta la conoscenza della lingua accidentale, ma bisogna considerare come richiesta nella rispettiva regola della Cancelleria la lingua naturale. Ciò viene confermato anche da una decisione della Rota<sup>117</sup>. Lo stesso sarebbe da dire anche quando il candidato è ben accettato per i suoi costumi e per la sua scienza, ma conosce soltanto la lingua accidentale, perché bisogna evitare qualsiasi pregiudizio alla salvezza delle anime dei fedeli semplici<sup>118</sup>.

Risulta necessario pure che i due criteri indicati nella regola siano presenti congiuntamente e non in modo alternativo, cioè che il candidato capisca e sappia parlare in modo comprensibile la lingua locale, e non solo in parte, ma fluentemente. Quest'ultimo criterio, l'autore lo deduce dal fatto che nella regola si trova una clausola irritante che è collegata con una certa formula. Ma la formula viene mancare già attraverso un minimo difetto<sup>119</sup>.

Nel senso dell'interpretazione larga della regola e in base alla sua necessità per la salvezza delle anime, l'autore ribadisce che essa si applica anche alle vicarie perpetue, anzi a tutti i be-

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*, q. 9 nn. 1-2: fol. 63v-64r.

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*, q. 9 n. 3: fol. 64r.

<sup>119</sup> *Ibid.*, q. 8 nn. 1-2: fol. 63v: "... facit c. defleat. de reg. iur. [X 5.41.9]. Nam forma ita transgredi dicitur in minimo defectu sicut in magno [...]. Et hoc ulterius suadetur, quia in tex/tu/ duo copulative requiruntur, videlicet, quod intelligat et intelligibiliter loquatur: quorum alterum non sufficit".

*benefici curati* che richiedono attività simili a quelle della parrocchia. Egli precisa però che nell'applicazione di questa regola s'intende sotto *benefici curati* quelli che comportano la potestà nel foro penitenziale, all'esercizio della quale è necessaria la mutua comprensione, cioè la conoscenza della lingua<sup>120</sup>.

Un'altra domanda era se si poteva presumere la sola conoscenza della lingua della madre o anche di quella del padre, soprattutto nei casi in cui il candidato più tardi parlava ambedue. La risposta di Gómez era conforme ad una decisione, allora recente, della Rota. Secondo l'autore, la conoscenza attuale di una lingua serve come base per introdurre la presunzione che la stessa persona la conosceva anche prima, perché occorre parecchio tempo per imparare una lingua. In tale contesto egli fa anche un'osservazione personale dicendo che egli stesso "*ultimo di tutti gli uomini*" conosce molto bene non solo la lingua dei suoi antenati materni, lo spagnolo, ma ugualmente anche quella degli antenati paterni, il valenziano, ed inoltre l'italiano ed il latino<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> *Ibid.*, q. 11 n. 5: fol. 64v: "Dicitur ergo beneficium curatum, quoad propositum istius regulae, illud, quod habet potestatem fori poenitentialis, ad quod exercendum requiritur mutua et reciproca intelligentia sermonum, sive idiomatis illius loci". Altri commentatori ribadiscono inoltre che la potestà nel foro della penitenza in sé non basta per un beneficio con cura d'anime; cfr. GIOVANNI STAFILEO (IOANNES STAPHILEUS), *Tractatus de gratiis expectativis ac aliis litteris Gratiae et Iustitiae*, Venetiis 1590, fol. 46v: "Patet igitur ex premissis beneficium dici curatum quando habet certam parrochiam seu aliquando habuit cum potestate fori penitentialis [...]. Ex quo datur intelligi quod non sufficit potestas fori penitentialis siue certa parrochia ad hoc ut quis dicatur curatus, alias quilibet sacerdos ex quo habet potestatem ligandi et soluendi diceretur curatus quod esset absurdum".

<sup>121</sup> L. GÓMEZ, *Commentaria in Regulas ...*, Reg. De idiomate q. 13 n. 4: fol. 65v: "Nam et ego omnium hominum postremus, non solum linguam maternos avorum Castellanam, sed etiam paternorum Valentianam, aequa eruditione percaleo, linguae etiam Italiae et Latinae non ignarus: quae quidem linguarum disciplina de praesenti apparens, de necessitate praesumi debet, tractum praeterito habuisse".

A proposito della stessa regola Gómez aggiunge che il parroco deve conoscerer, oltre la lingua *naturale* del popolo, anche il latino, perché senza di esso non può avere la scienza necessaria per il suo ufficio<sup>122</sup>.

### 6.3 Pierre Rebuffi

Pierre Rebuffi, professore in diverse università francesi, aveva anche varie funzioni civili, tratta la regola che si riferisce alla conoscenza di lingue del parroco come Regola 20 della Cancelleria, poiché il suo commento segue la versione delle *Regulae Cancellariae* emanate da Paolo III<sup>123</sup>. La prima caratteristica della sua spiegazione è il fatto che egli considera come requisito stabilito nella regola non la conoscenza della lingua dei fedeli, bensì quella della lingua del Paese<sup>124</sup>. Egli mette in rilievo che a questa regola non possono costituire delle eccezioni nemmeno le lettere pontificie, neppure nel caso in cui contengono una grazia concessa con la formula *pro expressis habentes*<sup>125</sup>. Per confermare questa posizione l'autore fa riferimento al proprio commento apposto al Concordato francese<sup>126</sup>. Egli in quel commento espone che tale clausola ha per effetto che l'autorità che rilascia la lettera considera come espressamente menzionato ciò che dovrebbe essere menzionato nella disposizione<sup>127</sup>. Tale clausola però può avere luogo sol-

<sup>122</sup> *Ibid.*, q. 15 n. 1: fol. 66r: "Concludendum igitur est, in rectore duplicem linguam necessariam esse, unam vernaculam, seu popularem, quam ista regula requirit, aliam latinam, ut quid populo loqui debeat, intelligat".

<sup>123</sup> Cfr. E. GÖLLER, *Die Kommentatoren der päpstlichen ...* (1906) 260.

<sup>124</sup> REBUFFUS, *Praxis ...*, Reg. 20, glossa I, 382: "qui non loquitur aut non intelligit idioma patriae". Cfr. già Innocenzo VIII, Reg. 19, sommario; vedi *supra* nt. 82.

<sup>125</sup> *Loc. cit.*

<sup>126</sup> Edizione del Concordato francese del 1516, in A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*, Roma 1919, 233-251. Da ora in poi: MERCATI.

<sup>127</sup> REBUFFUS, *Praxis ...*, Reg. 20, glossa I, 382; cfr. ID., *Glossa in Concord. Tit. Forma mandati v. Pro expressis*, in ed. ID., *Praxis Beneficiorum [...] cui*

tanto nelle leggi, negli statuti, nei rescritti e nelle costituzioni dei principi, non invece nelle lettere di persone private. Non ha alcun effetto contro il Concordato, cioè non può rendere accetta una circostanza contraria al Concordato. Non può essere applicata inoltre a quello che il papa non voleva considerare come espressamente menzionato. Infatti, riguardo la concessione dei benefici il pontefice vuol rinunciare soltanto all'enumerazione dei benefici già posseduti dal richiedente e all'indicazione del loro valore, non invece alla menzione del fatto che il candidato è minorenne o di altre circostanze che rendono incapace la persona come la nazionalità diversa ossia la mancanza della conoscenza della lingua<sup>128</sup>.

Dopo questo l'autore afferma, in base ad un riferimento biblico (cfr. Ez 3,5-6), che l'intenzione del papa è di prendersi cura di ciascuno nella propria patria. Se la lettera di grazia (*litterae gratiae*) non fa menzione della nazionalità del candidato, essa deve essere considerata come ad una supplica che nasconde la verità<sup>129</sup>. Come motivazione di questa regola l'autore ri-

*apposuimus [...] Concordatum tractatum inter S. D. N. Papam Leonem X. ac Sedem Apostolicam et Franciscum Christianissimum/ Francorum Regem ac regnum editum, cum glossis eiusdem Petri Rebuffii, Apud haereditas Gulielmi Rovillii, Lugduni 1599, 715: "Pro expressis. Haec clausula operatur, ut omnia, quae in mandato debeant exprimi, per haec verba censeantur expressa, ac si specialiter et nominatim expressio facta fuisset [...]. Et hoc fit per fictionem".*

<sup>128</sup> REBUFFUS, *Glossa in Concord.* Tit. Forma mandati v. Pro expressis: ed. Lugduni 1599, 716: "Tertio, fallit quoad ista concordata, quia haec clausula pro expressis etc. nihil operatur quoad hoc, ut hic concordati per hanc clausulam derogetur, ut in §. 1. verb. Illam. De forma et irrevoc. concord. stabilis infra. Quarto haec clausula non operatur circa illa, quae Papa non vult habere pro expressis. Nam hic tantum vult haberi pro expressis omnia beneficia quae mandatarius obtinet, et veros valores illorum, ad dispensationes et illarum tenores. Ergo si impetrans mandatum sit minor, vel aliam habuerit inhabilitatem, necesse est quod exprimatur, alias non valet mandatum, ut scripsi in regula cancellariae 18".

<sup>129</sup> REBUFFUS, *Praxis ...*, Reg. 20, glossa I, 382: "papa intendit unicuique in sua patria providere, ut dicit tex/tus/ in c. bonae. circa fi. de elect. [X 1.6.36] quod nec vellemus ei praeficere alienum. facit c. nullus. 61. dist.

corda gli obblighi ai quali il parroco è tenuto, come ascoltare le confessioni, ad insegnare e a predicare, attività proprie del suo ministero che egli non potrebbe svolgere senza la dovuta conoscenza della lingua. In detto caso, bisognerà quindi nominare un'altra persona al suo posto in base alla Costituzione 9 del Concilio Lateranense IV (X 1.31.14)<sup>130</sup>. Però, questa necessità pastorale locale il Rebuffi la trasforma in un principio nazionale dicendo che per tale principio in Francia non si nominano degli stranieri in tali benefici. Ciò non fa nemmeno il papa e non dà neppure un mandato per la nomina di un tale candidato. Ma anche se ci fosse un rispettivo mandato pontificio, non si potrebbe nominare a parroco un tale candidato. Così non si accetta neppure la dispensa pontificia a questa regola, in quanto questa regola ha un contenuto di diritto divino, ma anche perché il re di Francia ha il privilegio secondo il quale "... nessuno straniero può ricevere un beneficio nel paese senza un documento di naturalizzazione"<sup>131</sup>. Nell'argomentazione però si confondono due livelli: la necessità del

[D. 61 c. 13] l. in ecclesiis. C. de episco. et cleric. [Cod. 1.3.11] c. fi. de cler. peregrinan. [X 1.22.4] c. sanctorum. 70. distin. [D. 70 c. 2] Et sic expressio nationis requiritur in literis gratiae, alias sunt subreptitiae per supradicta". Il sottacere di un dato necessario per la validità rende invalido il rescritto anche nel diritto canonico vigente: cfr. CIC, c. 63, §§ 1-2 dove si parla di 'surrezione' e 'obrezione', dove entrambi rendono invalido il rescritto.

<sup>130</sup> Cfr. REBUFFUS, *Praxis* ..., Reg. 20, glossa I, 382.

<sup>131</sup> *Loc. cit.*: "Ideo non solet in hoc Regno exteris provideri, nec quidem per Papam, aut alium cui mandaretur de providendo, imo si extero mandaretur provideri, non poterit ei conferri in vim mandati ecclesia parochialis, per hunc text/um/. Et sic non recipitur Papae dispensatio in Francia contra istam regulam, quae est iuris divini, adhaec ratione privilegii dati Regi Franciae, ut nullus alienigena sine literis naturalitatis possit in Regno beneficia obtinere [...] ideo requiritur et a papa et a Rege concessionem habere". Aveva un privilegio pontificio espresso in questo senso per esempio il principe di Savoia che assicurava che nessuno straniero riceve un beneficio nel suo Paese senza il suo consenso: Niccolò V, 10 gennaio 1452, in MERCATI 195-196; Leone X, 27 maggio 1515, in *ibid.*, 197.

lavoro pastorale parrocchiale e l'appartenenza al regno, cioè il rapporto di sudditanza. Mentre nel primo caso sembra l'argomento più convincente il riferimento al diritto divino, nella seconda questione è necessario richiamarsi al Concordato o al privilegio pontificio concesso al re di Francia. Per questo – continua l'autore – né l'Ordinario locale, né il Legato pontificio può dare un beneficio ad uno straniero, se lo fa malgrado tutto ciò, lo stesso beneficio può essere concesso ad un'altra persona che abita nel regno<sup>132</sup>. Se Gómez ha esteso l'applicazione della Regola della Cancelleria anche alle nomine di parroci date dai vescovi locali con riferimento alla necessità pastorale, Rebuffi lo fa in base al privilegio del re, ma facendo questo si allontana dal criterio della conoscenza della lingua e ribadisce piuttosto l'appartenenza al regno. Ma egli applica questo criterio anche ad un cerchio ancor più largo dei casi ribadendo che uno straniero, in base a questo privilegio non può ottenere nel regno nessun beneficio e non soltanto delle parrocchie senza il beneplacito del re, e questo vale anche per i cardinali. In questo ultimo punto egli contraddice il Gómez, almeno riguardo la Francia<sup>133</sup>. Aggiunge però che secondo il giudizio del senato, uno straniero che dopo la presa di possesso di un beneficio riceve una rispettiva lettera reale, può conservare il suo beneficio<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> Cfr. REBUFFUS, *Praxis* ..., Reg. 20, glossa I, 382.

<sup>133</sup> *Loc. cit.*: "Quod privilegium regni nedum prohibet extero habere ecclesiam parrochiam, de qua haec regula loquitur, sed etiam alia quaecunque beneficia, ac alia bona, etiam si illi fuissent Cardinales, sine Regis tamen beneplacito, quamvis dictus Gomes hic q. 2. volens Cardinalibus favere, multa pro ipsis adduxerit, tamen in Francia servatur quod dixi".

<sup>134</sup> *Loc. cit.* Con riferimento al proprio trattato sulla pacifica possessione si veda: PETRUS REBUFFUS, *Tractatus de pacificis possessoribus*, n. 217, in ed. ID., *Tractatus varii*, Apud haeredes Gulielmi Rovilii, Lugduni 1600, 271, dove osserva che anche il papa concede delle dispense all'età necessaria per l'ottenimento di un beneficio, se il candidato "è ben vestito o ricco o proviene da genitori ricchi o nobili".

Rebuffi è d'accordo con Gómez nell'affermare che la regola si applica anche a quelli che ottengono il beneficio soltanto in commendam e che il beneficiario deve conoscere perfettamente e non soltanto per una certa parte la lingua locale<sup>135</sup>. Se la cura pastorale della parrocchia viene affidata ad un capitolo come collegio, non devono parlare tutti i membri la lingua del luogo del beneficio, ma basta che la conosca la persona che esercita realmente il lavoro pastorale (*vicarius perpetuus*)<sup>136</sup>. È necessario però che il parroco capisca e parli sufficientemente anche il latino. Se il vescovo non conosce il latino, deve essere deposto dal suo ufficio<sup>137</sup>.

L'autore francese ribadisce pure che non si può unire una chiesa che si trova nel regno con un'altra, la quale si trova invece all'estero, perché "... è interesse del re, della persona nominata e degli altri abitanti del regno che il denaro non venga portato fuori dal paese". L'unificazione di diversi benefici che trasgredisce i confini del Paese, non è possibile nemmeno attraverso la prescrizione<sup>138</sup>. La regola che originariamente si riferiva alle parrocchie e ad altri uffici che richiedono la cura pastorale, secondo l'autore, in Francia vale per tutti i benefici, cioè in quel Paese gli stranieri non possono ottenere alcun beneficio senza il consenso del re<sup>139</sup>.

Rimane ancora il problema delle differenze linguistiche all'interno del Paese. Diversamente da Gómez, secondo il Rebuffi, basta che il beneficiario conosca un dialetto simile alla lingua locale, perché questo è sufficiente per la comprensio-

<sup>135</sup> Cfr. REBUFFUS, *Praxis* ..., Reg. 20, glossa II, nn. 1-4, 382-383.

<sup>136</sup> *Ibid.*, n. 6, 383.

<sup>137</sup> *Ibid.*, n. 7, 383: "Episcopus ignorans Donatum deponitur in c. fi. de aetate et qualita. [X 1.14.15]".

<sup>138</sup> *Ibid.*, n. 9, 383: "... non valebit unio ecclesiae Regni facta alteri extra regnum, quia regis interest, et nominatorum ac aliorum incolarum Regni, ne pecuniae extra Regnum transferantur, nec ulla praescriptione iuvabitur talis unio".

<sup>139</sup> Cfr. *ibid.*, n. 10, 383.

ne<sup>140</sup>. Anzi, dato che “... si capisce ormai la lingua francese ovunque nel paese, chi parla francese [...] può ottenere dei benefici in tutto il regno”. In questo contesto l'autore fa riferimento anche alla norma statale che richiede la redazione dei documenti ufficiali in lingua francese<sup>141</sup>. Al posto della lingua locale comprensibile ed emozionalmente vicina ai semplici fedeli, qui si tratta già della lingua nazionale, anzi della lingua di Stato nel senso moderno del termine. Il criterio dell'oggettiva conoscenza della lingua viene sostituita da quello dell'appartenenza al regno.

## Conclusione

L'assicurazione della cura pastorale dei fedeli di diversi riti e lingue doveva essere armonizzata all'inizio soltanto con le strutture del governo ecclesiastico unitario. Più tardi, la questione della conoscenza delle lingue s'inseriva nel sistema della concessione pontificia dei benefici e degli uffici ecclesiastici locali. Dall'epoca del pontificato di Avignone, le innumerevoli concessioni pontificie hanno messo all'ordine del giorno diversi problemi pastorali, e hanno incontrato anche delle resistenze locali. In Ungheria, agli stranieri che arrivavano con una nomina pontificia, i cosiddetti *bullati*, ha vietato già il re Sigismundo di Lussemburgo nel 1397 di ottenere qualsiasi beneficio, a meno che lo ricevono dai patroni (locali) competenti<sup>142</sup>. In Francia, la *Pragmatica Sanctio* di Bourges (1438),

<sup>140</sup> Cfr. *ibid.*, nn. 11-12, 383.

<sup>141</sup> *Ibid.*, n. 13, 383: “Unde cum Gallicus hodie sermo ubique intelligatur in regno, is qui loquitur Gallice, dummodo alias sit idoneus, beneficia in toto regno obtinere non prohibetur, ut scripsi in tracta. Ut constact. et alii actus Gallicis concipiantur verbis, in 2. tomo constitu. reg”.

<sup>142</sup> SIGISMUNDUS, Decretum, ottobre 1397, art. 57, in ed. *Decreta Regni Hungariae. Gesetze und Verordnungen Ungarns 1301-1457*, collectionem manuscriptam Francisci Döry additamentis auxerunt, commentariis notisque illustraverunt György Bónis - Vera Bácskai (Publicationes

la quale è stata *approvata* nel 1439 dal Concilio di Basilea<sup>143</sup>, ha limitato i diritti pontifici di nomina. Nel 1516 poi, il Concordato con la Francia ha creato una situazione favorevole al regno, ma accettata anche dalla Chiesa. I canonisti che si occupavano del tema, soprattutto i commentatori delle *Regulae Cancellariae*, che tenevano presente i punti di vista della prassi, hanno formulato le loro opinioni nell'ambito di tre interessi principali. L'interesse degli ufficiali della Curia e dei richiedenti era di ridurre al minimo possibile le circostanze che impediscono che qualcuno possa ricevere un beneficio ovunque nella Chiesa. Gli autori che tenevano presente l'interesse dei principi, cercavano invece di arrivare ad una applicazione indebita del senso dei criteri riguardanti la conoscenza di lingue, deducendo da essi la necessità del consenso del principe alla nomina, o rinforzando la posizione della lingua di Stato. L'interesse pastorale invece era, che la lingua dei fedeli locali fosse ben conosciuta dal parroco e da chiunque altro che riceve un beneficio connesso con la cura pastorale, anzi che questi pastori parlino possibilmente la lingua locale come lingua materna, perché questo rinforza la fiducia, la comunità spirituale e l'efficacia della missione che serve alla salvezza delle anime.

Nei Paesi dove il latino è stato usato ancora per lungo tempo come lingua ufficiale, la sensibilità per la lingua della comunità locale poteva persistere, perché non si presentava la pressione da parte di un'altra lingua elevata alla posizione di lingua di Stato. Nell'Arcidiocesi di Esztergom, per esempio, la quale era sin dalla sua fondazione multilingue, gli schematismi diocesani hanno indicato anche nel secolo XIX la lingua delle singole comunità parrocchiali. Se i fedeli della parrocchia era-

Archivi Nationalis Hungarici II, Fontes 11), Budapest 1976, 170: "Preterea beneficia ecclesiastica bullati acceptare non valeant, nisi illi, quibus per patronos ipsarum ecclesiarum ipse ecclesie conferuntur".

<sup>143</sup> Cfr. per es.: H. MÜLLER, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431-1449)* (Konziliengeschichte), Paderborn-München-Wien-Zürich 1990, II, 826-828.

no di lingue diverse, l'elenco ha enumerato le singole lingue nell'ordine della proporzione dei fedeli che le parlavano<sup>144</sup>. Si vede spesso che il cognome del parroco corrisponde alla lingua della comunità dei fedeli. L'autorità diocesana quindi, ha cercato di seguire il criterio dell'antica regola. Persino nella seconda metà del secolo XIX, si riscontra questa attenzione.

Alla luce della mobilità straordinaria di oggi, è di nuovo attuale ripensare con attenzione i criteri che abbiamo presentato, elaborati nel diritto canonico medievale, e riconoscere, oltre alla funzione di mera comunicazione, la forza creatrice di simpatia, fiducia e comunità che solo la conoscenza di una lingua può debitamente realizzare.

<sup>144</sup> Cfr. per es.: *Schematismus venerabilis Cleri Archi-Dioecesis Strigoniensis ad annum a Christo nato MDCCCXLV*, Strigonii, s. a.

*Parte Terza*  
**QUESTIONI CANONICHE  
CONNESSE ALLA LITURGIA**



# I. Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)\*

## Premessa

Benché le disposizioni del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* riguardino "... tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente"<sup>1</sup> (CCEO, c. 1), l'entrata in vigore del Codice orientale ha comportato molteplici conseguenze pure per il diritto canonico latino. Prescindendo dal profondo effetto psicologico della nuova terminologia, che, pur non vietando l'uso di certi termini del Codice latino<sup>2</sup>, li può far apparire obsoleti, si constatano una serie di modifiche espresse, di integrazioni, di norme che si pongono in un certo contrasto, o almeno in tensione, con la normativa latina e costituiscono quindi una nuova sfida per i destinatari del Codice latino. Successivamente all'entrata in vigore del Codice orientale anche il lavoro teorico del canonista latino si arricchisce. Si presentano tuttavia nella pratica numerose situazioni nelle quali l'applicazione del diritto canonico, in materia interrituale (ossia interecclesiale), richiede una nuova riflessione teorica o persino una disposizione del legislatore sia supremo che di livello infe-

\* Pubblicato: *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315-353.

<sup>1</sup> La traduzione italiana del CCEO e del CIC viene citata secondo l'edizione dell'EV.

<sup>2</sup> Per es.: "Chiesa rituale" (CIC, cc. 111, § 1; 112, 3°), "Chiesa rituale di diritto proprio" (CIC, cc. 111, § 2; 112, §§1-2) o addirittura la nozione del "laico" (CIC, c. 207, § 1 e CCEO, c. 399), ecc.

riore. Non di rado potranno risolversi questi problemi anche mediante norme esecutive. In certi punti sarà perciò necessario chiarire i margini di possibilità di una soluzione operante a livello di legislazione inferiore o di produzione normativa delle autorità amministrative.

Ci limiteremo in seguito all'esame dei problemi interrituali di applicazione del diritto riguardante i sacramenti del battesimo e della cresima. Cercheremo di dare una risposta alle questioni pratiche sia mediante l'interpretazione delle norme, sia – se si darà caso – mediante proposte di nuove norme particolari o riferimenti a delle soluzioni normative locali già esistenti (specialmente in Ungheria, dove la stragrande maggioranza dei cattolici appartiene alla Chiesa latina, ma anche la presenza dei cattolici orientali è notevole). Dobbiamo rinunciare alla comparazione sistematica dei due Codici in questa materia, compito del resto già in gran parte svolto da specialisti autorevoli, soprattutto nei campi del diritto matrimoniale e dell'iniziazione cristiana<sup>3</sup>. Riguardo alla problematica interrituale connessa al diritto matrimoniale sono stati pubblicati recentemente degli importanti studi, ragion per cui, con riferimento a quella materia possiamo accontentarci di riferimenti a ricerche ormai effettuate<sup>4</sup>. All'esame dei singoli problemi interrituali dobbiamo premettere tuttavia alcuni principi fondamentali per poter procedere poi alla ricerca delle soluzioni secondo gli stessi criteri.

<sup>3</sup> Cfr. J. PRADER, *Il Matrimonio in Oriente e Occidente* (Kanonika 1), Roma 1992; D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino. Battesimo, Cresima, Eucaristia nel CCEO e nel CIC* (Diaconia del diritto), Bologna - Roma 1992.

<sup>4</sup> Cfr. per es.: J. PRADER, *Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Eherecht des neuen CIC*, in AKKR 152 (1983) 408-464; ID., *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993; ID., *Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice latino e quello orientale che influiscono sulla validità del matrimonio*, in IE 5 (1993) 469-494; M. THÉRIAULT, *Eastern Catholics in Latin Areas*, in IE 3 (1991) 201-232.

## 1. Principi fondamentali

### 1.1 Il rapporto tra i due Codici

Come ben noto, i due Codici, almeno in linea di massima, hanno come destinatari due comunità diverse di cattolici: la Chiesa latina e le Chiese cattoliche orientali. La definizione dei limiti personali dell'efficacia dei due Codici si effettua tuttavia in due modi diversi. Mentre il Codice latino afferma in modo assoluto di obbligare soltanto la Chiesa latina (cfr. CIC, c. 1), quello orientale ammette delle eccezioni, le quali però devono essere stabilite espressamente (cfr. CCEO, c. 1). Dato che, durante la preparazione del CCEO, sono state respinte le proposte che miravano ad estendere maggiormente il vigore del Codice orientale ai latini<sup>5</sup>, sembra certo che il Codice orientale non si possa considerare come complemento giuridico del CIC: questo significa che in caso di contraddizione con il Codice latino, il Codice orientale, in genere, non può obbligare i fedeli latini come norma posteriore dello stesso legislatore supremo<sup>6</sup>. Possono quindi presentarsi, teoricamente, dei casi, quando il CIC e il CCEO contengono delle norme contrastanti su una relazione giuridica interrituale. Non sembra neppure che il Codice orientale possa obbligare i latini *direttamente* per la sola natura delle cose in esso regolamentate ('*ex natura rei*'). Questo fatto sembra che venga confermato anche dal Rescritto 'Ex Audientia' di Papa Giovanni Paolo II del 26 novembre 1992<sup>7</sup> che ha esteso il senso del CIC, c. 112, § 1, 1°, mettendo così in evidenza che la disposizione del

<sup>5</sup> Con formule come "... nisi de relationibus interitualibus agitur, quae latinos quoque respiciunt" (Nuntia 22 [1986] 13-14), "... nisi ex natura rei vel expresse aliud statuitur" (Nuntia 28 [1989] 13).

<sup>6</sup> Cfr. F. J. URRUTIA, *Canones praeliminares Codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Periodica* 81 (1992) 158; si veda anche: M. BROGI, *Il nuovo codice orientale e la Chiesa latina*, in *Antoniano* 66 (1991) 46-49 (con la storia del rispettivo testo del CCEO).

<sup>7</sup> In AAS 85 (1993) 81.

CCEO, c. 32, § 2, che si riferiva ai rapporti tra diverse Chiese rituali 'sui iuris' ma non faceva menzione della Chiesa latina, non poteva obbligare i fedeli e i Vescovi latini nemmeno per 'la natura delle stesse cose'<sup>8</sup>. Quindi, sembrerebbe proprio che si tratti di due 'ordinamenti' giuridici diversi<sup>9</sup>. In questa ipotesi la struttura dei rapporti personali interrituali sarebbe da concepire secondo il modello del *diritto internazionale privato*. Tale analogia però ha dei limiti precisi e quindi non può esser applicata in modo generale ai rapporti fra le Chiese cattoliche 'sui iuris': esse, tenuto presente anche il significato specifico di questo termine tecnico, non sono sovrane<sup>10</sup>, e nemmeno l'insieme delle Chiese orientali cattoliche (e certamente, neppure la Chiesa latina) è insignito di sovranità. Così 'l'ordinamento' comune delle Chiese orientali e quello della Chiesa latina – considerati separatamente l'uno dall'altro – non sono 'ordinamenti giuridici primari e originari'. Anche la *plena*

<sup>8</sup> M. BROGI, *Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa 'sui iuris'*, in REDC 50 (1993) 667: "Il Rescritto in esame ha infatti confermato indirettamente che le due legislazioni – latina e orientale – sebbene promulgate da un unico legislatore, rimangono autonome, ciascuna nel suo ambito, senza mai incontrarsi, salvi rimanendo i casi in cui il Legislatore ha esplicitamente disposto in altro modo". Sotto la luce di questo Rescritto bisogna intendere in modo ben sfumato l'affermazione di quei specialisti secondo i quali i cc. 29-38 del CCEO vincolano anche i cattolici latini (cfr. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale* [cfr. nt. 4], 24). Lo stato giuridico dei cattolici orientali va riconosciuto anche nei rapporti con i latini, ma questi canoni contengono anche altri riferimenti che, come si vede dal Rescritto, di per sé non riguardano i cattolici latini.

<sup>9</sup> F. J. URRUTIA, *Canones praeliminaries ...* (cfr. nt. 6), 158: "Agitur enim de legibus universalibus quae pertinent ad duo systemata legalia diversa".

<sup>10</sup> Cfr. CCEO, cc. 43, 49; I. ŽUŽEK, *Le 'Ecclesiae sui iuris' nella revisione del diritto canonico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi - Roma 1987, II, 879: "... è fuor di dubbio che, almeno dal concilio di Nicea [a. 325] in poi, non è mai esistita una 'Ecclesia sui iuris' che non fosse obbligata ad osservare i 'sacri canoni' che la suprema autorità della chiesa universale avesse promulgato anche per essa"; cfr. anche: J. PROVOST, *Some Practical Issues for Latin Canon Lawyers from the Code of Canons of Eastern Churches*, in *The Jurist* 51 (1991) 38-39.

*communio* che riunisce tutte le Chiese particolari e quelle ‘sui iuris’ nell’unità della Chiesa una ed unica, visibile e invisibile richiede che il riconoscimento della condizione ontologico-giuridica dei singoli fedeli, basata in gran parte sui sacramenti, non venga ignorata per mancanza di eventuali accordi bilaterali di mutuo riconoscimento tra le singole Chiese ‘sui iuris’. L’indipendenza dei due sistemi – latino e orientale – quindi non va intesa nel senso di una separazione ermetica.

L’effetto del Codice orientale con riguardo ai latini, infatti, non si esaurisce nelle norme che li menzionano espressamente. E ciò per almeno due ragioni principali. Prima di tutto perché nell’interpretazione delle leggi si deve ricorrere anche alla mente del legislatore (*mens legislatoris*: cfr. CIC, c. 17; CIC/17, c. 18). Questa ‘mens’ infatti sta a significare la mentalità o l’indirizzo ‘politico-giuridico’ del legislatore, i suoi scopi, che mira a realizzare nella società. Per ricercare la ‘mens legislatoris’ giova considerare i suoi atteggiamenti e i motivi ispiratori della sua attività di governo<sup>11</sup>. Nel caso della legislazione pontificia, tale intenzione generale emerge per esempio dalle encicliche, dai discorsi del Sommo Pontefice, e specialmente dalle sue leggi emanate in seguito o in precedenza. Anche se il Codice orientale non obbliga la Chiesa latina, l’interprete del CIC deve tener presente l’intero CCEO promulgato dal medesimo Pontefice, mediante una costituzione apostolica. Tale valore interpretativo fu già riconosciuto anche alla precedente codificazione canonica orientale<sup>12</sup>. L’interpretazione però non significa modifica, e quindi non può costituire una soluzione nei casi di eventuale contraddizione o discrepanza tra i due Codici.

<sup>11</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Napoli 1988, I, 38, n. 188; P. V. PINTO, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di P.V. PINTO (Studia Urbaniana 21), Roma 1985, 19-20.

<sup>12</sup> Cfr. per es.: C. LEFEBVRE, *De orientalis codificationis auctoritate ad CIC interpretationem*, in *Apollinaris* 32 (1959) 87-104, soprattutto 98-101.

L'altra ragione per la quale il CCEO può avere effetti anche per i latini è stata esposta chiaramente da uno dei personaggi più autorevoli in questa materia. Le leggi, scrive Marco Brogi, che "... determinano la condizione giuridica [...] della persona] in seno alla comunità ecclesiastica, riconoscendone o negandone l'idoneità a porre determinati atti, come ad esempio la minore o maggiore età, o lo stato libero; essi vanno ovviamente rispettati da qualsiasi superiore ecclesiastico, sia egli orientale ovvero latino"<sup>13</sup>. Qui si tratta di un *effetto vincolante indiretto* del CCEO per i latini, soprattutto per quei superiori che abbiano vera potestà di governo su fedeli orientali. Un tale effetto indiretto hanno anche le leggi che stabiliscono le formalità di certi atti giuridici<sup>14</sup>, o la procedura per far valere alcuni diritti. In una causa matrimoniale, ad esempio, il tribunale osserva le norme procedurali vigenti per la propria Chiesa 'sui iuris', anche se una delle parti appartiene ad un'altra Chiesa rituale.

Tutti questi casi gettano una nuova luce sul significato preciso dei primi canoni dei due codici. La parola con la quale si limitano gli effetti dei due Codici è il verbo 'respicere' (cfr. CIC, c. 1; CCEO, c. 1), il quale veniva usato in tale contesto anche nel Codice Pio-Benedettino (cfr. CIC/17, c. 1). Tale verbo, come viene ribadito già dai commentatori del CIC/17, si riferiva alla forza obbligatoria dei canoni, cioè indicava il gruppo di persone obbligate dalla legge, ossia, i destinatari<sup>15</sup>. Non costituiva e non costituisce quindi, neppure nella nuova legislazione (cfr. CIC, c. 6, § 2; CCEO, c. 2; vedi già Pio XII, M. P. *Cleri sanctitati*, 2 giugno 1957, c. 15<sup>16</sup>) un divieto di comprendere nell'ambito di significato di certe parole anche persone, cose, rapporti giuridici della Chiesa latina e delle

<sup>13</sup> M. BROGI, *Il nuovo codice orientale ...*, 55.

<sup>14</sup> Cfr. H. JONE, *Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones*, Paderborn 1959<sup>2</sup>, I, 17.

<sup>15</sup> Cfr. per es.: H. JONE, *Gesetzbuch ...*, I, 16 ("haben [...] Kraft", "verpflichten"); S. SIPOS - L. GALOS, *Enchiridion Iuris canonici*, Romae 1954<sup>3</sup>, 66 ("obligat").

<sup>16</sup> In AAS 49 (1957) 439 ("tenentur").

Chiese orientali, per le quali il rispettivo Codice in linea di massima non ha valore obbligatorio. In altri termini: i primi canoni dei due Codici enunciano delle regole di applicazione, precisando i destinatari delle loro norme, ma non costituiscono una rigida e generale regola d'interpretazione che escluda categoricamente che il significato di qualsiasi parola si riferisca anche alla Chiesa latina o, rispettivamente, alle Chiese orientali. Quando per esempio il CCEO, c. 403, § 1 riconosce il diritto ai laici (ascritti alle Chiese orientali) di partecipare attivamente alle celebrazioni liturgiche di qualunque Chiesa 'sui iuris', tale norma autorizza i fedeli orientali anche alla partecipazione nelle celebrazioni della Chiesa latina<sup>17</sup>. Le modalità di questa partecipazione possono essere definite poi dal diritto, che contiene una regola analoga anche per i fedeli latini (cfr. CIC, c. 923). Certamente, sia il CIC, c. 923 che il CCEO, c. 403, § 1 sono ugualmente conformi ai primi canoni dei rispettivi Codici.

## 1.2 Il Concilio Vaticano II come norma d'interpretazione dei due Codici

Papa Giovanni Paolo II dice espressamente nella sua Costituzione apostolica emanata per la promulgazione del CIC<sup>18</sup> che "... in un certo senso, questo nuovo codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico [...] la ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio canonistico l'immagine

<sup>17</sup> Durante la preparazione del CCEO si discuteva sull'ammissione dei fedeli orientali alla comunione più volte al giorno. Ma la possibilità della loro comunione eucaristica nella Messa celebrata nella Chiesa latina era presupposta come qualcosa di evidente. Cfr. per es.: *Nuntia* 28 (1989) 90; D. SALACHAS, *L'iniziazione ...*, 188. Tale comunione degli orientali durante la santa Messa celebrata nella Chiesa latina e viceversa è una chiara espressione della piena comunione delle Chiese 'sui iuris' e fa parte della prassi quotidiana.

<sup>18</sup> Cfr. Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, in AAS 75 (1983/II) XI; testo italiano in EV 8/628.

della chiesa, tuttavia a questa immagine il codice deve sempre riferirsi, come ad esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura". Analogamente, anche nella Costituzione apostolica *Sacri canones* vengono ribaditi in quanto principi di comprensione del Codice orientale, sia la fedeltà all'antico patrimonio disciplinare che l'insegnamento del Concilio Vaticano II<sup>19</sup>. Evidentemente, il Concilio quale principio di interpretazione dei due codici, va inteso concretamente in base ai testi ufficialmente promulgati del medesimo<sup>20</sup>.

Tra le molte cose che insegna il Concilio, dobbiamo già ora rilevare alcuni principi. Prima di tutto, la varietà dei 'riti' - ossia delle Chiese 'sui iuris' - "... nella chiesa non solo non nuoce alla sua unità, ma anzi, la manifesta" (OE 2)<sup>21</sup>. Tutte le Chiese rituali 'sui iuris', sia orientali che occidentali, "... godono di pari dignità, così che nessuna di loro prevale sulle altre per ragione del rito, e godono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi" (OE 3)<sup>22</sup>. Da questo principio discende, per l'interprete del diritto canonico (sia orientale che latino), una presunzione a favore dell'uguale posizione giuridica nei rapporti interrituali di tutte le Chiese 'sui iuris'. Ragion per cui se esiste una disuguaglianza giuridica a questo proposito, essa deve risultare espressamente e in caso di dubbio il testo va interpretato nel senso dell'uguaglianza giuridica. Un ulte-

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, Const. Ap. *Sacri canones*, 18 ottobre 1990, in AAS 82 (1990) 1036; 1038, testo italiano in EV 12/515: "... riteniamo che questo codice [...] deve essere valutato specialmente in base all'antico diritto delle chiese orientali"; 520: "Il Codice dei canoni delle chiese orientali [...] si deve ritenere come un nuovo complemento del magistero proposto dal concilio Vaticano II".

<sup>20</sup> Cfr. per es.: W. SCHULZ, *Der 'Geist des Konzils' als Interpretationsmaxime der kanonischen Rechtsordnung? Zur Auslegung der kodikarischen Interpretationsregeln*, in *Apollinaris* 55 (1982) 449-460.

<sup>21</sup> Testo italiano in EV 1/458.

<sup>22</sup> Testo italiano in EV 1/459; vedi già LEONE XIII, Litt. Ap. *Orientalium dignitas*, 30 novembre 1894.

riore principio conciliare è che i diversi riti, specialmente le norme pratiche in materie interrituali, devono essere studiate accuratamente (cfr. OE 4). Così già il Concilio mette in evidenza la necessità di un tale rapporto tra le diverse Chiese 'sui iuris' che richieda la mutua conoscenza (cfr. OE 6; CCEO, c. 41) e non prevede una separazione ermetica dei diversi ordini disciplinari. Riguardo ai sacramenti il Concilio Vaticano II stabilisce ulteriori principi speciali (soprattutto OE 12-18), ai quali faremo riferimento parlando dei singoli sacramenti.

### 1.3 Altri principi

Come principi generali, per l'interpretazione dei testi legislativi in materia sacramentale, nel contesto interrituale, ne devono essere tenuti presenti anche altri. I fedeli hanno il diritto di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito<sup>23</sup> (ossia della propria Chiesa 'sui iuris' e seguire un proprio metodo di vita spirituale in accordo con la dottrina della Chiesa<sup>24</sup> (cfr. CIC, c. 214; CCEO, c. 17). Qui si tratta di un diritto personale del fedele. *L'uguaglianza nel campo sacramentale* interrituale non discende, quindi, soltanto dall'uguaglianza delle Chiese 'sui iuris' considerata in modo astratto, ma dalla *dignità delle persone*<sup>25</sup>. Dal diritto alla vita liturgica (e non sol-

<sup>23</sup> Tale diritto ha un significato che va ben oltre alla vita liturgica, poiché esso comprende anche l'osservanza di tutto il patrimonio anche disciplinare di queste Chiese: cfr. M. BROGI, *Il diritto all'osservanza del proprio rito* (CIC can. 214), in *Antonianum* 68 (1993) 115-116.

<sup>24</sup> Su un tale diritto si veda: M. BROGI, *Il diritto all'osservanza ...*, 108-119.

<sup>25</sup> Per questo il Santo Padre ha ritenuto necessario che nel CCEO, c. 29, § 1 venga garantita la possibilità anche per il marito di scegliere la Chiesa 'sui iuris' della moglie per l'iscrizione dei figli, per mantenere così sia l'uguaglianza dei sessi che quella delle Chiese rituali (dato che il CIC conteneva già una tale possibilità). GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla presentazione del Codice orientale al Sinodo dei Vescovi*, 25 ottobre 1990, n. 11, in AAS 83 (1991) 492: "Summus Pontifex eas necessarias putat pro bono Ecclesiae universalis et ad eius rectum ordinem atque fundamentalia nec praetermittenda iura hominis servanda a Christo redempti"; cfr. J. PRADER,

tanto liturgica) secondo il proprio rito discende che – nella misura del possibile – i fedeli hanno anche il diritto di ricevere i sacramenti secondo la liturgia della loro Chiesa rituale (cfr. CCEO, c. 678, § 1). Per questo motivo, ove il vescovo latino abbia nella propria diocesi dei fedeli appartenenti ad un'altra Chiesa 'sui iuris' (carenti di gerarchia propria in quel luogo), questi dovrà provvedere alle loro necessità spirituali mediante sacerdoti o parroci del medesimo rito, o addirittura mediante un Vicario episcopale (cfr. CIC, cc. 383, § 2; 476; 518). Lo stesso invito, viceversa, vale anche, per i Vescovi orientali (cfr. CCEO, c. 193, § 2)<sup>26</sup>, evidentemente anche nei confronti dei propri fedeli latini. Poiché il dovere previsto dal canone spetta ai Vescovi orientali, nulla impedisce che l'espressione Chiesa 'sui iuris' venga riferita nel contesto suindicato anche alla Chiesa latina.

Il diritto permette anche, in numerosi casi, che i fedeli ricevano alcuni sacramenti secondo la liturgia di un'altra Chiesa 'sui iuris' (cfr. CIC, cc. 923; 991; CCEO, c. 722, § 4 ecc.). Vale però il principio secondo il quale ogni ministro deve celebrare i sacramenti secondo il proprio rito (cfr. CIC, c. 846, § 2; CCEO, c. 674, § 2), eccettuati i casi di una diversa disposizione del diritto o di una speciale facoltà ottenuta dalla Santa Sede (cfr. CCEO, c. 674, § 2).

## **2. Il battesimo e l'appartenenza ad una Chiesa 'sui iuris'**

### **2.1 Incorporazione mediante il battesimo in una diocesi di un'altra Chiesa 'sui iuris'**

Per il battesimo l'uomo viene liberato dal peccato, rigenerato a vita nuova, rivestito di Cristo e incorporato nella Chiesa (cfr. CCEO, c. 675, § 1; CIC, c. 849). È mediante il battesi-

*La legislazione matrimoniale ...*, 15.

<sup>26</sup> Cfr. M. BROGI, *Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina ...*, 60; ID., *Il diritto all'osservanza del proprio rito ...*, 115-116.

mo che si ottiene automaticamente anche il proprio rito ossia l'appartenenza ad una Chiesa 'sui iuris' (cfr. CCEO, cc. 29, § 1; 30; CIC, c. 111) [per l'adattamento della terminologia del CIC a quella del CCEO cfr. M. P. *De concordia inter Codices*, 31 maggio 2016, AAS 108 (2016) 602-606]. Ma attraverso lo stesso battesimo il fedele viene anche incorporato in una Chiesa particolare (cfr. CIC, cc. 372, § 1; 369). Nei territori nei quali una determinata Chiesa 'sui iuris' non abbia una propria gerarchia, i fedeli di tale rito, con il battesimo, vengono automaticamente ascritti a questa Chiesa rituale 'sui iuris' e ad una Chiesa particolare di un'altra Chiesa rituale. Quale delle due appartenenze è quella primaria? In base all'adesione contemporanea alla diocesi e alla Chiesa 'sui iuris' sembra che nessuna delle due possa esser qualificata secondaria o riducibile all'altra. Tant'è vero che il CCEO, c. 38 stabilisce: "I fedeli cristiani delle Chiese orientali, anche se affidati alla cura del Gerarca o del parroco di un'altra Chiesa *sui iuris*, rimangono tuttavia ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*". Dalla terminologia si potrebbe trarre la conclusione che l'appartenenza alla diocesi sia secondaria ('commissi') rispetto all'adesione ad una Chiesa 'ui iuris' ('ascripti'). La medesima conclusione sembra essere suggerita, a prima vista, anche dal testo del CCEO, c. 916, § 5, secondo il quale nei luoghi "... dove non è eretto nemmeno un esarcato per i fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, si deve ritenere come Gerarca proprio degli stessi fedeli cristiani il Gerarca di un'altra Chiesa 'sui iuris', anche della Chiesa latina [...] se sono poi parecchi, si deve ritenere come proprio Gerarca colui che ha designato la Sede Apostolica o, se si tratta di fedeli cristiani di qualche Chiesa patriarcale, il Patriarca con l'assenso della Sede Apostolica". Alcuni autori, già prima della promulgazione del CCEO, vedevano una contraddizione tra il testo dei due canoni ora citati<sup>27</sup>. L'obiezione però non è stata accettata dalla Commissione, perché si rite-

<sup>27</sup> Cfr. C. PUJOL, *Condicio fidelis orientalis ritus extra suum territorium*, in *Periodica* 73 (1984) 489-504.

neva che il testo dell'attuale CCEO, c. 916, § 5 non diminuiva la forza del CCEO, c. 38<sup>28</sup>. Però alla luce dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II – secondo la quale le Chiese particolari (nel senso di diocesi) sono le unità fondamentali “... nelle quali e dalle quali sussiste la sola e unica Chiesa cattolica” (CIC, c. 368; cfr. LG 23 a-b, 27 a; CD 3 b, 11 a-b), ma allo stesso tempo ribadisce il carattere ecclesiale anche delle comunità di fedeli organizzate in base al loro rito chiamandole Chiese (anzi a volte persino Chiese particolari: cfr. UR 14 a; OE 2; LG 13 d; 23 d)<sup>29</sup> – l'eventuale tensione tra i due canoni citati del CCEO sembra risolversi. In primo luogo l'affidamento ('commissi') a cura di un Gerarca di un'altra Chiesa 'sui iuris' non vuol esprimere necessariamente una appartenenza secondaria. Basti far cenno al fatto che nella definizione conciliare e codiciale della diocesi si usa una simile parola per indicare il rapporto tra tutti i fedeli e il loro proprio Vescovo (“concreditur”: CIC, c. 369; CD 11 a; cfr. CD 3 b; AG 6 c), mentre per il rapporto tra la Chiesa particolare e il suo Vescovo viene espressa la relazione con la stessa parola che si usa anche in CCEO c. 38 (“Singuli Episcopi, quibus Ecclesiae particularis cura commissa est”: CD 11b). L'affidamento della cura dei fedeli di rito diverso ad un Vescovo non viene fatta evidentemente dalle autorità della Chiesa 'sui iuris', alla quale i detti fedeli sono ascritti, ma da quella autorità superiore che è autorizzata a modificare e provvedere l'intera diocesi affidandola alla cura del Vescovo. La possibilità, invece, conferita ai Patriarchi di designare – con l'assenso della Santa Sede – la diocesi di una Chiesa rituale diversa dalla propria, tra più diocesi di varie Chiese 'sui iuris' esistenti su quel territorio (cfr. CCEO, c. 916, § 5), cui do-

<sup>28</sup> Cfr. *Nuntia* 22 (1986) 34-35.

<sup>29</sup> Cfr. M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *REDC* 48 (1991) 520-521; G. GHIRLANDA, *Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di diritto canonico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi-Roma 1987, II, 850-851.

vranno appartenere come propri fedeli i cattolici ascritti per il resto alla propria Chiesa Patriarcale, non va inteso nel senso di una potestà del Patriarca sopra le diocesi di un'altra Chiesa 'sui iuris'. Il Patriarca, infatti, non agisce come autore del provvedimento che cambia la diocesi di un'altra Chiesa 'sui iuris', togliendole un gruppo di fedeli, ma partecipa soltanto nella preparazione di un provvedimento della Santa Sede. L'assenso della Sede Apostolica, nel contesto, significa ben più di una semplice revisione o di un controllo passivo.

## 2.2 La cerimonia del battesimo e l'appartenenza ad una Chiesa 'sui iuris'

L'appartenenza ad una Chiesa 'sui iuris', ottenuta automaticamente mediante il battesimo, non dipende (come non dipendeva nemmeno secondo il diritto antecedente alle nuove codificazioni) dal rito della celebrazione del battesimo (cfr. CIC, c. 111, § 1; CCEO, c. 29)<sup>30</sup>. Eppure, parlando del battesimo delle persone che abbiano compiuto i quattordici anni di età, ambedue i Codici stabiliscono che queste possono scegliere liberamente di essere battezzate nella Chiesa latina o in un'altra "Chiesa rituale di diritto proprio"; in questo caso queste persone apparterranno alla Chiesa che avranno scelto (cfr. CIC, c. 111, § 2). Secondo le parole del rispettivo canone orientale, un tale battezzando viene ascritto alla Chiesa 'sui iuris' da lui scelta "... ricevendo in essa il battesimo" (CCEO, c. 30). Dato che, secondo entrambi i Codici, questo battezzando sceglie proprio la Chiesa rituale in cui viene battezzato e mediante la ricezione del sacramento ottiene l'appartenenza alla rispettiva Chiesa 'sui iuris', si potrebbe avere l'impressione che, in questo caso, l'appartenenza ottenuta dal fedele sia comunque la conseguenza del tipo di cerimonia del battesimo. Certamente, quando una persona con più di quattordici anni di età chiede il battesimo nella parrocchia di una Chiesa

<sup>30</sup> Cfr. P<sup>IO</sup> XII, M.P. *Cleri sanctitati*, 2 giugno 1957, c. 6, in AAS 49 (1957) 437; P. ERDŐ, *Egyházjog*, Budapest 1992, 105-106.

rituale determinata (che eventualmente può anche essere una parrocchia personale eretta per i fedeli di un determinato rito, cfr. per es.: CIC, c. 518; CCEO, c. 280, § 1), senza alcuna indicazione speciale riguardo al proprio desiderio di appartenenza ad una certa Chiesa "sui iuris", la presunzione è – in base ai canoni citati – che mediante la manifestazione della volontà di ricevere il battesimo in una determinata comunità (secondo il 'rito' della cerimonia ivi usato) il candidato esprime anche la propria volontà di aderire alla Chiesa rituale della quale è propria quella liturgia. Se, per esempio, qualcuno chiede il battesimo nella parrocchia personale armena di una diocesi latina (in un territorio dove non esiste la gerarchia armeno-cattolica), e riceve il sacramento secondo il rito armeno, verrà ascritto alla Chiesa cattolica armena 'sui iuris'. Lo stesso accade se il catecumeno viene battezzato in una parrocchia latina della medesima diocesi, ma da un sacerdote di rito armeno, secondo quella liturgia propria, perché così ha scelto. Eppure il rito della cerimonia del battesimo non determina di per sé l'appartenenza ad una Chiesa rituale per il battezzato, ma questa è decisa a motivo della volontà del medesimo. Quindi è possibile l'iscrizione ad una Chiesa diversa da quella, secondo la propria liturgia della quale una persona maggiore di quattordici anni è stata battezzata. I due Codici, infatti, parlano del battesimo ricevuto 'in' una Chiesa 'sui iuris'. Il problema si chiarisce mediante l'applicazione dell'*analogia legis*. Come l'espressione "... baptizati in Ecclesia catholica ..." (CIC, c. 11; CCEO, c. 1490) che non si riferisce alla cerimonia, bensì all'intenzione del ministro<sup>31</sup> o – se è diversa – all'intenzione del battezzando o di quelli che lo rappresentano legittimamente<sup>32</sup>, così anche l'iscrizione ad una Chiesa 'sui iuris' dipende

<sup>31</sup> Cfr. per es.: V. DE PAOLIS – A. MONTAN, *Il libro primo del Codice. Norme generali* (cann. 1-202), in AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali* (Quaderni di Apollinaris 5), Roma 1988, 255.

<sup>32</sup> Cfr. N. RUF, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici, für die Praxis erläutert*, Freiburg – Basel – Wien 1983, 258; P. ERDŐ, *Egyházjog ...*, 72.

dalla volontà della persona che avendo più di quattordici anni di età riceve il battesimo. Se l'appartenenza desiderata è diversa da quella della cerimonia del battesimo, è assai opportuno che il diritto particolare precisi le formalità di una tale dichiarazione di volontà e il suo accertamento. Sembra utile per la pratica la norma particolare secondo cui tale ascrizione diversa dalla cerimonia del battesimo deve essere formalmente domandata dal battezzando prima del battesimo e registrata poi dal parroco nel libro dei battezzati (per i parroci orientali vale già il CCEO, c. 689, § 1).

### 2.3 Il battesimo dei figli di genitori appartenenti a diverse Chiese 'sui iuris'

Chi non ha ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, viene ascritto con il battesimo alla Chiesa rituale dei genitori, se questi sono cattolici e appartengono alla medesima Chiesa 'sui iuris' (cfr. CIC, c. 111, § 1; CCEO, c. 29, § 1). *Se soltanto uno dei genitori è cattolico, il figlio viene ascritto alla Chiesa rituale del medesimo* (cfr. CCEO, c. 29, § 1). Tale principio vale anche per il caso in cui l'unico genitore cattolico sia di rito latino. Benché il CIC non dica nulla riguardo a questo problema<sup>33</sup>, pare che il c. 111, § 1 si riferisca – nel senso del CIC, c. 11 – soltanto ai cattolici (cfr. CIC/17, c. 756, § 3; CIC, c. 6, § 2)<sup>34</sup>. Vale in questo caso anche l'analogia prevista nel CIC, c. 19 per colmare le lacune della legge. Anche se il Codice orientale non obbliga i cattolici latini, il CCEO, c. 29 costituisce 'una legge data per un caso simile'.

*Se ambedue i genitori sono cattolici, ma appartengono a delle Chiese rituali differenti*, in mancanza di un accordo diverso tra di loro, il figlio sarà ascritto mediante il battesimo alla Chiesa 'sui iuris' del padre (cfr. CIC, c. 111, § 1; CCEO, c. 29, § 1).

<sup>33</sup> Cfr. M. BROGI, *I cattolici orientali nel Codex iuris canonici*, in *Antonianum* 58 (1983) 226.

<sup>34</sup> Cfr. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *La Ley de la Iglesia. Instituciones canónicas*, I, Madrid 1985, 228; P. ERDŐ, *Egyházjog ...*, 105.

A questo proposito le formule usate dai due Codici sono in sostanza equivalenti, anche se il canone latino, stilisticamente, dà maggior rilievo alla possibilità di scelta dei genitori, mentre quello orientale mette l'accento sul fatto che in mancanza di tale accordo prevale l'appartenenza del padre. Se questi genitori 'richiedono con volontà concorde che il figlio/a' venga ascritto/a alla Chiesa 'sui iuris' della madre, egli (ella) apparterrà a quella Chiesa rituale (cfr. CCEO c. 29; 51; CIC, c. 111, § 1)<sup>35</sup>. Anche qui si noti una piccola differenza stilistica tra i due canoni. Mentre il Codice latino parla di 'opzione' dei genitori, quello orientale è più esplicito, perché parla di richiesta, mettendo l'accento sulla manifestazione di volontà. Trattandosi di un atto giuridico, anzi, di un negozio giuridico (accordo), è logico che l'effetto giuridico sia legato non alla volontà in astratto, ma alla sua manifestazione. Tale principio vale anche per l'interpretazione del Codice latino, dato che l'espressione "... concordi voluntate optaverint ..." (CIC, c. 111, § 1) può essere compresa pure in tal senso, e per l'interpretazione si deve tener presente la mente del legislatore (cfr. CIC, c. 17) che trova la sua espressione autentica nel CCEO, c. 29, § 1. In base a tutto ciò sembra estremamente opportuno regolamentare a livello locale, possibilmente mediante una norma particolare concordata con tutte le Chiese 'sui iuris' che hanno la propria gerarchia in un territorio, le formalità di questa dichiarazione dei genitori cattolici di rito diverso e la sua registrazione. Una tale norma può richiedere, per esempio, che la volontà conforme dei genitori di ascrivere il proprio figlio alla Chiesa rituale della madre debba essere dichiarata per iscritto nella parrocchia del battesimo e che il parroco debba far menzione di questo fatto nel libro parrocchiale dei battezzati<sup>36</sup> (nella sezione delle osservazioni) e che tale richiesta scritta debba esser conservata nell'archivio della parrocchia (cfr. CIC, c. 535, § 4; CCEO, c. 296, §§ 2 e 4).

<sup>35</sup> Per la storia del CCEO, c. 29 si veda: J. PRADER, *La legislazione matrimoniale ...*, 14-15.

<sup>36</sup> Cfr. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale ...*, 14.

Una questione speciale a questo riguardo può emergere nel caso in cui i genitori vogliano prendere delle *decisioni diverse sull'appartenenza 'rituale' dei singoli figli*. Il problema si presenta, praticamente, soprattutto quando i genitori abbiano l'intenzione di seguire il principio secondo cui i figli vengano ascritti alla Chiesa rituale del padre e le figlie a quella della madre. Tale regola vigeva storicamente, per esempio, presso i cattolici di rito ucraino<sup>37</sup>, ma in base alla legislazione secolare tale mentalità era diffusa anche nel territorio dell'Impero Asburgico<sup>38</sup>. Benché l'unità della pratica religiosa della famiglia sia un valore speciale da favorire secondo il Concilio Vaticano II (cfr. OE 21)<sup>39</sup>, ciò non di meno l'iscrizione diversa dei figli della stessa famiglia rimane possibile, perché il Codice orientale non parla della 'prole', ma di figlio (al singolare)<sup>40</sup>. Tale formula serve anche per l'interpretazione del Codice latino.

È da rilevare inoltre che i genitori non possono essere ritenuti inabili nel compiere scelte diverse circa l'appartenenza a una Chiesa rituale dei propri singoli figli, per il motivo che nessuna legge è da ritenersi irritante o inabilitante se non stabilisce espressamente che l'atto è nullo o la persona è inabile

<sup>37</sup> Cfr. S. MUDRYJ, *De transitu ad alium ritum (a byzantinoucraino ad latinum)*, Romae 1973<sup>2</sup>, 87-91; W. BASSETT, *The Determination of Rite*, Roma 1967, 147-148.

<sup>38</sup> È da notare tuttavia che la norma civile riguardava i matrimoni misti tra cattolici e cristiani non cattolici. Cfr.: E. MÁLYUSZ, *A türelmi rendelet. II. József és a magyar protestantizmus*, Budapest 1939 (del Decreto di tolleranza del 1781 di Giuseppe II); P. ERDŐ - B. SCHANDA, *Egyház és vallás a mai magyar jogban*, Budapest 1993, 45 (della legge ungherese n. 53 del 1868, §12).

<sup>39</sup> Cfr. per es.: M. BROGI, *I cattolici orientali ...*, 226.

<sup>40</sup> Diversamente F. X. URRUTIA, *Les normes générales. Commentaire des canones 1-203 (Le Nouveau Droit Ecclésial)*, Paris 1994, 183. L'unità della Chiesa domestica (cfr. LG 11 b) infatti può consigliare l'uniformità della prassi religiosa di tutta la famiglia, ma non richiede necessariamente che tutti i membri della famiglia siano della stessa Chiesa 'sui iuris'. Altrimenti il passaggio di uno dei coniugi alla Chiesa rituale dell'altro sarebbe assolutamente obbligatorio e non soltanto possibile.

(cfr. CIC, c. 10). Il Codice latino, al c. 111, § 1 non contiene alcuna menzione espressa al riguardo.

#### **2.4 Battesimo di figli di madre non sposata**

Il Codice latino tace pure sul problema della *madre non sposata*. Secondo il Codice orientale, il figlio che non abbia ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, se è nato da madre non sposata, "... viene ascritto alla Chiesa sui iuris a cui appartiene la madre" (CCEO, c. 29, § 2, 1°). Data la mancanza di una disposizione speciale del CIC sull'argomento, è logicamente necessario che la regola espressa nel CCEO venga applicata anche al figlio della madre non sposata che appartiene alla Chiesa latina<sup>41</sup>. Se infatti, solo il padre (che non è il marito della madre) è membro di una Chiesa orientale 'sui iuris', il figlio non avrà nessun titolo giuridico per essere ascritto ad una Chiesa orientale cattolica.

#### **2.5 Battesimo di figli di genitori ignoti**

Se i genitori sono sconosciuti, il figlio che non abbia ancora compiuto i quattordici anni, secondo il diritto comune orientale, viene ascritto col battesimo "... alla Chiesa sui iuris alla quale sono ascritti coloro alle cui cure è legittimamente affidato" (CCEO, c. 29, § 2, 2°). Se si tratta di *padre e madre adottivi*, loro hanno, anche a questo effetto, la posizione giuridica dei genitori (cfr. CIC, c. 110; CCEO, c. 29, § 2, 2°). Sotto questo aspetto i due Codici concordano. Ma il Codice latino non contiene nessuna regola per il caso, in cui questo 'legittimo affidamento' non assuma la forma di una adozione vera e propria. A prima vista potrebbe sembrare che nel diritto latino debba applicarsi la norma generale che regola la posizione dei tutori (cfr. CIC, c. 98, § 2), ma, dato che il rispettivo canone fa rinvio alla legge civile del Paese, pare che sia necessario tener conto dei diritti dei tutori in ciascun ordinamento giuridico secolare. Se in un Paese vige la netta separazione tra Stato e

<sup>41</sup> Cfr. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale ...*, 16.

Chiesa, collegata con la 'neutralità religiosa dello Stato', quei minorenni affidati alle cure dello Stato, che non abbiano ancora quattordici anni, avranno bisogno di un altro 'tutore' nominato a questo riguardo dal Vescovo, secondo il Codice latino (cfr. CIC, c. 98, § 2). Pare logico che il Vescovo dia questo incarico ai padrini che garantiranno l'educazione cattolica del battezzato. Queste persone poi non potranno scegliere liberamente la Chiesa rituale per il bambino, perché generalmente non sostituiscono il minorenne in ogni atto che egli sarà autorizzato a porre quando raggiungerà il rispettivo limite di età e, a differenza dei genitori adottivi, non hanno neanche la piena condizione dei genitori. Nel diritto latino, quindi sembra, che siamo di fronte ad una *lacuna legis*, che deve essere colmata mediante l'applicazione della norma orientale valida per i casi analoghi orientali (cfr. CCEO, c. 29, § 2, 2°; CIC, c. 19). Così anche i figli di genitori ignoti che vengano battezzati nella Chiesa latina diventeranno di rito latino, se i loro tutori o la persona incaricata dal Vescovo a questo scopo appartengono alla Chiesa latina. Per la certezza del diritto, sembra utile stabilire quest'ultima regola anche attraverso una legge particolare per i fedeli latini.

È da osservare, inoltre, che in questi casi menzionati, si tratta di figli di genitori ignoti. Se invece i genitori sono conosciuti, anche se sono già defunti o impediti nell'esercizio dei loro diritti, rimane intatta la regola generale, valida sia per i latini che per gli orientali, secondo la quale l'iscrizione dei figli, che non hanno ancora compiuto il quattordicesimo anno di età, dipende dai genitori (cfr. CIC, c. 111, § 1; CCEO, c. 29, § 1). Dopo la morte dei genitori se questi, essendo iscritti a diverse Chiese rituali, nella loro vita, non hanno preso altra decisione al riguardo, i figli apparterranno necessariamente alla Chiesa 'sui iuris' alla quale era iscritto il padre. Oltre alla logica dell'esegesi formale dei canoni, questo criterio è anche richiesto dalla necessità di "... venerare, conservare e sostenere

il ricchissimo patrimonio [...] degli orientali" (UR 15 e)<sup>42</sup>. Se infatti essi vivono in diaspora, non è sempre facile trovare un padrino o un tutore che appartenga alla stessa Chiesa rituale.

## 2.6 Battesimo dei figli di genitori non cristiani

Il figlio di *genitori non battezzati*, secondo il Codice orientale, viene ascritto con il battesimo alla Chiesa 'sui iuris' alla quale appartiene "... colui che si è assunto la sua educazione nella fede cattolica" (CCEO, c. 29, § 2, 3°). Il Codice latino non contiene nessuna norma espressa al riguardo. Salva l'eccezione che il bambino si trovi in pericolo di morte (cfr. CIC, c. 868, § 2; CCEO, c. 681, § 4), per battezzare un figlio di genitori non battezzati, si richiede in tutti e due i codici che almeno uno dei genitori vi consenta, oppure chi ne fa le veci legittimamente (cfr. CIC, c. 868, §1, 1°; CCEO, c. 681, § 1, 2°). Per la liceità del battesimo di un bambino, fuori del caso di pericolo di morte, è necessario che non manchi del tutto la speranza della sua educazione nella religione cattolica (cfr. CIC, c. 868, § 1, 2°; CCEO, c. 681, § 1, 1°). Il Codice orientale presuppone che i genitori non battezzati devono incaricare un'altra persona (fisica, concretamente indicata) per l'educazione religiosa del loro figlio (cfr. CCEO, c. 29, § 2, 3°). Il Codice latino non precisa come deve essere garantita la fondata speranza in tali casi. Nelle norme emanate in precedenza dalla Santa Sede<sup>43</sup> e nel diritto particolare di diverse diocesi latine però esistono delle regole che richiedono l'incarico di un cattolico praticante (che deve abitare, secondo alcune norme diocesane, al territorio dello stesso comune civile<sup>44</sup>) per l'educazione religiosa del bambino di genitori cattolici (o non cattolici o

<sup>42</sup> In EV 1/551.

<sup>43</sup> S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Instr. *Pastoralis actio*, 20 ottobre 1980, n. 30, in AAS 72 (1980) 1153.

<sup>44</sup> Si vedano per es. le rispettive norme della diocesi di Innsbruck (*Richtlinien zur Taufpastoral* 14, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 36 [1986] 100-101); cfr. P. ERDŐ, *Egyházjog ...*, 344.

non cristiani) che non sono pronti a prestare la professione di fede o ad assumere personalmente l'impegno dell'educazione cattolica. Eppure, nel CIC non viene limitata la libertà dei genitori non battezzati di chiedere l'iscrizione del loro figlio ad una Chiesa rituale diversa da quella alla quale appartiene la persona che assume l'educazione cattolica del figlio. Dato che in tali casi può presentarsi un vero contrasto tra le due normative, perché se la persona incaricata dell'educazione cattolica è di rito orientale, il bambino sarà considerato dal diritto orientale come cattolico iscritto ad una Chiesa orientale 'sui iuris', mentre se i genitori chiedono per lui il battesimo in una parrocchia latina, esprimendo la loro volontà di far ascrivere il bambino alla Chiesa latina, in mancanza di qualsiasi legge inabilitante od irritante nel diritto latino che lo impedisca, il parroco potrà considerare il bambino come cattolico di rito latino. L'unico destinatario del CCEO, in questo caso, è il 'padrino' che certamente non è autorizzato a decidere dell'appartenenza 'rituale' del bambino. Per questo sembra molto opportuno, anzi necessario che la legislazione – almeno quella particolare – latina, pur rispettando la libertà di scelta dei genitori non cristiani circa l'appartenenza rituale del proprio figlio, stabilisca che essi devono manifestare la loro volontà per farlo ascrivere ad una determinata Chiesa rituale, mediante l'affidamento formale della sua educazione cattolica ad una persona che appartenga alla medesima Chiesa 'sui iuris'. Così potrebbe essere garantita sia l'armonia fra i due ordinamenti giuridici che l'educazione religiosa del bambino in quella Chiesa rituale, alla quale egli appartiene.

### **3. La cresima**

#### **3.1 L'amministrazione del sacramento ai fedeli di un'altra Chiesa rituale**

Prima del Concilio Vaticano II vigeva una certa disuguaglianza tra i sacerdoti latini aventi l'indulto di conferire il sacramento della confermazione e quelli cattolici orientali.

Mentre i sacerdoti latini, debitamente autorizzati<sup>45</sup>, potevano cresimare anche i fedeli orientali affidati alle loro cure<sup>46</sup> – ma certamente non tutti gli altri (cfr. CIC/17, c. 782, § 4) –, ai sacerdoti orientali era vietata l'amministrazione di questo sacramento nei confronti di fedeli orientali di altro rito, se in quel rito il conferimento della confermazione era riservato al Vescovo<sup>47</sup>; ma ancor più severamente era proibito loro di cresimare un fedele latino (cfr. CIC/17, c. 782, § 5)<sup>48</sup>. Certo che nella prassi la differenza non era tanto grande, perché la facoltà dei sacerdoti latini, concessa nell'indulto generale, si riferiva alle situazioni di pericolo di morte, tenendo anche presente che i bambini orientali, se già battezzati, erano regolarmente anche cresimati. Ai sacerdoti orientali, comunque, era vietato anche

<sup>45</sup> Per es. per il loro ufficio, nel caso di pericolo di morte: cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Decr. *Spiritus Sancti munera*, 14 settembre 1946, in AAS 38 (1946) 349-354; S. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Decr. *Cum ex canone*, 1° maggio 1948, in AAS 40 (1948) 422-423.

<sup>46</sup> S. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Decr. *Cum ex canone*, 1° maggio 1948, in AAS 40 (1948) 422: "... quoties Latini ritus presbyteri, vi legitimi indulti, Confirmationis Sacramentum valide et licite administrare possunt fidelibus proprii ritus, idem – dummodo constet immediate post Baptismum, uti mos est, iam non fuisse conlatum – conferre valeant fidelibus quoque rituum Orientalium, quorum spiritualis cura ipsis commissa permaneat"; cfr. LEONE XIII, Litt. Ap. *Orientalium dignitas*, 30 novembre 1894; D. SALACHAS, *L'iniziazione ...*, 119.

<sup>47</sup> Cfr. D. SALACHAS, *L'iniziazione ...*, 118 (con un elenco di questi divieti). In alcune Chiese cattoliche orientali i presbiteri prima non avevano la facoltà di confermare, così presso i maroniti, gli italo-albanesi, i malabaresi, gli etiopi, i bulgari e quelli di Cipro: cfr. J. KOWALCZYK, *De extraordinario confirmationis ministro. Comparatio inter disciplinam Ecclesiae latinae et Ecclesiarum orientalium* (PUG diss.), Roma 1969, 40. Sin dal Concilio Vaticano II (cfr. OE 14) tutti i sacerdoti orientali hanno la facoltà di amministrare il sacramento della cresima.

<sup>48</sup> S. CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Instr. *Sacerdos, cui facultas*, 14 settembre 1946, n. 4, in AAS 38 (1946) 354: "Nefas est presbyteris ritus orientalis, qui facultate vel privilegio gaudent Confirmationem una cum baptismo infantibus sui ritus conferendi, eandem ministrare infantibus latini ritus".

in pericolo di morte di amministrare la cresima ai latini. Tale divieto aveva lontani precedenti storici, tra i quali spicca la decisione del Sinodo di Zamość (1720), secondo la quale ai presbiteri cattolici ruteni era vietato confermare i bambini latini quando li avevano battezzati in caso di necessità<sup>49</sup>. Questa proibizione è stata diverse volte ribadita o confermata da parte della Santa Sede<sup>50</sup>. Nel 1886 la Sacra Congregazione per la Propagazione della Fede ha dato una risposta negativa al dubbio se un sacerdote orientale autorizzato a battezzare un bambino latino possa amministrare assieme al battesimo anche il sacramento della confermazione. Alla risposta è stata aggiunta anche un'ammonizione<sup>51</sup>. I divieti e le sanzioni si ripetevano anche nella legislazione particolare sia orientale<sup>52</sup> che latina<sup>53</sup>. Dopo questi precedenti il Concilio Vaticano II ha introdotto un nuovo principio, diverso dalla disciplina precedente. Nel decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche, infatti, si afferma:

“Tutti i presbiteri orientali possono validamente conferire questo sacramento, sia insieme col battesimo sia separatamente, a tutti i fedeli di qualsiasi rito, non escluso il latino, osservando,

<sup>49</sup> SINODO PROVINCIALE DEI RUTENI, Zamość 1720, tit. 3, §1, in *Collectio Lacensis. Acta et decreta conciliorum recentiorum usque ad annum 1870*, I-VII, Friburgi Br. 1870-1890, II, 563.

<sup>50</sup> Cfr. per es.: S. CONGREGAZIONE DEL SANTO UFFICIO, Instr. (Ecepusien.), 1782, in *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Romae 1907, II, n. 552; S. CONGREGAZIONE PER LA PROPAGAZIONE DELLA FEDE, Decr. 6 ottobre 1863, in GASPARRI – SERÉDI, VII, 4859 C.

<sup>51</sup> S. CONGREGAZIONE PER LA PROPAGAZIONE DELLA FEDE, Risp. 5 luglio 1886, in GASPARRI – SERÉDI, VII, 4915: “Negative, et ad mentem. Mens est quod sunt saepe et gravissime id a S. Sede vetitum sit, moneantur episcopi orientales ut et ipsi sacerdotes suos ab huiusmodi administratione omnino prohibiti deterreant”.

<sup>52</sup> Per es.: SINODO DI LEOPOLI DEI RUTENI, 1891, tit. 2, cap. 2.

<sup>53</sup> Per es.: SINODO DIOCESANO DI PRZEMYŚL, 1902, *Acta et statuta*, tit. 3, cap. 3, n. 140 (questo sinodo afferma persino che la confermazione amministrata dai sacerdoti orientali ai bambini latini nel caso di necessità è anche invalida); cfr. J. KOWALCZYK, *De extraordinario confirmationis ministro* ..., 45-46.

per la liceità, le prescrizioni del diritto sia comune sia particolare. Anche i presbiteri di rito latino, secondo le facoltà che godono circa l'amministrazione di questo sacramento, hanno il potere di amministrarlo anche ai fedeli delle chiese orientali, senza pregiudizio al rito, osservando per la liceità le prescrizioni del diritto sia comune che particolare" (OE 14).

Dal Concilio Vaticano II in poi non si può dubitare quindi sulla *validità* della cresima amministrata da un sacerdote orientale a un fedele latino<sup>54</sup>.

Per quanto riguarda però la *liceità* della confermazione in tali situazioni, il Concilio fa riferimento alle norme del diritto comune e particolare. Una condizione di liceità era stabilita già nella lettera del Santo Ufficio del 19 maggio 1896, in cui si precisava che il presbitero orientale può confermare lecitamente un fedele di un altro rito orientale soltanto in mancanza di un sacerdote di questo rito<sup>55</sup>. Tale criterio è stato considerato vigente anche dopo il Vaticano II<sup>56</sup> (per il battesimo si applica tuttora un simile criterio: cfr. CCEO, c. 678, § 2).

Durante la preparazione del Codice orientale si teneva presente, a questo proposito, il brano citato dell'*Orientalium Ecclesiarum* che costituisce la fonte principale del CCEO, c. 696. Tuttavia è da rilevare che in un primo schema del § 3 di questo canone figurava ancora la clausola, secondo la quale al presbitero orientale non era permesso conferire la *crismazione* ai fedeli della Chiesa latina congiuntamente al battesimo, per non pregiudicare la disciplina latina vincolante per il battezzato<sup>57</sup>. Nel

<sup>54</sup> Riguardo il problema della potestà dei sacerdoti orientali di amministrare il sacramento della cresima ai fedeli di un'altra Chiesa rituale trattato prima del Concilio si veda: C. PUJOL, *De extensione potestatis confirmandi in presbyteris orientalibus*, in *Periodica* 48 (1959) 543-551.

<sup>55</sup> Cfr. S. CONGREGAZIONE DEL SANTO UFFICIO, Litt. 19 maggio 1896, in *Collectanea S. C. de Propaganda Fide* ..., II, n. 1926.

<sup>56</sup> Si veda per es.: J. KOWALCZYK, *De extraordinario confirmationis ministro* ..., 42-43.

<sup>57</sup> Per il testo dello schema si veda: *Nuntia* 10 (1980) 23.

testo definitivo questa clausola non è stata riportata. Ciò non di meno, l'obbligo del fedele latino (di osservare l'età e le condizioni richieste per la cresima nel diritto latino) – assieme al suo effetto indiretto per il sacerdote orientale – persiste.

In base a tutto questo, secondo la disciplina attuale, tutti i presbiteri delle Chiese orientali possono amministrare *validamente* il sacramento della cresima sia congiuntamente col battesimo sia separatamente, a tutti i fedeli di qualsiasi Chiesa 'sui iuris', anche della Chiesa latina (cfr. CCEO, c. 696, § 1). Ma anche i fedeli delle Chiese orientali possono ricevere validamente la cresima pure dai presbiteri della Chiesa latina, ma certamente soltanto secondo le facoltà di cui essi sono provvisti (cfr. CCEO, c. 696, § 2). In questo senso si stabilisce una certa uguaglianza tra i presbiteri orientali e latini. Evidentemente il Codice orientale, in quest'ultimo caso, si rivolge soprattutto ai fedeli che ricevono il sacramento. Le facoltà dei presbiteri latini vengono regolamentate dal Codice latino (cfr. CIC, cc. 882-888). Riguardo alla *liceità*, la questione è più complessa, perché i presbiteri orientali amministrano il sacramento della cresima lecitamente soltanto ai fedeli della propria Chiesa 'sui iuris', mentre ai fedeli delle altre Chiese rituali amministrano lecitamente questo sacramento se si tratta di persone soggette (*propri sudditi*) o di altre persone alle quali amministrano il battesimo per un altro titolo legittimo (cfr. però CCEO, cc. 677, § 1; 678), ovvero di persone che si trovano in pericolo di morte. Il Codice orientale stabilisce anche che in questa materia bisogna osservare anche le Convenzioni stipulate tra Chiese 'sui iuris' (cfr. CCEO, c. 696, § 3). In base al testo del CCEO, c. 696, § 3 sorge la domanda, se e quando è lecita la confermazione di fedeli latini da parte dei presbiteri orientali.

Il rispettivo testo del CCEO è stato redatto con la volontà di non rivolgersi ai latini, bensì solamente agli orientali<sup>58</sup>. Questa volontà però si riferiva a tutti i paragrafi del canone, cioè

<sup>58</sup> *Nuntia* 15 (1982) 24: "... in tutti i paragrafi del canone ci si rivolga ai soli orientali cattolici".

anche ai primi due paragrafi nei quali si ribadisce la possibilità dell'amministrazione valida di questo sacramento, facendo espressamente menzione anche dei latini. Come abbiamo sottolineato sopra, parlando dei principi generali della forza vincolante dei due Codici, una cosa è la menzione fatta dei latini nel testo (orientale) e altra cosa è il caso eccezionale, quando un canone orientale ha come destinatari anche i latini. Sotto questo aspetto, infatti, non sembra che ci sia alcuna differenza tra i primi due e il terzo paragrafo del CCEO, c. 696. Se è così, allora quando il CCEO, c. 696, § 3 parla di altre Chiese 'sui iuris', questo può riferirsi anche alla Chiesa latina.

Quindi, i presbiteri orientali non confermano lecitamente i fedeli latini a meno che sia presente una delle condizioni elencate nel canone, cioè se i latini sono soggetti (*sudditi*) propri del sacerdote orientale (in un territorio dove forse manca la gerarchia latina); o se questo presbitero li battezza per un titolo legittimo; o se i cresimandi si trovano in pericolo di morte. Tutto ciò riguarda direttamente il sacerdote orientale. Indirettamente però – secondo un altro principio menzionato in precedenza – anche le norme del Codice latino toccano la liceità dell'azione del presbitero orientale, poiché per la lecita confermazione è anche necessario che i fedeli latini siano autorizzati dal diritto latino a ricevere questo sacramento. Tutto ciò vale anche, viceversa, nei casi in cui un presbitero latino autorizzato amministra la cresima a un fedele orientale.

In questo contesto alcune questioni importanti si pongono nella prassi:

a) I presbiteri orientali possono confermare validamente i fedeli latini (cfr. CCEO, c. 696, § 1). Quando poi, per esempio, il fedele latino si trova in pericolo di morte, come dicevamo sopra, la crismazione viene anche permessa al sacerdote dal diritto orientale (cfr. CCEO, c. 696, § 3). Ci si domanda però se il fedele latino sia anche lui autorizzato a ricevere questo sacramento. In pericolo di morte lo è certamente (cfr. CIC, c. 889, § 2), perché in tal caso non deve osservare il limite di età né compiere le condizioni di preparazione. In questo caso

quindi il nuovo diritto canonico universale (o più precisamente quello stabilito nei due Codici) contiene una novità radicale rispetto al passato, in quanto *prevede la possibilità che anche i bambini latini, in pericolo di morte, vengano lecitamente confermati o battezzati e insieme confermati da un presbitero orientale*.

Negli altri casi, quando il presbitero orientale amministra lecitamente la crismazione ad un fedele di un'altra Chiesa rituale, quando si tratta di cresimandi latini, pure la legislazione latina ha una incidenza indiretta sulla liceità dell'amministrazione del sacramento. Cioè il sacerdote orientale non conferma lecitamente nemmeno il suo proprio suddito latino o quello al quale amministra il battesimo per un titolo legittimo (cfr. CCEO, c. 696, § 3), se essi non presentano le condizioni di età, di preparazione e di disposizione previste dal diritto latino sia codiciale (cfr. CIC, cc. 889, § 2; 891) che particolare. Ciò significa che il presbitero orientale non può confermare lecitamente un bambino latino (che non ha compiuto ancora i sette anni di età)<sup>59</sup> appena battezzato da lui stesso, se non in pericolo di morte. Dato che il diritto orientale prescrive che la crismazione sia amministrata congiuntamente col battesimo, salvo il caso di vera necessità<sup>60</sup> (cfr. CCEO, c. 695, § 1), il presbitero orientale o deve considerare tale situazione come un caso di necessità (almeno necessità giuridica di separare i due sacramenti per il divieto del diritto latino che riguarda la persona del cresimando), o astenersi anche dal battesimo dell'infante latino se non si presenta alcuna necessità. Ci si può chiedere se il ministro orientale non sia autorizzato dal Codice latino a giudicare sulla presenza di un'altra grave causa che rende legittima la confermazione in un'età diversa da

<sup>59</sup> A meno che la Conferenza episcopale del luogo non abbia reso possibile la confermazione a una minore età (cfr. CIC, c. 891).

<sup>60</sup> La necessità, per quanto riguarda il battesimo, nel Codice orientale si riferisce soprattutto a quelle situazioni nelle quali questo sacramento può essere amministrato da una persona priva di carattere sacerdotale (cfr. CCEO, c. 677, § 2). Questo non vuol dire però che la necessità non possa ricorrere anche quando sia presente un sacerdote.

quella richiesta dal diritto latino (cfr. CIC, c. 891). Dato che il rispettivo canone latino conferisce diritti e doveri ai ministri del sacramento, e non ai cresimandi, esso non può riferirsi ai presbiteri orientali, perché il Codice latino non li riguarda (cfr. CIC, c. 1). Ma non può trattarsi nemmeno di un effetto indiretto, perché in questo caso i destinatari della legge non sono i cresimandi latini. Se sotto l'aspetto pastorale, in qualche regione, sembra opportuno rendere possibile che i presbiteri orientali possano cresimare dei bambini latini minori di sette anni, fuori del caso del pericolo di morte, sembra che questo possa essere permesso, per esempio, in un rispettivo decreto della conferenza episcopale, la quale, per tali casi, può stabilire un limite di età speciale per i cresimandi (cfr. CIC, c. 891).

Tutto questo è conseguenza della normativa dei due Codici. Il diritto particolare latino, o quello delle Chiese orientali, può prevedere anche altre limitazioni. Non è invece possibile che il diritto particolare latino vieti direttamente ai presbiteri orientali la crismazione dei latini quando il diritto codiciale lo permette o viceversa. Il diritto latino o quello orientale può però stabilire anche altre condizioni di ricezione del sacramento, che obbligano direttamente i fedeli cresimandi della propria Chiesa rituale, ma hanno anche una incidenza indiretta sulla liceità dell'amministrazione del sacramento e toccano così pure i sacerdoti dell'altra Chiesa 'sui iuris'. Evidentemente risulta spesso difficile che tutti i pastori conoscano tutte le regole particolari o proprie di tutte le altre Chiese rituali. Così sembrano molto utili le convenzioni menzionate dal CCEO, c. 696, § 3 tra le Chiese 'sui iuris' circa la lecita amministrazione della cresima. Tali convenzioni sembrano possibili e opportune anche con la Chiesa latina. Può accadere che una certa regolamentazione comune venga concordata tra una Chiesa orientale (o una autorità locale della medesima) e alcune Chiese particolari della Chiesa latina, entro i limiti della loro competenza (un esempio di tale soluzione lo riporteremo nel paragrafo successivo).

b) I presbiteri latini hanno la facoltà di confermare tutti i fedeli che si trovano *in pericolo di morte* (cfr. CIC, c. 883, 3°). Da

parte dei fedeli orientali nulla impedisce che in tal caso essi ricevano validamente questo sacramento (cfr. CCEO, c. 696, § 2). Quanto alla *liceità* di tale confermazione, il Codice latino non contiene limitazioni di liceità per questi casi (cfr. CIC, c. 887). Il Codice orientale, quando parla della lecita crismazione, autorizza espressamente i presbiteri orientali a cresimare i fedeli di altre Chiese rituali che si trovano in pericolo di morte (cfr. CCEO, c. 696, § 3). Non autorizza invece – perché in mancanza di espressa menzione non può neanche farlo (cfr. CCEO, c. 1) – i sacerdoti latini all'amministrazione della confermazione ai fedeli orientali in pericolo di morte. Secondo il diritto comune delle Chiese orientali non è proibito ai fedeli di ricevere, in pericolo di morte, questo sacramento da un sacerdote latino. Così, dato che il diritto latino, in questi casi, rende possibile al presbitero latino l'amministrazione valida e lecita di questo sacramento e il diritto comune orientale non ne vieta la recezione al fedele orientale, se nel diritto particolare non esistono ulteriori proibizioni, *il presbitero latino conferma validamente e lecitamente il fedele orientale che si trova in pericolo di morte.*

### 3.2 Precisazioni di diritto particolare

Oltre alle possibilità di stipulare convenzioni tra le diverse Chiese 'sui iuris' (cfr. CCEO, c. 696, § 3) sulle questioni interecclesiali della liceità della crismazione, possono essere utili anche delle norme proprie o particolari di singole Chiese rituali o persino di singole diocesi. È, ad esempio, il risultato di una interpretazione (vedi *supra*) l'affermazione che i presbiteri orientali non possano cresimare lecitamente, fuori del caso di pericolo di morte i fedeli latini – anche se da loro battezzati – che non hanno ancora compiuto il settimo anno di età, o l'età prevista dalle norme complementari della Conferenza episcopale (cfr. CIC, c. 891). In questa materia cercava di stabilire una norma chiara, per esempio, la Conferenza episcopale ungherese, quando nel 1988 disponeva all'unanimità (cfr. CIC, c. 455, § 4): "Se il pastore greco-cattolico battezza un bambino romano-cattolico, non gli è permesso, congiuntamente al

battesimo, di amministrare al bambino anche il sacramento della confermazione”<sup>61</sup>. La Conferenza episcopale come tale – essendo organo della Chiesa latina<sup>62</sup> – non ha la competenza di obbligare i sacerdoti orientali. Per una disposizione speciale degli Statuti della Conferenza episcopale ungherese, approvati dalla Santa Sede, è però in essa membro di pieno diritto anche il Vescovo ungherese eparchiale della Chiesa rituale bizantino-ungherese<sup>63</sup>. Quindi nella votazione in parola con risultato unanime era compreso anche quello del Vescovo orientale, il solo competente nel prescrivere le condizioni che obbligano i sacerdoti di quella Chiesa rituale. Dato che la norma citata si colloca in un documento della Conferenza che riguarda l’insieme della questione sull’immatricolazione, si comprende perché era sembrato opportuno inserirvi anche la regola che di per sé proviene dalla sola autorità ecclesiastica orientale e obbligava soltanto gli orientali. Certamente in modo indiretto erano tenuti da quella regola anche gli occidentali, praticamente i genitori, i quali non dovevano chiedere la cresima per i loro figli con età inferiore ai sette anni ad un presbitero orientale.

La sopra citata norma particolare potrebbe sembrare che non abbia conservato il proprio valore dopo l’entrata in vigore del Codice orientale. Nel CCEO, c. 695, § 1, infatti, si stabilisce che la crismazione deve essere amministrata congiuntamente al battesimo.

Perciò alcuni autori dalla nuova norma orientale comune traggono come conseguenza che i presbiteri orientali che battezzano legittimamente un bambino di genitori latini, gli conferiscono lecitamente, anche al di fuori del pericolo di

<sup>61</sup> MAGYAR PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Egységes katolikus anyakönyvezési szabályzat*, Budapest 1988, 52, § 55 (4).

<sup>62</sup> Cfr. P. ERDŐ, *La participation des Evêques orientaux à la conférence épiscopale. Observations au 1<sup>er</sup> § du can. 450*, in *Apollinaris* 64 (1991) 295-308.

<sup>63</sup> Cfr. P. ERDŐ, *La participation ...*, 305.

morte, insieme pure il sacramento del santo *myron*<sup>64</sup>. Ma se la *vera necessità*, che toglie il dovere (al presbitero orientale) di amministrare anche la cresima insieme con il battesimo, menzionata nel CCEO, c. 695, § 1, può interpretarsi come abbiamo proposto sopra, cioè può comprendere anche il caso in cui il battezzato latino non sia autorizzato dal diritto latino a ricevere la confermazione; allora il nuovo canone orientale non è contrario al citato divieto particolare, e quindi non l'ha abrogato (cfr. CCEO, c. 6, 1°). Se invece preferiamo sostenere una interpretazione diversa della *vera necessità* nel CCEO c. 695, § 1, dovremmo ritenere abrogata la suddetta norma particolare, ma allo stesso tempo, per effetto indiretto della mancata capacità giuridica del cresimando latino minore di sette anni (o dell'età richiesta dalla conferenza episcopale) di ricevere il sacramento della cresima, dovremmo affermare che, al di fuori del pericolo di morte, al presbitero orientale è vietato anche battezzare un bambino di genitori latini (o più precisamente che dovrà essere ascrivito alla Chiesa latina). Anzi, in linea di massima, *non gli è permesso battezzare nessuna persona che, secondo le norme della propria Chiesa 'sui iuris' non può ricevere lecitamente anche la cresima*. Per poter battezzare lecitamente, in tali casi, il presbitero orientale avrebbe bisogno, oltre alla domanda dei genitori (cfr. CCEO, c. 681, § 1, 2°) e al permesso del parroco del battezzando (cfr. CCEO, cc. 677, § 1; 678, § 1), anche della dispensa concessa dal Vescovo diocesano o dall'Ordinario del luogo (cfr. CIC, cc. 87, § 1; 88), mediante la quale il battezzando viene liberato dal dovere di osservare le condizioni richieste per la cresima. Per un diacono orientale quest'ultima dispensa non sarebbe necessaria per la liceità del battesimo, in quanto egli è autorizzato a battezzare soltanto in caso di necessità (cfr. CCEO, c. 677, § 2).

In ultima analisi, anche se – secondo la nostra ipotesi – la citata norma particolare non ha perso radicalmente il suo valore dopo il CCEO, essa non dovrebbe essere sostenuta nel-

<sup>64</sup> Così per es.: D. SALACHAS, *L'iniziazione ...*, 120.

la sua precedente forma categorica e generale. In pericolo di morte infatti – e certamente anche quando il cresimando ha già l'età e le condizioni richieste dalla conferenza episcopale – il presbitero orientale, secondo il diritto codiciale, può amministrare anche lecitamente la cresima pure ai fedeli latini da lui stesso legittimamente battezzati. Il diritto particolare o proprio, proveniente dalla competente autorità ecclesiastica della rispettiva Chiesa 'sui iuris' orientale, può vietare però (ma non in pericolo di morte), per motivi speciali, anche il battesimo di tutte le persone che dovranno essere ascritte alla Chiesa latina (si tratta soprattutto dei luoghi dove i fedeli latini non sono soggetti [*sudditi*] propri del parroco orientale: cfr. CCEO, cc. 677, § 1; 678, § 2). Tale divieto sarebbe conforme al principio generale del CCEO, c. 696, § 3, secondo il quale il presbitero orientale "... amministra lecitamente la crismazione del santo myron solamente ai fedeli cristiani della propria Chiesa *sui iuris*".

### Considerazioni finali

I principi interpretativi dei due Codici, riportati all'inizio di questo articolo, nella loro applicazione alle questioni rituali del diritto riguardanti i sacramenti possono apportare un contributo per la soluzione di numerosi problemi pratici, il cui ambito si riferisce anche agli altri sacramenti, soprattutto la penitenza e il matrimonio. La delicatezza della materia suindicata e la complessità delle normative (anche particolari o proprie) richiedono comuni sforzi legislativi a livello particolare, ma ribadiscono anche l'opportunità di eventuali istruzioni da parte dell'Autorità Suprema.

## II. Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza\*

### Premessa

Nel presente articolo ci occupiamo soltanto di problemi giuridico-canonici che si presentano all'intero della piena comunione della Chiesa cattolica, non possiamo invece analizzare le situazioni, quando i ministri cattolici amministrano lecitamente il sacramento della penitenza a dei fedeli che non hanno la piena comunione con la Chiesa cattolica o quando i fedeli cattolici chiedono questo sacramento da un ministro non cattolico (cfr. c. 844).

### 1. Il problema della duplicità nella disciplina penitenziale cattolica

#### 1.1 La disciplina latina vigente

Confrontando il *Codice di Diritto Canonico* vigente della Chiesa latina e il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* salta agli occhi una differenza notevole per quanto riguarda la tecnica della limitazione della possibilità di assolvere certi peccati oggettivamente gravi. Il Codice latino conosce soltanto le pene *latae sententiae* che colpiscono automaticamente la persona che commette certi atti generalmente peccaminosi, i quali però devono costituire un delitto canonico per il quale è pre-

\* Pubblicato: *Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, in *Periodica* 90 (2001) 437-453.

vista tale pena canonica<sup>1</sup>. Chi è colpito da scomunica o interdetto *latae sententiae* non può ricevere *licitamente* i sacramenti (cc. 1331 § 1, 2°; 1332). Tali pene costituiscono una caratteristica del diritto canonico latino. Storicamente esse compaiono progressivamente partendo forse già dal secolo IV, ma questo istituto giuridico si è stabilizzato durante i secoli XI-XII. Nel secolo XIII il loro uso era già eccessivo come dimostra la critica di Innocenzo IV al primo Concilio ecumenico di Lione (1245)<sup>2</sup>. Tale istituto sembrava efficace contro i delitti occulti di persone che credevano nell'effetto delle pene canoniche<sup>3</sup>.

L'attuale diritto canonico latino universale non conosce, invece, più l'istituto della riserva dei peccati come tali (*ratione sui*). Nel c. 982 si vieta l'assoluzione del penitente che ha falsamente denunciato presso l'autorità ecclesiastica un confessore innocente accusandolo del delitto della sollecitazione al peccato contro il sesto comandamento. L'assoluzione sarà lecita soltanto se il penitente formalmente ritira la falsa denuncia ed è preparato a riparare i danni. Questo era, nel Codice Pio-Benedettino, l'unico peccato riservato (cfr. CIC/17, c. 894)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. CIC cc. 221, § 3; 508, § 1; 566, § 2; 1314; 1318; 1324, § 3; 1326, § 2; 1329, § 2; 1333, § 3, 3°; 1334, § 2; 1335; 1336, § 2; 1352, § 2; 1355, § 2; 1356, § 1; 1357, § 1; 1364, § 1; 1367; 1370, §§ 1-2; 1378, §§ 1-2; 1382; 1388, § 1; 1390, § 1; 1394, §§ 1-2; 1398.

<sup>2</sup> Cfr. Conc. Lugd. I, const. 22, in COD, 292-293.

<sup>3</sup> Cfr. per es.: P. HUIZING, *The Earliest Development of Excommunication Latae Sententiae by Gratian and the Earliest Decretists*, in *Studia Gratiana* 3 (1955) 277-320; R. CASTILLO-LARA, *Algunas reflexiones sobre la futura reforma del libro V CIC*, in *Salesianum* 23 (1961) 324-329; V. DE PAOLIS, *De legitimitate et opportunitate poenarum latae sententiae in iure canonico*, in *Periodica* 62 (1973) 319-373; A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Eglise. Commentaire des Canons 1311-1399* (Le nouveau droit ecclésial), Paris 1990, 52-53.

<sup>4</sup> Per gli aspetti storici riguardanti la riserva dei peccati *ratione sui e censurae*, si veda per es.: J. M. GONZALEZ DEL VALLE, *El sacramento de la penitencia. Fundamentos historicos de su regulación actual*, Pamplona 1972; M. GONZALEZ DEL VALLE, *Facultad de absolver, excomuni6n y reconciliaci6n con la Iglesia en el nuevo C6digo*, in *Reconciliaci6n y penitencia*, V Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra, edd. J. SANCHO

Il legislatore voleva cancellare questa riserva sopprimendo così tale istituto giuridico nel diritto latino universale<sup>5</sup>. La motivazione del cambiamento nel Codice si chiarisce alla luce di una richiesta della Sacra Penitenzieria in cui tale riserva veniva qualificata inutile e si ribadiva che lo scopo della riserva si può raggiungere sufficientemente mediante le censure<sup>6</sup>.

Sembra invece possibile la riserva di un peccato come tale da parte dei vescovi diocesani o nel diritto particolare. Al vescovo diocesano infatti spetta, nella sua diocesi, "... tutta la potestà ordinaria, propria e immediata, che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale, eccettuate le cause [...] riservate alla suprema autorità ecclesiastica o ad altra" (c. 381, § 1; cfr. LG 27). Siccome il Codice latino non sembra proibire la riserva di un peccato al vescovo diocesano, tale limitazione della facoltà dei confessori da parte del vescovo sembra rimanga possibile anche attualmente.

## 1.2 La disciplina orientale

Nel diritto comune delle Chiese cattoliche orientali non si conosce la pena *latae sententiae*, ma esiste (soprattutto nei cc. 727-729 CCEO) l'istituto della riserva dei peccati. L'ordinamento giuridico comune delle Chiese orientali cattoliche sostituiva le pene automatiche consapevolmente con il sistema dei peccati riservati, perché la presenza delle pene *latae sententiae* nel diritto orientale era ritenuta un segno di latinizzazione. I *Principi direttivi* per la revisione del *Codice di Diritto Canonico Orientale* approvati dalla I Plenaria della Pontificia Commissione per la revisione del *Codice di Diritto Canonico Orientale* il 18-23 marzo 1974, infatti, stabiliscono che: "Nel Codice orientale si aboliscano tutte le *poenae latae sententiae*, perché esse non corrispondono alle genuine tradizioni orientali, sono sco-

[ET ALII], Pamplona 1983, 941-955.

<sup>5</sup> *Communicationes* 10 (1978) 49.

<sup>6</sup> Cfr. B. DUFOUR, *La pénitence et l'onction des malades. Commentaire des Canons 959-1007* (Le nouveau droit ecclésial), Paris 1989, 89.

nosciute alle Chiese ortodosse, e non sembrano necessarie ad un adattamento del Codice orientale alle esigenze moderne della disciplina delle Chiese Orientali Cattoliche”<sup>7</sup>.

Eppure, durante la revisione del Codice orientale alcuni ritenevano necessarie tali pene per la difesa dell’ordine pubblico nella Chiesa e per la correzione dei delinquenti<sup>8</sup>. Nel CCEO invece tali pene non figurano più, ma la loro funzione viene compiuta appunto attraverso la riserva di alcuni peccati. Di tali riserve il c. 727 CCEO stabilisce che “In alcuni casi, per provvedere alla salvezza delle anime, può essere opportuno limitare la facoltà di assolvere dai peccati e di riservarla a una determinata autorità; questo però non può essere fatto se non col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi o della Sede Apostolica”. Da questo principio generale risulta che il legislatore considera la riserva del peccato come una limitazione della facoltà di amministrare il sacramento della penitenza. Tutto ciò è in piena conformità con la tradizionale dottrina canonica latina formulata anche nel c. 893 del CIC/17, dove la riserva del peccato appare come una “... limitazione della giurisdizione ...” del semplice confessore (e a volte anche dei Vescovi)<sup>9</sup>. Dato che la facoltà di confessare è necessaria per i sacerdoti per la validità dell’assoluzione<sup>10</sup>, i peccati riservati non possono essere assolti

<sup>7</sup> Nuntia 3 (1976) 9.

<sup>8</sup> Cfr. P. SZABÓ, *Fenntartott esetek, fenntartott bűnök (casus reservati, peccata reservata)*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, III, Budapest 1997, 599-600.

<sup>9</sup> Cfr. per es.: A. GOUGNARD, *De notione peccati reservati*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 149-156; ID., *De absolutione a peccatis reservatis*, in *Collectanea Mechliniensia* 25 (1936) 276-282; E. JOMBART, *Confesseur*, in *DDC*, IV, Paris 1949, 24-26; E.F. REGATILLO, *Ius sacramentarium*, Santander 1949<sup>2</sup>, 324; F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Roma 1963<sup>7</sup>, II, 303, n. 352. In modo puntuale, M. B. WALSH, *Reserved Sins*, in *New Catholic Encyclopedia*, eds. W. J. McDONALD [ET ALII], XII, New York 1967, 389: “The direct reservation of sin is an act of ecclesiastical authority whereby the sacramental jurisdiction to absolve a specific sin is withheld from the usual confessor by his ecclesiastical superior”.

<sup>10</sup> Cfr. CCEO, c. 722, § 3; CIC, c. 966, § 1; CIC/17, c. 872; Conc.

validamente da confessori che non hanno, oltre alla facoltà generale di confessare, anche l'autorità (o l'autorizzazione) di amministrare il sacramento anche in presenza di tali peccati. Due sono i peccati nel CCEO riservati alla Santa Sede, la diretta violazione del sigillo sacramentale e l'assoluzione del complice nel peccato contro la castità (CCEO, c. 728, § 1, 2°). È riservato invece al Vescovo eparchiale assolvere dal peccato di aborto procurato, se ne segue l'effetto (*ibid.*, § 2). Per l'assoluzione dei peccati riservati alla Santa Sede bisogna rivolgersi alla Penitenzieria Apostolica e non alla Congregazione per le Chiese Orientali<sup>11</sup>. Naturalmente l'assoluzione sacramentale non viene concessa a distanza dalla Penitenzieria come persona giuridica, ma sarà il confessore ad ottenere la necessaria facoltà da detto Dicastero<sup>12</sup>.

Il terzo peccato riservato nel Codice orientale, cioè l'aborto, come dicevamo, è riservato al Vescovo eparchiale. Questo vuol dire che gli altri Ordinari (neppure quelli locali: cfr. CCEO, c. 984, §§ 2-3) non possono dare l'assoluzione in tali casi, e non possono dare nemmeno la rispettiva facoltà agli altri confessori.

Per vedere la portata reale dell'istituto della riserva dei peccati nel diritto orientale, bisogna precisare che la riserva stessa non è un divieto qualsiasi o una semplice sottrazione della facoltà di assolvere qualche peccato per un caso concreto, ma riveste normalmente un aspetto più generale. Questo vuol dire che le riserve codiciali sono delle leggi, e anche le altre riserve che possono essere stabilite col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi in una Chiesa metropolitana oppure della Santa Sede, ma da una autorità propria di una Chiesa *sui iuris*,

Trid., sess. XIV, De poenit. c. 7, in DS 1686; P. ERDŐ, *Egyházjog*, Budapest 1992, 370-371.

<sup>11</sup> Cfr. IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, Artt. 58 § 2; 118, in AAS 80 (1988) 875; 890.

<sup>12</sup> A. GOUGNARD, *De absolutione* ..., 277: "specialis facultas requiritur".

rivestono ordinariamente un carattere generale e sono delle leggi particolari o comunque hanno un valore normativo. Da questo discende la possibilità della dispensa a tali leggi per casi speciali. Perché un'autorità diversa, ma non superiore allo stesso legislatore possa dare validamente una dispensa, è necessaria la presenza di una causa giusta e ragionevole, come soprattutto il bene spirituale dei fedeli (cfr. CCEO, c. 1536, §§ 1-2). Tale regola viene attenuata però dal fatto che nel dubbio sulla sufficienza della causa la dispensa è lecita e valida (cfr. *ibid.*, § 3). Dispensare dalle leggi di diritto comune e di diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*, oltre al legislatore, può anche farlo il Vescovo eparchiale (cfr. CCEO, c. 1538, § 1). Se è difficile ricorrere all'autorità competente per dare la dispensa e si presenta il pericolo di un grave danno, ogni Gerarca può dispensare i fedeli sui quali esercita la sua potestà (cfr. *ibid.*, § 2). Il Codice orientale chiama Gerarca (cioè Ordinario), anche quelli che succedono ai Vescovi eparchiali provvisoriamente nel governo, nonché i Superiori maggiori degli Istituti di vita consacrata che sono provvisti di potestà di governo ordinaria (cfr. *ibid.*, § 3). Vengono chiamati Gerarchi del luogo pure i Protosincelli e Sincelli (cfr. *ibid.*, § 2). Alla questione se la possibilità di dare la dispensa dei Gerarchi si riferisca anche ai Sincelli e ai Protosincelli, sembra che si possa rispondere positivamente, perché il testo del § 2 del c. 1538 del CCEO parla espressamente di ogni Gerarca.

Oltre alla possibilità della dispensa alla legge che stabilisce la riserva di un peccato, secondo il c. 729 CCEO la stessa riserva di assoluzione dal peccato perde ogni valore:

1° se si confessava un malato che non può uscire di casa o un fidanzato/ta per celebrare il matrimonio; 2° se, a giudizio prudente del confessore, la facoltà di assolvere non può essere chiesta all'autorità competente senza un grave disagio del penitente o senza pericolo di violazione del sigillo sacramentale; 3° fuori dei confini del territorio nel quale l'autorità che ha posto la riserva esercita la potestà.

Se prendiamo in considerazione che pure il diritto orientale conosce l'istituto della potestà e facoltà supplita dalla Chiesa, cioè che nell'errore comune o nel dubbio positivo e probabile la Chiesa supplisce la facoltà di amministrare il sacramento della penitenza (cfr. CCEO, cc. 994-995), dobbiamo riconoscere che i critici dell'introduzione dei peccati riservati nel Codice orientale avevano anche delle ragioni non prive di valore. Così già durante la revisione si osservava che soprattutto la cessazione automatica della riserva prevista nell'attuale c. 729 rischia di rendere "... del tutto inutile nella pratica la riserva di tali peccati"<sup>13</sup>.

Malgrado le critiche, queste regole sono state adottate nel Codice orientale, in quanto si ritenevano talmente estranee le pene *latae sententiae* alla tradizione orientale che ci si sentiva obbligati a sostituirle con la riserva del peccato che si considerava invece più conforme alle tradizioni orientali perché proveniva dall'antica disciplina penitenziale<sup>14</sup>.

Ora prendiamo in considerazione le situazioni quando il sistema latino e quello orientale si incontrano nella prassi dell'amministrazione del sacramento della penitenza.

## **2. Situazioni interrituali 'problematiche' nell'amministrazione della penitenza**

### **2.1 Differenze tra diverse Chiese orientali**

Prima di tutto va notato che sono anche possibili delle differenze nella disciplina dei peccati riservati pure fra due Chiese cattoliche orientali *sui iuris*. Anche se il CCEO riguarda tut-

<sup>13</sup> In *Nuntia* 28 (1989) 97. Si veda anche: J. MANZANARES, *Comentario al c. 729*, in *Código de canones de las Iglesias orientales. Edición bilingüe comentada* (BAC 542), Madrid 1994, 302: "Pero hay que reconocer que si, por una parte, hace fácil obtener la absolución de los pecados reservados, por otra puede hacer del todo inútil el mismo instituto de la reserva".

<sup>14</sup> Cfr. *Nuntia* 28 (1989) 98.

te le Chiese orientali, il suo c. 727 rende possibile la riserva di alcuni peccati per diritto particolare. Tale diritto particolare può essere diverso nelle diverse Chiese cattoliche orientali. Dato che questa riserva è una norma i cui destinatari sono i sacerdoti confessori e non i penitenti, se ci fossero delle discordanze fra l'ambito delle riserve nelle diverse Chiese rituali, basterebbe che le autorità competenti di ciascuna Chiesa *sui iuris* limitassero la facoltà di assolvere dei presbiteri loro soggetti riservando quei peccati dei penitenti di una Chiesa rituale diversa, che sono riservati in quella Chiesa. In mancanza di una tale disposizione speciale il confessore – in un territorio soggetto all'autorità gerarchica della propria Chiesa rituale – avrebbe la facoltà di assolvere validamente il penitente dell'altra Chiesa da un peccato che in quest'ultima sarebbe riservato. Tale assoluzione, anche se avesse luogo entro i confini del territorio nel quale l'autorità dell'altra Chiesa *sui iuris* che ha posto la riserva, esercita la potestà (cfr. CCEO, c. 729), sarebbe valida e probabilmente persino lecita, nella misura in cui la Chiesa rituale del confessore abbia una propria gerarchia sul medesimo territorio. Sarebbe invece invalida l'assoluzione di un peccato riservato per diritto particolare da parte di un confessore, nella Chiesa rituale del quale vale la riserva sul rispettivo territorio, anche se nella Chiesa del penitente tale riserva non esistesse. Teoricamente è possibile anche che in due eparchie della stessa Chiesa *sui iuris* vi siano diversi peccati riservati per il diritto particolare. Ciò però non sembra causare alcuna difficoltà, dato che le leggi particolari obbligano i sacerdoti del luogo e anche quelli provenienti da altre eparchie appartenenti alla stessa Chiesa *sui iuris* che si trovano in quel territorio, perché si tratta di norme particolari che provvedono all'ordine pubblico (cfr. CCEO, c. 1491, § 3, 2°).

Questi eventuali problemi – ed altri simili sui quali non ci soffermiamo nel presente articolo – sono però secondari rispetto alle questioni che provengono dalla differenza di sistema tra le Chiese orientali e la Chiesa latina.

## 2.2 Questioni provenienti dalla differenza tra le Chiese orientali e la Chiesa latina

### 2.2.1 *Problemi riguardanti la confessione di un fedele latino presso un confessore orientale*

Dato che la riserva del peccato è – come dicevamo sopra – una restrizione della facoltà di dare l'assoluzione, se un penitente latino confessa un peccato riservato ad un confessore orientale sul territorio dell'autorità ecclesiastica orientale che ha posto la riserva, il sacerdote non può assolverlo validamente, perché la facoltà è richiesta per la validità dell'amministrazione del sacramento. Naturalmente tutto ciò non si riferisce alle situazioni come il pericolo di morte (cfr. CCEO, c. 725) o le altre circostanze speciali elencate nel c. 729 del CCEO.

Va osservato inoltre che la mancata facoltà del sacerdote può essere supplita nell'errore comune o nel dubbio positivo. Ambedue possono essere sia di fatto che di diritto (cfr. CCEO, c. 994). Nel giudicare la presenza di tale errore o dubbio va tenuta presente tutta la rispettiva casistica elaborata dalla canonistica latina antica. Di errore comune parliamo se sono presenti dei fatti pubblici adatti ad indurre in errore la comunità, per esempio se un sacerdote privo di facoltà si siede nella sede confessionale. Tale osservazione si riferisce però soltanto alla facoltà generale. In un luogo sacro appartenente ad una Chiesa orientale *sui iuris* non si presume che i confessori abbiano la facoltà di assolvere i penitenti pure dai peccati riservati in quella Chiesa. Così l'errore comune per tale motivo non si realizza tanto facilmente. Altro è il caso, quando il Vescovo orientale competente, per certi luoghi, concede la facoltà di assolvere dai peccati a sé riservati come per esempio il Vescovo di Hajdúdorog, il quale, per il grande giubileo, ha concesso ai confessori la facoltà di assolvere il peccato riservato dell'aborto nel famoso santuario greco-cattolico di Máriapócs.

Si tenga presente inoltre che la mancata facoltà viene supplita – per il bene pubblico – anche se l'errore comune viene provocato intenzionalmente dal ministro del sacramento, purché si tratti realmente di un fatto pubblico, oggettivamente

adatto di provocare tale errore. Questo riguarda naturalmente soltanto la validità dell'atto. Se la provocazione intenzionale di tale errore sia lecita o meno, dipende dalle circostanze<sup>15</sup>.

Se un penitente latino vuol confessarsi da un sacerdote orientale accusandosi di peccati non riservati nel diritto orientale, ma legato da una censura *latae sententiae* secondo il diritto latino (cfr. per es.: CIC, c. 1364, § 1; 1367; 1370, §§ 1-2; 1382), la quale gli proibisce la recezione dei sacramenti, ma non esclude la loro validità<sup>16</sup>, il sacerdote orientale può assolverlo validamente, ma tale assoluzione sarebbe illecita. Il motivo dell'illiceità non è direttamente la proibizione del Codice latino, il quale non 'riguarda' (e così non obbliga) i cattolici orientali (cfr. c. 1). È invece piuttosto il fatto che l'effetto del Codice latino per gli orientali – come pure quello del Codice orientale per i latini<sup>17</sup> – non si esaurisce nella forza obbligatoria diretta delle norme che generalmente non esiste per loro, ma perché le leggi che determinano la condizione giuridica di una persona nella comunità ecclesiastica, hanno effetto vincolante indiretto per i superiori (o ministri di sacramento) di una Chiesa *sui iuris* diversa, i quali devono rispettare la capacità o incapacità di porre certi atti dei fedeli dell'altra Chiesa *sui iuris*<sup>18</sup>.

Questa nostra tesi rimane valida malgrado le teorie di alcuni commentatori del Codice Pio-Benedettino, secondo i quali anche la riserva di una censura comportava la riserva del

<sup>15</sup> Cfr. F. X. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, II, Romae 1943<sup>3</sup>, 439, 444-445, nn. 378; 382; H. JONE, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones*, I, Paderborn 1939, 216-217; P. ERDŐ, *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Budapest 1997, 182..

<sup>16</sup> Cfr. CIC, c. 10; J. ARIAS, *Comentario al c. 1331*, in *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, edd. P. LOMBARDÍA – J. I. ARRIETA, Pamplona 1983, 805; J. BERNAL, *Comentario al c. 1331*, in *Com. exeg.*, IV/1, 357-358.

<sup>17</sup> A meno che non sia espressamente stabilito diversamente (cfr. CCEO, c. 1).

<sup>18</sup> Cfr. M. BROGI, *Il nuovo codice orientale e la Chiesa latina*, in *Antonianum* 66 (1991) 46-49; P. ERDŐ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 320-322.

peccato connesso con il delitto la cui sanzione era proprio la censura riservata<sup>19</sup>. Tale opinione però è stata già rifiutata con validi argomenti da autori così eccellenti come Felice Cappel-  
lo, il quale ribadisce che l'assoluzione da un peccato connesso con una censura che impedisce la recezione dei sacramenti, come la scomunica, è valida se la disposizione del penitente è sufficiente, perché la cosiddetta riserva di un peccato *ratione censurae* non toglie la facoltà (*iurisdictio*) del confessore circa il rispettivo peccato, ma proibisce soltanto l'esercizio di tale facoltà<sup>20</sup>. Se accettava la validità dell'assoluzione in tali casi già Felice Cappel-  
lo, tanto più dobbiamo accettarla noi oggi, quando il Codice latino non conosce più l'istituto della riserva dei peccati, mentre il c. 18 ribadisce che le leggi che restringono l'esercizio dei diritti devono essere interpretate strettamente, e il c. 10 afferma che le leggi irritanti o inabilitanti devono ordinare espressamente la nullità dell'atto o l'inabilità della persona.

### 2.2.2 Problemi circa la confessione di un fedele orientale cattolico presso un confessore latino

Un altro tipo di domande sorge quando un penitente orientale cattolico vuol confessarsi da un confessore latino accusandosi con peccati riservati nel diritto orientale. Dato che la riserva è una limitazione della facoltà del confessore, essa non si riferisce al confessore latino, poiché i canoni del

<sup>19</sup> N. FARRUGIA, *De casuum conscientiae reservatione*, Taurini 1922, 13: "ratione censurae".

<sup>20</sup> F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis ...*, II, 307, n. 356: "An valide quis absolvatur a peccatis si prius absolutus non fuerit a censuris. – Sermo est de censura, ut patet, quae impedit sacramentorum susceptionem, v. g. de excommunicatione. Absolutio in casu *per se* valida est, dummodo poenitens sit rite dispositus seu nihil obstat ex parte ipsius ad sacramentum poenitentiae valide et licite suscipiendum. Sane, reservatio peccati *ratione censurae* non privat confessarium iurisdictione circa illud peccatum, sed solum prohibet ne ipsa utatur, antequam censurae vinculum sublatum fuerit".

CCEO riguardano “... tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente”. I cc. 727 e 728 del CCEO, infatti, non fanno alcun riferimento alla Chiesa latina. Per conseguenza, la facoltà del confessore latino rimane intatta. Siccome la riserva del peccato, a differenza della censura, non è una pena canonica, al fedele orientale non sembra che sia proibito confessare i peccati riservati. Il Codice latino, il quale è l'unico che obbliga direttamente il confessore latino, inoltre, stabilisce espressamente che a “... qualunque fedele è lecito confessare i peccati ad un confessore legittimamente approvato anche di un altro rito, che avrà preferito” (c. 991). La base di tale disposizione è la dottrina del Concilio Vaticano II – che si riferisce ovviamente anche ai cattolici orientali –, secondo la quale i vari riti nella Chiesa cattolica hanno uguale dignità (cfr. SC 4). Per questo il fedele ha il diritto di scegliere qualsiasi confessore, anche di un'altra Chiesa *sui iuris* (cfr. OE 16; 27)<sup>21</sup>. Anzi il n. 16 del decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum* costituisce proprio la fonte del c. 991 del Codice latino<sup>22</sup>. Così, se non il Codice latino, certamente il decreto del Concilio riguarda anche i fedeli orientali. Quindi essi hanno il diritto di recarsi dal confessore latino. Questo diritto viene persino chiamato fondamentale da alcuni autori, dato che la scelta del confessore tocca direttamente la persona del fedele nella sua dignità e intimità<sup>23</sup>.

Detto questo risulta chiaro che il confessore latino può assolvere non soltanto validamente, ma anche lecitamente un penitente orientale da un peccato che è riservato nel diritto della Chiesa *sui iuris* di questo fedele. Il motivo è che in questo

<sup>21</sup> Cfr. G. DAMIZIA, *Commento al c. 991*, in *Commento al Codice di Diritto Canonico*, ed. P. V. PINTO, Roma 1985, 590.

<sup>22</sup> Cfr. CICFontium, 276.

<sup>23</sup> Cfr. per es.: T. RINCÓN-PÉREZ, *Libertad del seminarista para elegir el 'moderador' de su Vida espiritual*, in IC 28 (1988) 479; Id., *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998, 238-239; W. H. STETSON, *Comentario al c. 991*, in *Com. exeg.*, III, 842-843.

caso non siamo di fronte nemmeno ad un divieto indiretto, perché al fedele orientale non sembra vietato confessare il proprio peccato riservato. Da tutto ciò si dà però un problema pastorale. Dato che i fedeli orientali vivono spesso in una situazione di diaspora, accade frequentemente che possono raggiungere con facilità un confessore latino. Così sorge di nuovo la domanda circa l'inefficacia della riserva dei peccati nel diritto orientale.

Per risolvere tale difficoltà realmente esistente si offrono diverse possibilità nel diritto latino. Prima di tutto, come abbiamo detto all'inizio, sembra senz'altro possibile che il Vescovo diocesano latino stabilisca la riserva a se stesso dei peccati che sono riservati nelle Chiese orientali *sui iuris* più diffuse nel suo territorio. In questo caso la riserva si potrebbe riferire soltanto ai casi, quando il penitente appartiene alla rispettiva Chiesa orientale. Tale misura sarebbe una limitazione della facoltà dei confessori latini. Analizzando la natura di un divieto di questo genere si danno due ipotesi: 1) o si tratta di una misura legislativa e cioè di una legge particolare che sarebbe così analoga alla riserva dei peccati nel diritto orientale e che sembra possibile in base alla potestà generale dei Vescovi diocesani (cfr. c. 381, § 1; CD 8 a); 2) o si tratterebbe almeno di un atto amministrativo previsto nel c. 967, § 2 secondo cui:

Coloro che godono della facoltà di ricevere abitualmente le confessioni sia in virtù dell'ufficio, sia in virtù della concessione dell'Ordinario del luogo di incardinazione, o del luogo in cui hanno il domicilio, possono esercitare la medesima facoltà dovunque, se l'Ordinario del luogo non lo abbia negato in un caso particolare, ferme le prescrizioni del c. 974, §§ 2 e 3.

Tale divieto può provenire quindi non soltanto dal Vescovo diocesano, ma anche dagli altri Ordinari del luogo, e può riferirsi non soltanto a singoli casi, ma a casi 'particolari'. Sembra che tali casi particolari possano essere per esempio quelli, nei quali il penitente orientale si accusa di un peccato, riservato

nella propria Chiesa (magari in un periodo di tempo determinato, e certamente prorogabile)<sup>24</sup>. L'effetto di tale divieto sarebbe – anche in base al riferimento al c. 974 – la perdita della facoltà d'impartire validamente l'assoluzione<sup>25</sup>. In questo ultimo caso quindi l'Ordinario limiterà la facoltà di tutti i sacerdoti latini nel proprio territorio.

A noi sembra che, nel diritto latino, siano aperte tutte e due possibilità, cioè la legge particolare che stabilisca generalmente la riserva dei peccati dei fedeli orientali pure nella Chiesa latina, ma anche il divieto o la limitazione della facoltà dei confessori latini in certi territori da parte degli Ordinari locali latini. Misure di questo genere dovrebbero essere prese possibilmente dopo una consultazione con i Vescovi orientali competenti e sarebbe opportuna, almeno quando si tratta di una norma canonica particolare e non solo di atti amministrativi, una decisione unanime della rispettiva Conferenza episcopale (cfr. CIC, c. 455, § 4).

<sup>24</sup> Per il significato del termine *particularis* nel diritto canonico si veda per es.: K. MÖRSDORF, *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici* (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 74), Paderborn 1937 (rist. 1967), 45-48. Per la questione che riguarda il caso particolare che non va confuso con i casi singolari, si veda: J. MCAREAVEY, *Ad can. 967*, in *The Canon Law. Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, eds. G. SHEEHY – R. BROWN – D. KELLY – A. MCGRATH, London 1995, 529, n. 1897: "As in §1 such a refusal may be made only 'in a particular case', i. e. where a priest, or perhaps a group of priests, is deemed unfit to hear confessions".

<sup>25</sup> Cfr. *Communicationes* 10 (1978) 59; J. MCAREAVEY, *Ad can. 967* ..., 529, n. 1897.

### III.

## Legislazione nel diritto canonico.

## Un esempio per le radici ebraiche: l'impedimento della disparità di culto\*

### 1. Premesse

Nel presente contributo, con *matrimoni misti* intendiamo sia i matrimoni contratti tra cristiani (cattolici) e non battezzati che i matrimoni, che, nel Codice vigente, vengono menzionati nei cc. 1124-1128. Se oggi, almeno per quanto riguarda le garanzie, i matrimoni misti tra cristiani servono come modello per la regolamentazione dei matrimoni contratti con la dispensa dall'impedimento di disparità di culto (cfr. cc. 1127-1129; 1086, §§ 1-2), storicamente è stato proprio il contrario. La disparità di culto, infatti come impedimento matrimoniale è più antico e costituiva il modello per la soluzione del problema dei matrimoni tra cristiani di fede ortodossa ed altri battezzati. E più tardi per i matrimoni nei quali i partner erano di confessione diversa, essendo però uno di loro 'cattolico'.

Per questo motivo storico dedicheremo la nostra attenzione principalmente alla storia dell'impedimento della disparità di culto facendo alcune osservazioni anche circa i matrimoni di mista religione<sup>1</sup>.

\* Pubblicato: *Legislazione nel diritto canonico. Un esempio per le radici ebraiche: l'impedimento della disparità di culto*, in *Periodica* 96 (2007) 377-400.

<sup>1</sup> Per una sintesi della storia della disciplina circa i matrimoni misti si veda per. es.: CH. LEFEBVRE, *Quelle est l'origine des expressions 'matrimonia mixta' et 'mixta religio'?*, in *Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem R. Bidagor*, III, Roma 1972, 359-373; U. NAVARRETE, *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 5 (1992) 267-271; V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti*, in *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*. XXI

## 2. Le radici dell'impedimento di disparità di culto nel diritto canonico cattolico

Considerare il matrimonio tra cristiani e non battezzati come illecito, e più tardi come invalido, era una convinzione radicata già nella Chiesa primitiva. Prima di parlare delle sue radici storiche e della sua configurazione fino ai nostri giorni, dobbiamo brevemente riassumere come punto di partenza quello che questo impedimento matrimoniale significa nel diritto canonico odierno.

Il *Codice di Diritto Canonico* vigente, per la Chiesa latina, al c. 1086 stabilisce l'invalidità dei matrimoni tra due persone, "... di cui una sia battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e non separata dalla medesima con atto formale, e l'altra non battezzata". Il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, al c. 803 riporta una norma analoga, non parla però dell'eccezione conosciuta nel Codice latino circa i cattolici (cfr. c. 11), i quali si sono separati dalla Chiesa cattolica con un atto formale. Essi infatti, nel diritto latino, non sono obbligati da questo impedimento, mentre i cattolici orientali che si trovano in una simile situazione, rimangono obbligati dall'impedimento di disparità di culto<sup>2</sup> [l'impedimento è stato ripristinato anche per i cattolici latini separati dalla Chiesa con un atto formale: cfr. M.P. *Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009, art. 3, in AAS 102 (2010) 10]. In tutti i casi, quando si presenta questo impedimento, l'Ordinario del luogo può concedere la dispensa (cfr. c. 1078, § 1), per la liceità della dispensa si vedano tuttavia le condizioni precisate nei cc. 1125-1126 (cfr. anche c. 1086, § 2). In ogni caso, delle condizioni della concessione di questa dispensa parleremo ancora.

Incontro Studio Passo della Mendola - Trento 4-8 luglio 1994 (Quaderni della Mendola 3), Roma 1996, 142-149.

<sup>2</sup> Cfr. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993, 75-85.

Prima del 1983 tale impedimento vigeva ancora, anche nella Chiesa latina, e nella forma più categorica, che troviamo oggi nel diritto canonico orientale. Prima del 1917, cioè prima della promulgazione del Codice Pio-Benedettino<sup>3</sup> la norma giuridica circa l'impedimento della disparità di culto poteva essere ricavata soltanto dall'intera ricchezza storica della tradizione disciplinare. La disparità di culto (*disparitas cultus*) significava un impedimento per il quale un battezzato (anche se non cattolico) non poteva contrarre matrimonio valido con una persona non battezzata<sup>4</sup>. Così l'ambito dell'impedimento era molto più vasto prima del Codice del 1917<sup>5</sup>. La tradizione disciplinare cattolica, nei primi tempi, non era tuttavia pienamente inequivoca sotto questo aspetto. Già nei primi decenni del cristianesimo, il matrimonio tra cristiani e pagani veniva disapprovato soprattutto per il pericolo dell'idolatria. In questa forma tale regola risale in modo palese ai precedenti giudei. Così san Paolo stesso fa delle dichiarazioni che possono essere interpretate in tal senso. Tra questi brani spicca specialmente un passo della seconda lettera ai Corinzi (2Cor 6,14-18)<sup>6</sup>, in cui l'autore, con riferimento ai libri dei profeti

<sup>3</sup> L'impedimento della disparità di culto, sostanzialmente in quella forma in cui esso vige nel diritto orientale attuale, si trovava anche nel CIC/17, c. 1070, § 1.

<sup>4</sup> Cfr. per es.: G. PHILLIPS, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Regensburg 1862, II, 1061-1063; J. SZEREDY, *Egyházjog, különös tekintettel a magyar Szent Korona területének egyházi viszonyaira, valamint a keleti és protestáns egyházakra*, II, Pécs 1883, 1296; R. VON SCHERER, *Handbuch des Kirchenrechtes*, II, Graz-Leipzig 1898, 371-376; P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, I, Città del Vaticano 1932, 349-361, nn. 566-596.

<sup>5</sup> F. X. WERNZ – P. VIDAL – P. AGUIRRE, *Ius canonicum V: Ius matrimoniale*, Romae 1946, 328, n. 265: "Ex praemissis circa ambitum impedimenti, facile apparet haud parum iure Codicis fuisse restrictum, cum antea existeret inter *quemcumque baptizatum* et *quemcumque non baptizatum*".

<sup>6</sup> In senso simile si spiega abitualmente anche 1Cor 7,39: "... è libera di sposare chi vuole, purché lo faccia nel Signore". Cfr. R. VON SCHERER, *Handbuch ...*, II, 372; J. DAUVILLER, *Les temps apostoliques. I<sup>er</sup> siècle* (Historire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident II), Paris 1970, 371.

Isaia e Geremia, ribadisce l'esigenza della separazione del popolo di Dio dai pagani (cfr. *Is* 52,11; *Ger* 32,38)<sup>7</sup>. Le fonti e il contesto culturale di questo brano neotestamentario vengono chiariti nella scienza biblica degli ultimi decenni oltre che dai riferimenti chiari all'Antico Testamento, anche mediante la comparazione con testi di Qumran e con gli apocrifi giudei<sup>8</sup>. Quindi, le ragioni ultime dell'impedimento della disparità di culto sono connesse con l'analogo istituto giuridico ebreo tuttora esistente<sup>9</sup>. Non molto più tardi, però, nella comunità cristiana si cominciava a riferire questo divieto proprio ai matrimoni tra cristiani e giudei.

Negli scritti dei padri della Chiesa e nei testi dei concili dell'antichità cristiana si riscontrano dei brani che disapprovano il matrimonio tra battezzati e non battezzati, ma non dichiarano inequivocabilmente invalidi i matrimoni di questo genere. Tertulliano rifiuta con rigore montanistico tali matrimoni, perché essi, secondo lui inducono all'idolatria: "Si porta la corona anche durante la cerimonia delle nozze. Per questo noi non dobbiamo contrarre matrimonio secondo le usanze dei pagani per non cadere così in idolatria, perché, presso di loro anche il matrimonio si celebra in questo modo. Tu invece hai ricevuto la legge dai patriarchi (cfr. *Gen* 24,3

Questo brano viene compreso in questi termini già da Tertulliano (*De monogamia* XI, 15); nel Decreto di Graziano poi questa interpretazione diventa basilare per la canonistica in generale (cfr. C.31 q.2 pr.).

<sup>7</sup> Cfr. *Es* 34,16; *Dt* 7,3; cfr. R. VON SCHERER, *Handbuch* ..., II, 324.

<sup>8</sup> Cfr. per es.: J. GNILKA, *2Kor* 6,14-7,1 im Lichte der Qumranschriften und der ZwölfPatriarchen-Testamente, in *Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für J. Schmid*, a cura di J. BLINZLER - O. KUSS - F. MUSSNER, Regensburg 1963, 86-99; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Leipzig 1967, 30.

<sup>9</sup> Cfr. per es.: M. MIELZINER, *The Jewish Law of Marriage and Divorce*, Cincinnati 1884, 45-54; M. LAMM, *The Jewish Way in Love and Marriage*, San Francisco 1980, 48-65; W. JACOB (ed.), *American Reform Responsa*, New York 1983, 445-470; J. J. PETUCHOWSKI, *Mischehe*, in J. J. PETUCHOWSKI - C. THOMA, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 247-251.

ss.; 28,1 ss.), o dall'Apostolo, il quale ci ha comandato di contrarre matrimonio secondo l'insegnamento del Signore (cfr. 1Cor 7,39)"<sup>10</sup>. Allo stesso tempo egli ribadisce il rapporto della Chiesa con il giudaismo nel campo della disciplina dell'istituto matrimoniale: "... presso i nostri antenati, anzi anche presso i patriarchi - scrive - non soltanto il matrimonio era una cosa lecita, ma anche la poligamia [...]. Eppure, anche se nelle sinagoge succedevano cose simboliche, che si riferivano alla Chiesa, per usare una spiegazione semplice, si dimostrava necessario un provvedimento che più tardi è stato soppresso o mitigato secondo il suo merito. Doveva, infatti venire la Legge, era dunque necessario che si presentassero prima anche i motivi per il perfetto compimento della Legge. Allo stesso modo è apparso presto dopo la Legge il verbo di Dio che ha prescritto una circoncisione spirituale"<sup>11</sup>.

Le regole disciplinari formulate all'inizio del secolo IV, ma risalenti ad una tradizione più antica, conosciute come canoni del Concilio di Elvira, prescrivono una penitenza severa per i genitori, i quali danno le loro figlie in moglie a: un pagano, un giudeo o un eretico (cc. 15-17)<sup>12</sup>. Il divieto del matrimonio con pagani si ripete anche in altri concili (per es. al Concilio di Arles del 314, il quale rappresentava tutta la parte occidentale dell'Impero<sup>13</sup>, o al Concilio di Ippona del 393, nel quale il c. 12 proibisce il matrimonio con pagani specialmente ai figli dei vescovi e dei chierici). Merita un'attenzione speciale la disposizione del c. 14 del Concilio Ecumenico di Calcedonia (451), la quale, in base alla tradizione disciplinare precedente<sup>14</sup>, stabilisce che è vietato ai chierici di sposare delle donne non cristia-

<sup>10</sup> *De corona*, XIII, 4.

<sup>11</sup> *Ad uxorem*, II, 2-3.

<sup>12</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Az Ókeresztény kor egyházfegyelme az első négy században* (Ókeresztény írók 5), Budapest 1983, 249-250.

<sup>13</sup> Cfr. c. 11; P. ERDŐ, *Az Ókeresztény kor egyházfegyelme ...*, 268.

<sup>14</sup> Cfr. Conc. Laodicen., c. 1 (si riferisce solo ai matrimoni con eretici).

ne o eretiche, a meno che esse promettono di accettare la vera fede. Tale regola costituisce un interessante precedente storico per il carattere delle condizioni della dispensa all'impedimento matrimoniale che si stabiliranno in una epoca più tardiva. Del resto, in queste regole si vede chiaramente il motivo del divieto: la protezione della fede della parte cristiana<sup>15</sup>, alla quale poi si aggiunge anche il motivo dell'appartenenza religiosa e dell'educazione cristiana dei figli. Anche questi motivi sono chiaramente ripresi dal rispettivo istituto giuridico ebreo<sup>16</sup>. Già la letteratura patristica che commentava 2Cor 6,14 ribadiva il pericolo di un tale matrimonio misto con gl'infedeli sia per la fede cristiana, che per la stabilità dello stesso matrimonio<sup>17</sup>. Anche quest'ultimo motivo è noto anche nell'argomentazione rabbinica<sup>18</sup>.

Tra i monumenti testuali della disapprovazione del matrimonio con dei non cristiani spiccano alcuni scritti dei padri della Chiesa a ragion del loro grande influsso storico. Così i testi di sant'Agostino<sup>19</sup>, e specialmente la dichiarazione di sant'Ambrogio fatta nella sua opera su Abramo (risalente all'anno 387)<sup>20</sup>, la quale è stata riportata in diverse collezioni di diritto canonico e anche nel Decreto di Graziano<sup>21</sup> facendo parte così dal 1140 fino al 1917 della collezione universale più importante del diritto canonico antico. È vero, in ogni caso, che l'opera di Graziano non è stata mai promulgata da nessuna autorità ecclesiastica. Così i brani riportati in essa hanno conservato la loro autorità giuridica originale, la quale, nel caso di questo brano era assai modesta trattandosi di uno scritto di

<sup>15</sup> Cfr. per es.: Conc. Illiberit., c. 16; Conc. Chalced., c. 14.

<sup>16</sup> Cfr. J. PETUCHOWSKI, *Mischehe* ..., 248-250.

<sup>17</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987, 202.

<sup>18</sup> Cfr. J. J. PETUCHOWSKI, *Mischehe* ..., 249.

<sup>19</sup> Cfr. *De adult. coni. ad Polent*, 18 ss.

<sup>20</sup> Cfr. *De Abraham*, I, 9.

<sup>21</sup> Cfr. C.28 q.1 c.15.

un solo vescovo, il quale non ha neanche formalmente carattere di legge. Tuttavia questo passo del Decreto di Graziano è stato la fonte diretta della rispettiva disposizione del *Codice di Diritto Canonico* del 1917<sup>22</sup>, e tramite questo anche del Codice vigente. In ogni caso, il brano di sant'Ambrogio sembra mettere in dubbio anche la validità di tali matrimoni, benché esso – come abbiamo detto – non abbia il carattere di una legge universale. In termini generali si può dire comunque che la disparità di culto ha reso per lungo tempo soltanto illecito il matrimonio, ma non invalido<sup>23</sup>. Il IV Concilio di Toledo del 633 ha promulgato questo divieto del matrimonio tra guidei e cristiani in una forma così rigida che esso di fatto ha costituito la base dello sviluppo dell'impedimento dirimente<sup>24</sup>.

In Oriente, almeno sin dal Concilio di Trullo (691), la disciplina sembra più chiara e più severa, dato che questo concilio, nel suo c. 72 stabilisce come impedimento dirimente anche la mista religione tra cristiani ortodossi ed eretici<sup>25</sup>, anche se non distingue chiaramente questa fattispecie dalla disparità di culto. Data la grande autorità di questo Concilio, la disparità di culto e la mista religione possono essere considerate da allora in poi – almeno in tutto l'Oriente bizantino – come impedimenti dirimenti.

In questo contesto giova notare che il divieto matrimoniale della disparità di culto era indirizzato inizialmente prima di

<sup>22</sup> Cfr. *CIC/17Fontium*, 305, ad c. 1070, § 1.

<sup>23</sup> Cfr. J. DAUVILLER, *Les temps apostoliques ...*, 371; J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 202.

<sup>24</sup> Cfr. c. 63. (= C.28 q.1 c.10); W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I, Wien-München 1960, 233.

<sup>25</sup> P. P. JOANNOU (ed.), *Disciplin générale antique [II<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.]*, (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fascicolo IX) I/1, Grottaferrata [Roma] 1962, 209-210: "Non licere virum orthodoxum cum muliere haeretica coniungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari; sed et si quid eiusmodi ab ullo ex omnibus factum apparuerit, irritas nuptias existimare, et nefarium coniugium dissolvi".

tutto a evitare l'influsso dei pagani e degli eretici<sup>26</sup>, verso la fine dell'antichità e nell'alto medioevo, invece, si cominciava ad accentuare il divieto in riferimento al matrimonio tra giudei e cristiani. Durante il medioevo è emerso anche il problema dei matrimoni misti tra musulmani e cristiani<sup>27</sup>.

La legislazione imperiale romana tardiva era molto più severa ed ostile che il diritto canonico nei riguardi dei matrimoni tra cristiani e giudei o eretici. Costanzo II, nel 339 minaccia di pena di morte gli uomini giudei che sposano una donna cristiana<sup>28</sup>. Gli imperatori Valentiniano, Teodosio e Arcadio invece colpiscono con la pena prevista per l'adulterio anche il matrimonio tra i giudei e cristiani (388)<sup>29</sup>. È vero che Valentiniano e Valente puniscono con la pena di morte anche il matrimonio con i barbari (370/373?), ma qui l'accento non è propriamente sulla religione pagana dei barbari<sup>30</sup>.

I concili locali dell'alto medioevo concepiscono sempre più rigidamente il divieto canonico, eppure non recepiscono il diritto imperiale. Nel secolo XII la disparità di culto viene considerato già come impedimento dirimente in base al diritto consuetudinario. Graziano stesso non sembra più dubitare su questo punto, perché la questione viene equiparata al problema del matrimonio con consaguinei<sup>31</sup>. Accenti speciali

<sup>26</sup> Cfr. W. M. PLÖCHL, *Geschichte ...*, I, 232.

<sup>27</sup> Cfr. Per es.: Z. KADAR, *Muslim Conversion in Canon Law*, in *Proceedings of the 6th International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley 1980* (MIC C, 7), Città del Vaticano 1985, 321-332.

<sup>28</sup> *Cod. Theod.* 16.8.6 in TH. MOMMSEN (ed.), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis* I/2, Dublin-Zürich 1971, 888: "Quod ad mulieres pertinet, quas Iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceio nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaeceio idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur".

<sup>29</sup> Cfr. *Cod. Theod.* 3.7.2. Tale divieto è stato poi assunto anche nel Codice di Giustiniano: *Cod.* 1.9.6.

<sup>30</sup> Cfr. *Cod. Theod.* 3.14.1.

<sup>31</sup> Cfr. C.28 q.1 d.p. c.14; C.31 q.2 pr.

emergono negli scritti dei primi commentatori dell'opera di Graziano, prima di tutto di maestro Rolando il quale parlando di questo impedimento matrimoniale, qualifica addirittura più pericoloso il matrimonio con giudei di quello con pagani, perché "... i pagani sofferenti dalla vergogna dell'idolatria e dalla mancanza della Legge scritta e della grazia sono più pronti alla conversione che i giudei"<sup>32</sup>. La distinzione dottrinale dell'impedimento di disparità di culto dall'impedimento di mista religione viene attribuita di solito al più grande decretista classico, Uguccone da Pisa (1130-1210)<sup>33</sup>.

In ogni caso, la definizione inequivoca della disparità di culto come impedimento matrimoniale dirimente, nel diritto canonico universale è legata indissolubilmente con il nome del Papa Benedetto XIV, il quale dopo disposizioni precedenti da parte della Santa Sede, prese nell'epoca moderna per risolvere i problemi dei territori di missione<sup>34</sup>, nella sua Costituzione *Singulari nobis* del 9 febbraio 1749, partendo dal divieto veterotestamentario del matrimonio tra giudei e pagani, dopo aver dato uno sguardo alle norme canoniche antiche ed osservato che la legge dell'imperatore Teodosio non può influire sulla validità del matrimonio, trattandosi di una norma giuridica di un principe secolare, stabilisce: "Tutti sono concordi nell'affermare che il matrimonio è invalido per la disparità di culto, benché non in base al diritto dei sacri canoni, ma per la consuetudine universale della Chiesa la quale vige per molti

<sup>32</sup> *Summa* ad C.28 q.1 c.10, in F. THANER (ed.), *Die Summa Magistri Rolandi*, Innsbruck 1874, 140: "Vel aliter: est enim ratio, cur cohabitatio gentilium nobis consulatur, et Judeorum penitus inhibeat. Occasione siquidem legis quam habent caeremonarium et patrum Judei efficaciores sunt ad nocendum gentilibus. Gentes quoque rubore idololatriae et tam legis scriptae quam etiam gratiae inopia laborantes Judaei ad conversionem propiores existunt".

<sup>33</sup> Cfr. per es.: L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale*, Roma 1990, 144, n. 394.

<sup>34</sup> Per un elenco di queste disposizioni si veda: *CIC/17Fontium*, 305.

secoli ed ha forza di legge”<sup>35</sup>. Benedetto XIV non ha mancato, inoltre, di esaminare la questione del rapporto tra il matrimonio dei cattolici con eretici e il matrimonio tra cristiani e non battezzati affermando che esiste una netta differenza tra i matrimoni misti (di un cattolico e un altro cristiano) e quelli ‘dispari’, cioè tra qualunque cristiano e un non battezzato. Il Pontefice canonista arriva così alla conclusione che anche un matrimonio di un protestante e un ebreo è invalido per l’impedimento della disparità di culto<sup>36</sup>.

### **3. L’impedimento della disparità di culto nel secolo scorso con speciale riguardo all’Ungheria**

Le leggi secolari ungheresi, riferendosi in parte ai divieti canonici antichi, in parte invece andando ben oltre, hanno disposto che cristiani non possono contrarre matrimonio valido con dei non battezzati. Tale effetto dirimente dell’impedimento si trova già nel primo libro delle leggi di san Ladislao tra le costituzioni del sinodo di Szabolcs del 1092 (cap. 10), anche se in forma indiretta, non menzionando cioè espressamente l’invalidità<sup>37</sup>. Questo modo di parlare è proprio a quello del diritto canonico dell’epoca. Nel Settecento Giuseppe II parla più apertamente nel suo decreto sul matrimonio (§

<sup>35</sup> *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV Constitutiones Selectae*, II, Romae 1761, 55: “Qua quidem in re omnes sentiunt, ob cultus disparitatem irrita Matrimonia esse, non quidem Jure sacrorum Canonum, sed generali Ecclesiae more, qui pluribus abhinc saeculis viget, ac vim legis obtinet”.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*: “... expendendum, an mulier ex haeresi Protestantium, dum Hebraeo nupsit, hac lege universalis, ut diximus, Ecclesiae consuetudine inducta obligaretur, quae Christianorum cum Ethnicis, aut Hebraeis Matrimonia propter disparitatem cultus irrita esse jubet [...] Matrimonii foedus, quod cum Hebraeo iniit [...] per impedimentum *disparitatis cultus* irritum, infectumque habeatur”.

<sup>37</sup> Cfr. L. ZAVODSZKY, *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904, 64-65.

10), quando formulando il divieto per tutti i cristiani, anche per quelli non cattolici, dichiara "... nullo ed invalido il matrimonio tra un cristiano e una persona di altra religione"<sup>38</sup>. Sul diritto privato ungherese aveva il suo influsso il § 64 del Codice Civile Austriaco, il quale conteneva questo impedimento matrimoniale. In Austria il Consiglio Imperiale, nel 1876, ha soppresso questo paragrafo<sup>39</sup>. In Ungheria invece la proposta di permettere il matrimonio tra cristiani e non cristiani davanti allo Stato è stata respinta dal Senato nel gennaio 1884. Dato che in quel momento il matrimonio ecclesiale e quello civile non erano stati ancora distinti in Ungheria, tale decisione del Senato è stata lodata nella lettera del 22 agosto 1886 di Papa Leone XIII<sup>40</sup>. Il problema sembra più grave se consideriamo che in quell'epoca, almeno in Ungheria, le leggi civili non hanno permesso che un cristiano (cattolico o protestante) abbandonando la propria religione, passasse all'ebraismo. Così per il diritto dello Stato un matrimonio tra un cristiano ed un ebreo era possibile soltanto se l'ebreo veniva battezzato. Tale problema civile si è risolto attraverso diverse leggi promulgate negli anni 1894-1895. La legge n. XLII del 1895 ha dichiarato l'ebraismo religione incorporata (una delle religioni dello Stato), la legge XLIII del 1895, al § 22 ha stabilito la reciprocità tra tutte le confessioni incorporate cosa che di fatto permetteva ai fedeli di qualsiasi religione incorporata di passare ad un'altra religione della stessa categoria<sup>41</sup>. Quindi, la funzione e il valore sociale dell'impedimento canonico si è cambiato in seguito a questi cambiamenti legislativi.

<sup>38</sup> *Ehepatent*, 1786, § 10: "Matrimonium inter religioni christianae, et alium religioni huic non addictum pro nullo et invalido declaramus". Cfr. J. SZEREDY, *Egyházjog ...*, 1297; S. KONEK, *Egyházjogtan kézikönyve. Különös tekintettel a magyar egyházjog viszonyaira*, Budapest 1900, 518.

<sup>39</sup> Cfr. J. SZEREDY, *Egyházjog ...*, 1297; S. KONEK, *Egyházjogtan ...*, 518.

<sup>40</sup> Cfr. R. VON SCHERER, *Handbuch ...*, II, 376.

<sup>41</sup> Cfr. G. SCHWEITZER, *Az izraelita felekezet és az egyházpolitika törvények*, in *Protestáns Szemle* 58 (1996) n. 1, 40.

Il carattere della questione dell'impedimento stesso della disparità di culto si è pure radicalmente modificato poiché la legge n. XXXI del 1894 ha introdotto il matrimonio civile rendendo così possibile anche nella prassi la distinzione tra criteri canonici e quelli del diritto secolare per la celebrazione del matrimonio. Secondo il diritto statale infatti da questo momento la disparità di culto non era impedimento matrimoniale in Ungheria.

#### **4. Il funzionamento dell'impedimento matrimoniale canonico della disparità di culto dopo l'introduzione del matrimonio civile**

La funzione sociale dell'impedimento matrimoniale della disparità di culto è notevolmente cambiata dopo l'introduzione del matrimonio civile nei diversi paesi. In Ungheria, per esempio, dove la legge n. XXXI del 1894 ha introdotto il matrimonio civile esclusivo ed obbligatorio, non considerando esistenti i matrimoni contratti secondo le cerimonie delle diverse religioni, nelle lunghe discussioni precedenti alla votazione di questa legge sono state formulate diverse posizioni giuridiche anche da parte cattolica. Molti avevano paura dalla soppressione del matrimonio canonico. Tali previsioni però non si sono verificate. Dopo l'entrata in vigore della legge statale sono rimasti anche i criteri propri delle singole comunità religiose per giudicare sulla validità anche dei matrimoni misti. Secondo il punto di vista cattolico la persona di religione cattolica era tenuta, sotto pena di nullità, ad osservare la forma canonica ed era soggetta agli impedimenti matrimoniali canonici. La disparità di culto continuava ad essere un impedimento dirimente canonico, la dispensa dal quale era considerata possibile, perché questo impedimento non era qualificato di diritto divino, ma soltanto di diritto ecclesiastico<sup>42</sup>. La concessione della dispensa però era riserva-

<sup>42</sup> Sulle condizioni della concessione della dispensa e sulla loro

ta al Romano Pontefice<sup>43</sup>, cioè non apparteneva alle dispense che potevano essere concesse dai vescovi in base alle facoltà quinquennali<sup>44</sup>. Il Romano Pontefice ha esercitato questo suo diritto in quel tempo tramite la Congregazione dell'Inquisizione, la quale concedeva tale dispensa alle stesse condizioni di quella dall'impedimento di mista religione, cioè bisognava garantire la conservazione della religione della parte cattolica e il battesimo e l'educazione cattolica di tutti i figli<sup>45</sup>. Una delega generale è stata data, in quest'epoca, dalla Santa Sede alle autorità ecclesiastiche locali per concedere tali dispense soltanto nei territori di missione<sup>46</sup>; con certe restrizioni vigevano tali

incidenza sulla validità della dispensa stessa si veda per es.: R. NAVARRO VALLS, *Comentario cc. 1125-1125*, in *Com. exeg.*, III, 1509: "La Iglesia [...] Al principio exigía la promesa de conversión de la parte no católica, luego la misma *abjuratio haeresis*, más tarde la declaración jurada de no exponer al cónyuge católico al peligro de pervisión, etc. Y desde el siglo XVI los Papas han reiterado que no se puede dispensar de este impedimento si no se han prestado ciertas garantías, fundadas en el Derecho divino, aunque ellas sean de Derecho eclesiástico".

<sup>43</sup> Cfr. J. SZEREDY, *Egyházjog ...*, 1297; S. KONEK, *Egyházjogtan ...*, 518.

<sup>44</sup> Cfr. per es.: J. SZEREDY, *Egyházjog ...*, 1316-1317.

<sup>45</sup> Tale prassi si rispecchia in numerose disposizioni della S. Congregazione del Sant'Offizio e della S. Congregazione di Propaganda Fide emesse nel corso dei secoli XVIII-XIX, cfr.: CIC/17*Fontium*, 306, ad c. 1071; R. VON SCHERER, *Handbuch ...*, II, 375.

<sup>46</sup> BENEDETTO XIV, *Const. Singolari nobis*, 9 febbraio 1749, § 19, in *Sanctissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV Constitutiones Selectae*, II, Romae 1761, 57: "Verum controversiae finis cum constitutum deinde fuerit, decernendo, consuetudinem non susceptam posse id efficere, ut Sancta Sedes, cum coeperunt Sinenses, Japonensesque Catholicam Fidem amplecti, Vicariis Apostolicis facultatem daret, qua super impedimento disparitatis cultus cum iis dispensarent, quemadmodum in praedicto §. 4. indicatur, et quemadmodum factum legimus in documento, quod est inter Constitutiones Apostolicas ad Missiones Sinarum, et Tunkini spectantes, Parisiis editas an. 1676. pag. 38., inter Epistolas Card. D'Ossat Parisiis typis mandatas anno 1627. ep. 311., ubi refertur amplissima facultas Missionariis a Gregorio XIII. concessa, ut novos Christifideles Provinciarum Insularumque Japoniae impedimento illo solverent, et liberarent: Cumque huiusmodi remissio, nisi lex obstet, non concedatur,

possibilità anche nell'America del Nord<sup>47</sup>. Antecedentemente alla Prima guerra mondiale, però, per un matrimonio da contrarre, il Sant'Ufficio non dava tale delega di dispensare ai vescovi che svolgevano il loro ministero nei territori 'cristiani'. Ha suscitato un vero e proprio putiferio la dispensa concessa nel 1885 dalla Congregazione dell'Inquisizione, dietro l'intervento dell'arcivescovo di Parigi, al barone ungherese Popper; dispensa che, per lo scandalo provocato in certi ambienti di allora venne revocata<sup>48</sup>. Rudolf von Scherer stesso, considerato come canonista del più grande prestigio dalla Monarchia Asburgica, rimproverò la Congregazione dell'Inquisizione per la sua esagerata flessibilità, perché essa, negli ultimi anni del secolo XIX cominciava a concedere regolarmente la dispensa dall'impedimento di disparità di culto, quando le parti avevano contratto un matrimonio civile in precedenza, approfittando della possibilità offerta dalle leggi austriache, tedesche e dal 1894 anche da quelle ungheresi<sup>49</sup>.

Nel Codice Pio-Benedettino l'impedimento della disparità di culto si ritrova nel c. 1070, ma non si riferisce più ai matrimoni tra cristiani non cattolici e non battezzati, avendo per destinatari soltanto le persone battezzate nella Chiesa cattolica o in essa accolte dopo il loro battesimo (cfr. CIC/17, c. 1070, § 1). La facoltà di dispensare da questo impedimento in pericolo di morte e in necessità urgente, l'avevano gli Ordinari locali e, se neanche essi erano accessibili, l'avevano anche i parroci, i sacerdoti assistenti secondo il CIC/17, c. 1098, 2° e – per il foro interno – anche i confessori (cfr. CIC17, cc. 1043-

satis superque id est, ut clarissime innotescat, nullius momenti esse, quod de consuetudine impedimenti disparitatis cultus non adhuc suscepta objiciebatur. Cum potissimum peculiaris asserta consuetudo universali contrariae consuetudini cedere debeat”.

<sup>47</sup> Cfr. per es.: I. SIPOS – L. GÁLOS, *A katolikus házasságjog rendszere a Codex Iuris Canonici szerint*, Budapest 1960, 330-333; P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio ...*, I, 358-361, nr. 590-595.

<sup>48</sup> Cfr. R. VON SCHERER, *Handbuch ...*, II, 375.

<sup>49</sup> Cfr. loc. cit.

1045). Tra le circostanze ordinarie invece era competente a concedere la dispensa il Sant'Ufficio (cfr. CIC/17, c. 247, § 3). Tra le facoltà quinquennali gli Ordinari hanno ricevuto dal Sant'Ufficio la potestà delegata di dispensare dall'impedimento della *mixta religio* e nei casi d'incertezza, *ad cautelam* anche dalla disparità di culto<sup>50</sup>. Nei casi ordinari però per la dispensa dalla disparità di culto bisognava rivolgersi alla Congregazione del Sant'Ufficio.

## 5. Lo sviluppo delle possibilità di dispensa

L'estensione e la nozione dell'impedimento della disparità di culto nel diritto canonico vigente sono state riassunte all'inizio del nostro discorso. L'allargamento della possibilità della dispensa e la semplificazione del procedimento per ottenerla devono essere menzionati per la miglior comprensione della situazione attuale. Le condizioni della dispensa sono rimaste le stesse di quelle richieste per la licenza di celebrare matrimoni misti. Cioè la parte cattolica – e soltanto questa – deve dichiarare la propria volontà di evitare ogni pericolo di allontanamento dalla fede e promettere “... sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica” (c. 1125, 1°). Di queste promesse bisogna informare l'altra parte che non è tenuta ad assumere alcuna obbligazione né per scritto né a viva voce (cfr. c. 1125, 2°). Rispetto alla forma delle promesse della parte cattolica i dettagli devono essere stabiliti dalla Conferenza Episcopale (cfr. c. 1126). Le diverse Conferenze Episcopali hanno adottato soluzioni diverse. Alcuni si accontentano di obbligare la parte cattolica ad informare l'altra parte circa le obbligazioni assunte, se quest'ultima non poteva essere presente al

<sup>50</sup> Cfr. J. BANK, *Connubia canonica*, Romae - Friburgi Br. - Barcinone 1959, 302-303.

colloquio preparatorio col parroco<sup>51</sup>. Altre Conferenze pretendono anche la firma dell'altra parte<sup>52</sup>.

L'autorità competente per la concessione della dispensa è attualmente l'Ordinario del luogo (e non soltanto il Vescovo diocesano), perché l'impedimento non è riservato (cfr. c. 1086, § 2). I vescovi in diversi Paesi regolarmente non concedono una delega generale per dispensare da questo impedimento ai parroci, ma sono gli Ordinari a concedere tale dispensa quando si compiano le condizioni menzionate<sup>53</sup>. Non di rado viene però concesso a tutti quelli che hanno una facoltà generale di assistere al matrimonio il diritto di dare il permesso di celebrare matrimoni misti. In Germania, Austria e Svizzera questi assistenti sono autorizzati anche di dare la dispensa *ad cautelam* dall'impedimento della disparità di culto<sup>54</sup>.

Prima, come già accennato, era molto più difficile ottenere la dispensa da questo impedimento. Sui territori considerati 'cristiani' il Sant'Ufficio, sin dal 1885 circa, concedeva tali dispense se si trattava della 'sistemazione' di una situazione matrimoniale in cui le parti avevano già celebrato un matrimonio in qualche forma pubblica. Tali casi potevano presentarsi soprattutto dopo l'introduzione del matrimonio civile nei diversi Paesi, se le parti avevano celebrato un matrimonio civile che volevano poi convalidare davanti alla Chiesa. Dopo la Prima

<sup>51</sup> Così per es.: Conferenza Episcopale Argentina e Conferenza Episcopale del Belgio; cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al CIC*, Milano 1990, 57; 88.

<sup>52</sup> Così era la Conferenza Episcopale di Berlino; cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze ...*, 95).

<sup>53</sup> Nell'Arcidiocesi di Esztergom-Budapest, per esempio, i parroci ricevono una facoltà annuale (pubblicata nelle circolari diocesane) di poter concedere la licenza per la celebrazione dei matrimoni di religione mista, ma – e questo viene ribadito nel testo stesso della concessione di questa facoltà annuale – viene ricordato che non possono dare la dispensa dall'impedimento della disparità di culto; cfr. *Esztergom-Budapesti Érseki Főhatóság Körlevele*, 1995. n. I, 4. (n. 406).

<sup>54</sup> Cfr. K. LÜDICKE, *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen 1985 ss., 1125/1-2.

guerra mondiale la Santa Sede concedeva tale dispensa anche per i matrimoni da contrarre e non soltanto per quelli da convalidare<sup>55</sup>. Gli Ordinari del luogo invece potevano dare tali dispense soltanto in circostanze straordinarie (per es. in pericolo di morte: cfr. CIC/17, cc. 143-145). Fino al motu proprio *Matrimonia mixta* del 1970<sup>56</sup> la parte non cristiana doveva promettere di rispettare la fede dell'altra parte e consentire l'educazione cattolica di tutti i figli<sup>57</sup>. Tale obbligazione non è stata modificata sostanzialmente nemmeno dall'istruzione *Matrimonii sacramentum* del 18 marzo 1966 della S. Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>58</sup>. Sin dal 1970 invece è soltanto la parte cattolica che deve dare le garanzie. Ciononostante – come dicevamo sopra – alcune Conferenze Episcopali richiedono per le garanzie anche la firma della parte non cristiana. Tale firma attesta in questo caso non il consenso di questa parte all'obbligazione assunta dalla parte cattolica, ma costituisce una prova del fatto che l'altra parte è informata di questo impegno.

Per quanto riguarda le conseguenze delle garanzie, ossia della dichiarazione e della promessa, a cui è tenuta la parte cattolica, ma alla quale prima era tenuta anche l'altra parte, si può constatare un certo cambiamento di accento nell'ultimo secolo.

Nel 1912 il Sant'Ufficio ha ancora ribadito (il 21 giugno 1912, in AAS 4 [1912] 442) che senza queste garanzie la Chiesa non ha intenzione di concedere la dispensa, per cui senza le garanzie, la dispensa sarebbe invalida, e per conseguenza

<sup>55</sup> Cfr. I. SIPOS – L. GÁLOS, *A katolikus ...*, 331.

<sup>56</sup> In AAS 62 (1970) 257-263; cfr. anche, per es.: V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti ...*, 148.

<sup>57</sup> Cfr. CIC/17, c. 1061; S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Instr. *Matrimonii sacramentum*, 18 marzo 1966, in AAS 58 (1966) 235-239, soprattutto n. I. 3-4.

<sup>58</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *Annotationes canonicae ad Instructionem 'Matrimonii Sacramentum'* S. Cong. pro Doctrina Fidei, in *Periodica* 55 (1966) 755-769.

anche il matrimonio sarebbe nullo<sup>59</sup>. Dopo l'entrata in vigore del Codice Pio-Benedettino, per un certo periodo, sono emersi dubbi circa le conseguenze della mancanza delle garanzie sulla validità della dispensa. La risposta della Congregazione del Sant'Ufficio, il 7 maggio 1941 (in AAS 33 [1941] 294), ha affermato che non può essere considerato valido un matrimonio contratto con dispensa dalla disparità di culto, se solo la parte non cristiana aveva dato le cauzioni richieste, a meno che la parte cattolica abbia dato anch'essa in qualche modo le cauzioni, almeno implicitamente<sup>60</sup>. L'introduzione della possibilità di prestare le cauzioni implicitamente getta una nuova luce sulla differenza tra l'esistenza di un vero pericolo per la fede e la mancanza di garanzie date in una certa forma. Il vero pericolo per la fede renderebbe certamente illecita "per diritto divino" – anche se di per sé non invalida – la celebrazione di un tale matrimonio.

Riguardo alla disciplina attuale bisogna mettere in rilievo che il § 2 del c. 1086 esprime soltanto una proibizione ('ne dispensetur'), ma non rende invalida la dispensa concessa senza le condizioni indicate nei cc. 1125-1126. Tale significato del paragrafo diventa chiaro se prendiamo in considerazione le circostanze della preparazione di questa legge (cfr. c. 17). L'argomento, infatti, con il quale si rifiutava di precisare che queste promesse sono richieste per la validità della dispensa era che: „... ex tenore legis clare evinci ad validitatem requiri tantum iustam causam ideoque normam de 'promissionibus' non afficere validitatem dispensationis“<sup>61</sup>.

In tal modo è stato precisato che ora si può ottenere più facilmente una vera e propria dispensa da questo impedimento.

<sup>59</sup> Cfr. I. SIPOS – L. GALOS, *A katolikus ...*, 329.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, 330.

<sup>61</sup> In *Communicationes* 9 (1977) 356; cfr. L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio ...*, 150, n. 406.

## Conclusione

Riassumendo possiamo constatare che l'impedimento della disparità di culto nel diritto canonico ritrova la sua origine nelle radici veterotestamentarie. La sua configurazione concreta soprattutto nel medioevo, ma anche nell'epoca moderna impediva in modo particolare il matrimonio, proprio tra cristiani e giudei, benché l'impedimento non sia stato limitato mai a quest'ultima fattispecie. Sin dalla seconda metà del secolo scorso, in seguito al processo di secolarizzazione, le leggi civili rendevano possibile, in sempre più Paesi, i matrimoni di questo genere. Parallelamente a questo sviluppo, restando fermo l'impedimento dirimente canonico, le condizioni della concessione della dispensa sono state attenuate, anzi dopo il Codice del 1983, anche l'ambito delle persone tenute dall'impedimento è stato ristretto, perché esso non obbliga più i cattolici iscritti alla Chiesa latina che si sono separati dalla Chiesa cattolica con un atto formale<sup>62</sup> [l'impedimento è stato ripristinato anche per i cattolici latini separati dalla Chiesa con un atto formale, cfr. M. P. *Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009, art. 3, in AAS 102 (2010) 10].

Il diritto canonico cattolico, con la riproposizione di questo impedimento in forma meno rigida conferma nuovamente l'identità religiosa dei fedeli, anche se con le presenti modalità influenza meno i grandi processi demografici. L'attuale diritto canonico perciò, analogamente all'intento della tradizione giudaica, ha a cuore la protezione dell'identità religiosa della comunità cattolica in una società che diventa sempre più multirazziale e multireligiosa.

<sup>62</sup> Cfr. per es.: V. DE PAOLIS, *Alcune annotazioni circa la formula 'actu formali ab Ecclesia catholica deficere'*, in *Periodica* 84 (1995) 579-608.



## IV.

## Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia\*

### 1. L'antichità Cristiana

#### 1.1 Essenza del matrimonio e specificità cristiane

Per ricostruire la fisionomia dell'istituto matrimoniale all'interno della comunità cristiana dell'antichità bisogna sempre partire dalle diverse testimonianze teologiche, liturgiche, canoniche, ma anche da quelle proprie del diritto civile. In base alla letteratura specializzata degli ultimi decenni si delinea il quadro seguente:

- 1) La Chiesa degli inizi considerava il matrimonio come una istituzione proveniente dal diritto naturale che entrava nella categoria delle realtà di questo mondo<sup>1</sup>. Quindi, i cristiani potevano celebrare il loro matrimonio secondo le leggi e le consuetudini del loro popolo, evitando però le pratiche pagane. Ciò non significava che la Chiesa abbia guardato al matrimonio dei propri fedeli in modo superficiale e non attribuendogli la dovuta attenzione. Anche se si parla poco nei testi patristici del matrimonio come accordo di due volontà – pensiero che poi ver-

\* Pubblicato: *Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia*, in *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, X Congreso Internacional de Derecho Canónico, edd. P. J. VILADRIK - J. ESCRIVÁ-IVARS - J. I. BAÑARES - J. MIRAS, Pamplona 2001, 121-138.

<sup>1</sup> Cfr. J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques. 1<sup>er</sup> siècle* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident 11), Paris 1970, 373-384; P. L'HUILLIER, *Novella 89 of Leo the Wise on Marriage: An Insight into its Theoretical and Practical Impact*, in *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987/2) 155.

rà formulato da sant'Ambrogio con chiarezza<sup>2</sup> – sembra che tale concezione proveniente dal diritto romano sia stata generalmente accettata<sup>3</sup>. Tale accordo però, secondo la visione cristiana, veniva ratificato da Dio come unione caratterizzata dall'unità e dall'indissolubilità come risulta già dal vangelo di Matteo (cfr. Mt 19,4-6). Questa convinzione veniva chiaramente formulata per esempio da Asterio di Amasea alla fine del IV o all'inizio del V sec. Egli infatti dice che nella cerimonia delle nozze Dio stesso conduce la sposa allo sposo e ratifica il loro matrimonio<sup>4</sup>.

- 2) I cristiani dei primi secoli avevano pure la convinzione che i loro matrimoni fossero regolati da leggi proprie, soprattutto dal principio affermato nel vangelo di Matteo. Così appare, almeno alla fine del IV sec., anche l'idea di un legame soprannaturale tra gli sposi<sup>5</sup>.
- 3) La letteratura patristica non si occupa neanche della questione della validità del matrimonio, ma conosce il concetto del matrimonio inesistente o solo apparente<sup>6</sup>.
- 4) Seguendo l'insegnamento di san Paolo<sup>7</sup>, i cristiani dell'antichità hanno attribuito un grande valore teolo-

<sup>2</sup> Cfr. *Inst. virg.* VI, 41.

<sup>3</sup> Cfr. J. DAUVILLIER, *Les temps ...*, 381, 384 (con bibliografia); O. ROBLEDA, *La definizione del matrimonio nel diritto romano*, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, Atti del colloquio romatistico-canonico, 13-16 marzo 1979 (Utrumque Ius 5), Roma 1980, 29-43; E. VOLTERRA, *Consensus facit nuptias*, in *ibid.*, 44-56.

<sup>4</sup> Cfr. PG 40, 228 C.

<sup>5</sup> Cfr. H. CROUZEL, *Matrimonio. I. Teologia del matrimonio*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, A. DI BERNARDINO (dir.), II, Casale Monferrato 1984, 2182.

<sup>6</sup> Cfr. per es.: ORIGENE, *Com. Mt.* XIV, 24; S. BASILIO MAGNO, c. 26.

<sup>7</sup> Cfr. *Ef* 5,22-23.

gico al matrimonio dei cristiani come segno dell'unione di Cristo e della Chiesa. Sant'Agostino ribadisce che il matrimonio come "simbolo" riproduce anche la realtà di questo grande mistero<sup>8</sup>. Tale apprezzamento del matrimonio non impedisce però che la verginità venga riconosciuta come un valore superiore<sup>9</sup>. Tuttavia la Chiesa rifiuta gli eccessi ascetici ribadendo – come il Concilio di Gangra<sup>10</sup> – che anche il matrimonio è una via per la salvezza. Ciononostante in vari autori come Origene, sant'Agostino e san Girolamo emerge l'idea di qualche *impurità* dell'atto coniugale. Tale giudizio morale però non influisce significativamente sulla configurazione dell'istituzione matrimoniale stessa.

- 5) Come fine del matrimonio si sottolinea nell'epoca patristica la procreazione. Sull'insistenza su questo punto si vede generalmente una influenza della filosofia stoica<sup>11</sup>. Eppure si è consci anche della dignità del mutuo amore matrimoniale, valore che per il resto appare pure nelle opere degli stoici<sup>12</sup>. Tale amore fa parte della nozione agostiniana di *fides*.
- 6) La consumazione non sembra che abbia avuto una rilevanza giuridica nella formazione dell'istituto del matrimonio. Questo – per alcuni autori come Henri Crouzel<sup>13</sup> – veniva considerato ratificato dagli *sponsalia*<sup>14</sup>. Se

<sup>8</sup> *De nupt. et cons.*, I, 10 (11), 21 (23).

<sup>9</sup> Cfr. 1Cor 7,32-34; H. CROUZEL, *Matrimonio ...*, 2182.

<sup>10</sup> Cfr. cc. 1, 4, 9, 10, 14.

<sup>11</sup> Cfr. H. CROUZEL, *Matrimonio ...*, 2182; M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1978, I, 278-279, 282, 382-383; II, 54-55, 124-125 (traduzione dal tedesco).

<sup>12</sup> Cfr. H. CROUZEL, *Matrimonio ...*, 2182.

<sup>13</sup> Cfr. H. CROUZEL, *Matrimonio ...*, 2183.

<sup>14</sup> Per l'uso specificamente cristiano dell'espressione *desponsatio* che sembra aver avuto un significato intermedio tra fidanzamento e matrimonio

invece prendiamo in considerazione il fatto, che tale fidanzamento non creava alcun vincolo matrimoniale nemmeno nel diritto romano classico<sup>15</sup>, e che le principali fonti canoniche che vietano la rottura del fidanzamento, non confondano tuttavia tale rottura con l'adulterio<sup>16</sup>, dobbiamo limitarci a ritenere che era anche per i cristiani il consenso a costituire il matrimonio. La *deductio in domum mariti*, pur essendo stata un rito consuetudinario importante nel mondo romano e, per alcuni romanisti, persino un elemento materiale requisito per il matrimonio (una sorta di *condicio sine qua non*), per la convinzione scientifica prevalente, essa era, come anche le cerimonie usuali, solo una espressione esterna che accompagnava il consenso<sup>17</sup>.

## 1.2 I prerequisiti al matrimonio

Benché i cristiani abbiano accettato diversi requisiti necessari al matrimonio stabiliti dal diritto del popolo di appartenenza, come per esempio l'età richiesta per il matrimonio, di dodici e quattordici anni nel diritto romano<sup>18</sup>, c'erano dei criteri propriamente cristiani che consistevano soprattutto in proibizioni matrimoniali.

Secondo la posizione della Chiesa la parentela ha costituito un divieto al matrimonio tra i consanguinei di linea diretta

concluso nel senso romano e che risaliva alle tradizioni giudaiche, si veda: J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris 1987, 60-61.

<sup>15</sup> Cfr. *Dig.*, 45, 1, 134, pr. (Paulus), J. DAUVILLIER, *Les temps ...*, 381.

<sup>16</sup> Cfr. Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 54; SIRICIO, *Lettera a Imerio di Tarragona*, cap. 4, in *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. P. HINSCHIUS, Leipzig 1863 (Aalen 1963), 521: "De coniugati autem velatione requisiti, si desponsatam alii puellam alter in matrimonium possit accipere: hoc ne fiat omnibus modis inhibemus, quia illa benedictio quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur".

<sup>17</sup> Cfr. per es.: J. DAUVILLIER, *Les temps ...*, 381-382.

<sup>18</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 65.

e, in diversi gradi, anche tra quelli in linea collaterale. Autori come sant'Ambrogio e sant'Agostino rifiutano nettamente tali matrimoni. In questi casi si tratta però più di una norma morale che di una precisa regolamentazione giuridica.

Sono invece più frequenti, i testi conciliari che vietano il matrimonio tra i cognati di diverso tipo<sup>19</sup>. I concili vietano pure le unioni con eretici, pagani e giudei<sup>20</sup>. È da ribadire che la proibizione del matrimonio con disparità di culto proveniva dall'antico divieto israelita di sposare dei pagani<sup>21</sup>. Un aspetto tipicamente cristiano di questo 'impedimento' risaliva all'espressione "... purché ciò avvenga nel Signore" della prima lettera ai Corinzi (7,39), la quale è stata spiegata largamente nella letteratura patristica come obbligazione dei fedeli a sposare soltanto una persona cristiana. Si osserva tuttavia che la Chiesa stessa, nel vietare il matrimonio tra persone di fede diversa, non pensa a pronunciare la nullità di questi matrimoni.

Non è però da negare che, in alcuni casi, la legislazione civile dell'antichità tardiva, nell'escludere o punire certi tipi di matrimoni o tentativi di matrimoni, sia stata ispirata dal divieto ecclesiastico in vigore<sup>22</sup>. Tutt'altro era il caso della disparità di culto. La legislazione imperiale romana benché non abbia vietato i matrimoni tra cristiani e pagani, era invece molto più severa e non ben disposta che il diritto canonico, nei riguardi dei matrimoni tra cristiani e giudei o eretici. Costanzo II, nel 339 minaccia con pena di morte gli uomini giudei che sposano una donna cristiana<sup>23</sup>. Anche nel 388 colpisce una

<sup>19</sup> Cfr. Conc. Illiberit., c. 61; Conc. Neocaes., cc. 20 e 66.

<sup>20</sup> Cfr. Conc. Illiberit., cc. 15-17; Conc. Arelat. (314), c. 11; Conc. Hippon. (393), c. 12; Conc. Chalced. (451) c. 14; Conc. Trull. (691), c. 72.

<sup>21</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *Matrimoni misti: conflitto tra diritto naturale e teologia?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 5 (1992) 267-271; P. ERDŐ, *I matrimoni misti nella loro evoluzione storica. (La disparità di culto)*, in *I matrimoni misti* (Studi Giuridici 47), Città del Vaticano 1998, 11-22.

<sup>22</sup> Per es. la parentela: cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 66.

<sup>23</sup> Cod. Theod. 16,8,6 in *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus*

legge imperiale con la pena prevista per l'adulterio anche il matrimonio tra giudei e cristiani<sup>24</sup>. Queste leggi civili implicano anche la nullità di tali matrimoni. Eppure la legislazione canonica non recepisce ancora questo impedimento come dirimente. Questo avrà luogo solo nel secolo XII in base alla consuetudine.

Alcuni canoni conciliari e quelli di san Basilio Magno vietano anche il matrimonio in seguito a rapimento<sup>25</sup> o quello con una persona impegnata nella vita religiosa<sup>26</sup>.

Non sembra che la Chiesa, da parte sua, abbia richiesto in modo particolare, per la validità del matrimonio, il consenso dei padri degli sposi, che il diritto romano ha prescritto in molti casi come necessario, quando le parti erano *alieni iuris*<sup>27</sup>. In ambiente cristiano, senza soffermarsi troppo sulla necessità del consenso formale di chi ha la *patria potestas*, si consiglia piuttosto di accettare la scelta dei genitori che poteva comprendere anche l'opinione della madre<sup>28</sup>.

A proposito del problema degli eventuali 'impedimenti dirimenti' matrimoniali propri alla Chiesa – categoria che si cristallizzerà solo nel Medioevo – si deve affrontare la questione dell'impedimento del vincolo matrimoniale precedente, ossia le conseguenze giuridiche della convinzione sull'indissolubilità del matrimonio. Le testimonianze sono spesso complicate, contraddittorie e difficili da interpretare, ma malgrado la disapprovazione e le pene, che vanno fino alla scomunica, previste per quelli che in vita del primo coniuge contraggono un altro matrimonio, i testi canonici dell'epoca non si pronun-

Sirmondianis, ed. TH. MOMMSEN, I/2, Dublin-Zürich 4 1971, 888: "Quod ad mulieres pertinet, quas ludaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceo nostro ante versatas, placet easdem restituti gynaeceo idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur".

<sup>24</sup> Cfr. *Cod. Theod.* 3.7.2; *Cod.* 1.9.6.

<sup>25</sup> Cfr. *Conc. Ancyran.*, c. 11 (riguarda le fidanzate rapite).

<sup>26</sup> Cfr. per es.: *Conc. Valent.* (374), c. 2; S. BASILIO MAGNO, cc. 6, 18-20, 60.

<sup>27</sup> Cfr. J. DAUVILLIER, *Les temps ...*, 381.

<sup>28</sup> Cfr. S. AMBROGIO, *De Abraham*, I, 312; J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 60.

ciano sulla nullità giuridica del secondo matrimonio dopo la rottura del primo<sup>29</sup>. Anzi, il Concilio di Cartagine del 407, rifiutando per la disciplina evangelica ed apostolica il nuovo matrimonio di quelli che dopo essersi separati dal primo coniuge vogliono risposarsi, per rendere impossibile la cosa, intende domandare una legge dall'Imperatore. I vescovi africani non sembrano quindi essersi ritenuti competenti o capaci di far valere la legge dell'indissolubilità<sup>30</sup>.

La legislazione civile degli ultimi secoli dell'Impero Romano ha disposto diverse volte su questioni che riguardano la possibilità di contrarre un nuovo matrimonio essendo in vita il primo coniuge. Queste norme non erano sempre conformi alla dottrina della Chiesa. Infatti, in caso di prigionia di guerra (e di schiavitù conseguente) era prevista per l'altro coniuge la possibilità di contrarre, dopo un certo periodo, un nuovo matrimonio. La regolamentazione romana sembra però riferirsi più alla morte presunta che alla soluzione del matrimonio<sup>31</sup>. Il diritto romano tardivo conosceva pure la soluzione statale del matrimonio come pena<sup>32</sup>. Sulla questione del *repudium* che comportava il divorzio per l'iniziativa di una delle parti o, secondo alcune Costituzioni, anche di comune accordo, la regolamentazione dei motivi e delle possibilità di risposarsi immediatamente o dopo un certo periodo variava alquanto<sup>33</sup>. Anche se la legislazione imperiale cercava di ridurre le possibilità di divorzio, rispondendo così probabilmente alle richieste della Chiesa, nel diritto civile dell'antichità è rimasta la possi-

<sup>29</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 75.

<sup>30</sup> Cfr. *Registri ecclesiae Cartaginensis excerpta*, 102, in *Concilia Africae 345-525*, ed. Ch. MUNIER (CCL 149), Turnholt 1974, 218; J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 76.

<sup>31</sup> Cfr. *Cod. 5.17.7* (337); *Nov. 22.7* (535); *Nov. 117.11* (542).

<sup>32</sup> Cfr. *Cod. Theod. 9.42.1*; *Cod. 5.16.24.2* (interpolazione); *Cod. 5.17.1* (interpolazione).

<sup>33</sup> Cfr. *Cod. Theod. 3.16.1* (331); *Cod. Theod. 3.16.2* (421); *Cod. 5.17.9* (497 – *repudium* di comune accordo!); *Cod. 5.17.10-12*; *Nov. 22* (536 – intero codice matrimoniale); *Nov. 117* (542); *Nov. 134* (556); *Nov. 140* (566).

bilità, in alcuni casi, di contrarre un nuovo matrimonio dopo il divorzio<sup>34</sup>.

### 1.3 La celebrazione del matrimonio

Come dicevamo, inizialmente i cristiani non avevano un proprio rito costitutivo e necessario per contrarre il matrimonio. Anche se nella lettera di sant'Ignazio di Antiochia a Policarpo<sup>35</sup> si legge che i cristiani devono sposarsi con l'approvazione del vescovo, perché il loro matrimonio sia secondo il Signore (cfr. 1Cor 7,39)<sup>36</sup> e non secondo la concupiscenza, tale intervento viene ritenuto dagli autori piuttosto di carattere pastorale e non giurisdizionale<sup>37</sup>. Eppure ciò costituisce una prova per il fatto che i cristiani, sin dall'inizio, hanno ritenuto il loro matrimonio *anche* una cosa sacra<sup>38</sup>. Non può invece essere considerato come un segno della necessità della benedizione sacerdotale.

L'atto civile del matrimonio (*tabulae nuptiales*) vincolava, secondo Tertulliano<sup>39</sup>, anche i cristiani. Questa lettera, tra cristiani, veniva sottoscritta, all'epoca di sant'Agostino, anche dal vescovo<sup>40</sup>, il quale però la firmava come testimone e non come autorità che pone un atto di governo<sup>41</sup>. L'uso di far firmare queste *tabulae* dal vescovo è documentato non solo in Africa, ma per esempio anche in Gallia e in Italia<sup>42</sup>. Tale atto scritto veniva ritenuto da sant'Ambrogio per una prova e non

<sup>34</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 84.

<sup>35</sup> Cfr. Polyc. 5, 2.

<sup>36</sup> Cfr. J. A. FISCHER, *Die apostolischen Väter* (Schriften des Urchristentums 1), Darmsatdt 1975, 221.

<sup>37</sup> Cfr. C. TIBILETTI, *Matrimonio. II. Riti liturgici*, in *Dizionario patristico* (nt. 5), 2186.

<sup>38</sup> Cfr. P. TOCANEL, *De Novellae 89 Leonis Philosophi canonizatione*, in *Apollinaris* 42 (1969) 21.

<sup>39</sup> Cfr. *Uxor.*, II, 3, 1.

<sup>40</sup> Cfr. S. AGOSTINO, *Sermo* 332, 4.

<sup>41</sup> Cfr. C. TIBILETTI, *Matrimonio. II ...* (nt. 37), 2186.

<sup>42</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 63; M. MARIN, *Le 'tabulae matrimoniales'* in S. Agostino, in *Siculorum Gymnasium* 39 (1976) 307–321.

per il momento costitutivo del matrimonio<sup>43</sup>.

Anche se nei primi secoli cristiani non risulta che vi sia stata una liturgia matrimoniale cristiana, le cerimonie familiari pagane cominciavano ad essere sostituite da usi cristiani. A volte usanze di origine pagana come l'incoronazione hanno assunto contenuti cristiani<sup>44</sup>.

Le testimonianze più antiche che riferiscono ad una approvazione o conferma liturgica del matrimonio dei fedeli non risultano chiare. In Tertulliano si legge infatti che tali matrimoni vengono approvati dalla Chiesa, confermati dall'Eucaristia e suggellati dalla benedizione (o dalla preghiera della comunità)<sup>45</sup>. Alcuni spiegano questo testo come una testimonianza per la benedizione sacerdotale del matrimonio<sup>46</sup>, altri si accontentano di riferire il passo di Tertulliano non ad un atto isolato ma al modo cristiano di vivere religiosamente il matrimonio<sup>47</sup> in generale. Anche se la Chiesa voleva essere informata della situazione matrimoniale dei suoi fedeli e proibiva i matrimoni occulti<sup>48</sup>, né la benedizione sacerdotale né altra cerimonia religiosa erano considerate necessarie per la validità del matrimonio<sup>49</sup> dei cristiani.

Dalla metà del secolo IV si diffonde la prassi della benedizione sacerdotale o episcopale del matrimonio<sup>50</sup>. Tale be-

<sup>43</sup> Cfr. *Ep.* 69, 5.

<sup>44</sup> Cfr. P. L'HUILLIER, *Novella 89 ...* (nt. I), 154; S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Ep. I. ad Tim. Hom.* 9, 2; J. GAUDEMET, *Le mariage...*, 62 (con la riproduzione di un bicchiere del III-IV secolo che rappresenta Cristo che corona gli sposi).

<sup>45</sup> *Uxor.*, II, 8, 6 : "Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater ratum habet".

<sup>46</sup> Cfr. P. TOCANEL, *De Novellae 89* (nt. 38), 21.

<sup>47</sup> Cfr. C. TIBILETTI, *Matrimonio. II ...* (nt. 37), 2186.

<sup>48</sup> Cfr. per es.: TERTULLIANO, *Pudic.* 4, 4.

<sup>49</sup> Cfr. P. TOCANEL, *De Novellae 89* (nt. 38), 22 (con una collezione di testimonianze).

<sup>50</sup> Cfr. P. L'HUILLIER, *Novella 89 ...*, (nt. I), 155; K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster 1962, 76-77; C. TIBILETTI, *Matrimonio. II ...* (nt. 37), 2187.

nedizione sembra che sia sviluppata gradualmente partendo da una certa benedizione domestica paterna o sacerdotale di origine giudea e trasformata poi in una vera liturgia nuziale<sup>51</sup>. Eppure tale benedizione non era ancora considerata necessaria per l'esistenza del matrimonio. Non la richiede nemmeno il Concilio di Trullo (691). Per lungo tempo, quindi, si tratta della mera solennizzazione del matrimonio già esistente<sup>52</sup>. In Occidente nel 514 Papa Ormisda prescrive la benedizione sacerdotale del matrimonio<sup>53</sup>, ma non per la validità.

Come forma della celebrazione valida, la benedizione sacerdotale appare nella legislazione imperiale bizantina, prima come una delle forme possibili<sup>54</sup>, poi come la forma preferita<sup>55</sup> e finalmente, nella Novella 89 di Leone il Filosofo (prima del 907), come l'unica forma necessaria per la validità della celebrazione del matrimonio<sup>56</sup>. Tale legislazione, come si vede, partendo dalla prassi ecclesiastica ha introdotto una forma ormai costitutiva del matrimonio. La letteratura bizantina non ha visto alcuna contraddizione tra il criterio del consenso e quello della forma ecclesiastica, ma ha ritenuto necessarie entrambe<sup>57</sup>. Di tale norma civile la maggioranza della letteratura giuridico-canonica attuale afferma che sia stata subito canoniz-

<sup>51</sup> Cfr. K. STEVENSON, *The Origins of Nuptial Blessing*, in *The Heythrop Journal* 21 (1980) 412-416; ID., *Nuptial Blessing: a Study of Christian Marriage Rites*, London 1982.

<sup>52</sup> Cfr. P. L'HUILLIER, *Novella 89 ...*, (nt. 1), 155.

<sup>53</sup> Cfr. PL 63, 525; C. TIBILETTI, *Matrimonio. II ...* (nt. 37), 2187.

<sup>54</sup> Cfr. *Ecloga* (ca. 741) I, § 8. Già nelle Novelle 74 e 117 di Giustiniano si parla della possibilità di celebrare il matrimonio davanti alla difensore della Chiesa in un oratorio nella presenza di 3-4 testimoni (*Nov.* 74. 4. 1-2). Tale norma è il primo riconoscimento statale della possibilità di celebrare validamente il matrimonio mediante un atto ecclesiastico. Così l'elemento spirituale comincia a rivestire un'importanza giuridica.

<sup>55</sup> Cfr. *Eisagoge* (885/886), 16, § 1.

<sup>56</sup> Cfr. G. FERRARI, *Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il Filosofo*, in *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909) 159-175; P. L'HUILLIER, *Novella 89 ...*, (nt. 1), 156-157; P. TOCANEL, *De Novellae 89 ...*, (nt. 38), 26.

<sup>57</sup> Cfr. P. L'HUILLIER, *Novella 89 ...*, (nt. 1), 157.

zata dalla Chiesa bizantina e più tardi dall'ortodossia slava<sup>58</sup>. Visto però il fatto che la Chiesa, nell'antichità si era astenuta da dichiarare canonicamente invalido un matrimonio civilmente riconosciuto, ma si accontentava di disapprovare o punire le situazioni matrimoniali ritenute irregolari, sorge la domanda se per quell'epoca sia adatta la categoria della 'canonizzazione' per descrivere l'atteggiamento della Chiesa bizantina rispetto alla legge imperiale.

## 2. L'alto Medioevo

### 2.1 I regni barbarici

Un diritto matrimoniale che si basava sulla tecnica romana e sulla morale cristiana cominciava a svilupparsi quindi già alla fine dell'epoca romana. Nei regni dei diversi popoli germanici formati in Occidente dopo il crollo dell'Impero Romano, il diritto civile era diverso. La normativa matrimoniale era basata sulla legislazione dei nuovi regni e dei diversi concili ecclesiastici. In alcuni Paesi vigeva una regolamentazione per la gente di origine germanica (*leges barbarorum*) e un'altra per la popolazione di provenienza romana (*leges romanae barbarorum*). I costumi matrimoniali germanici hanno influenzato notevolmente il diritto matrimoniale dell'epoca. I concili non hanno proposto una dottrina completa e organica sul matrimonio. Gli scritti di san Gregorio Magno e di san Isidoro di Siviglia contenevano dei riassunti importanti che avevano poi un forte influsso sulla mentalità degli ecclesiastici.

Due caratteristiche generali del matrimonio, presso i popoli germanici, erano che il matrimonio costituiva anche una specie di alleanza tra due famiglie che si esprimeva anche nella mutua donazione (alcuni autori però parlano del prezzo della donna), e che la donna non poteva decidere sul proprio ma-

<sup>58</sup> Cfr. P. TOCANEL, *De Novellae* 89 ..., (nt. 38), 30-36; P. L'HUILLIER, *Novella* 89 ..., (nt. 1), 157-162.

trimonio. Si conoscevano due gradi di convivenza ufficiale: 1) il *Friedelehe* – una specie di concubinato riconosciuto<sup>59</sup> o matrimonio di grado inferiore<sup>60</sup> –, il quale era una unione che si realizzava senza un contratto delle due famiglie e senza dote, richiedeva qualche consenso dei *partner*, non sottoponeva la donna alla potestà (*Munt*) del marito e forse era più facilmente solubile e 2) il matrimonio di grado superiore (*Muntehe*) che per alcuni era l'unico matrimonio vero e proprio e che comportava un contratto tra le grandi famiglie (*clan*). Quest'ultima forma del matrimonio si realizzava in due tappe: il primo momento era la *desponsatio*, collegata con la consegna di un regalo da parte del fidanzato, il secondo elemento era la *traditio* che consisteva nel banchetto nuziale, nel trasferimento della sposa nella casa del marito e in un atto simbolico con testimoni. Per alcuni la consumazione era anche una condizione necessaria al fine di stabilire l'esistenza stessa del matrimonio. Anche se questo non sembra provato come regola generale, è certo che il diritto di questi popoli vi ha dato più importanza che il diritto romano<sup>61</sup>.

Un fenomeno tipico presso diversi popoli germanici era il matrimonio per rapimento (*Raubehe*), il quale, per alcuni autori, costituiva una sottospecie della *Friedelehe*. In questo caso mancava chiaramente l'accordo delle due famiglie. La Chiesa, come pure alcune legislazioni statali ha rifiutato fortemente questa prassi<sup>62</sup>, senza però disporre generalmente e chiaramente la nullità di tali matrimoni. Con la progressiva diffusione del cristianesimo che, per difendere l'unità e l'indissolubilità del matrimonio, s'impegnava per il matrimonio di grado superiore, si consideravano sempre di più le altre forme di con-

<sup>59</sup> Così J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 96: "... dépourvu du caractère officiel d'acte familial".

<sup>60</sup> Cfr. W. OGRIS, *Friedelehe*, in HRG, I, 1293-1296.

<sup>61</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 97.

<sup>62</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 103; R. KOSTLER, *Raub, Kauf und Friedelehe bei den Germanen*, in ZRG Germ. Abt. 63 (1943) 92-136.

vivenza come rapporti non matrimoniali, e quindi la *Friedelehe* doveva perdere gradualmente la sua importanza. Eppure in questa forma, il consenso personale delle parti aveva un ruolo maggiore che in quella più ufficiale del *Muntehe*<sup>63</sup>.

Quanto alla capacità matrimoniale, le questioni principali dell'epoca riguardavano soprattutto il divieto o la punizione del matrimonio tra persone liberi e schiavi, ma le rispettive norme provenivano soprattutto dall'autorità civile e non dai concili<sup>64</sup>. La Chiesa dell'epoca combatteva contro quel fenomeno assai diffuso che veniva qualificato come incesto e che consisteva nel matrimonio tra consanguinei (sia in linea diretta che in quella collaterale fino al sesto grado secondo il computo romano) o tra affini. I concili puniscono tali matrimoni con la scomunica<sup>65</sup>. Eppure non formulano l'impedimento dirimente propriamente ecclesiastico in modo generale. Anche se a volte si fa riferimento all'Antico Testamento (cfr. *Lv* 18,6), sembra che i canoni non facciano altro che sanzionare un impedimento conosciuto – per usare la terminologia di un'epoca più recente – dal diritto divino o da quello statale e non costituiscano degli impedimenti dirimenti per giurisdizione ecclesiastica. Un terzo problema era il matrimonio dei chierici partendo dal diaconato o a volte dal subdiaconato, che era vietato e punito ma non invalido<sup>66</sup>, e il matrimonio delle vergini, delle vedove che si sono impegnate alla castità e quello dei monaci. Neanche su questi ultimi matrimoni esisteva una regola generale che abbia previsto la loro nullità, anche se a volte viene prescritta la separazione di tali partner<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. W. OGRIS, *Friedelehe* ..., 1295; P. MIKAT, *Ehe*, in HRG, I, 816-817.

<sup>64</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage* ..., 99-100.

<sup>65</sup> Cfr. Conc. Agath. (506), c. 61; Conc. Tolet. (527), c. 5; Conc. Epaon. (517), c. 30; Conc. Paris. (557), c. 4; Conc. Turonen. (567), c. 21; Conc. Matic. (585), c. 18; Conc. Antissid. (590), cc. 27-32.

<sup>66</sup> Cfr. Conc. Veneten. (465), c. 21; G. ROSSETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Matrimonio nella società altomedievale*, *Settimana di studio XXIV*, Spoleto 1976, Spoleto 1977, I, 473-554.

<sup>67</sup> Cfr. per es. Conc. Turonen. (567), cc. 15, 20.

## 2.2 L'epoca carolingia

Durante l'epoca carolingia si realizza in gran parte dell'Occidente l'unificazione della legislazione civile, la quale ormai viene influenzata più concretamente dalla Chiesa, anche nel quadro della redazione dei capitolari, accettati in presenza anche dei vescovi. Le condizioni previe al matrimonio e il modo della sua celebrazione rimangono ancora quelli influenzati dal diritto germanico che abbiamo sopra descritto. Queste condizioni però si precisano ulteriormente in quest'epoca<sup>68</sup>. Diversi concili compongono degli elenchi di matrimoni vietati per incesto o formulano un principio generale che proibisce il matrimonio dei parenti a volte persino fino alla settima generazione<sup>69</sup>. Un significativo passo si manifesta nella legislazione dei capitolari che rinviano alla competenza episcopale l'accertamento dell'incesto che colpiscono dopo il giudizio del vescovo anche con sanzioni civili<sup>70</sup>. Sarà la Chiesa che dovrà prevenire i matrimoni incestuosi consultando dei testimoni sulla consanguineità tra i coniugi<sup>71</sup>. Così sembra sorgere e diffondersi un impedimento dirimente stabilito o determinato con la potestà propria della Chiesa. Un fenomeno simile si osserva a proposito del ratto e del matrimonio con religiosi, la valutazione e il giudizio dei quali viene attribuito ai vescovi in alcuni capitolari<sup>72</sup>.

Per la formalizzazione riguardo la nascita, la costituzione del matrimonio stesso, anche se generalmente mancavano ancora i trattati dedicati al problema di quando nasce il matri-

<sup>68</sup> Cfr. J. IMBERT, *Le temps Carolingiens (741-891). L'Église: la vie des fidèles* (Histoire de Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/2), Paris 1996, 15-55.

<sup>69</sup> Cfr. Conc. Liftin. (743), c. 3; Conc. Roman. (721); Conc. Roman. (743), c. 6; Conc. Compendien. (757).

<sup>70</sup> Cfr. per es.: Capitulare Haristallense (779), cap. 5; Capitulare missorum (805?), Capitulare missorum generale (802), cap. 35.

<sup>71</sup> Cfr. Conc. Foro-Julien. (796-797), c. 8; G. MATHON, *Le mariage des chrétiens*, Paris 1991, 138-139.

<sup>72</sup> Cfr. *Hlotarii et Karoli conventus*, cap. 8; J. IMBERT, *Le temps Carolingiens* ..., 30.

monio come sacramento, esistevano opinioni autorevoli come soprattutto quella di Incmaro di Reims (806-882), secondo il quale l'indissolubilità era collegata con l'unione carnale degli sposi<sup>73</sup>. Allo stesso tempo, però, rimaneva prevalente la posizione ufficiale formulata da Papa Nicola I secondo la quale per il matrimonio è sufficiente il consenso delle parti anche se mancano le cerimonie e l'unione carnale<sup>74</sup>. Tale concezione giuridico-canonica sostituiva gradualmente la concezione germanica la quale richiedeva invece il consenso dei capi di famiglia<sup>75</sup>.

### **3. L'epoca della prevalenza della giurisdizione ecclesiastica sul matrimonio**

Sin dai secoli XI-XII per la maggioranza delle materie matrimoniali era determinante, almeno in Occidente, il diritto canonico. Allo stesso tempo si è sviluppato un intero sistema di diritto matrimoniale proprio della Chiesa, nonché una giurisdizione ecclesiale nelle cause matrimoniali<sup>76</sup>. La tendenza principale della Chiesa era di far valere l'indissolubilità secondo l'insegnamento di Cristo.

#### **3.1 Il ruolo del consenso**

Partendo dalla citata risposta di Nicola I, la Chiesa medievale riteneva necessario per il formarsi del matrimonio il consenso dei nubendi<sup>77</sup>. Per la scuola di Bologna del secolo XII

<sup>73</sup> Cfr. J. IMBERT, *Le temps Carolingiens ...*, 35.

<sup>74</sup> Cfr. JE 2812 (866); Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet, in MGH *Epist* VI, ed. E. DÜMMER, E. PERELS [ET ALII], Berlin 1925 (rist. 1978), 569-570.

<sup>75</sup> Cfr. per es.: W. PREVENIER – TH. DE HEMPTINNE, *Ehe. C. Ehe in der Gesellschaft des Mittelalters*, in LMA, III, 1635.

<sup>76</sup> Sui precedenti della competenza giudiziaria della Chiesa si veda: J. IMBERT, *Le temps Carolingiens ...*, 56-60.

<sup>77</sup> Sulla posizione delle diverse collezioni canoniche anteriori a Graziano

e già per Graziano stesso<sup>78</sup> tuttavia il matrimonio cominciava a stabilirsi con la *desponsatio* (*matrimonium initiatum*) ed era perfetto con l'unione carnale (*matrimonium ratum! o perfectum*). Solo questo matrimonio consumato realizzava pienamente il sacramento. Per i teologi francesi la consumazione non era necessaria per l'esistenza del matrimonio. Pietro Lombardo ha introdotto una distinzione rimasta importante per lunghi secoli tra l'espressione della volontà matrimoniale *per verba de praesenti* e quella *per verba de futuro*<sup>79</sup>. Nelle decretali di Alessandro III si delinea una sintesi di questi diversi precedenti dottrinali. Da una parte viene sottolineato che "... *matrimonium [...]* solo *consensu contrahitur*"<sup>80</sup>, dall'altra parte viene riconosciuto che dopo una *sponsalia de futuro* una copula carnale rende certa la presenza del matrimonio<sup>81</sup>. È questa possibilità che viene esposta, anche teoricamente nel quadro di un chiaro 'consensualismo', dal maggiore decretista bolognese Ugucione, il quale ha spiegato che in tal caso la copula carnale non realizza formalmente il matrimonio ma costituisce una base per la presunzione della presenza attuale del consenso matrimoniale. In seguito a questa dottrina, Innocenzo III, già studente di Ugucione, chiarisce anche nella legislazione i due tipi principali della realizzazione del matrimonio, cioè il matrimonio *per verba de praesenti* e quello *per verba de futuro carnali copula subsecuta*

vedi per es.: G. PICASSO, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, in *Matrimonio nella società* (nt. 66), I, 193-231; B. BASDEVANT - GAUDEMET, *Le mariage d'après la correspondance d' Yves de Chartres*, in *Revue historique de droit français et étranger* 61 (1983) 195-215.

<sup>78</sup> Si vedano soprattutto i *dicta* C.27 q.2 p.c.34; C.27 q.2 p.c.39 e C.28 q.1 p.c. 17. Cfr. J. GAUDEMET, *Sur trois 'Dicta Gratiani' relatifs au 'matrimonium ratum'*, in ID., *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980, 379-391.

<sup>79</sup> Per un rinnovato chiarimento della distinzione tra fidanzamento e matrimonio vedi per es.: C. LARRAINZAR, *La distinción entre "fides pactionis" y "fides consensus" en el "Corpus iuris canonici"*, in IC 21 (1981) 31-100.

<sup>80</sup> X 4.1.14. Il matrimonio è indissolubile dopo il legittimo consenso *de praesenti*, indipendentemente dalla consumazione: X 4.4.3.

<sup>81</sup> X 4.1.15 : "mandamus [...] si inveneris, quod primam post fidem praestitam cognoverit, ipsum cum ea facias remanere".

(*matrimonium praesumptum, matrimonium iuris interpretatione*)<sup>82</sup>. Questa teoria della possibilità del matrimonio presunto viene poi formulata in modo classico nelle decretali di Gregorio IX<sup>83</sup>. L'incremento dell'autorità e della diffusione della teoria del 'consensualismo' aveva per effetto che la legislazione ecclesiale ha regolato anche la nullità del matrimonio contratto per costrizione<sup>84</sup> o sotto certe condizioni<sup>85</sup>.

Un'altra conseguenza del 'consensualismo' era l'acutizzarsi del problema dei matrimoni clandestini. È vero che Alessandro III proprio nella sua famosa lettera all'Arcivescovo salernitano, in cui chiarisce che il consenso senza la copula carnale è sufficiente per il matrimonio, richiede per l'espressione del consenso le 'solite' formalità, cioè la presenza del sacerdote o anche del notaio<sup>86</sup>, dei testimoni e l'espressione verbale del mutuo consenso<sup>87</sup>. Ma nelle singole decretali di questo Pontefice ci sono anche delle differenze di accento<sup>88</sup> e i successori

<sup>82</sup> X 4.1.25; X 4.1.16. Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 180.

<sup>83</sup> X 4.1.30 in *Corpus Iuris Canonici II. Decretalium Collectiones*, AE. FRIEDBERG (ed.), Lipsiae 1881, 672: "Is, qui fidem dedit M. mulieri super matrimonio contrahendo, carnali copula subsecuta, etsi in facie ecclesiae ducat aliam et cognoscat, ad primam redire tenetur, quia, licet praesumptum primum matrimonium videatur, contra praesumptionem tamen huiusmodi non est probatio admittenda".

<sup>84</sup> Cfr. per es.: X 4.1.13-14; R. WEIGAND, *Ehe B. II Kanonisches Recht*, in LMA, III, 1623.

<sup>85</sup> Cfr. JL 14046, 14043 (X 4.1.5 e 4.5.3); 14042; JL 15729 (X 4.1.20 e 4.5.4; X 4.1.18 e 4.5.5); Potthast 9664 (X 4.5.7); R. WEIGAND, *Die bedingte Eheschließung im kanonischem Recht I* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 16), München 1963, 178-181, 197-203, 286-290.

<sup>86</sup> Cfr. per es.: P. LEISCHING, *Die Eheschließungen vor dem Notar im 13. Jahrhundert*, in ZRG Kan. Abt. 63 (1977) 20-46.

<sup>87</sup> Cfr. JL 14091 (X 4.4.3 - *pars decisa!*); C. DONAHUE, *The Policy of Alexander the Third's Consent Theory of Marriage*, in *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, ed. S. KUTTNER (MIC C, 5), Città del Vaticano 1976, 251-281.

<sup>88</sup> Cfr. per es.: C. DONAHUE, *The Policy...*, 280. Della sintesi di Alessandro III vedi anche per es.: G. LE BRAS, *Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Cahiers de civilisation médiévale* 11 (1968)

comprendono il 'consensualismo' in modo così radicale che nel *Liber Extra* scompaiono le restanti formalità dal testo della rispettiva decretale.

Un ricordo della rilevanza attribuita in precedenza alla consumazione era il fatto che i matrimoni contratti con consenso *de praesenti* ma non consumati erano dissolubili se una delle parti voleva dedicarsi alla vita religiosa. Anche se diversi teologi hanno ipotizzato che la Chiesa possa dissolvere tali matrimoni anche in altri casi, la prassi della dispensa pontificia in questi casi risale solo al secolo XV e diventa comune dopo il Concilio di Trento<sup>89</sup>.

### 3.2 Le cerimonie obbligatorie

Anche se le parti sono state invitate o, per esempio dal Concilio Lateranense IV, già obbligate<sup>90</sup> alla pubblica conclusione o solennizzazione del loro matrimonio (in presenza del sacerdote, in *facie ecclesiae*), erano anche prescritte le pubblicazioni previe del matrimonio<sup>91</sup> per evitare l'invalidità. Da tutto questo si evince l'importanza che la Chiesa riserva ormai chiaramente alla validità o invalidità del matrimonio e che essa esercita con piena consapevolezza la giurisdizione sul medesimo. Tale potestà comprende sia la legislazione circa

191-202; R. WEIGAND, *Unauflöslichkeit der Ehe und Eheauflösung durch Päpste im 12. Jahrhundert*, in *Revue de Droit Canonique* 20 (1970) 44-64; ID., *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Bibliotheca Eruditorum 7), Goldbach 1993, n. 9; G. FRANSEN, *La formation du lien matrimonial au moyen âge*, in *Revue de Droit Canonique* 21 (1971) 106-126; C. DONAHUE, *The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals*, in *ZRG Kan. Abt.* 68 (1982) 70-124.

<sup>89</sup> Cfr. R. WEIGAND, *Unauflöslichkeit der Ehe ...*, (nt. 88), 44-51; E. SAUERWEIN, *Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe* (Analecta Gregoriana 215), Roma 1980; C. DONAHUE, *The Policy...*, 252; ID., *English and French Marriage Cases in the Later Middle Ages: Might the Differences be Explained by Differences in the Property Systems?*, in *Marriage, Property, and Succession*, ed. L. BONFIELD (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 10), Berlin 1992, 339.

<sup>90</sup> Cfr. Const. 51.

<sup>91</sup> Cfr. loc. cit.

l'esistenza del matrimonio valido che la decisione delle cause matrimoniali davanti al giudice ecclesiastico<sup>92</sup>.

### 3.3 Gli impedimenti

Per la capacità delle parti di contrarre un valido matrimonio era richiesto, nel diritto canonico del Medioevo fiorentino, che abbiano l'età della pubertà, che non vi sia una troppo stretta relazione di parentela, affinità o cognazione spirituale<sup>93</sup> tra di loro e che non siano legati da voto solenne di castità e l'uomo non sia in un ordine maggiore. In materia degli impedimenti dirimenti la Chiesa dispone ormai con tutta consapevolezza. Il Concilio Lateranense IV per esempio<sup>94</sup> riduce l'estensione dell'impedimento della consanguineità e dell'affinità fino al quarto grado della linea collaterale. Dal secolo XII la Chiesa riconosce l'impotenza come impedimento dirimente; si cristallizza anche l'impedimento del crimine. Dal secolo XII anche il matrimonio con un non cristiano viene ritenuto invalido<sup>95</sup>.

La dottrina canonistica organica sul matrimonio si sviluppa in quest'epoca<sup>96</sup> e assieme ai tribunali della Chiesa contri-

<sup>92</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 141.

<sup>93</sup> Per questo impedimento già in Graziano, si veda: E. DE LEON, *La 'cognatio spiritualis' según Graciano* (Pontificio Ateneo della Santa Croce, Monografie Giuridiche 11), Milano 1996.

<sup>94</sup> Const. 50 in *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. GARCÍA Y GARCÍA (MIC A, 2), Città del Vaticano 1981, 90: "constitutiones super hoc editas sacri approbatione concilii reuocantes, presenti constitutione decernimus".

<sup>95</sup> Cfr. R. WEIGAND, *Ehe. B. II ...* (nt. 95), 1623-1624; degli impedimenti nel diritto canonico medievale si veda per es.: J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 195-221; F. CANTELAR RODRIGUEZ, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimentum disparitatis cultus y divorcio por herejia*, Salamanca 1972.

<sup>96</sup> Cfr. R. WEIGAND, *Kanonistische Ehe traktate aus dem 12. Jahrhundert*, in *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law*, ed. S. KUTTNER (MIC C, 4), Città del Vaticano 1971, 59-79; ID., *Die Lehre der Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts von den Ehe zwecken*, in *Collectanea Stephan Kuttner II* (Studia Gratiana 12), Bologna 1967, 445-478; ID., *Liebe und Ehe bei den Dekretisten des 12. Jahrhunderts*, in *Love and marriage in the*

buisce fortemente al funzionamento del sistema matrimoniale autonomo della Chiesa. La dottrina influisce anche sulla prassi della possibilità della dispensa ecclesiastica da alcuni impedimenti dirimenti<sup>97</sup>.

Le caratteristiche di questa autonoma giurisdizione della Chiesa sul matrimonio nell'Occidente medievale<sup>98</sup> erano il tentativo di far valere l'indissolubilità, la libertà della volontà delle parti nel concludere il matrimonio e anche la possibilità di contrarre matrimonio tra i membri di diverse classi sociali. È da notare però che sia nell'alto Medioevo che durante l'epoca della regolamentazione principalmente canonica del matrimonio vi erano grandi differenze tra la legislazione e il comportamento della società<sup>99</sup>. Alcuni tipi frequenti di cause matrimoniali, almeno in certe regioni, si presentavano solo tra i membri dei ceti più alti della società<sup>100</sup>. Persino i tribunali ecclesiali hanno seguito spesso una prassi divergente<sup>101</sup>, anzi a volte ritenuta contraria a certi canoni<sup>102</sup>.

*Twelfth Century*, ed. W. VAN HOECKE – A. WELKENHUYZEN (Mediaevalia Lovaniensia I/8), Leuven 1981, 41-58; J. G. ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönitential-Summen von 1200 bis 1350*, Regensburg 1956.

<sup>97</sup> Cfr. per es.: R. WEIGAND, *Zur Problematik des Naturrechts: Inhalt, Erkennbarkeit, Veränderlichkeit, Dispensierbarkeit*, in *Persona y Derecho* 25 (1990) 239-263, dove l'autore evidenzia che sin dal grande Medioevo si parlava anche della soluzione di certi matrimoni usando l'espressione di dispensa.

<sup>98</sup> Sulla competenza della Chiesa circa il matrimonio si veda per es.: A. MOSTAZA, *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el concilio de Trento*, in *Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, III, Roma 1972, 287-357, riguardo la competenza esclusiva ecclesiastica nei secoli XII-XVI si vedano specialmente 295-302.

<sup>99</sup> Cfr. per es.: J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 98-99, 140-141.

<sup>100</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Eheprozesse im mittelalterlichen Ungarn*, in *ZRG Kan. Abt.* 72 (1986) 262.

<sup>101</sup> Cfr. per es.: C. DONAHUE, *English and French ...*, (nt. 89), 343, 364-366.

<sup>102</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Eheprozesse ...* (nt. 100), 269.

## 4. L'epoca moderna

Il fenomeno più tipico per il diritto matrimoniale occidentale dell'epoca moderna è l'introduzione di una forma determinata per la dichiarazione del consenso sotto pena di nullità del matrimonio. Un altro cambiamento di rilievo, il quale tuttavia era estraneo al sistema canonico, era l'introduzione e la diffusione della celebrazione civile del matrimonio.

### 4.1 La forma tridentina

L'introduzione di una determinata forma per la validità del matrimonio aveva luogo per la prima volta nel diritto della Chiesa mediante la prescrizione del Decreto *Tametsi* dell'11 novembre 1563 del Concilio di Trento<sup>103</sup>. Tale regolamentazione, anche se gradualmente e a volte con alcune variazioni, è stata accettata nei Paesi cattolici<sup>104</sup>.

Nei Paesi protestanti invece la celebrazione religiosa del matrimonio non veniva ancora considerata necessaria per la validità. Anche se i teologi della riforma protestante hanno considerato la celebrazione ecclesiastica come molto conveniente, non la ritenevano però necessaria per la costituzione del matrimonio. Dal secolo XVII gli Stati protestanti hanno cominciato punire la convivenza matrimoniale senza la celebrazione ecclesiastica delle nozze. Dal secolo XVIII gli stessi Stati protestanti hanno generalmente prescritto la celebrazione ecclesiastica per la validità del matrimonio<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Cfr. per es.: R. WEIGAND, *Die Einführung der Formpflicht für die Eheschließung durch das Tridentinum und die bedingte Eheschließung*, in *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 35/36 (1974) 261-273 (= *Liebe und Ehe im Mittelalter* [Bibliotheca Eruditorum 7], Goldbach 1993, n. 6); G. DI MATTIA, *Il Decreto 'Tametsi' e le sue radici nel concilio di Bologna*, in *Apollinaris* 53 (1980) 476-500.

<sup>104</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 286-311; J. BERNHARD, *Le mariage*, in J. BERNHARD - Ch. LEFEBVRE - F. RAPP, *L'époque de la réforme et du Concile de Trente* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église an Occident XIV), Paris 1990, 212-302.

<sup>105</sup> Cfr. P. MIKAT, *Ehe ...*, 821; ed anche per es.: *Allgemeines Landrecht*

## 4.2 Il rafforzamento della legislazione civile sul matrimonio e l'introduzione del matrimonio civile

Per la visione teologica protestante, il matrimonio, anche se non privo di ogni significato spirituale, in quanto istituto giuridico appartiene all'ordinamento secolare. Eppure, la celebrazione civile del matrimonio è stata introdotta lentamente ed è rimasta una cosa piuttosto eccezionale nei Paesi protestanti fino al secolo XVIII quando alcuni Stati 'protestanti' cominciavano a sviluppare un diritto matrimoniale che differiva ormai anche dai principi della fede protestante. La celebrazione civile facoltativa del matrimonio è stata introdotta per prima in Olanda nel 1580. Una celebrazione civile obbligatoria è stata introdotta in Inghilterra nel 1653, sotto Cromwell. Nella Prussia invece, per i casi nei quali i pastori protestanti hanno rifiutato di sposare delle parti che, per il diritto statale, potevano contrarre matrimonio, era previsto dal 1749 un atto civile di matrimonio<sup>106</sup>.

Al Concilio di Trento si era presentato con forza il problema della potestà della Chiesa circa la formazione del vincolo matrimoniale. Alla fine delle ripetute discussioni prevaleva la posizione secondo cui la Chiesa ha il potere di creare impedimenti dirimenti<sup>107</sup> e anche di dichiarare la clandestinità, cioè la mancanza della forma canonica, un impedimento dirimente. Alcuni Padri conciliari erano ancora più espliciti riconoscendo che il contratto matrimoniale è allo stesso tempo anche sacramento e che la Chiesa ha il diritto d'intervenire nella formazione valida del contratto. Altri hanno ricono-

für die Preußischen Staaten (1794) 11, 1, 136.

<sup>106</sup> Cfr. Kabinettsordre dell'8 febbraio 1749; P. MIKAT, *Ehe ...*, 822.

<sup>107</sup> Conc. Trid., sess. XXIV, *Canones de sacramento matrimonii*, cc. 34, in COD, 754: "3. Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum, et dirimere contractum; nec posse ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediunt et dirimant: a. s. 4. Si quis dixerit, ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse: a. s.".

sciuto anche il diritto della Chiesa di modificare la forma di questo sacramento, perché essa non è stata determinata da Cristo<sup>108</sup>. La competenza dello Stato in materia matrimoniale non è stata trattata in modo particolare dal Concilio, il quale si è accontentato di anatematizzare quelli che negavano che le cause matrimoniali spettavano ai giudici ecclesiastici<sup>109</sup>. È stato poi san Roberto Bellarmino che in base a questo canone conciliare negava la competenza dei giudici secolari nelle cause matrimoniali non riconoscendo loro che una competenza subordinata ai giudici ecclesiastici<sup>110</sup>.

Ciononostante, anche nei Paesi cattolici, lo Stato cominciava legiferare riguardo le varie questioni matrimoniali. In Francia già dalla metà del secolo XVI si osservano numerosi interventi legislativi statali circa diversi aspetti della disciplina matrimoniale. I vari autori regalisti cominciavano a distinguere e separare il carattere prettamente civilistico e quello religioso del matrimonio dividendo il contratto dal sacramento<sup>111</sup>. In una prima fase lo Stato cominciava a legiferare sulla celebrazione del matrimonio<sup>112</sup> e magari introduceva degli impedimenti dirimenti propri<sup>113</sup>. La seconda fase era costituita dalla

<sup>108</sup> Cfr. J. BERNHARD, *Le mariage ...*, 270-272.

<sup>109</sup> Cfr. Conc. Trid., sess. XXIV, *Canones de sacramento matrimonii*, c. 12.

<sup>110</sup> Cfr. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, controuv. de sacr. matrim.*; J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 328-329.

<sup>111</sup> Si vedano anche, per es.: i trattati di Jean Launoy (1603-1678), *Le Ridant*, Lorry, Bourjon, Pothier; cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 327-334.

<sup>112</sup> Per la Francia vedi per es.: l'*Ordonnance de Blois* del 1579.

<sup>113</sup> Come per es. Maria Teresa che introduceva con una lettera patente del 12 aprile 1753 la mancanza del consenso dei genitori come impedimento dirimente e con il decreto dell'8 maggio 1756 anche stabiliva la nullità dei matrimoni degli ufficiali dell'esercito senza l'assenso dei loro superiori, cfr.: A. CSIZMADIA, *Le mariage à l'époque féodale et l'exécution des dispositions du concile de Trente*, in A. CSIZMADIA - A. DEGRÉ - E. F. SOMFAI, *Études sur l'histoire du droit de mariage de Hongrie* (Studia Iuridica Auctoritate Univesitatis Pécs publicata 94), Pécs 1979, 13. Per la Francia vedi R. LETINIER, *La création de nouvel empêchement de mariage dans la pratique gallicane de l'ancienne France*, in IC 21 (1981) 101-142.

lettera patente di Giuseppe II del 16 gennaio 1783 che ha stabilito per l'Austria un intero sistema organico di diritto matrimoniale statale senza introdurre però la celebrazione civile del matrimonio. In una legislazione del genere erano tuttavia quasi inevitabili i conflitti tra lo Stato e i sacerdoti che erano tenuti ad assistere a dei matrimoni che per il diritto canonico non potevano essere celebrati (per es. tra cattolici e protestanti senza la dispensa) o rifiutare l'assistenza quando vi era soltanto un impedimento statale. Nell'Impero Asburgico e in molti Stati tedeschi, fino alla seconda metà del secolo XIX, lo Stato si accontentava di costringere i sacerdoti a seguire le norme statali invece di quelle ecclesiali o si cercava di trovare qualche soluzione di comune accordo con la Chiesa cattolica<sup>114</sup>. La terza fase ha visto un ulteriore significativo cambiamento con l'introduzione del matrimonio civile. In Francia è stato introdotto il matrimonio civile facoltativo per i protestanti già nel 1787. Ma lo Stato rivoluzionario, con la legge del 20 settembre 1792 ha rifiutato il riconoscimento del matrimonio religioso e stabilito il matrimonio civile obbligatorio introducendo allo stesso tempo il divorzio<sup>115</sup>.

Con il *Code Civil* del 1804 il sistema del matrimonio civile è diventato organico e cominciava a diffondersi anche in altri Paesi<sup>116</sup>. Tale sviluppo ha avuto per effetto che oggi nei Paesi

<sup>114</sup> Cfr. per es.: M. KAISER, *Assistenz, passive*, in *LThK*, I, 945; W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, IV, Wien - München 1966, 296-304. Una soluzione basata a delle previe trattative era la c. d. Istruzione Lambruschiniana aggiunta al breve *Quas Vestro* del 30 aprile 1841 di Gregorio XVI che riconosceva la validità dei matrimoni misti contratti senza la forma canonica nei paesi della corona ungherese. Cfr. F. HANUY, *A jegyesség és a házasságkötési forma kifejlődése a Ne Temere decretumig*, Budapest 1912, 293; L. Á. VÁRADY, *Lonovics József római küldetése*, Budapest 1924.

<sup>115</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage ...*, 389-394.

<sup>116</sup> Prima per l'estensione del *Code civil* in altre parti d'Europa, poi per l'Impero Tedesco mediante il *Reichsgesetz* del 6 febbraio 1875; per l'Ungheria mediante la legge N. XXXI del 1894, ecc. Cfr. per es.: D. SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 1967; F. POTOTSCHNIG, *Staatlich*

europei e di derivazione europea, ovunque esiste il matrimonio civile, ma in due forme fondamentali: o come matrimonio civile obbligatorio o come matrimonio civile facoltativo che costituisce un'alternativa a quello religioso. In quest'ultimo tipo appartengono da una parte Paesi nordici o influenzati dal diritto anglosassone dall'altra parte Paesi di tradizione cattolica aventi spesso un regime concordatario per il matrimonio<sup>117</sup>. In alcuni Paesi dell'Europa centro-orientale il matrimonio civile obbligatorio è stato sostituito con quello facoltativo<sup>118</sup>. Si può tuttavia constatare che la legislazione statale sul matrimonio ormai si è completamente distaccata dalla base della teologia cattolica e del diritto canonico.

La dottrina<sup>119</sup> e le varie autorità ecclesiastiche hanno riflettuto sulla separazione tra contratto e sacramento e al fenome-

*kirchliche Ehegesetzgebung im XIX. Jahrhundert ("Instructio Austriaca")*, Wien 1974; S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e matrimonio religioso tra diritto civile e diritto canonico*, in *La norma en el Derecho Canónico*, Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, I, 443-456; P. MIKAT, *Die bürgerliche Eheschließung und Ehescheidung*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL - H. MÜLLER - H. SCHMITZ, Regensburg 1983, 827-836.

<sup>117</sup> L'elenco dei Paesi delle diverse categorie si trova in: G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione - nullità e scioglimento del vincolo*, Padova 1986, 3-14.

<sup>118</sup> Per la Croazia l'articolo 13 dell'Accordo tra Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa questioni giuridiche del 19 dicembre 1996 (in AAS 89 [1997] 283-284) garantisce non solo il riconoscimento del matrimonio religioso, ma anche quello delle sentenze di nullità dei tribunali ecclesiastici e delle decisioni della Suprema Autorità della Chiesa sullo scioglimento del vincolo matrimoniale. Per la Polonia l'articolo 10 del Concordato ratificato il 25 marzo 1998 (in AAS 90 [1998] 317-318) riconosce gli effetti civili del matrimonio canonico se fra gli sposi non esistono impedimenti di diritto statale, se i medesimi manifestano la loro volontà di produrre anche effetti civili e se la celebrazione viene trascritta nei registri civili. Il matrimonio religioso viene civilmente riconosciuto anche nella Slovacchia.

<sup>119</sup> Per le teorie anteriori al Concilio di Trento sulla competenza della Chiesa sul matrimonio, si veda: A. MOSTAZA, *La competencia ...*, 302-332.

no della nascita del diritto matrimoniale statale con grande ritardo<sup>120</sup>. Tale ritardo era forse dovuto anche al fatto che la teologia pretridentina non rifiutava categoricamente il riconoscimento della competenza statale per la legislazione su certi aspetti del matrimonio<sup>121</sup>. Si è soffermato soprattutto sull'inscindibilità tra contratto e sacramento nel matrimonio tra cristiani e sulla competenza esclusiva della Chiesa di legiferare e giudicare sul matrimonio dei cristiani tranne per quanto riguarda gli effetti civili del matrimonio (cfr. anche CIC/17, c. 1016; Pio XI, Enc. *Casti connubii*, del 31 dicembre 1930, nn. 577-583; CIC, c. 1059).

<sup>120</sup> Cfr. PIO VI, Litt. Ap. *Deessemus* nos, ad Episc. Moluten. del 16 settembre 1788; Const. Ap. *Auctorem fidei*, del 23 agosto 1794; PIO VII, Litt. *Etsi Fraternitatis*, del 8 ottobre 1803; GREGORIO XVI, Enc. *Commissum divinitus*, del 17 maggio 1835; PIO IX, Litt. Apost. *Ad Apostolicae Sedis*, del 22 agosto 1851; *Syllabus*, del 8 dicembre 1864, propos. 65-74; LEONE XIII, Litt. *Ci siamo*, del 1° giugno 1879; Enc. *Arcanum divinae Sapientiae*, del 10 febbraio 1880; Enc. *Humanum genus*, del 20 aprile 1884; ecc. Cfr. anche: CIC/17 *Fontium*, 291-292, nt. 5 (ad can. 1016). Vedi anche PIO XI, Enc. *Casti connubii*, del 31 dicembre 1930. Cfr. anche U. NAVARRETE, *Matrimonio cristiano e sacramento*, in AA. VV., *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, 55-75. Il problema della possibilità della divisione del contratto e del sacramento veniva riproposto dopo il Concilio Vaticano II vedi per es.: J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Paris 1985; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Doc. *Foedus matrimoniale*, del 6 dicembre 1977; cfr. Y. CONGAR, *La Commission Théologique Internationale, déc. 1977, et le can. 1012*, in *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 65 (1981), 295-298; D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage: la discussion après le Concil Vatican II*, Roma 1987; J. CASTAÑO, *Il matrimonio è contratto? (Quaestio disputata)*, in *Periodica* 82 (1993) 431-476.

<sup>121</sup> Per es. Pedro de Soto; cfr. A. MOSTAZA, *La competencia* ..., 329-332.

## 5. Tendenze del secolo XX sotto la luce della storia

A modo di conclusione di questo breve percorso sulle espressioni canoniche del matrimonio nella storia, giova gettare una occhiata sulle tendenze dei nostri tempi.

- 1) Nel nostro secolo assistiamo ad un forte processo di perfezionamento del sistema autonomo del diritto matrimoniale canonico<sup>122</sup> che ha portato alla ripetuta codificazione del diritto matrimoniale sia latino che orientale e allo sviluppo della giurisprudenza matrimoniale, guidata con efficacia dai tribunali della Santa Sede<sup>123</sup>. Dopo il Concilio Vaticano II sia la legislazione che la giurisprudenza danno maggior rilievo agli aspetti della persona umana, con maggiore attenzione alla sensibilità per la problematica riguardante in modo particolare la capacità psichica al consenso matrimoniale.
- 2) Come dimostra l'abbondante letteratura teologica e canonistica e anche la ricchezza dei rispettivi testi magisteriali, è in corso nella Chiesa una intensa riflessione teorica sull'istituto-sacramento del matrimonio, che cerca di affrontare anche i nuovi fenomeni e le relative problematiche che possono sorgere.
- 3) Bisogna ritenere un dato ormai incontrovertibile, che le legislazioni ecclesiali e statali sul matrimonio, sono tra di esse parallele. Tale situazione si esprime in forma più classica

<sup>122</sup> Già il Decreto *Ne Temere* del 2 agosto 1907 della Sacra Congregazione del Concilio regolamentava più chiaramente la celebrazione del matrimonio. La codificazione del diritto matrimoniale canonico è avvenuta poi nel *CIC/17* e nel *CIC* per la Chiesa latina, nel *M. P. Crebrae allatae*, del 22 febbraio 1949 e nel *CCEO* del 1990 per le Chiese Orientali.

<sup>123</sup> Con la pubblicazione della *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae*, Roma 1909 ss. Recentemente queste decisioni si pubblicano anche su CD-Rom.

nei Paesi dove il matrimonio civile è obbligatorio. In questo sistema i due ordinamenti, come risulta dall'esperienza ormai secolare, possono funzionare indipendentemente uno dall'altro facendo osservare in modo autonomo le proprie norme. Una situazione che sembra esprimere il carattere di ordinamento giuridico primario ed originario del diritto della Chiesa e anche la sua specificità spirituale. Una situazione delicata si è presentata con il c. 1059 del CIC vigente che si astiene dalla regolamentazione dei matrimoni dei cristiani non cattolici<sup>124</sup>.

- 4) La problematica pastorale sembra passare in primo piano e la normativa canonica sulla validità e sulla nullità del matrimonio sembra applicarsi sempre più in funzione della disciplina sacramentale, per esempio come mezzo di sistemazione di situazioni matrimoniali di divorziati e civilmente risposati per cercare la possibilità del loro accesso ai sacramenti. L'altro aspetto del medesimo fenomeno è la graduale scomparsa della funzione preventiva degli impedimenti di diritto ecclesiastico, dato che nel nostro secolo il numero di questi impedimenti diminuisce, l'estensione dei medesimi si restringe, la possibilità della concessione della dispensa aumenta fortemente con la riduzione delle riserve pontificie, con le larghe deleghe della potestà di dispensare a favore dei sacerdoti di alcune regioni e con l'ampia interpretazione della causa della dispensa. Così sembra che l'accento stia trasferendosi – anche per la frequente mancanza degli effetti civili del matrimonio canonico – dalla direzione ecclesiastica dell'intero istituto matrimoniale nella società alla qualificazione morale delle diverse situazioni matrimoniali e non matrimoniali e alla cura pastorale sacramentale dei fedeli che vivono in tali situazioni.

<sup>124</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *Competentia Ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites*, in *Periodica* 67 (1978) 95-115, specialmente 106.

- 5) Il contesto del matrimonio canonico cambia. Alcuni valori del matrimonio in genere e di quello cristiano come la sacramentalità, la fecondità, l'amore, la fedeltà e soprattutto la famiglia in generale sono oggetto di ricerche approfondite nella Chiesa e di dichiarazioni del Magistero. Non sembra che tutti i problemi rispettivi possano e debbano essere affrontati con mezzi giuridico-canonici. Sembra specialmente difficile trattare canonicamente il matrimonio nel quadro di un sistema canonico di diritto di famiglia. Molti aspetti infatti del diritto di famiglia (come per esempio le relazioni patrimoniali e il diritto dell'educazione), per essere regolamentati con efficacia sociale richiedono mezzi tipici del diritto statale.
- 6) Con la maggiore attenzione alla funzione pastorale e spirituale del sistema matrimoniale canonico, sorge però un problema di ordine pastorale e anche canonico: come può essere meglio inserito nella prassi generale della Chiesa un approccio ecclesiale alle situazioni matrimoniali concentrato alla partecipazione nella vita sacramentale, in un'epoca in cui il sistema della penitenza pubblica non si pratica. In altre parole: la condizione matrimoniale secondo i principi della Chiesa è una cosa più o meno pubblica nella Chiesa, ma la penitenza non lo è. Questo costituisce una novità rispetto alle precedenti epoche storiche.
- 7) In tutte le epoche, compresa l'attuale, esiste una tensione tra la prassi e i valori del matrimonio cristiano. In questo contesto, quanto è specifico del matrimonio canonico, diventa eloquente insegnamento della novità evangelica al riguardo (cfr. Mt 5,31-32).



V.

## Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al c. 1215 CIC\*

### 1. La questione del consenso richiesto per la costruzione delle chiese

Secondo il diritto canonico vigente, per la costruzione di una chiesa è necessario il consenso previo del vescovo. Qual è la fonte e l'importanza teologica di questa norma? Dove e in che cosa si può identificare la sua origine storica e come si può caratterizzare il suo sviluppo attraverso i secoli di trasformazione della disciplina ecclesiastica e della riflessione dei canonisti? E infine, alla luce di tutto ciò, come si può comprendere precisamente l'estensione e il significato di questa regola nel vigente diritto della Chiesa? Nel presente contributo cerchiamo di rispondere a queste domande. Anche se le diverse pubblicazioni canoniche recenti, riguardanti i luoghi e i tempi sacri, fanno anche menzione del consenso necessario per la costruzione delle chiese<sup>1</sup>, di fatto si accontentano

\* Pubblicato: *Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215 CIC*, in *Periodica* 101 (2012) 597-626.

<sup>1</sup> Per es.: V. MOSCA, *Luoghi e tempi sacri*, in AA.VV., *La funzione di santificare della Chiesa* (Quaderni della Mendola 2), Milano 1995, 193-219; M. MOSCONI, *Chiesa e chiese: le norme canoniche relative alla costruzione di una nuova chiesa*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000) 248-267; M. CALVI, *L'edificio di culto è un 'luogo sacro'? La definizione canonica di 'luogo sacro'*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000) 228-247; W. ZAHNER, *Kirchengebäude. II. Katholisch*, in *LKStKR*, II, 479-480; *Bau und Umwandlung religiöser Gebäude*, a cura di R. PAHUD DE MORTANGES - J. B. ZUFFEREY (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 18), Zürich 2007; A. ACQUAVIVA, *I luoghi adibiti a culto. Il cambiamento di destinazione d'uso e la disciplina normativa*

generalmente di brevi cenni, senza approfondire l'argomento. Solitamente esse dedicano più spazio e studiano con maggior attenzione i problemi liturgici ed artistici riguardanti le chiese. Aspetti che, in ogni caso, costituiscono o possono comunque costituire delle condizioni, previe, concomitanti o future per la concessione del permesso previo da parte del vescovo.

## 2. Premesse storiche

I primi cristiani – come raccontato dagli *Atti degli Apostoli* – ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane in casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore<sup>2</sup>. I cristiani hanno partecipato dunque alla preghiera pubblica del tempio di Gerusalemme, ma l'Eucaristia essendo il loro atto sacro e mistero più proprio è stata celebrata all'inizio presso le case private. Il tempio di Gerusalemme del resto funzionava come luogo di culto pubblico e ufficiale. Esso fu costruito e ripetutamente rinnovato dai re e dai capi del popolo. Oltre alle 'alture' menzionate – anche se spesso con accenti negativi – nella Bibbia esistevano anche altri luoghi per il culto del Dio di Israele. Alcuni di essi – come il tempio costruito in Egitto a Leontopoli (nome greco della località Taremu, sec. II a. C.) – erano considerati come luoghi di culto scismatici.

Già all'epoca apostolica, i cristiani individuavano certi luoghi, dove esercitavano il loro culto e specialmente dove celebravano l'Eucaristia, e si radunavano appositamente per questo scopo<sup>3</sup>. Questi luoghi – anche se l'edificio era di proprietà

*delle cappelle private appartenenti ad istituti religiosi, in Il Diritto Ecclesiastico 121 (2010) 279-288; E.-M. KREMER, Enteignung von Kirchengebäuden, (Europäische Hochschulschriften – Reihe II, Rechtswissenschaft 5042), Frankfurt a. M. 2010; G. KUMINETZ, A szakrális hely és közösség szerepe a pasztorációban. Az ecclesia mint épület és mint közösség, in Magyar Sion. Új folyam 5/47 (2011) 177-196.*

<sup>2</sup> Cfr. At 2,46; 5,12.

<sup>3</sup> 1Cor 11,20-22: "Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è

privata – venivano distinti dalle semplici abitazioni private. Il motivo della differenza era proprio il fatto che quei luoghi erano destinati al raduno (ufficiale) dell'assemblea<sup>4</sup>.

Le prime tracce, finora conosciute, di edifici specifici destinati al culto cristiano, risalgono al III sec. Dalla prima metà del IV sec., la costruzione di chiese cristiane riprende con nuovo dinamismo<sup>5</sup>. Questo non significa naturalmente che i vescovi prima non abbiano avuto il loro ruolo nella determinazione del luogo del culto. Già sant'Ignazio di Antiochia ribadisce nella sua lettera alla comunità di Smirne: "... senza il vescovo non fate nulla di ciò che è connesso con la chiesa, ritenete per eucaristia valida quella che viene celebrata dal vescovo o dal suo incaricato"<sup>6</sup>. Il ruolo dei vescovi quale successori degli Apostoli nella celebrazione della liturgia e nella direzione della chiesa locale era anche terminologicamente abbastanza chiaro già ai tempi delle prime generazioni cristiane. Esiste quindi un rapporto originale tra la missione del vescovo e l'atto più santo della Chiesa, ovvero l'Eucaristia.

Era il vescovo che convocava la comunità per la celebrazione eucaristica<sup>7</sup>. Parlando della persecuzione che ha sofferto Dionisio, vescovo di Alessandria, Eusebio, nella sua *Storia Ecclesiastica*, fa espressa menzione del fatto che le autorità invitarono il vescovo a non convocare la comunità cristiana (per la celebrazione dell'Eucaristia). Dionisio capì immediatamente che questo comando equivaleva alla proibizione della stessa

più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente?"

<sup>4</sup> Cfr. F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, III/2, Romae 1908, 79, n. 429.

<sup>5</sup> Cfr. É. RUZSICZKY – L. VANYÓ – I. DIÓS – SZ. SZUROMI, *Templom, in Magyar Katolikus Lexikon*, dir. I. DIÓS – J. VICZIÁN, XIII, Budapest 2008, 820-827, specialmente 825.

<sup>6</sup> Smyrn., VIII, 1.

<sup>7</sup> CIC, c. 899, § 2: "In eucharistica Synaxi populus Dei in unum convocatur, Episcopo aut, sub eius auctoritate, presbytero praeside".

esistenza della Chiesa<sup>8</sup>.

Le prime tracce di edifici destinati specificatamente al culto cristiano si riscontrano con sicurezza già dal secolo III. Un aspetto fondamentale della persecuzione di Diocleziano fu il comando dell'Imperatore di distruggere le chiese<sup>9</sup>. Eusebio fu personalmente testimone di questa distruzione e così, in modo indiretto, anche della precedente esistenza di chiese cristiane. Abbiamo visto coi nostri propri occhi – scrive – le chiese distrutte dal tetto fino alle fondamenta<sup>10</sup>. Anche altri documenti confermano che i cristiani avevano delle chiese pubbliche già prima del termine dell'epoca delle persecuzioni<sup>11</sup>.

Successivamente, a partire dai tempi di Costantino il Grande cominciò con grande slancio la costruzione di chiese cristiane<sup>12</sup>, molte delle quali di rilevante sontuosità, cosa che attirò le critiche di diversi eretici<sup>13</sup>. Tale impegno si è sviluppato fino al punto che la Chiesa stessa si è vista obbligata a formulare delle obiezioni contro gli sforzi poco ponderati ed arbitrari di alcuni che volevano aumentare oltremodo il numero delle chiese e degli oratori<sup>14</sup>. Documenti antichi di questa regolamentazione ecclesiale oltre che nel c. 4 del Concilio di Calcedonia (vedi *infra*) si trovano in Occidente nel c. 15 del V Concilio di Car-

<sup>8</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Hist. eccl.*, VII, 11, 4. 7.

<sup>9</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Hist. eccl.*, VIII, 2, 4; VIII, 1, 9.

<sup>10</sup> Cfr. EUSEBIUS, *Hist. eccl.*, VIII, 2, 1.

<sup>11</sup> Conc. Illiberit. (a. 306?) c. 36, ed. *PL* 84, 306: "... picturas in ecclesia esse non debere" e c. 52, ed. *PL* 84, 307: "Qui inventi sunt famosos in ecclesia ponere". Il testo riguardante la disciplina ecclesiale, conosciuto sotto il nome del Concilio di Elvira rispecchia certamente una tradizione antichissima. Vedi ad es. M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70 (1975) 361-387.

<sup>12</sup> Cfr. É. RUZSICZKY – L. VANYÓ – I. DIÓS – Sz. SZUROMI, *Templom ...*, 825.

<sup>13</sup> Cfr. per es.: F. X. WERNZ, *Ius Decretalium ...*, III/2, 80, n. 429.

<sup>14</sup> Cfr. *loc. cit.*

tagine (401)<sup>15</sup>, nel c. 17 del I Concilio di Orléans (511)<sup>16</sup> e nel c. 25 del Concilio di Epao (517)<sup>17</sup>.

### 3. La fondazione delle chiese e il vescovo

Gli antichi romani consideravano la religione come l'affare pubblico più importante. Dato che cercavano di distinguere chiaramente il diritto pubblico e quello privato, hanno esaminato la questione delle chiese anche sotto questo punto di vista e hanno collocato l'argomento nell'ambito del diritto pubblico<sup>18</sup>. In base a tutto ciò è comprensibile come tra i cristiani, in parte per il carattere *pubblico*, ufficiale del culto – sia sotto l'aspetto teologico che più tardi anche sotto quello civile – in parte per i tentativi di separazione dei gruppi ereticali è divenuto usuale mettere in rilievo il controllo episcopale della fondazione delle chiese. Il c. 4 del Concilio di Calcedonia (451) proibisce già espressamente la fondazione e la edificazione di monasteri od oratori (chiese) all'insaputa del vescovo del luogo<sup>19</sup>. La disposizione del Concilio ecumenico entrò poi nel *Decreto di Graziano* ed ebbe un influsso importante sulla disciplina medievale della Chiesa<sup>20</sup>. L'imperatore Giustiniano

<sup>15</sup> Secondo la divisione della *Collectio Hispana*: Conc. Carth. V (a. 401) c. 15; ed. *Concilia Africae* A. 345 – A. 525, in CCL 149, 359. Nel *Corpus Iuris Canonici*, D. 1 c. 26 de cons.

<sup>16</sup> Cfr. Conc. Aurelian. I (a. 511) c. 17; ed. *Concilia Galliae* A. 511 – A. 695, in CCL 148A, 9 (C. 16 q. 7 c. 10).

<sup>17</sup> Cfr. Conc. Epaoen. (a. 517) c. 25, in CCL 148A, 30; cfr. F. X. WERNZ, *Ius Decretalium* ..., III/2, 80, n. 429.

<sup>18</sup> Cfr. per es. K. ZIEGLER, *Pontifex*, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, a cura di K. ZIEGLER – W. SONTHEIMER, IV, München 1979, 1046-1048.

<sup>19</sup> Conc. Chalced. (a. 451) c. 4, in COD, 89: "... ne [...] praeter conscientiam ...".

<sup>20</sup> Cfr. C. 18 q. 2 c. 10, in *Corpus Iuris Canonici*, I. *Decretum Magistri Gratiani*, ed. AE. FRIEDBERG,, Lipsiae 1879, 832. Da ora in poi: ed. Friedberg.

prescrive nel 545<sup>21</sup> che nessuno cominci la costruzione di una chiesa finchè il vescovo della città non sia giunto e abbia piantato pubblicamente la croce nel luogo dell'edificazione. Chi vuole costruire una chiesa, deve assicurare in anticipo i mezzi economici per il futuro funzionamento della chiesa stessa (illuminazione, custodia, ecc.). Tutto ciò è stato inserito nelle collezioni canoniche diventando così attraverso il *Decreto di Graziano* una delle basi della disciplina ecclesiale medievale e più recente riguardo la costruzione delle chiese<sup>22</sup>. La versione di questo testo che figura nel *Decreto di Graziano* menziona espressamente che, nel momento del consenso del vescovo, per poter cominciare la costruzione bisogna presentare il documento di donazione (*ostensa donatione*)<sup>23</sup>. I glossatori e i commentatori medievali della menzionata *Novella* di Giustiniano ribadiscono espressamente che l'obbligazione iniziale di colui che ha cominciato la costruzione può essere esatto persino dai suoi eredi. Bartolo da Sassoferrato (1313/14-1357) riassume così il capitolo rispettivo: *Monasterium et oratorium per episcopum orationibus et cruce ibi fixa inchoari debent: et ipsi fabricatores et eorum haeredes compellendi sunt adimplere*<sup>24</sup>. La *Glossa ordinaria*

<sup>21</sup> Nov. 131, 7, in *Corpus Iuris Civilis*, III, ed. R. SCHOELL – G. KROLL, Berolini 1899, 657: "Si quis autem voluerit fabricare venerabile oratorium aut monasterium, praecipimus non aliter inchoandam fabricam nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit et venerabilem fixerit crucem".

<sup>22</sup> D. 1 c. 9 de cons., in ed. Friedberg, I, 1296: "Nemo ecclesiam edificet ante, quam ciuitatis episcopus ueniat, et ibid. crucem figat, publice atrium designet, et ante prefiniat, qui edificare uult, que ad luminaria et ad custodiam, et stipendia custodum sufficiant".

<sup>23</sup> Loc. cit.

<sup>24</sup> BARTOLUS, *Casus*, ad Auth. 119, Collatio 9, tit. 6 § Si quis autem [Nov. 131, 7], ed. *Volumen hoc complectitur (sic enim peculiari vocabulo vocant) Novellas Constitutiones Iustiniani Principis*, Hugo a Porta, Lugduni 1558, 399. I *casus summarii* apposti all'*Authenticum* sono estratti dalle opere di Bartolo, preparati dai giuriconsulti, ma dimostranti il pensiero di Bartolo stesso; cfr. H. LANGE – M. KRIECHBAUM, *Römisches Recht im Mittelalter*, II, *Die Kommentatoren*, München 2007, 733.

conosciuta sotto il nome di Accursio (1182/85-1263/69) sottolinea invece che questo principio vale per qualsiasi chiesa<sup>25</sup> e non solo per quelle di un determinato tipo. La norma dell'imperatore Giustiniano sull'atto episcopale necessario per l'inizio della costruzione di una chiesa e naturalmente sul consenso episcopale previo necessario per l'atto liturgico episcopale deve essere considerata un completamento di una norma precedente, poiché lo stesso Imperatore, in una sua *Novella* del 537 già proibì che le sante celebrazioni (*sacra mysteria*), la liturgia, specialmente l'Eucaristia avessero luogo in case private<sup>26</sup>. Questa norma imperiale – come anche altre leggi del tardo Impero Romano – tiene presente una regola ecclesiale più antica. Quella serie di canoni, riportante la disciplina ecclesiastica del secolo IV o più antica ancora, e redatta nella forma attuale nella prima metà del secolo V<sup>27</sup>, inserita poi nelle collezioni canoniche sotto il nome di Concilio di Laodicea, proibisce espressamente la celebrazione della santa Messa presso case private<sup>28</sup>. Un altro testo del Decreto di Graziano, risalente al

<sup>25</sup> *Glossa ordinaria* ad Auth. 119, Collatio 9, tit. 6 § Si quis autem [Nov. 131, 7], v. Aut monasterium; ed. *Volumen hoc complectitur (sic enim peculiari vocabulo vocant) Novellas Constitutiones Iustiniani Principis*, Hugo a Porta, Lugduni 1558, 399: "Idem in qualibet ecclesia: ut supra De monach. § 1 [Nov. 5, 1] et supra Ut nullus fabri. ora. do. § j. Collatio V [Nov. 67, 1]". Sul rapporto tra Accursio e la *Glossa ordinaria* delle Novelle si veda: H. LANGE, *Römisches Recht im Mittelalter*, I, *Die Glossatoren*, München 1997, 347-348.

<sup>26</sup> Nov. 58, ed. R. SCHOELL – G. KROLL, 314-316: "Et priscis sancitum est legibus nullam penitus esse licentiam domi quae sacratissima sunt agere". Cfr. anche: Nov. 131, 8.

<sup>27</sup> Cfr. *Discipline Générale antique. IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s. I/2 Les canons des Synodes particuliers*, ed. P. P. JOANNOU (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX), Grottaferrata – Roma 1962, 128-129. Da ora in poi: ed. Joannou. Questa edizione, oltre al testo greco dei canoni di Laodicea, contiene anche la loro traduzione latina presa da Dionysius Exiguus. Vedi anche *I canoni dei Concili della Chiesa antica*, a cura di A. DI BERARDINO, I, *I Concili greci*, intr., trad. e note a cura di C. NOCE – C. DELL'OSSO – D. CECCARELLI MOROLLI (Studia Ephemeridis Augustinianum 95), Roma 2006, 335.

<sup>28</sup> Cfr. Conc. Laodic., c. 58, ed. Joannou 155. Questa disposizione è

c. 9 del Concilio di Magonza del 888 dichiara come principio, che la celebrazione eucaristica non è permessa che nei luoghi consacrati dal vescovo o da lui autorizzati<sup>29</sup>. La determinazione del luogo della celebrazione dell'Eucaristia appartiene quindi chiaramente all'ufficio del vescovo.

Il motivo e le condizioni per l'edificazione di una chiesa servivano al vescovo come criteri di valutazione prima della concessione del permesso (o del consenso). Su tali questioni ha deciso in Occidente il Concilio di Braga del 572, il quale, al c. 6, inserito anche nel *Decreto di Graziano*<sup>30</sup>, ha rifiutato decisamente la costruzione di chiese per fini di lucro. Ha vietato severamente ai vescovi di dare il loro consenso alla costruzione di una chiesa e poi alla sua consacrazione, se qualcuno vuol costruirla per partecipare poi, insieme coi chierici, alle donazioni del popolo fatte in quella chiesa, appellandosi al fatto di aver fondato la chiesa sul proprio terreno. Lo stesso Concilio, nel suo c. 5<sup>31</sup> – in piena conformità, del resto, a una lettera di Papa Gelasio del 495/496, inserita ugualmente nel *Decreto di Graziano*<sup>32</sup> – stabilisce inoltre che la concessione del permesso

una delle fonti della falsa decretale conosciuta come lettera I di Felice IV; si veda anche: *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. P. HINSCHIUS, Lipsiae 1863 (rist. Aalen 1963), CXXVII; l'edizione della lettera ibid. 697-701. I rispettivi brani della lettera si trovano in posti importanti nel Decreto di Graziano (D. 1 [c. 1] - [c. 2] de cons.; D. 1 c. 11 de cons.; ed. Friedberg, I, 1293, 1297).

<sup>29</sup> D. 1 c. 12 de cons., ed. Friedberg, I, 1297: "Missarum solempnia non ubicumque, sed in locis ab episcopo consecratis, uel ubi ipse permiserit, celebranda esse censemus".

<sup>30</sup> Conc. Bracaren. II (a. 572) c. 6, ed. PL 84, 572; nel Decreto di Graziano: D. 1 c. 10 de cons.; ed. Friedberg, I, 1296: "Si quis basilicam non pro deuotione fidei, sed pro questu cupiditatis edificat, ut quicquid de oblatione populi colligitur medium cum clericis diuidat, eo quod basilicam in terra sua condiderit, hoc de cetero obseruari debet, ut nullus episcoporum tam abhominabili uoto consentiat".

<sup>31</sup> Cfr. Conc. Bracaren. II (a. 572) c. 5, ed. PL 84, 572; nel Decreto di Graziano: C. 1 q. 2 c. 1, ed. Friedberg, I, 407-408.

<sup>32</sup> Cfr. C. 16 q. 7 c. 26, ed. Friedberg, I, 807-808. Si veda: JK 679.

per la costruzione di una chiesa è lecita soltanto se è assicurata già in anticipo la presenza di un fondo economico (*dos*) sufficiente per le future necessità della chiesa stessa.

Sin dalla fine del secolo XII diventano sempre più importanti, sia nella prassi che a livello scientifico le collezioni di decretali che dedicano regolarmente un titolo specifico al tema della costruzione delle chiese. Nelle Decretali di Gregorio IX è il titolo 48 del Libro III a trattare questa questione (*De ecclesiis aedificandis vel reparandis*)<sup>33</sup>. Tra i criteri del consenso previo del vescovo – seguendo una disposizione di Alessandro III (1159-1181)<sup>34</sup>, che da parte sua era conforme al principio del c. 21 del Concilio di Agde del 506<sup>35</sup> – **si ribadisce che si può permettere la costruzione di una nuova chiesa nel territorio della parrocchia solo se ci sono dei fedeli che vivono molto lontano dalla chiesa parrocchiale e che ne hanno reale bisogno**<sup>36</sup>.

Alla questione di quanto numerosa debba essere la comunità affinché si dia il sufficiente motivo di costruire una nuova chiesa, la canonistica – in base ad una tradizione ancestrale<sup>37</sup> – risponde che essa deve contare almeno dieci persone<sup>38</sup>. Il cri-

<sup>33</sup> X 3. 48, ed. Friedberg, II, 652-654. A questo tema già la *Compilatio prima* (1Comp. 3.35) dedica un titolo speciale. Cfr. S. KUTTNER (moderante), *Index titulorum decretalium ex collectionibus tam privatis quam publicis conscriptus*, cura et studio Instituti Iuri Canonico Medii Aevi Perquirendo (Ius Romanum Medii Aevi, Subsidia II), Mediolani 1977, 88 (il titolo “De edificandis ecclesiis” o “De ecclesiis edificandis” si trova anche in altre collezioni: Alan. 3.23; Gilb. 3.26; 2Comp. 3.26).

<sup>34</sup> Cfr. JL 13884.

<sup>35</sup> Cfr. Conc. Agath. (a. 506) c. 21, ed. *Concilia Galliae* A. 314 – A. 506, in CCL 148, 203-203 (D. 1 c. 35 de cons., ed. Friedberg, I, 1302).

<sup>36</sup> Cfr. X 3. 48. 3, in ed. Friedberg, II, 652-653.

<sup>37</sup> Cfr. Conc. Tolet. XVI (a. 693) c. 5, ed. PL 84, 539 (C. 10 q. 3 c. 3, ed. Friedberg, I, 623) prescrive che non venga destinato alcun sacerdote in una chiesa o cappella, alla quale non appartengono almeno dieci servi o contribuenti (mancipium); si veda anche: J. F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1984, 633.

<sup>38</sup> Ecco per es. quanto si legge in: HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa*, in X 3.48 (De ecclesiis aedificandis); ed. Lugduni 1537 (rist. Aalen

terio della grande distanza può consistere anche nel fatto che i fedeli, durante l'inverno, non possono raggiungere facilmente la chiesa parrocchiale<sup>39</sup>. L'Hostiensis ritiene ben motivata la fondazione di un nuovo *oratorium* per un gruppo di lebbrosi, viventi insieme indipendentemente dalla distanza dalle chiese già esistenti<sup>40</sup>. Nel tardo medioevo, il Panormitanus ribadisce il fatto che il diritto permette questo specificatamente ai lebbrosi, e quindi, senza tale motivo speciale ciò non è possibile<sup>41</sup>.

Durante l'apogeo del medioevo si chiariscono ulteriormente le nozioni connesse con le chiese e gli altri simili luoghi sacri. Alessandro IV in una decretale del 1256<sup>42</sup>, una parte della quale si troverà anche nel *Liber Sextus* (1298)<sup>43</sup>, spiega che anche una cappella (*cappella*) o un oratorio (*oratorium*) possono essere fondati solo ed esclusivamente con il consenso e con l'autorità del vescovo locale. Secondo la tradizione canonica precedente un oratorio, una stanza riservata per la preghiera, per la devozione privata e domestica poteva esser fondata anche senza tale permesso, ma vi era vietata la celebrazione della santa Messa<sup>44</sup>. Il divieto della celebrazione della santa Mes-

1962), fol. 189ra: "Si homines mutant se ad aliquem locum de nouo fundandum, dumtamen ibi sint x. homines habitantes".

<sup>39</sup> *Ibid.*: "Sed et si nimis distet ecclesia ita quod tempore hyemali non possunt parochiani de facili convenire".

<sup>40</sup> *Ibid.*, fol. 189ra-b: "... et leprosi simul habitantes possunt habere oratorium"; cfr. Conc. Lateran. III (a. 1179), c. 23, in COD, 222-223 (X 3.48.2, ed. Friedberg, II, 652).

<sup>41</sup> NICOLAUS DE TUDESCHIS (PANORMITANUS), *Commentaria in Tertium Decretalium Librum*, ad X 3.48.2 v. Caveant, nr. 1; ed. Venetiis 1571, fol. 276va: "... si [...] ex causa permittitur hoc leprosis, caeteris videtur interdictum".

<sup>42</sup> Cfr. Potthast 18117.

<sup>43</sup> Cfr. VI 5.7.4, ed. Friedberg, II, 1082-1085 (che ha una redazione più completa del testo).

<sup>44</sup> D. 1 c. 33 de cons., in ed. Friedberg, I, 1302: "Unicuique fidelium, licet in domo sua oratorium habere, et ibi orare; missas autem ibi celebrare non licet". Il testo risale alla collezione del Benedictus Levita (I, 383 e II, 102), ma riguardo a diversi elementi del suo contenuto persino ad una

sa presso case private, nella tradizione canonica, è connesso soprattutto con il fatto che l'Eucaristia deve essere celebrata in luoghi sacri<sup>45</sup>. Al Concilio di Trento emerge ugualmente il problema della santa Messa privata. Ma l'accento viene posto, questa volta, al fatto che la santa Messa è un'azione di tutta la Chiesa e non un affare privato del sacerdote celebrante. Per questo viene esaminata la questione della liceità della celebrazione eucaristica, nella quale solo il sacerdote celebrante riceve la santa comunione. Il Concilio dichiara che ciò non è proibito, poiché anche una tale santa Messa viene celebrata da un ministro ufficiale della Chiesa e non soltanto per se stesso, bensì per tutti i fedeli che appartengono al Corpo di Cristo<sup>46</sup>. Così anche il carattere ufficiale ossia – dal punto di vista ecclesiale – pubblico della celebrazione richiede un rapporto organico tra la missione del vescovo e il luogo di culto. Questo fatto costituisce una base ideale più remota della necessità del consenso del vescovo per la costruzione delle chiese. Una ragione che, dopo la riforma protestante, viene di nuovo chiaramente accentuata.

I canonisti dell'epoca moderna dedicarono la loro attenzione alla casistica riguardante la concessione del permesso per la costruzione delle chiese. Essi si occuparono anche di casi speciali e problemi di dettaglio o marginali che potevano sorgere durante l'applicazione della norma. Juan Azor (1536-1603), nella sua opera principale, a proposito della spiegazione del IV comandamento, dedica un capitolo speciale alle questioni della costruzione delle chiese. Richiamandosi alla tradizione ca-

*Novella di Giustiniano del 537 (Nov. 58, in ed. R. SCHOELL – G. KROLL, 314-316).*

<sup>45</sup> *Glossa ordinaria*, ad D. 1 c. 1 de cons. v. Consecratione, ed. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, Venetiis 1584, 2469: "Haec distinctio dividitur in 27 partes. In quarum prima probat, quod non debemus celebrare nisi in locis consecratis ab episcopo".

<sup>46</sup> Conc. Trid., Sess. 22 de sacr. missae c. 6, in COD, 734: "... a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur".

nonica afferma che anche la pietra fondamentale della chiesa deve essere deposta dal vescovo, benché i testi sopra citati delle *Novelle* di Giustiniano e del *Corpus Iuris Canonici* parlino soltanto della preghiera, della collocazione della croce (piantare) e dell'indicazione del luogo dell'edificio<sup>47</sup>. Facendo cenno alla *Glossa ordinaria*<sup>48</sup> egli precisa che la collocazione della croce (e la deposizione della pietra fondamentale) può essere effettuata anche attraverso un incaricato del vescovo. Lo stesso Azor si chiede se il consenso del vescovo debba essere dato già prima dell'inizio della costruzione o basta che esso sia ottenuto prima della consacrazione della chiesa. Benché l'autore prenda atto della posizione del Panormitano (Nicolaus de Tudeschis), il quale ritiene necessario il permesso episcopale già all'avvio della costruzione, egli stesso considera indispensabile il consenso del vescovo soltanto prima della consacrazione almeno nei casi, in cui si tratta della dedizione di una casa già costruita o di un tempio pagano al culto cristiano<sup>49</sup>. In questi casi però non si *costruisce* una chiesa cristiana. Seguendo le orme di Azor, anche Agostinho Barbosa (1590-1649) ritiene sufficiente il consenso episcopale successivo alla costruzione della chiesa, anzi considera accettabile anche un consenso tacito<sup>50</sup>. Prima della consacrazione della chiesa, per natura di cose, era comunque necessario il consenso espresso del vescovo.

Era sorta anche la domanda, se si potesse fondare, costruire e consacrare una chiesa senza una base patrimoniale (*dos*) sufficiente. La risposta di Juan Azor a questo quesito era chiaramente negativa. Egli ritiene indispensabile la dovuta base patrimoniale. Precisa pure che sia il giudice ecclesiastico che

<sup>47</sup> Cfr. I. AZOR, *Institutiones morales*, Pars II, lib. IX, cap. 3, q. 4; ed. Mediolani 1608, 614-615.

<sup>48</sup> *Glossa ordinaria*, ad D. 1 c. 9 de cons. v. Veniat; ed. Venetiis 1584, 2475: "per se uel per alium".

<sup>49</sup> Cfr. I. AZOR, *Institutiones* ..., q. 5, 615.

<sup>50</sup> A. BARBOSA, *Ius Ecclesiasticum Universum*, Pars II, cap. II (De ecclesiis aedificandis et consecrandis), n. 5; ed. Lugduni 1645, II, 6: "... addo consensum Episcopi sufficere si accedat post constructam Ecclesiam".

quello civile devono indurre la persona che ha cominciato a costruire o a restaurare una chiesa (o dopo la sua morte i suoi eredi) a compiere quel lavoro che ha intrapreso<sup>51</sup>. Ma l'esimio autore gesuita cerca anche di determinare quanto debba essere grande la dote patrimoniale da assicurare all'inizio del lavoro. Essa dev'essere tale – risponde – da poter garantire comodamente il sostentamento di un sacerdote e di un chierico aiutante, nonché il pagamento dei custodi, l'illuminazione e le altre condizioni legate all'esercizio del sacro ministero. Azor considera innanzitutto un pezzo di campo arabile come fonte di redditi<sup>52</sup>.

Il permesso successivo e tacito del vescovo per la costruzione della chiesa non viene giudicato sufficiente dagli autori successivi, perché la condizione previa all'inizio del lavoro di costruzione è appunto che venga piantata la croce da parte del vescovo in luogo. Un'eccezione a questa regola può essere fatta soltanto nel caso di trasformazione di un edificio già costruito in chiesa cristiana. Questa posizione più equilibrata viene ribadita come ormai sicura da Anaklet Reiffenstuel (1642-1703), il cui trattato di diritto canonico costituiva un'autorità indiscussa per secoli<sup>53</sup>. Egli, facendo seguito alla tradizione canonica più antica<sup>54</sup>, mette in rilievo anche un'altra condizione del consenso episcopale alla costruzione di una chiesa: prima di dare il permesso, il vescovo deve chiedere l'opinione dei sacerdoti (parroci, rettori di chiese) vicini, perché la costruzione di nuove chiese nei pressi di quelle già esistenti può minacciare il funzionamento e la sussistenza pastorale ed economica delle loro chiese o parrocchie<sup>55</sup>. Il permesso previo del vescovo rimane comunque la condizione ultima e definitiva general-

<sup>51</sup> Cfr. I. AZOR, *Institutiones* ..., q. 7, 615.

<sup>52</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>53</sup> Cfr. A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum*, Lib. III. tit. 48 n. 7; ed. Monachii 1706, III, 979.

<sup>54</sup> Cfr. C. 16 q. 1 c. 43-44.

<sup>55</sup> Cfr. A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum* ..., n. 7, III, 979.

mente riconosciuta per poter cominciare la costruzione di una chiesa<sup>56</sup>.

Anche altri autori dell'epoca moderna – specialmente Ludwig Engel (ca. 1630-1674) – sottolineano che la costruzione della nuova chiesa, di una cappella o di un nuovo oratorio in una casa privata non può violare i diritti della chiesa parrocchiale già esistente. I vescovi devono sorvegliare e non devono tollerare la costruzione di tali luoghi di culto qualora fossero pregiudizievoli nei confronti di altri. Il vescovo può far valere la sua opinione al riguardo attraverso la concessione o il rifiuto del permesso previo. Se qualcuno comincia a costruire senza permesso episcopale con pregiudizio della chiesa parrocchiale, il parroco può denunciarlo, affinché interrompa la costruzione, o, se la continua, può pretendere che sia demolito ciò che è stato abusivamente costruito<sup>57</sup>. La consultazione dei sacerdoti vicini come condizione della concessione del permesso episcopale per la costruzione della nuova chiesa – con delle garanzie istituzionali più o meno diverse – continua a essere prevista anche nella disciplina vigente della Chiesa.

Nel corso dello sviluppo dell'epoca moderna diventa sempre più chiara l'idea che il bene spirituale dei fedeli deve essere il criterio principale per il giudizio sullo scopo, sulle condizioni e così anche sull'autorizzazione della costruzione di una nuova chiesa. In tal modo, il punto di vista *pastorale* comincia ad essere messo in evidenza non solo attraverso i dettagli, ma come criterio generale<sup>58</sup>.

Il peso per la *manutenzione* delle chiese, che era un punto di vista importante già nell'alto medioevo<sup>59</sup>, viene pure sem-

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, Lib. III. tit. 48 n. 4, III, 978.

<sup>57</sup> Cfr. L. ENGEL, *Manuale parochorum*, Pars I, cap. II, nr. 5; ed. 4<sup>a</sup> Salisburgi 1677, 8, con riferimento ai capitoli X 5.32.1-2 e ai commenti su di essi. Il Titolo 32 del Libro 5 del *Liber Extra* (*De novi operis nuntiatione*) si occupa infatti di questo caso classico della difesa degli interessi legittimi.

<sup>58</sup> Per es.: S. AICHNER, *Compendium iuris ecclesiastici*, Brixiae 1905, 725, § 203, n. 1: “causa iusta bonum spirituale fidelium concernens”.

<sup>59</sup> Cfr. per es.: Conc. Bracaren. (a. 572) c. 2, in PL 84, 571 (C. 10 q. 3 c.

pre più accentuato nel pensiero canonistico. Bisogna garantire quindi anche la copertura della manutenzione già in anticipo, perché il vescovo possa dare il consenso necessario per la costruzione. Già la *Compilatio prima*, come poi anche il *Liber Extra* di Gregorio IX riportano la rubrica del rispettivo titolo in una forma che fa menzione anche della riparazione (*De ecclesiis aedificandis vel reparandis*)<sup>60</sup>. Il canonista più influente dell'inizio del secolo XX, Franz Xaver Wernz (1842-1912), detto anche l'ultimo decretalista, poiché ha pubblicato il suo grandioso commentario al diritto delle decretali poco prima della promulgazione del *Codex Iuris Canonici* del 1917, menziona la mancanza della *dotazione* economica sufficiente al primo posto tra i motivi legittimi del rifiuto del consenso episcopale richiesto alla costruzione di una nuova chiesa<sup>61</sup>. Come ulteriori motivi di rifiuto vi aggiunge i casi, in cui la costruzione della chiesa ha solo scopi lucrativi e non la promozione del culto religioso, o quando la nuova costruzione sta violando i criteri di giustizia verso un'altra chiesa<sup>62</sup>. In quest'ultimo caso può aver luogo anche la denuncia dell'opera nuova (*novi operis nuntiatio*)<sup>63</sup>. Wernz coglie infatti la sostanza quando afferma che il permesso episcopale è necessario per la costruzione specialmente per il carattere pubblico, ufficiale (*publica*) della chiesa. Egli precisa già nella definizione dell'edificio chiesa (*ecclesia* come luogo) che essa rappresenta un luogo sacro dedicato solennemente, o almeno benedetto in modo speciale, e destinato in modo perpetuo all'esercizio pubblico (ufficiale), solenne e di più alto livello del culto divino per l'intero popolo<sup>64</sup>. Da questa destinazione al culto pubblico egli deduce

1); Conc. Tolet. XVI (a. 693) c. 5, in PL 84, 539 (C. 10 q. 3 c. 3).

<sup>60</sup> S. KUTTNER, *Index titulorum decretalium* ..., 88.

<sup>61</sup> F. X. WERNZ, *Ius Decretalium* ..., III/2, 81, n. 430: "... si dotatio ecclesiae necessaria desit".

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, III/2, 82, n. 430.

<sup>63</sup> *Loc. cit.*; cfr. X 5. 32. 1, 2, 4.

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, III/2, 79, n. 427.

che pure i religiosi, che hanno già la loro casa nella diocesi<sup>65</sup>, hanno bisogno del permesso del vescovo locale, se vogliono aggiungere alla loro casa una chiesa pubblica<sup>66</sup>.

#### 4. Disposizioni del CIC/17

Il *Codice di Diritto Canonico* del 1917 offre un riassunto e una valutazione della tradizione disciplinare precedente. Esso dedica un titolo speciale all'argomento delle chiese<sup>67</sup>, ma non tratta in una unità strutturale propria la loro *costruzione*. Nel c. 1161 CIC/17 si trova una definizione della nozione di chiesa. Secondo questa la chiesa è un edificio sacro dedicato al culto, soprattutto allo scopo di poter essere usato da tutti i fedeli per la celebrazione del culto pubblico<sup>68</sup>. La definizione ribadisce la destinazione della chiesa al culto pubblico. La celebrazione pubblica del culto indica prima di tutto il fatto che la chiesa, diversamente per esempio dall'oratorio semi-pubblico e dalla cappella privata (*oratorium semipublicum*, *oratorium privatum*), è aperta a tutti i fedeli che desiderano partecipare al culto. Seguendo le tracce di Wernz e di altri autori, anche il Codice Pio-Benedettino presenta il consenso del vescovo (più precisamente dell'Ordinario del luogo) come una conseguenza della destinazione dell'edificio al culto pubblico. Già il culto stesso ha un certo carattere pubblico-ecclesiale. Per questo, per la celebrazione della Messa in una cappella fondata per una piccola comunità o persino per una famiglia (*oratorium privatum*)

<sup>65</sup> La chiesa è per la sua stessa nozione, anche secondo il diritto canonico vigente, un edificio destinato al culto pubblico, ufficiale, accessibile per tutti i fedeli che desiderano partecipare alla cerimonia: cfr. CIC, c. 1214.

<sup>66</sup> Cfr. F. X. WERNZ, *Ius Decretalium* ..., III/2, 81, n. 430.

<sup>67</sup> Cfr. Liber III, *De rebus*; Pars II, *De locis et temporibus sacris*; Sectio I, *De locis sacris*; Titulus IX, *De ecclesiis*.

<sup>68</sup> CIC/17, c. 1161: "... aedes sacra divino cultui dedicata, eum potissimum in finem ut omnibus christifidelibus usui sit ad divinum cultum publice exercendum".

è necessario il permesso del vescovo locale, anzi per la celebrazione regolare anche l'indulto della Santa Sede (cfr. CIC/17, c. 1195)<sup>69</sup>.

Secondo il c. 1162 del CIC/17 non è permesso costruire una chiesa senza il consenso espresso per iscritto (*expresso [...] consensu scriptis*) dell'*Ordinario del luogo*. Il consenso necessario non può essere quindi né tacito, né implicito. Non è sufficiente neanche la forma orale del permesso.

Anche ai nostri tempi, si presenta con un accento particolare il problema della manutenzione e del restauro delle chiese che spesso hanno un grande valore artistico e storico. Si dedica un'attenzione speciale alla protezione dei monumenti d'arte anche nel diritto statale. Dalla serie di responsabilità e di oneri economici che sorgono in seguito alla costruzione di una chiesa spicca certamente già nel Codice del 1917 la questione degli oneri di restauro (per es. quello delle cattedrali: CIC/17, c. 1186, 1°). Nel quadro dell'accertamento della presenza delle condizioni necessarie alla concessione del permesso episcopale, bisogna tener presente quindi anche questo aspetto.

## 5. La regolamentazione canonica vigente

Il *Codice di Diritto Canonico* del 1983 segue in questo tema sostanzialmente la normativa del Codice del 1917. Esso continua a dedicare una unità strutturale speciale – anche se non un Titolo, ma solamente un Capitolo – alla questione delle chiese<sup>70</sup>. La formulazione della norma che richiede il permesso episcopale alla costruzione differisce soltanto parzialmente da quella del CIC/17. Non si deve costruire nessuna chiesa senza il consenso scritto, espresso e previo del vescovo dioce-

<sup>69</sup> Cfr. per es.: S (I) SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Romae 1954, 562, § 147.

<sup>70</sup> Cfr. Liber IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi*; Pars III, *De locis et temporibus sacris*; Titulus I, *De locis sacris*; Caput I, *De ecclesiis*.

sano (cfr. c. 1215, § 1; CCEO, c. 870). L'unica differenza rilevante consiste nel fatto che il Codice vigente parla di *vescovo diocesano* invece di *ordinario del luogo*. Questo corrisponde perfettamente alle basi teologiche, dato che il vescovo diocesano è pastore proprio della Chiesa particolare (cfr. c. 381, § 1). La formula del Codice vigente esclude quindi che i vicari generali o quelli episcopali, che secondo la terminologia attuale sono pure ordinari del luogo (cfr. c. 134, § 2), possano concedere un tale permesso senza un mandato speciale ricevuto dal vescovo diocesano. Nemmeno l'amministratore diocesano può permettere la costruzione di una chiesa senza il mandato speciale della Santa Sede<sup>71</sup>. Possono dare invece tale permesso quelli che sono equiparati ai vescovi diocesani (cfr. cc. 368; 381, § 2). È ugualmente necessario il permesso del vescovo diocesano per la trasformazione o l'assegnazione di un edificio già esistente alla funzione di chiesa<sup>72</sup>. La norma codiciale si riferisce anche alle chiese dei religiosi. Anche se un Istituto religioso ha già ottenuto il consenso del vescovo diocesano per poter fondare una nuova casa nella diocesi o nella città, è necessario tuttavia il permesso del vescovo diocesano perché i religiosi possano costruire una chiesa in un determinato luogo (c. 1215, § 3)<sup>73</sup>. Alcuni autori considerano come motivo sufficiente per il rifiuto di questo permesso, la presenza di una chiesa parrocchiale nei pressi della costruzione prevista<sup>74</sup>.

Il motivo della necessità del permesso episcopale viene

<sup>71</sup> Cfr. M. MOSCONI, *Chiesa e chiese: ...*, 251; G. KUMINETZ, *A szakrális hely és közösség ...*, 187.

<sup>72</sup> Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *ad c. 1215*, in *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Istituto Martín de Azpilcueta dell'Università di Navarra, ed. italiana diretta da J. I. ARRIETA, Roma 2004, 804; G. KUMINETZ, *A szakrális hely és közösség ...*, 187.

<sup>73</sup> Sotto questo aspetto, il diritto dei cattolici orientali differisce da quello della Chiesa latina: cfr. CCEO, cc. 437, § 1; 509, § 2.

<sup>74</sup> Cfr. J. KRUKOWSKI, *Com. c. 1215*, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, eds. A. MARZOJA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, English language edition ed. E. CAPARROS, III/2, Montreal-Chicago 2004, 1814.

identificato da José Tomás Martín de Agar nel fatto che la chiesa è un *luogo sacro* aperto a tutti i fedeli<sup>75</sup>. Le caratteristiche del luogo sacro sono, secondo il c. 1205, due: la destinazione al culto od alla sepoltura dei fedeli e la dedicazione o la benedizione (costitutiva) effettuata secondo i libri liturgici. Non si tratta di una destinazione nel senso astratto, bensì di un atto attraverso il quale l'autorità ecclesiastica competente designa il luogo in questione al culto o alla sepoltura<sup>76</sup>.

La vita liturgica della Chiesa locale (particolare), specialmente la celebrazione dell'eucaristia è strettamente collegata con il vescovo diocesano. Tra i limiti della sua competenza, spetta a lui di rilasciare delle norme in materia liturgica (cfr. c.838, § 4)<sup>77</sup>. Il diritto di disporre sul luogo della celebrazione eucaristica e così anche sulla costruzione delle chiese compete al vescovo diocesano non soltanto in base al diritto umano positivo, ma appartiene all'insieme della sua missione apostolica ricevuta da Cristo. La funzione dei successori degli Apostoli viene trasmessa mediante l'ordinazione episcopale, il rispettivo potere di governo ecclesiastico (*potestas regiminis*) diventa invece concretamente esercitabile soltanto attraverso la missione canonica (per es. la nomina a vescovo diocesano di una certa Chiesa particolare)<sup>78</sup>. Il vescovo diocesano, nella Chiesa

<sup>75</sup> J. T. MARTÍN DE AGAR, *ad c. 1215 ...*, 804.

<sup>76</sup> Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *ad c. 1215 ...*, 798. C. 1205: "Loca sacra ea sunt quae divino cultui fideliumve sepulturae deputantur".

<sup>77</sup> Secondo Géza Kuminetz: "... anche se il diritto e il dovere di costruire e gestire le chiese non scaturisce direttamente dall'ordinazione e dallo stato clericale (bensì appartenga all'ufficio ...), esso deve considerarsi come diritto-dovere *quasi* clericale, per l'importanza dell'oggetto" (G. KUMINETZ, *A szakrális hely és közösség ...*, 178: traduzione in lingua italiana a cura dello scrivente). Da quanto è stato detto finora risulta, anzi, che concedere il permesso per la costruzione delle chiese non è un compito dei chierici in generale, ma un diritto che spetta specialmente al vescovo diocesano, ed equiparati, e si basa non solo su una disposizione ecclesiale, ma sul rapporto teologico fondamentale tra l'ufficio dei successori degli Apostoli e la Chiesa, e specialmente l'Eucaristia.

<sup>78</sup> Cfr. LG, *Nota explicativa praevia*, n. 2.

particolare che gli è stata affidata, esercita la funzione di governo nel nome di Cristo e non come vicario del Romano Pontefice<sup>79</sup>. Per la natura teologica del suo ufficio, al vescovo diocesano compete nella sua diocesi tutta quella potestà propria, ordinaria ed immediata, che è necessaria all'esercizio del suo ministero pastorale (c. 381, § 1). La liturgia infatti, e specialmente la celebrazione eucaristica, non è un'attività privata, ma un'azione di Cristo e di tutta la Chiesa (cc. 840; 899, § 1). L'Eucaristia e la liturgia in generale hanno quindi un carattere pubblico (o in un certo senso ufficiale) nella Chiesa. La missione e il ruolo teologico speciale del vescovo diocesano nella sua diocesi si estende perciò in modo particolare al campo della liturgia. Da questo fatto consegue il diritto e il dovere del vescovo di determinare il luogo della liturgia. Nell'assemblea eucaristica (*Synaxis*) infatti viene invitato il popolo di Dio a radunarsi sotto la presidenza del vescovo o di un presbitero dipendente dalla sua autorità, agente nella persona di Cristo (c. 899, § 2).

Per la fondazione di un luogo destinato al culto – anche se si tratta soltanto di una cappella (*oratorium*) o di un oratorio privato (*sacellum privatum*) – è necessario il permesso dell'*ordinario*. La cappella serve a scopi di culto per una comunità o per un gruppo di fedeli. La sua costituzione può esser autorizzata da quell'Ordinario che ha potestà esecutiva ordinaria rispetto alla comunità in questione<sup>80</sup>. Per la fondazione di una cappella di una casa religiosa può dare la licenza il proprio Ordinario (cfr. c. 134, § 1), ma per la fondazione della casa stessa in una diocesi è necessario il permesso scritto, previo del vescovo diocesano (cfr. c. 609, § 1), come pure per la costruzione di una chiesa. Una cappella privata può esser costituita invece soltanto con il permesso dell'*Ordinario del luogo* (cfr. cc. 1226; 134, § 2). Per poter celebrare poi la santa Messa od un'altra cerimonia liturgica nella stessa cappella, è ugualmente necessa-

<sup>79</sup> Cfr. LG 23 e 27; CD 8 a.

<sup>80</sup> Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *ad c. 1223 ...*, 810; cc. 608 e 733, § 2.

rio il permesso dell'*Ordinario del luogo*, fatta eccezione soltanto per le cappelle proprie dei vescovi (cfr. c. 1228). Quest'ultimo permesso differisce concettualmente da quello richiesto per la costituzione della cappella, anche se è possibile incorporarlo con una menzione espressa nel permesso precedente<sup>81</sup>. Un ulteriore permesso speciale dell'*Ordinario del luogo* è necessario per poter conservare l'Eucaristia in una cappella privata o in un oratorio che non appartiene ad una casa di alcun Istituto religioso o di alcuna Società di vita apostolica (cfr. c. 934, § 1).

Tutto ciò dimostra che il permesso è prescritto, in fin dei conti, per la destinazione del luogo al culto, anche se la cappella o l'oratorio privato non viene benedetto (cfr. c. 1229). La giustificazione più profonda della necessità del permesso è quindi il carattere per sua stessa natura pubblico (ufficiale) del culto.

L'altro significato dell'espressione *publicus* indica il carattere pubblico nel senso della terminologia odierna comune. Questo è una proprietà delle *chiese*, nelle quali – a differenza delle cappelle e degli oratori privati – tutti i fedeli possono entrare per partecipare al culto liturgico (cfr. c. 1214). La chiesa (edificio) ha, infatti, un influsso *importante* sulla vita liturgica della Chiesa (comunità). Tale influsso è *durevole*, poiché la chiesa una volta costruita dev'essere consacrata o almeno benedetta quanto prima (cfr. c. 1217, § 1). Anzi, le chiese in generale, ma specialmente le cattedrali e le chiese parrocchiali devono essere dedicate con una cerimonia solenne (cfr. c. 1217, § 2). Non è lecito consacrare una chiesa in maniera *provisoria*<sup>82</sup>. Essa può essere solo benedetta. A motivo di tutto ciò è specialmente ben fondata la norma secondo la quale la concessione del permesso di costruire una chiesa è compito e competenza del vescovo diocesano.

*Le condizioni della concessione del consenso da parte del vesco-*

<sup>81</sup> Cfr. J. T. MARTÍN DE AGAR, *ad c. 1228 ...*, 812.

<sup>82</sup> Cfr. *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, cap. III, 1 e V, 1.

vo sono conformi nel diritto vigente alla tradizione canonica. Prima di dare il permesso, il vescovo deve ascoltare il parere *del Consiglio presbiterale* e dei rettori delle chiese vicine (cfr. c. 1215, § 2). Anche qualora il Consiglio presbiterale sia un'istituzione nata in seguito al Concilio Vaticano II (cfr. c. 495, § 1), il vescovo consulta in tali questioni, in base a diversi titoli giuridici certi membri del clero della diocesi, anche secondo il diritto precedente<sup>83</sup>. I rettori delle chiese vicine non sono soltanto i rettori delle chiese menzionate nel c. 556, bensì anche i parroci<sup>84</sup>. Se il vescovo, riguardo una simile questione,

<sup>83</sup> Per la costruzione di una chiesa parrocchiale, in quanto essa era collegata con la fondazione di una nuova parrocchia, il vescovo diocesano, secondo il diritto canonico precedente alla codificazione, doveva chiedere il consiglio, anzi il consenso del capitolo: cfr. E. PIRHING, *Ius canonicum nova metodo explicatum*, Lib. III, tit. XLVIII, n. 10; ed. vol. III, Dilingae 1676, 693; F. X. WERNZ, *Ius Decretalium ...*, II/2, <sup>2</sup>Romae 1906, 16, nr. 248. Si doveva invece soltanto ascoltare il parere del rettore (*rector*) della chiesa parrocchiale locale; il suo consenso non era richiesto (*ibid.*). Diversi autori medievali hanno ritenuto necessario il consenso del capitolo anche quando la fondazione della nuova chiesa era collegata con l'unificazione di certi benefici, per es.: HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa*, in X 3.48 (De ecclesiis aedificandis); ed. Lugduni 1537 (rist. Aalen 1962), fol. 189ra: "Item si castrum edificatum sit [...] in quo casu potest ei uniri alia ecclesia propter nimiam paupertatem ut in d[ecreto] c. Unio [C. 10 q. 3 c. 3] et argumentum supra De prebendis. Exposuisti [X 3. 5. 33]. Sed hoc non potest facere episcopus sine capitulo, infra De excessibus prelatorum. Sicut unire [X 5. 31. 8] et supra De donationibus. Pastoralis [X 3. 24. 7]". Tra le fonti giuridiche, indicate dal Hostiensis, soltanto l'ultimo, una lettera di Innocenzo III (cfr. Potthast, 2350) richiede il consenso del capitolo. Questa disposizione però si riferisce al caso, in cui il vescovo desidera concedere una chiesa insieme alle sue entrate economiche ad una comunità di religiosi. Non si tratta quindi della necessità del consenso del capitolo per tutte le *costruzioni di chiese*.

<sup>84</sup> In tale senso più ampio, comprendente anche i parroci, si parla di rettori di chiese (*rector ecclesiae*) per es. nei cc. 764, 903 e 958, § 1. Gli autori antichi chiamano il parroco *rettore* della chiesa parrocchiale anche nel senso accentato, cfr. per es.: A. BARBOSA, *De officio et potestate parochi*, Pars I, cap. I., n. 26; ed. Venetiis 1720, 6. Secondo il Barbosa, se si desidera costruire una nuova chiesa o cappella sul territorio della parrocchia, è necessario il

non chiede il parere del Consiglio presbiterale, il permesso è invalido (cfr. c. 127, § 1). Se non chiede il parere di qualcuno dei rettori delle chiese vicine, la disposizione è ugualmente invalida (cfr. c. 127, § 2, 2<sup>o</sup>)<sup>85</sup>. Durante l'applicazione di quest'ultima disposizione sorge la domanda su quali chiese siano da considerarsi vicine (*vicina*) o confinanti. Alla luce dei precedenti storici testé presentati (cfr. c. 6, § 2) emerge che bisogna sicuramente domandare il parere del parroco di quella parrocchia, sul territorio della quale la nuova chiesa viene costruita. Probabilmente possono essere considerate vicine anche le chiese parrocchiali delle parrocchie confinanti con quella nel cui territorio si prevede la nuova edificazione, come pure le altre chiese che si trovano nel territorio di questa medesima parrocchia<sup>86</sup>. Anche se in epoca barocca in base a dei privilegi pontifici, concessi agli Ordini religiosi, fu vietato agli altri religiosi di costruire una chiesa entro la distanza di centoquaranta canne intorno alle chiese del rispettivo ordine (*privilegium distantiae 140 cannarum*), ciò indica che non era invece proibita una tale costruzione entro la medesima distanza da un'altra chiesa (non parrocchiale)<sup>87</sup>. Un pregiudizio poteva provenire naturalmente non solo dalla vicinanza fisica, ma anche dalla diminuzione delle risorse economiche (donazioni dei fedeli, ecc.), aspetto parzialmente diverso da quello della distanza. In vista dei mezzi di comunicazione di oggi, la parola vicino acquista un significato specifico, potendo indicare una distanza ben più grande.

L'espressione 'chiese vicine' va interpretata comunque stret-

consenso del parroco e non soltanto il suo parere (cfr. *loc. cit.*).

<sup>85</sup> La norma riguardo la domanda del parere o del consenso è simile anche nel diritto dei cattolici orientali: cfr. CCEO, c. 934.

<sup>86</sup> Una parrocchia può essere confinante riguardo al territorio, le chiese non parrocchiali invece, non avendo territorio, non possono essere che vicine.

<sup>87</sup> Cfr. L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, III, Bassani 1772, 104-105, ad v. Ecclesia, Art. III, nn. 17-33.

tamente, poiché l'omissione della consultazione dei rettori di queste chiese ha per effetto la nullità del permesso episcopale (cfr. c. 127, § 2, 2°). Le leggi che limitano l'esercizio dei diritti si interpretano, infatti, nel senso stretto (cfr. c. 18). Nel dubbio di diritto, inoltre, non urgono nemmeno le leggi irritanti (cfr. c. 14, cf. c. 10). In questo caso il dubbio è di diritto, perché si tratta del significato della parola 'vicina' (*vicinarum ecclesiarum rectoribus*: c. 1215, § 2) nel contesto del canone. L'ambito delle chiese vicine viene determinato – in ultima analisi – a giudizio del vescovo diocesano (cfr. c. 381, § 1). Sembra tuttavia utile che il vescovo tenga presente anche questo aspetto, quando chiede il parere del Consiglio presbiterale.

L'altra condizione della concessione del permesso, menzionata nel c. 1215, è che la nuova chiesa possa servire, a giudizio del vescovo diocesano, alla *salvezza delle anime*. Nel valutare la presenza di questo criterio aiuta il compimento della prima condizione, cioè la consultazione del Consiglio presbiterale e dei rettori delle chiese vicine. Lo *scopo* della costruzione delle chiese è lo stesso di tutta l'attività della Chiesa, ovvero la *salvezza delle anime* (*salus animarum*: cfr. c. 1752)<sup>88</sup>. Alcuni autori considerano come un fine diverso dal servizio alla salvezza delle anime la costruzione di una chiesa solo per scopi di decorazione o per rendere più elegante la città<sup>89</sup>. Alla luce della tradizione sopra presentata non è accettabile come scopo di una tale costruzione il solo guadagno economico del proprietario dell'immobile. La chiesa deve essere adatta, per sua stessa natura, a servire la salvezza delle anime *come luogo di culto* e non solo come monumento o attrazione estetica.

La terza condizione del permesso episcopale, indicata nel c. 1215, è la *presenza dei mezzi economici* per la costruzione e per

<sup>88</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Salus animarum suprema lex*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 573-585.

<sup>89</sup> Cfr. G. KUMINETZ, *A szakrális hely és közösség ...*, 188.

il successivo svolgimento del culto. Riguardo alla garanzia di questi mezzi, il canone considera determinante il giudizio del vescovo (*Episcopus dioecesanus consensum ne praebeat nisi censeat media non esse defutura*). Il testo parla al futuro: il vescovo deve giudicare la situazione tale da garantire che i mezzi necessari non mancheranno. Sempre in base ai precedenti storici, può servire come tale garanzia la concessione di una rispettiva quantità di beni per questo scopo, o anche l'assunzione di una obbligazione da parte di persone fisiche o giuridiche, esigibile attraverso le autorità pubbliche. È significativo che il diritto canonico vigente menziona espressamente anche la costruzione stessa come una spesa alla copertura della quale i mezzi economici non devono mancare. Tenendo presente la scarsità del clero, alcuni interpreti ribadiscono che *i mezzi necessari per il culto non sono soltanto materiali*. Per il funzionamento della chiesa, per il servizio liturgico sarà quindi necessario *il sacerdoti*<sup>90</sup>.

Il c. 1215 parla del *consenso* del vescovo. Questo è il tema delle rispettive norme canoniche sin dall'antichità cristiana. Ciò si spiega per il fatto che la stessa regolamentazione della questione è stata resa necessaria per le iniziative disordinate di persone private o di certi gruppi. È possibile, naturalmente, che *il vescovo diocesano stesso prenda l'iniziativa di costruire una chiesa*. Anche in tali casi egli dà il consenso. Le condizioni necessarie valgono quindi pure in questo caso. I canonisti, già nel medioevo, erano consapevoli della possibile tensione tra la necessità pastorale e la stabilità economica richiesta. Già il Panormitanus ribadisce, che il vescovo non deve tollerare per la mancanza della dotazione il pericolo delle anime, per esempio se la gente morisse spesso senza sacramenti a causa della grande distanza della chiesa. In tal caso si può costruire una chiesa anche senza dote<sup>91</sup>. Ciò non toglie il dovere di assicurare il

<sup>90</sup> Cfr. loc. cit.

<sup>91</sup> NICOLAUS DE TUDESCHIS (PANORMITANUS), *Commentaria in Tertium Decretalium Librum*, ad X 3. 48. 3 v. Pro facultate; ed. Venetiis 1571, fol.

sostentamento del sacerdote (oggi si vedano i cc. 281-282).

Anticamente, in varie parti dell'Europa centrale (per es. in Cecoslovacchia, Ungheria) addirittura fino alla II guerra mondiale, erano spesso le città o i proprietari terrieri a costruire le chiese parrocchiali. Essi stessi hanno assunto il dovere di contribuire economicamente alla manutenzione e alle spese di funzionamento delle medesime nel quadro dell'istituto del giuspatronato. L'antico diritto canonico ha esaminato dettagliatamente il problema di che cosa devono coprire e in quale proporzione le spese di rinnovamento e di manutenzione delle chiese. Quando il vescovo ha giudicato necessario, dal punto di vista pastorale, la costruzione di una nuova chiesa, in mancanza di altro patrono, le spese andavano addebitate al patrimonio (al beneficio) del vescovado o a quello del capitolo, a volte magari al patrimonio di un'altra istituzione ecclesiale centrale (seminario, ecc.). Così sono nati numerosi giuspatronati ecclesiastici<sup>92</sup>. Tenendo presente le mutate circostanze si dedica la dovuta attenzione anche nella Chiesa universale alle costruzioni di chiese che nascono per l'iniziativa propria della diocesi. Nel Direttorio sul ministero pastorale dei vescovi, pubblicato nel 1973, la Santa Sede incoraggiava la creazione di fondi diocesani per la costruzione di nuove chiese<sup>93</sup>. La costituzione di un tale fondo, può essere immaginata innanzitutto mediante la separazione di una certa quota patrimoniale dai beni già esistenti. Se tali beni non si sono prodotti o non sono stati conservati (per nazionalizzazione o per altri motivi) e le entrate provenienti da diverse fonti sono modeste, difficilmente si potrà creare un fondo che possa permettere la costruzione di varie chiese importanti.

277ra, n. 7: "Nam propter penuriam dotis non debet episcopus pati periculum animarum, puta si propter longam distantiam saepe decederent homines sine sacramentis".

<sup>92</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Il Giuspatronato in Ungheria*, in *Apollinaris* 62 (1989) 189-206.

<sup>93</sup> SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Dir. Ecclesiae imago*, 22 febbraio 1973, n. 178 e 182, in *EV*, 4/1428; 1432.

Non tra le condizioni elencate nel c. 1215, ma in un canone specifico (cfr. c. 1216) figura l'esigenza che durante la costruzione o il restauro delle chiese – ascoltati gli esperti – vengano osservate le regole della liturgia e dell'arte sacra. A questo scopo, già il Concilio Vaticano II ha sollecitato la creazione di commissioni diocesane per l'arte sacra e la liturgia<sup>94</sup>. Se al momento della presentazione della richiesta per ottenere il consenso episcopale previo alla costruzione della chiesa sono già a disposizione dei piani concreti, il vescovo deve valutarli. Se essi non sono ancora pronti, deve richiederli o farli preparare (se si tratta di una costruzione promossa dalla diocesi stessa), per poter ascoltare i rispettivi esperti prima della concessione del permesso. La tradizione canonica testé descritta ha richiesto che il vescovo, prima dell'inizio della costruzione, con la collocazione della croce e l'assegnazione dell'atrio definisca il luogo della nuova chiesa e, in piena conformità con questi precedenti disciplinari, la valutazione episcopale dell'armonia del progetto con le norme liturgiche e di arte sacra. All'inizio del secolo XX, alcuni vescovi (per es. Antonius Fischer, arcivescovo di Colonia nel 1912) hanno preso posizione attraverso norme esplicite su quali stili architettonici concreti rispondano, nella loro diocesi, al carattere sacro delle chiese. L'applicazione di questi stili era la condizione per ottenere il permesso per la nuova costruzione<sup>95</sup>. Il Concilio Vaticano II ha ribadito poi che la Chiesa non considera come suo proprio, nessuno stile architettonico, ma ha raccolto i valori formati durante la storia che rispondano alle specificità dei popoli e ai criteri dei diversi riti. Questi valori, la Chiesa deve custodirli attentamente<sup>96</sup>. Il Concilio ha richiesto, allo stesso tempo, anche la revisione delle norme riguardanti l'arte sacra<sup>97</sup>. Le linee diret-

<sup>94</sup> Cfr. SC 44-46, riguardo le chiese si vedano anche 122-124. Cfr. anche G. KUMINETZ, *A szakrális hely és közösség ...*, 189-190.

<sup>95</sup> Cfr. W. ZAHNER, *Kirchengebäude ...*, 479.

<sup>96</sup> Cfr. SC 123.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, 128.

trici più recenti della Santa Sede mettono in rilievo, oltre alla partecipazione attiva dei fedeli, anche l'espressione del carattere sacro delle chiese<sup>98</sup>.

## Conclusione

Riassumendo possiamo constatare che la base teologica della necessità del permesso episcopale per la costruzione delle chiese si trova nell'ufficio stesso del vescovo, nei nostri tempi concretamente nell'ordinazione episcopale e nella nomina a vescovo diocesano. Il vescovo infatti, nella Chiesa particolare che gli è stata affidata, deve dirigere l'intera attività liturgica. È lui che convoca l'assemblea eucaristica. Egli determina il luogo concreto della celebrazione liturgica. Egli può, entro i limiti del diritto universale o comunque superiore (cfr. c. 135, § 2), emanare anche delle norme su questa materia.

Sin dal secolo III, i cristiani ebbero non soltanto dei luoghi specificatamente assegnati all'assemblea liturgica, ma anche delle chiese costruite appositamente a tale scopo. Alla fine dell'antichità divenne chiaro che la liturgia e l'ordine della comunità richiedevano il controllo episcopale previo della costruzione delle chiese. Tale bisogno si esprime nelle norme che richiedono il consenso del vescovo per la costruzione. Questo principio ecclesiastico interno venne adottato nella tarda antichità anche nelle leggi imperiali. Le collezioni canoniche hanno poi ripetuto e sviluppato ulteriormente queste regole, prima di tutto in base alle Novelle di Giustiniano. Le necessità delle diverse epoche hanno richiesto che le condizioni economiche della costruzione vengano meglio garantite. Le esigenze previe si estendevano, oltre che alle spese della costruzione

<sup>98</sup> Cfr. AA.VV., *Arte e liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio*, Cinisello Balsamo 1993, 229-285; G. KUMINETZ, *A szakrális hely és közösség ...*, 185; CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Dir. Apostolorum successorum*, 22 febbraio 2004, nn. 154-157.

e del funzionamento successivo, anche alla manutenzione e al restauro. Queste ultime condizioni, pur presenti già nella legislazione canonica più antica, sono state specialmente accentuate nell'epoca moderna.

Nel diritto canonico vigente, per la sicurezza giuridica, viene ribadito che il permesso, che dev'essere previo e scritto, può concederlo il vescovo diocesano. Al Concilio di Trento, e più ancora nei secoli XIX e XX viene messo in evidenza il carattere di funzione pubblica ecclesiale (ossia ufficiale) della celebrazione liturgica. È per questo che l'ordine, lo svolgimento, il luogo, il tempo e le circostanze della liturgia, specialmente della celebrazione eucaristica non dipendono solamente dal gusto e dalle idee di persone private o di gruppi. Quando agisce Cristo stesso e l'intera Chiesa, la comunità dei fedeli partecipa in modo attivo alla celebrazione. Bisogna esprimere allo stesso tempo il carattere sacro soprattutto dei luoghi di culto che servono stabilmente all'uso liturgico di tutti i fedeli, cioè delle chiese. Da questi fatti conseguono, nelle varie epoche, le autentiche soluzioni d'arte sacra, le quali formano attraverso la storia una tradizione continua e offrono anche la possibilità per innovazioni adeguate. Esprimono ed ispirano la fede cristiana affidata alla Chiesa. La trasmissione di questa fede è una missione ricevuta da Cristo, la quale rimane attuale in ogni epoca storica e in mezzo a tutti i popoli.



## VI.

## Le liturgie orientali dopo la *Sacrosanctum Concilium*. Aspetti teologici e giuridici\*

### 1. Le liturgie orientali nei documenti del Concilio Vaticano II

La costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium* parla raramente della liturgia delle chiese orientali. Ribadisce però che “... allo scopo di favorire la riforma, il progresso e l’adattamento della sacra liturgia, è necessario che venga promossa la soave e viva conoscenza della sacra scrittura, attestata dalla venerabile tradizione dei riti sia orientali che occidentali” (SC 24). La menzione speciale dei riti orientali si trova quindi nel contesto dell’aspetto biblico della sacra liturgia. Eppure dei riti si parla in diversi sensi. Le numerose menzioni si riferiscono spesso anche alle tradizioni liturgiche diverse dal rito romano.

Bisogna sottolineare che la Costituzione liturgica del Concilio ha l’intenzione di presentare la riforma liturgica nel quadro del programma d’insieme del Concilio stesso. Tale programma è stato delineato già nell’enciclica *Ad Petri Cathedram* del beato Giovanni XXIII<sup>1</sup> [canonizzato il 27 aprile 2014]. Già il movimento liturgico precedente al Concilio è stato ben più di un tentativo di migliorare le forme di espressione liturgica. Il desiderio che ha ispirato questo movimento era di “...

\* Pubblicato: *Le liturgie orientali dopo la Sacrosanctum Concilium. Aspetti teologici e giuridici*, in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI (ed.), ‘*Sacrosanctum Concilium*’. *Gratitudine e impegno per un grande movimento di comunione ecclesiale*, a cura di J. M. FERRER GRENESCHE, Città del Vaticano 2015, 151-164.

<sup>1</sup> Del 29 giugno 1959, in AAS 51 (1959) 497-531.

rinnovare il pensiero e la vita cristiana in base alle fonti che scaturivano dalla liturgia”<sup>2</sup>. Il testo ufficiale della *Sacrosanctum Concilium* afferma infatti, che “Il sacro Concilio, proponendosi di far crescere ogni giorno di più la vita cristiana tra i fedeli, di meglio adattare alle esigenze del nostro tempo quelle istituzioni che sono soggette a mutamenti, di favorire ciò che può contribuire all’unione di tutti i credenti in Cristo [...] ritiene suo dovere interessarsi in modo speciale anche della riforma e dell’incremento della liturgia” (SC 1). In base a tale intenzione generale viene sottolineato che fra le norme e i principi stabiliti nella Costituzione conciliare ve ne sono parecchi che “... possono e devono essere applicati sia al rito romano, sia agli altri riti ...” (SC 3), benché le norme pratiche debbano intendersi come riguardanti il solo rito romano (cfr. *loc. cit.*). Esistono però nel documento altre cose che “... per loro stessa natura si riferiscono anche ad altri riti” (*ibid.*). Secondo il commento di Jungmann, è stata una questione molto discussa già nella fase preparatoria,<sup>3</sup> il come potrà il Concilio limitarsi a rilasciare disposizioni più o meno concrete circa la liturgia del rito romano, senza dare precisazioni riguardo gli altri riti. Il tema è stato ripreso negli interventi di diversi vescovi orientali, tra i quali alcuni riconoscevano che i principi fondamentali presentati erano importanti per la loro liturgia<sup>4</sup>. La risposta è stata che l’attenzione speciale al rito latino proveniva dalla prevalenza numerica della chiesa latina e dalla circostanza che la riforma delle liturgie orientali dovrà tener conto sia delle comunità cristiane separate, sia dei rispettivi movimenti liturgici<sup>5</sup>. Al n.

<sup>2</sup> J. A. JUNGMAN, *Konstitution über die Heilige Liturgie* (Constitutio de sacra liturgia). *Einleitung und Kommentar*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare*, I, Freiburg – Basel – Wien 1966, 15.

<sup>3</sup> Per i lavori di preparazione si veda: A. LAMERI, *La ‘Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II’. Documenti, Testi, Verbalì* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 168), Roma 2013.

<sup>4</sup> Cfr. J. A. JUNGMAN, *Konstitution ...*, 16-17.

<sup>5</sup> Cfr. J. A. JUNGMAN, *Konstitution ...*, 17.

4 della Costituzione liturgica viene dichiarata l'uguaglianza di "... tutti i riti legittimamente riconosciuti ...", ed espressa la volontà del Concilio "... che in avvenire essi siano conservati e in ogni modo incrementati, e [...] che [...] vengano prudentemente riveduti in modo integrale nello spirito della sana tradizione e venga dato loro nuovo vigore secondo le circostanze e le necessità del nostro tempo" (SC 4). Il testo prevede quindi la riforma anche della liturgia degli altri riti, ed indica i criteri generali di tale riforma: la tradizione e le necessità del nostro tempo. Quasi identici sono i criteri generali della riforma liturgica indicati nel n. 23 della Costituzione, dove si parla di sana tradizione e legittimo progresso. Si ribadisce la necessità "... che le nuove forme scaturiscano in maniera in qualche modo organica da quelle già esistenti" (*loc. cit.*).

In base a tali principi è chiaro che due altri documenti del Concilio dovevano ritornare più dettagliatamente sulla questione delle liturgie orientali. L'*Orientalium Ecclesiarum* e l'*Unitatis redintegratio* sono i luoghi dove vengono formulati criteri più dettagliati sulla liturgia delle chiese orientali. Il n. 6 dell'*Orientalium Ecclesiarum* ripete prima di tutto un antico principio che è stato ritenuto importante quando una comunità di cristiani orientali è stata accolta nella piena comunione con la Chiesa cattolica. Già la prima codificazione canonica orientale riteneva necessario affermare in modo quasi solenne il principio che i riti orientali, che confermano l'unità divina della fede, devono essere religiosamente osservati. Il c. 1, § 1 del M. P. *Cleri Sanctitati* infatti affermava: "Orientales ritus, quorum augusta antiquitas et praeclaro est ornamento ecclesiae omni et fidei catholicae divinam unitatem affirmat, religiose servantur"<sup>6</sup>. Alla luce di questi dati fondamentali è ben comprensibile che né la Santa Sede, né il Concilio volevano dare principi troppo concreti per una riforma delle liturgie orientali. Del resto la possibilità di conservare le proprie tradizioni faceva sempre parte dei patti di unione.

<sup>6</sup> PIO XII, M. P. *Cleri Sanctitati*, 2 giugno 1957, c. 1, § 1, in AAS 49 (1957) 436.

Data questa situazione il n. 6 dell'*Orientalium Ecclesiarum* continua precisando che "... gli orientali [...] sempre possono e devono conservare i loro legittimi riti liturgici e la loro disciplina, e [...] non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso" (OE 6). Anzi s'indica una logica speciale per la riforma delle liturgie orientali dicendo che gli stessi cattolici orientali devono approfondire la conoscenza della propria tradizione e qualora le genuine tradizioni fossero venute meno, cerchino di ritornare alle tradizioni antiche (*loc. cit.*). In tal modo la riforma liturgica nelle chiese cattoliche orientali ha rivestito spesso la forma del ripristino delle antiche tradizioni e di soppressione delle latinizzazioni sopravvenute. Rimane tuttora attuale la questione su come si armonizzino i due principi: quello di rispondere alle necessità dei nostri tempi e di essere possibilmente comprensibili e quello di ritornare alle forme antiche proprie delle singole tradizioni orientali. Il decreto conciliare sull'ecumenismo dedica diversi brani all'apprezzamento della tradizione liturgica e spirituale dei cristiani orientali (cfr. UR 15). Si dichiara persino che "... il conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico e spirituale degli orientali è di somma importanza per custodire fedelmente la pienezza della tradizione cristiana e per condurre a termine la riconciliazione dei cristiani d'oriente e d'occidente" (UR 15e). Così la conservazione fedele delle tradizioni liturgiche orientali nel seno delle chiese orientali cattoliche riveste una funzione importantissima sia sotto l'aspetto dogmatico che sotto quello ecumenico. Il discorso sulla tradizione liturgica come testimonianza della fede vale naturalmente anche per la chiesa latina. È pure chiarissimo che anche l'eredità disciplinare appartiene al patrimonio proprio delle singole chiese *sui iuris* (cfr. UR 16). Uno studio approfondito della storia delle tradizioni liturgiche<sup>7</sup> e anche uno studio comparato della storia della disciplina

<sup>7</sup> Per un riassunto si veda per es.: H.-J. FEULNER, *Liturgien. II-III*, in *LThK*<sup>3</sup>, VI, 972-980; A. HEINZ, *Liturgien. IV*, in *ibid.*, 980-984; M. NIN, *Las liturgias orientales* (Biblioteca Litúrgica 35), Barcelona 2008.

ecclesiastica contribuiscono e devono contribuire fortemente alla promozione della santa causa dell'unità dei cristiani d'oriente e d'occidente. L'*Unitatis redintegratio* riconosce inoltre che alcuni aspetti "... del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce ..." dalla tradizione teologica orientale o occidentale. Si parla di una certa complementarietà (cfr. UR 17)<sup>8</sup>.

## 2. Documenti postconciliari della Santa Sede riguardo le liturgie orientali

Già durante il Concilio Vaticano II venne tematizzato un problema che allo stesso tempo costituiva anche un'opportunità. Il Concilio ha riconosciuto la possibilità delle differenze legittime di accento tra le tradizioni teologiche e disciplinari cattoliche<sup>9</sup>. Per questo si diceva specialmente della teologia dei sacramenti che l'apparato concettuale scolastico sviluppatosi legittimamente in occidente sia poco adatto al pensiero teologico orientale. Ciò sembrava valere specialmente riguardo le categorie di forma, materia, *ex opere operato*. Sotto questo aspetto risultava importante l'intervento del patriarca melchita Maximos IV al Concilio<sup>10</sup>. In seguito è stato largamente accettato che il sistema teologico occidentale circa i sacramenti non può diventare un modello rigido, obbligatorio per la teologia orientale<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Per l'interpretazione dell'UR 17 si veda: E. LANNE, *Formule teologiche degli orientali*, in *Dizionario del Concilio Vaticano Secondo*, a cura di T. FEDERICI, Roma 1969, 1158-1161; J. FEINER, *Dekretum über den Ökumenismus*, in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare*, II, Freiburg – Basel – Wien 1967, 104-107.

<sup>9</sup> Cfr. UR 14-17; OE 1.5-6; P. SZABÓ, *A keleti egyházak szentségi joga. Összehasonlító bemutatás* (Collectanea Athanasiana III/1), Nyíregyháza 2012, 81.

<sup>10</sup> Cfr. *L'Église grecque Melkite au Concil*, Beyrouth 1967, 498-499, cit. in P. SZABÓ, *A keleti ...*, 82.

<sup>11</sup> Cfr. G. PODSKALSKY, *Ostkirchliche Theologie in der Westkirche: Alternative*

L'evento più importante per lo sviluppo liturgico delle chiese cattoliche orientali dopo il Concilio è stato sicuramente la codificazione canonica orientale. Durante questo processo si è arrivati ad una maggiore precisione delle nozioni riguardanti sia la vita liturgica che l'organizzazione gerarchica delle chiese orientali cattoliche. La parola *ritus* ha assunto due sensi principali<sup>12</sup>. Il primo è più tradizionale. Esso indica il rito nel senso liturgico ovvero "... il modo consueto, localmente stabilito, di celebrare un servizio liturgico con i segni e i gesti compiuti in esso"<sup>13</sup>. Questi riti vengono definiti dal diritto liturgico sia secondo il c. 2 del *Codice di Diritto Canonico*, sia secondo il c. 3 del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Si osserva però una chiara differenza terminologica tra il Codice latino e quello orientale. Mentre il c. 2 CIC parla di riti dicendo che il codice per lo più non determina i riti da osservarsi nella celebrazione delle azioni liturgiche, il c. 3 CCEO dice che "... anche se il Codice si riferisce spesso alle prescrizioni dei libri liturgici, per lo più non decide in materia liturgica". Alla luce dei lavori di preparazione del Codice orientale risulta che il legislatore ha voluto lasciare fuori dal codice il diritto liturgico delle sin-

(*Antithese*), *Annex oder Allheilmittel?*, in *The Christian East, Its Institutions and Its Thought. A Critical Reflection*, Papers of the International Scholarly Congress for the 75<sup>th</sup> Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993 (*Orientalia Christiana Analecta* 251), Rome 1996, 531-541.

<sup>12</sup> Cfr. B. ESPOSITO, *L'ambito d'applicazione del Codice di Diritto canonico latino. Commento sistematico al can. 1 del CIC/83*, in *Angelicum* 80 (2003) 437-461, specialmente 444-448; ID., *Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con le leggi liturgiche. Commento esegetico-sistematico al can. 2 del CIC/83*, in *Angelicum* 82 (2005) 139-186, specialmente 159-162.

<sup>13</sup> R. BERGER, *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg – Basel – Wien 1999, 450, cit. in C. OHLY, *Ritus est patrimonium. Anmerkungen zur Ritusfrage im Kontext der Apostolischen Konstitution Anglicanorum Coetibus*, in *Clarissimo professori, doctori Carolo Giraldo Fürst. In memoriam Carl Gerold Fürst*, a cura di E. GÜTHOFF – S. KORTA – A. WEISS (*Adnotationes in Ius Canonicum* 50), Frankfurt am Main 2013, 410. Nostra è la traduzione in lingua italiana.

gole chiese *sui iuris*. Ciononostante fa spesso riferimenti alle prescrizioni dei libri liturgici. Il c. 3 CCEO sottolinea che le prescrizioni liturgiche devono essere osservate "... a meno che non siano contrarie ai canoni del codice". I principi direttivi positivi per lo sviluppo della liturgia orientale si trovano nei documenti conciliari già citati e anche al n. 23 della *Lumen gentium*, che nel contesto delle relazioni dei vescovi in seno al Collegio dei Vescovi, mette in rilievo che le varie chiese e gruppi di chiese (particolari) organicamente uniti "... godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio" (LG 23c). Tra questi raggruppamenti spiccano le antiche chiese patriarcali che hanno generato altre chiese come loro figlie (cfr. *loc. cit.*). Il Codice orientale nel citato canone desidera essere concreto e invece di parlare delle norme liturgiche in generale, fa menzione dei prescritti dei libri liturgici. Il motivo di questa scelta terminologica è il fatto che è stato determinato con tutta chiarezza, quale autorità può approvare i libri liturgici<sup>14</sup> (cfr. CCEO, c. 657). Malgrado lo sforzo chiarissimo di non usare la parola *ritus* in questo senso liturgico nel Codice orientale, nel c. 828 del CCEO è rimasta l'espressione *ritus sacer* riguardo la celebrazione del matrimonio. Il § 2 del c. 828 del CCEO precisa che "... questo rito si ritiene sacro con l'intervento stesso del sacerdote che assiste e benedice"<sup>15</sup>.

L'altro senso della parola *ritus*, nettamente prevalente nel CCEO, viene definito nel c. 28, § 1 del codice orientale come "... il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna

<sup>14</sup> Cfr. *Nuntia* 22 (1986) 14-15; D. SALACHAS, ad c. 3, in *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, a cura di P. V. PINTO, Città del Vaticano 2001, 6-7.

<sup>15</sup> S. LEDERHILGER, *Ritus*, in *Lexikon des Kirchenrechts*, a cura di S. HAERING - H. SCHMITZ, Freiburg - Basel - Wien 2004, 855-857; C. OHLY, *Ritus est patrimonium ...*, 411.

Chiesa *sui iuris*". Ciò significa che i riti di cui parla il codice orientale sono generalmente quelli che nascono "dalle tradizioni Alessandrina, Antiochena, Armena, Caldea e Costantinopolitana" (c. 28, § 2 CCEO). Così la categoria *rito* riveste il significato di una certa eredità che può servire anche come uno ma non l'unico dei criteri per distinguere le singole chiese *sui iuris* che nel Codice latino (cc. 111-112 CIC) vengono chiamate *ecclesia ritualis sui iuris*. In tal modo il rito riceve un accento di diritto costituzionale nella chiesa<sup>16</sup> [la terminologia del CIC è stata cambiata per conformità con il CCEO; cfr. M. P. *De concordia inter Codices*, 31 maggio 2016, in AAS 108 (2016) 602-606]. Il fenomeno che la tradizione liturgica risulta costitutiva per le chiese *sui iuris* rivela un fatto storico-teologico profondo. Si tratta dell'unità originale della *Traditio apostolica* che aveva da parte sua aspetti liturgici, dogmatici, morali e disciplinari, come si vede chiaramente dalle collezioni pseudo-apostoliche dell'antichità cristiana<sup>17</sup>. Dato che la liturgia come tale è celebrazione di Cristo e di tutta la Chiesa, essa per sua stessa natura non dev'essere arbitraria, e quindi deve avere una certa normatività (cfr. CCEO, c. 668, §§ 1-2). La nascita delle regole liturgiche porta la sua spiegazione nella natura teologica della liturgia cristiana.

Oltre ai due sensi principali della parola *ritus* presenti nel nuovo diritto canonico orientale si riscontra un terzo senso nel *Codice di Diritto Canonico* vigente. Questo termine indica infatti varie volte la qualità di un fedele che appartiene a qualche chiesa rituale ossia *sui iuris*. Così si parla di fedeli di rito diverso (cfr. CIC, cc. 383, § 2; 450, § 1; 476; 479, § 2; 991; 1015, § 2; 1021; 1127, § 1).

Riguardo i libri liturgici si osserva una grande diversità nelle chiese orientali. Il loro rinnovamento è tutt'oggi in corso<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. M. NACCI, *Il concetto di 'ritus' nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Apollinaris* 81 (2008) 1021-1034.

<sup>17</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Storia delle Fonti del Diritto Canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali II), Venezia 2008, 18.

<sup>18</sup> Cfr. R. TAFT, *I libri liturgici*, in *La cultura bizantina*, a cura di G.

“La normativa sull’edizione dei libri liturgici orientali – come ribadisce Péter Szabó – con l’entrata in vigore del CCEO ha subito una modifica sostanziale ispirata dall’ultima assise conciliare. In accordo con la prassi antica, oggi le Chiese orientali hanno un’ampia autonomia anche riguardo la regolamentazione della propria vita liturgica”<sup>19</sup>. Nella normativa precedente la prima edizione e l’approvazione dei libri liturgici orientali era riservata alla Congregazione per la Chiesa Orientale (cfr. *Cleri sanctitatis*, cc. 195, § 1, 2°; 279, § 2). Ciò si riferiva anche ai libri delle chiese patriarcali. Nel CCEO invece l’approvazione dei libri liturgici per le chiese patriarcali e metropolitane *sui iuris* spetta all’autorità della rispettiva chiesa col consenso del suo organo sinodale, benché con la previa revisione della Sede Apostolica (cfr. CCEO c. 657, § 1). La differenza su questo punto è piuttosto teorica e poco rilevante, poiché il soggetto dell’approvazione è il Patriarca, l’Arcivescovo maggiore o il Metropolita *sui iuris*, mentre alla Santa Sede spetta la previa revisione. Per le altre chiese cattoliche orientali non patriarcali o metropolitane è invece necessaria l’approvazione della Congregazione per le Chiese Orientali. Quando si tratta di edizioni tipiche dei libri liturgici orientali cattolici, nella prassi più recente della Congregazione l’espressione *editio typica* indica il fatto, che l’edizione è stata pubblicata sotto l’autorità della stessa Congregazione. Ciò non comporta la necessità di un decreto apostolico che dichiari la qualità di edizione tipica<sup>20</sup>.

Riguardo al ruolo della Congregazione nel campo della pubblicazione dei libri liturgici va sottolineato che nella storia esisteva già la Congregazione per la correzione dei libri della

CAVALLO, Roma 2004, 229-256; P. SZABÓ, *I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica. Sviluppo della prassi e stato attuale*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 261-287.

<sup>19</sup> P. SZABÓ, *I libri liturgici ...*, 273.

<sup>20</sup> Cfr. P. SZABÓ, *I libri liturgici ...*, 275; tali edizioni tipiche sono per esempio *Breviarium iuxta ritum Syrorum orientalium id est Chaldaeorum*, Roma 2002; *Editio typica del testo siriano della Taksa d’Raze per l’uso nella Chiesa Siro-Malabarese*, Roma 2003.

Chiesa orientale<sup>21</sup> fondata da Papa Clemente XI nel 1719<sup>22</sup>. Nel 1931 Papa Pio XI ha istituito la Commissione Speciale per la Liturgia all'interno della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale<sup>23</sup>. La Congregazione ha svolto in seguito un'attività intensa nel campo della liturgia<sup>24</sup>. Nel 1969 è uscito anche un articolo che elenca i libri liturgici pubblicati dalla Sacra Congregazione Orientale<sup>25</sup>. Riguardo ai testi liturgici che attualmente devono essere sottoposti alla *recognitio* o all'approvazione della Congregazione per le Chiese Orientali, un'informazione viene pubblicata regolarmente nella rivista annuale *Servizio Informazioni Chiese Orientali* (S.I.C.O.). Dall'inizio del 2004 la Congregazione ha dato la *recognitio* o l'approvazione a una trentina di testi liturgici<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. O. RAQUEZ, *La Congregazione per la correzione dei libri della Chiesa orientale*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 1622-1972*, II, Roma-Freiburg-Wien 1972, 513-534.

<sup>22</sup> Cfr. T. POTT, *Liturgia. Considerazioni sull'attività della Congregazione in materia liturgica*, Relazione pronunciata alla Sessione plenaria della Congregazione per le Chiese Orientali tenutasi in Vaticano dal 19 al 22 novembre 2013. Ringrazio sentitamente l'Em. mo Card. Leonardo Sandri, Prefetto della Congregazione per avermi trasmesso il testo della Relazione.

<sup>23</sup> Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2013*, Città del Vaticano 2013, 1163.

<sup>24</sup> A. RAES, *L'Attività Liturgica svolta dalla S. Congregazione Orientale*, in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione 1917-1967*, Roma 1969, 161-169.

<sup>25</sup> Cfr. A. RAES, *Libri liturgici pubblicati dalla S.C. Orientale*, in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione 1917-1967*, Roma 1969, 171-176; T. POTT, *Liturgia* ....

<sup>26</sup> Liturgia siro-malabarese dei Sacramenti (*recognitio*, 22 giugno 2004); traduzione slovacca della Divina Liturgia di San Basilio Magno e della Liturgia dei Presantificati (approvazione, 29 maggio 2004); otto anafore del Messale maronita (*recognitio*, 15 marzo 2005); testi della liturgia eucaristica siro-malabarese (approvazione *ad experimentum*, 1° luglio 2005); prima parte del *Trebnik* in lingua slovacca (approvazione, 2005); traduzione slovacca del *Malyj Trebnik* (approvazione, 10 gennaio 2006); Messale caldeo (*recognitio*, 18 febbraio 2006); Liturgia di san Giovanni Crisostomo in lingua ceca (approvazione, 15 luglio 2006); per

Nel caso della famiglia liturgica assiro-caldea e anche di quella costantinopolitana sono previste delle indicazioni più dettagliate da parte della Congregazione per le Chiese Orientali. Come stabiliva già l'Istruzione *Il Padre incomprensibile* (n. 6): "Ogni singola chiesa *sui iuris* appartenente a tali famiglie provvederà, secondo modalità che saranno precisate ad elaborare un *corpus* di norme che adattino alla propria situazione specifica il presente documento e quello che sarà elaborato per l'intera famiglia liturgica di appartenenza. Le chiese *sui iuris* che non appartengono a una famiglia liturgica più vasta"<sup>27</sup> dovevano elaborare le proprie norme particolari a partire da

la Chiesa siro-malabarese: rito di istallazione dell'arcivescovo maggiore; rito di ordinazione episcopale; rito di istallazione di un vescovo od arcivescovo; rito di ordinazione sacerdotale; rito di ordinazione a "Karoya, Heupdiakona, M'samsana"; rito di benedizione dell'olio; i *propria* in lingua malayalam per la commemorazione della beata Mariam Thressia, del beato Kunjachan e della beata Euphrasia (*recognitio*, 2007); prima parte del *Trebnik* in lingua rusina (approvazione, 2007); *Minea* in onore di san Giosafat Kuncewycz, testo romeno (*recognitio*, 18 marzo 2008); testi liturgici siro-malabaresi per il Natale, la Quaresima e la Settimana Santa (*recognitio*, 2 aprile 2009); rito siro-malabarese della prima professione dei religiosi, per la professione finale dei religiosi e per la professione dei membri dei istituti secolari (*recognitio*, 5 ottobre 2009); versione macedone della Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo e di san Basilio Magno (approvazione, 9 dicembre 2009); traduzione tedesca della Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo (*recognitio*, 3 dicembre 2010); testo slovacco dell' *Apoštolár* (*recognitio*, 3 giugno 2011); traduzione rutena del Libro dei Sacramenti, primo volume (*recognitio*, 7 giugno 2011); versione malayalam dell'Anafora di Mar Teodoro della liturgia siro-malabarese (concessione *ad experimentum*, 15 dicembre 2012); cambiamenti all'Anafora di Addai e Mari della liturgia siro-malabarese (6 aprile e 24 settembre 2013); tre testi siro-malabaresi: consacrazione di una chiesa; consacrazione dell'altare; ri-dedicazione di una chiesa (*recognitio ad experimentum*, 29 luglio 2013); versione russa della Santa Liturgia di san Giovanni Crisostomo e di san Basilio Magno (*approvazione ad experimentum*, 2 ottobre 2013). Ringrazio sentitamente la Congregazione per avermi fornito i dati qui riportati.

<sup>27</sup> CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 'Il Padre incomprensibile', 6 gennaio 1996, in EV 15/5-235.

questa istruzione (cfr. *loc. cit.*). La Santa Sede ha offerto la sua collaborazione alle singole chiese per l'elaborazione di tali norme. Al termine di questo procedimento il Direttorio liturgico di ogni chiesa *sui iuris* doveva essere presentato alla Santa Sede (cfr. *loc. cit.*). Si tratta di un procedimento assai complesso e tutt'altro che veloce.

Un evento di profondo significato è stato l'accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente del 20 luglio 2001. Questo accordo è stato approvato dalla Congregazione per le Chiese Orientali, la Congregazione per la Dottrina della Fede, dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e infine da Papa Giovanni Paolo II stesso. Il testo è stato pubblicato il 26 ottobre 2001<sup>28</sup>. Questo accordo – come ribadisce Thomas Pott – riconosce l'integrità teologica ossia la validità dell'antica anafora degli apostoli Addai e Mari che non contiene le parole d'istituzione<sup>29</sup>. Guardando il documento dal punto di vista cattolico salta agli occhi la possibilità di riconoscere una tradizione liturgica di una chiesa "... a partire delle categorie teologiche proprie di quest'ultima, anche se ..." sembrano essere in contrasto "... con la teologia sacramentaria o ecclesiologica che si è sviluppata nella Chiesa cattolica"<sup>30</sup>. Va osservato però che per un tale riconoscimento è necessaria l'identità essenziale – per parlare con le nostre categorie – delle realtà in questione nell'economia divina della grazia. Si noti inoltre che un tale riconoscimento non mette nemmeno minimamente in questione la legittimità dell'eredità e dello sviluppo concettuale della Chiesa latina. Tale criterio si riscontra anche nel campo disciplinare extra liturgico in cui si diventa sempre più consapevoli della sfida tecnica di come vivere la piena comunione

<sup>28</sup> Il titolo del testo ufficiale è *Guida per l'Ammissione all'Eucaristia tra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente*, in *L'Osservatore Romano*, 26 ottobre 2001, 7.

<sup>29</sup> Cfr. T. POTT, *Liturgia ....* Intervento citato.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

anche istituzionale tra chiese che usano apparati concettuali diversi<sup>31</sup> sviluppatasi legittimamente per la loro organizzazione<sup>32</sup>. Le ricerche fatte su tali problemi nel campo delle liturgie orientali possono dare un valido contributo anche all'approfondimento più generale del dialogo ecumenico con tutte le chiese orientali. La liturgia infatti come osserva il Cardinale Leonardo Sandri "... ci radica in quell'amore di Dio che deve ispirare ogni opera nella Chiesa"<sup>33</sup>.

Intanto offrono orientamenti fondamentali per l'applicazione dei riferimenti liturgici del Codice orientale sia il Direttorio Ecumenico del 1993<sup>34</sup>, che l'Istruzione appena citata della Congregazione per le Chiese Orientali del 6 gennaio 1996, emanata appositamente per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Quest'ultima Istruzione ribadisce il ruolo centrale della liturgia rispetto a tutto il patrimonio proprio delle chiese orientali, la quale è la somma espressione dell'intera eredità di queste chiese<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. per es.: E. MAZZA, *Due differenti concezioni del racconto istitutivo: 'consacrazione' o 'trasmissione' del typos dell'eucaristia*, in *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 October 2011, a cura di C. GIARUDO (*Orientalia Christiana Analecta* 295), Roma 2013, 335-362.

<sup>32</sup> Cfr. per es.: G. NEDUNGATT, *The Synod of Dadisho Revisited in the Light of the Typology of Peter*, in *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 October 2011, a cura di C. GIARUDO (*Orientalia Christiana Analecta* 295), Roma 2013, 141-146.

<sup>33</sup> *Prolusione del Cardinale Prefetto Leonardo Sandri in occasione dell'apertura dell'anno accademico 2013/2014 al Pontificio Istituto Orientale*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Servizio Informazioni* (S. I. C. O.), 68 (2013) 18-22.

<sup>34</sup> *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'Ecumenismo* 25 marzo 1993, in AAS 85 (1993) 1039-1119; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 'Il Padre incomprensibile', 6 gennaio 1996, in EV 15/5-235.

<sup>35</sup> CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 6 gennaio

Essa è la fonte dell'identità delle singole chiese orientali<sup>36</sup>. Il documento si sofferma sull'importanza della Tradizione nella liturgia e richiede che vengano eliminati gli elementi che hanno alterato l'autenticità delle tradizioni liturgiche proprie<sup>37</sup>. Non è però sempre facile distinguere lo sviluppo organico e spontaneo di una liturgia da quello che si chiama influsso esterno o alterazione. Anche il ritorno alla propria Tradizione liturgica poteva avere diversi significati. Tutto ciò aveva un senso speciale nei Paesi ex-comunisti, dove l'esistenza delle chiese cattoliche orientali era proibita come in Cecoslovacchia, in Romania o in Ucraina. In questi Paesi ci sono state delle generazioni che non hanno avuto occasione di conoscere le celebrazioni pubbliche secondo la loro propria tradizione liturgica. Il ritorno alla Tradizione significava quindi uno sforzo appassionato alla rinascita. Risulta pure un problema pratico nella vita quotidiana delle parrocchie il fatto che il patrimonio liturgico orientale è intrinsecamente collegato con la vita monastica, come ha ribadito il beato Giovanni Paolo II [canonizzato il 27 aprile 2014] nella lettera apostolica *Orientale lumen*<sup>38</sup>. Per questo accade, a volte, che il rinnovamento liturgico comporta in alcune chiese cattoliche orientali un eccessivo prolungamento delle liturgie e la tendenza da parte di non pochi fedeli orientali a frequentare piuttosto la santa Messa di rito latino, che viene considerata più moderna. In alcune parti dell'Est e del Sud-Est europeo si nota anche una tendenza di persone battezzate nelle chiese ortodosse di voler diventare cattolici di rito latino. Cosa che certamente sarebbe contraria al principio espresso anche nel c. 35 del CCEO basato sul n. 4 dell'*Orientalium Ecclesiarum*, secondo cui la persona già

1996, n. 13, in EV 15/34.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, n. 16, in EV 15/41.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, n. 16, in EV 15/44.

<sup>38</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Litt. Ap. *Orientale lumen*, 2 maggio 1995, n. 27, in AAS 87 (1995) 773; CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 6 gennaio 1996, n. 16, in EV 15/42.

battezzata che entra nella piena comunione della Chiesa cattolica, deve conservare il suo rito originale, "... salvo il diritto di far ricorso alla Sede Apostolica in casi speciali di persone, di comunità o di regioni". Sembra quindi che sia in Oriente che nella chiesa latina vi siano dei contesti pastorali diversi della celebrazione liturgica. Da una parte ci sono i monasteri e le cattedrali dove la liturgia si celebra in tutta la sua ricchezza e bellezza, dall'altra parte c'è la prassi parrocchiale, nobile ma più semplice, che deve però guardare alla grande liturgia come esempio e ideale.

### 3. Liturgia e sacramenti nelle chiese cattoliche orientali

Esaminando i canoni riguardanti la disciplina dei sacramenti del Codice orientale, salta agli occhi il fatto, che essi vengono trattati in un contesto teologico autenticamente orientale. Il Titolo XVI parla del culto divino e specialmente dei sacramenti (*De culto divino et praesertim de sacramentis*). Alcuni autori riguardano la scelta del Titolo come testimonianza del fatto che i sacramenti, nella visione orientale, non possono essere separati dal contesto del culto<sup>39</sup>.

#### 3.1 L'aspetto pneumatologico

Un canone introduttivo del Titolo XVI del Codice orientale e i canoni che introducono il discorso sui singoli sacramenti mettono in rilievo anche il ruolo dello Spirito Santo (cfr. CCEO, cc. 667; 675, § 1; 692; 698; 718; 743)<sup>40</sup>. L'approccio teologico-patristico ai sacramenti può anche limitare in un certo

<sup>39</sup> Cfr. P. SZABÓ, *A keleti ...*, 84.

<sup>40</sup> Sull'aspetto pneumatologico nelle liturgie orientali si veda per es.: M. NIN, *Le liturgie orientali in Occidente*, in *Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di P. GEFAELL (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giurifiche 42), Milano 2012, 390-391.

modo la cosiddetta sistematicità del discorso teologico<sup>41</sup>.

### 3.2 I rapporti con i cristiani non cattolici nel campo liturgico-sacramentale

I canoni che riguardano la condivisione della vita sacramentale con i cristiani non cattolici sono in sostanza identici nel Codice orientale (cfr. CCEO, c. 671) e nel Codice latino (cfr. CIC, c. 844). La base di questi canoni è il n. 8 dell'*Unitatis redintegratio*, il quale stabilisce che la comunicazione nelle cose sacre non deve essere considerata come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. Questa comunicazione dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia. La manifestazione dell'unità perlopiù vieta la comunicazione. La partecipazione della grazia talvolta la raccomanda. Il Direttorio Ecumenico del 1993 precisa che "la comunione eucaristica è inseparabilmente legata alla piena comunione ecclesiale e alla sua espressione visibile"<sup>42</sup>. Per questo può essere imbarazzante quando una persona che non ha accettato pubblicamente la fede cattolica, chiede pubblicamente, tra circostanze ordinarie, la comunione eucaristica. Eppure nei casi menzionati nei rispettivi canoni, ci sono delle possibilità di amministrare la comunione, la penitenza e l'unzione degli infermi ai fedeli delle chiese orientali che non hanno la piena comunione con la Chiesa Cattolica, se lo chiedono spontaneamente e sono ben disposti (cfr. CCEO, c. 671, § 3). Anche i fedeli cattolici, nel caso di necessità o di vera utilità spirituale, se non possono recarsi fisicamente o moralmente dal ministro cattolico, evitando sempre il pericolo di errore o d'indifferentismo, possono ricevere i sacramenti della penitenza, dell'Eucaristia e dell'unzione degli infermi da ministri non cattolici nella cui chiesa sono validi

<sup>41</sup> Cfr. P. SZABÓ, *A keleti ...*, 85.

<sup>42</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, Dir. *La recherche de l'unité* 25 marzo 1993, n. 129, in AAS 85 (1993) 1088.

questi sacramenti (cfr. CCEO, c. 671, § 2). In questo contesto però i cattolici devono rispettare nella misura del possibile la disciplina orientale e se la rispettiva chiesa non cattolica “... riserva la comunione sacramentale ai propri fedeli, [...] i cattolici devono astenersi dal prendervi parte” – come ribadisce il Direttorio Ecumenico<sup>43</sup>. Il doveroso rispetto verso la disciplina delle chiese orientali non cattoliche, oltre la necessità di evitare gli scandali proviene anche dalla dignità delle chiese orientali che secondo la terminologia coerente, sia del Concilio Vaticano II che dei documenti della Santa Sede, chiarita in modo speciale anche nella dichiarazione *Dominus Iesus*, sono delle vere chiese, affidate quindi ai sacri pastori validamente ordinati, che hanno una piena struttura sacramentale<sup>44</sup>. Così anche la loro disciplina interna dimostra le caratteristiche di una vera disciplina ecclesiale<sup>45</sup>.

## Conclusione

Oltre a questi temi brevemente accennati ci si potrebbe soffermare sulle questioni della partecipazione dei cristiani non cattolici agli altri sacramenti, sul senso della partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia, sulle questioni del rito proprio e del biritualismo, sulle situazioni interrituali che si presentano nell'amministrazione dei sacramenti nonché sul problema

<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 124, in AAS 85 (1993) 1087.

<sup>44</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000, n. 17, in AAS 92 (2000) 758.

<sup>45</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Rigidità ad elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico. Elementi istituzionali nel CIC aperti per un dialogo ecumenico*, in *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*, Atti del Convegno di Studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del *Codice di Diritto Canonico*, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano 2008, 147-178; G. RUYSEN, *Les positions des Églises/Communautés ecclésiales en matière de Communicatio in sacris dans l'Eucaristie* in *Folia Canonica* 9 (2006) 12-65.

della competenza universale dei patriarchi in materia liturgica e i limiti speciali della loro potestà di governo ecclesiastico al di fuori del proprio territorio<sup>46</sup>. Meritano attenzione anche altri temi esaminati dalla Congregazione per le Chiese Orientali come la valenza formativa della liturgia per tutto il popolo di Dio o la data della celebrazione della Pasqua. Da tutti questi cenni rapidi risulta chiaro che la liturgia ha una funzione chiave anche nel contesto disciplinare ed ecclesiologico e che la pienezza della comunione della Chiesa abbraccia molte possibilità di sviluppo liturgico, spirituale e disciplinare, sempre in unità organica con la tradizione apostolica, principio generale di legittimità nella Chiesa di Cristo.

<sup>46</sup> Cfr. per es.: M. D. BROGI, *Obblighi dei vescovi latini verso i fedeli di una chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocesi*, in *Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di P. GEFAELL (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 42), Milano 2012, 17-29.

*Parte Quarta*  
*DIRITTO PROCESSUALE*



# I. Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali\*

## 1. Il problema

Prima di presentare il significato concreto del foro interno e di quello esterno nel diritto canonico vigente, bisogna chiarire una situazione fondamentale che caratterizza profondamente tutta l'attività propria della Chiesa. La Chiesa, in quanto "... è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1), costituisce una realtà visibile e allo stesso tempo invisibile. Per questo insegna il Concilio Vaticano II: "Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile; la sostiene incessantemente, e per essa diffonde su tutti la verità e la grazia. La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino" (LG 8a)<sup>1</sup>. Quando alcuni istituti giuridici della Chiesa si riferiscono alla vita sacramentale, accade spesso che la Chiesa, anche come comunità terrena e visibile, deve contare con la presenza di alcune realtà nell'ordine

\* Pubblicato: *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali*, in *Periodica* 95 (2006) 3-35.

<sup>1</sup> Al riguardo si veda anche: PIUS XII, *Litt. Enc. Mystici Corporis*, 29 giugno 1943, in *AAS* 35 (1943) 221 ss.; ID. *Litt. Enc. Humani generis*, 12 agosto 1950, in *AAS* 42 (1950) 571.

della grazia che sfuggono alla percezione esterna degli uomini in questa terra. Mentre sembra essere un interesse pubblico importantissimo nella Chiesa di riconoscere e far valere anche socialmente e pubblicamente la vera condizione di tutti i fedeli, perché il segno esterno della Chiesa possa rispondere, in modo più preciso possibile, alla realtà interna della grazia e così la testimonianza e l'efficacia sacramentale della Chiesa diventi più forte per la salvezza del mondo, bisogna essere consapevoli del fatto che una perfetta e totale coincidenza non può essere garantita in questo campo con i soli mezzi umani.

La nozione di 'foro' è una categoria molto antica nel diritto canonico. Esso indicava già nel diritto romano il luogo pubblico, dove si realizzavano gli atti giuridici. Nella Chiesa il foro ha significato il luogo dei giudizi. I teologi dell'epoca scolastica parlavano anche di foro della coscienza o foro penitenziale. Dato che il ruolo del sacerdote confessore è considerato anche giudiziale – come dice in modo classico il Concilio di Trento<sup>2</sup> – sembrava logico di parlare di foro anche riguardo al perdono dei peccati. Dopo il Concilio di Trento, infatti, si è diffusa la distinzione tra foro interno e foro esterno, distinzione che poteva e può causare una certa perplessità fra i giuristi che si occupano del diritto secolare.

Nel diritto canonico post-tridentino si cercava di distinguere il foro interno, identificato con quello della coscienza, e il foro esterno. Nel Codice Pio-Benedettino si teneva presente "... una potestà di foro esterno, ed un'altra di foro interno, ossia della coscienza" (CIC/17, c. 196). Secondo il c. 202 dello stesso CIC/17 "L'atto di potestà di giurisdizione sia ordinaria, sia delegata conferita per il foro esterno, è valido anche per l'interno, ma non viceversa" (§ 1). Di tutto ciò risulta chiaro che la parola foro indicava ed indica tutt'oggi nel diritto canonico il luogo dove si esercita la giurisdizione, ossia il tribunale stesso, come nel titolo *De foro competenti* (cfr. CIC tac. 1404;

<sup>2</sup> Cfr. Conc. Trid., Sess. XIV, *de poenit.* cc. 2, 5, *canones de poenit.* c. 9, in DS 1671, 1679, 1709; cfr. anche *Communicationes* 10 (1978) 50.

tac. 1671; ed anche, per es.: c. 1407, § 3: “*Actor sequitur forum partis conventae*”, ecc.), ma indica anche – per estensione – la potestà di giudicare<sup>3</sup>. Più specificamente significa il campo di potere o di competenza (cfr. c. 1716, § 1: “*ut vim habeat in foro canonico*”, ecc.). In questo senso si parla anche di *forum civile* (cfr. cc. 1288; 1675, § 1; 1692, §§ 2-3). Questo campo di esercizio della potestà è soprattutto quello della potestà giudiziale (cfr. cc. 1288; 1675, § 1)<sup>4</sup>, ma può anche riferirsi al campo di esercizio della potestà esecutiva (cfr. c. 37: “*Actus administrativus, qui forum externum respicit*”; ed anche cc. 74; 130; 1081, ecc.<sup>5</sup>).

In base a questa terminologia la dottrina canonica tradizionale ha considerato spesso gli atti del foro interno come atti che avrebbero per fine principale l'utilità spirituale, personale dei fedeli e “... pertanto regolerebbero i loro rapporti con Dio, non con la comunità [...] sarebbero d'indole morale, non giuridica”<sup>6</sup>. Secondo questa concezione, in ogni caso, tutti gli atti esterni, anzi pubblici “... che riguarderebbero l'utilità pubblica e il bene della comunità come tale [...] sarebbero atti procedenti dalla potestà di giurisdizione, quindi veri atti giuridici, appartenenti al foro esterno”<sup>7</sup>.

Per la tensione possibile tra i due fori sembrava necessario ravvicinare i due ambiti, perché il diritto e la coscienza – almeno quella ben formata – non si trovino in contrasto nella Chiesa. Questo sforzo era collegato quindi con la sollecitudi-

<sup>3</sup> Cfr. R. NAZ, *For*, in DDC, V, 871-873.

<sup>4</sup> Cfr. G. MAY, *Forum*, in S. HAERING – H. SCHMITZ (a cura di), *Lexikon des Kirchenrechts* (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg im Breisgau 2004, 302.

<sup>5</sup> In questo senso troviamo spesso la menzione del foro esterno, cfr. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 183.

<sup>6</sup> F. J. URRUTIA, *Foro giuridico (Forum iuridicum)*, in C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 1993, 536.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

ne per la più chiara fondazione teologica del diritto canonico. Tale obiettivo appare anche come principio direttivo per la revisione del *Codice di Diritto Canonico*. Infatti, il secondo principio di quelli approvati al Sinodo dei Vescovi del 1967 afferma: “*Fori externi et interni optima coordinatio in Codice Iuris Canonici existat oportet, ut quilibet conflictus inter utrumque vel dispareat vel ad minimum reducatur. Quod in iure sacramentali et in iure poenali peculiariter curandum est*”<sup>8</sup>.

Nel presente articolo cerchiamo la risposta ai seguenti quesiti:

1. Quali sono le situazioni in diritto canonico nelle quali i due fori sono distinti o sono in tensione tra loro?
2. Se e in quale senso è giuridico il foro interno nella Chiesa?
3. È teologicamente necessaria la distinzione dei due fori nella Chiesa e qual è il valore teologico di questa distinzione?

## **2. Le situazioni in cui il foro interno viene distinto da quello esterno**

### **1. Criteri di distinzione od opposizione del foro interno ed esterno nel CIC**

All'interno del campo giuridico-canonico il foro interno e quello esterno costituiscono prima di tutto due ambiti di efficacia della stessa potestà di governo (cfr. cc. 130; 144, § 1). La differenza non è quindi nella natura della potestà che viene esercitata in uno od altro dei due fori, ma unicamente nel modo dell'esercizio della stessa potestà. Il *Codice di Diritto Canonico* non parla più del ‘foro della coscienza’, ma soltanto di foro interno. Il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* adotta la stessa terminologia e non parla di ‘foro della coscienza’<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> In *Communicationes* 2 (1969) 79.

<sup>9</sup> Cfr. I. ŽUŽEK, *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Canonica 2), Roma 1992, 65. 138-139.

Non esistono quindi due potestà di governo per i due fori, ma la stessa potestà può esercitarsi sia per il foro esterno che per il foro interno. Nei Codici vigenti della Chiesa cattolica non troviamo nessun accenno a una distinzione dei due fori secondo l'utilità pubblica o privata. Nella Chiesa infatti il più grande interesse pubblico è la salvezza delle anime, la quale però non si riferisce soltanto alla condizione spirituale individuale, ma anche all'autenticità e all'efficacia del segno sacramentale della Chiesa, società visibile, segno della salvezza per il mondo<sup>10</sup>. I due fori sembrano essere distinti soltanto riguardo al modo di esercizio della potestà. Sulle singole caratteristiche dell'esercizio della potestà in foro esterno e in quello interno tratteremo più avanti.

Nel Codice Pio-Benedettino si adottavano due criteri diversi per distinguere gli atti pubblici da quelli non pubblici ossia occulti. Uno teneva presente la possibilità della prova in foro esterno (cfr. c. 1037 CIC/17), l'altro invece considerava soltanto il fatto della divulgazione o il pericolo della divulgazione (cfr. c. 2197 CIC/17). Diversi canoni si accontentavano della mancanza di questa seconda condizione, perché si potesse parlare di caso occulto (cfr. cc. 1045; 1046 CIC/17), appartenente quindi al foro interno, almeno per alcuni effetti giuridici<sup>11</sup>.

Nel diritto canonico vigente una differenza, a livello generale, può essere che gli atti giuridici o provvedimenti, che si riferiscono al foro esterno, sono pubblici ossia posti pubblicamente o in modo che ci siano prove conoscibili da parte della comunità (cfr. cc. 37; 1074; 1081; 1082; 1123; 1126; 1145, § 3;

<sup>10</sup> Cfr. P. ERDŐ, 'Salus animarum: suprema lex'. La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici della Chiesa cattolica, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 573-585.

<sup>11</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio*, in ID., *Investigationes theologico-canonicæ*, PUG, Roma 1978, 335-336; ID., *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, Romae 1980, 481.

1319, § 1; 1340, § 1; 1361, § 2; 1732). Gli atti e l'esercizio della potestà nel foro interno non sono pubblici. Questo carattere non pubblico comporta che la potestà viene esercitata o l'atto è posto "...senza che ne vengano fornite prove legittime, accessibili alla comunità, per attestare gli effetti prodotti – che allora rimangono occulti, non controllabili e non riconoscibili nella comunità"<sup>12</sup> (cfr. per es.: c. 1082). Un fatto, del quale tutti credono che non sia possibile provarlo, può servire come base per un atto amministrativo in foro interno (per es. nel caso di una dispensa da un impedimento matrimoniale occulto). Se questo fatto diventa successivamente pubblico, perché emergono delle prove della sua esistenza, la dispensa concessa nel foro interno produrrà i suoi effetti anche nel foro esterno.

Alcuni, partendo dal c. 130 del CIC, ribadiscono che la potestà di governo si esercita di per sé nel foro esterno. In ogni caso quelli che hanno la potestà di governo per il foro esterno, hanno tale potestà anche per il foro interno e possono esercitarla anche solo per il foro interno (cfr. cc. 1079, § 1-2; 1081; 566, § 2; 596, § 2). Lo stesso c. 130 aggiunge però che esistono dei casi, quando la stessa potestà si esercita *solo* nel foro interno. Da questo fatto proviene la possibilità di una divergenza o di un contrasto tra i due fori, anche se in casi determinati. Per questo possono esistere presunzioni in favore di un fatto o di una condizione giuridica che in realtà non esiste, ma per motivi che non possono essere provati esternamente. Questa possibilità di divergenza viene riconosciuta in forma generale nel § 2 del canone 124: "L'atto giuridico posto nel debito modo riguardo ai suoi elementi esterni si presume valido".

## 2. La forza obbligatoria della legge nei due fori

Non soltanto la legge divina, ma anche la legge umana ecclesiastica debitamente promulgata dall'autorità ecclesiastica competente, obbliga sia nel foro esterno che nel foro interno. Anzi, l'obbligatorietà delle leggi della Chiesa è anche una

<sup>12</sup> F. J. URRUTIA, *Foro giuridico ...*, 537.

obbligazione di tipo morale<sup>13</sup>. I vescovi infatti, come insegna anche il Concilio Vaticano II (LG 27a): "... reggono le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e delegati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà, della quale però non si servono se non per edificare il proprio gregge nella verità e nella santità [...]. In virtù di questo potere i vescovi hanno il sacro diritto e davanti al Signore il dovere di dare leggi ai loro sudditi"<sup>14</sup>. Per questo dispone il c. 212, § 1: "I fedeli, consapevoli della propria responsabilità, sono tenuti ad osservare con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori, in quanto rappresentano Cristo, dichiarano come maestri della fede o dispongono come capi della Chiesa".

Il concetto della legge nel diritto canonico comprende anche la promulgazione (cfr. c. 7: "La legge è istituita quando è promulgata"). La promulgazione infatti è un atto pubblico con il quale il legislatore dichiara la propria volontà normativa verso la comunità. Benché l'esistenza della legge sia un fatto pubblico, la sua forza vincolante o l'obbligazione proveniente da essa, non coincide sempre con l'esistenza della medesima. Basti accennare alla possibilità generale della *vacatio legis* (cfr. c. 8, §§ 1-2). Ci sono però dei fatti o delle circostanze che esimono la persona dall'obbligazione, come, per esempio, la mancanza dell'uso sufficiente della ragione (cfr. c. 11) o l'impossibilità dell'adempimento della legge nel caso concreto, situazione considerata già nelle *Regulae Iuris* del Digesto di

<sup>13</sup> D. CENALMOR, *Commentary can. 212*, in Á. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (edd.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, II/1, Montreal-Chicago 2004, 66: "The obligation, not only moral, but also juridical, to obey the Hierarchy"; H. PREE, *Die Ausübung der Leitungsvollmacht*, in J. LISTL - H. SCHMITZ (a cura di), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999, 157: "Öffentlich gesetzte Rechtsakte verpflichten nicht nur äußerlich, sondern grundsätzlich auch im Gewissen".

<sup>14</sup> Cfr. anche PIUS VI, Const. Ap. *Auctorem fidei*, 28 agosto 1794, nn. 4-5, in DS 2604-2605.

Giustiniano (“*impossibilium nulla obligatio est*”)<sup>15</sup>, ma anche in quelle regole che sono raccolte nel *Liber Sextus* di Bonifacio VIII (“*nemo potest ad impossibile obligari*”)<sup>16</sup>. Se la fattispecie descritta in una legge non si realizza in un caso concreto a motivo di fatti non pubblici, mentre la presunzione è che il caso corrisponde a quello previsto dalla legge, si presenta una tensione. Detta tensione però non si trova fra la realtà giuridica e la realtà di ordine morale, poiché la realtà oggettiva è una sola. Ma si presenta un attrito tra una realtà presunta, che nel foro esterno dobbiamo trattare come se fosse vera, e la realtà oggettiva che invece non si può provare o non è provata ancora pubblicamente. Se per esempio una persona ha soltanto diciassette anni, ma per una registrazione erronea all’anagrafe risulta essere già maggiorenne, allora non possiamo dire che è giuridicamente obbligato dalle leggi meramente ecclesiastiche che obbligano i maggiorenni, e non è obbligato neanche moralmente. Quindi, la persona in questione non è obbligata né giuridicamente né moralmente, ma viene considerata in foro esterno come obbligata a motivo del documento pubblico sbagliato. È un interesse sia pubblico che privato che ciascuno venga trattato secondo la sua vera condizione anche pubblicamente<sup>17</sup>.

Il Codice vigente della Chiesa latina stabilisce tra l’altro che “L’ignoranza o l’errore circa la legge o la pena oppure su un fatto personale o intorno a un fatto notorio di altri non si presumono; circa un fatto non notorio di altri si presumono, finché non si provi il contrario” (c. 15, § 2). L’ignoranza circa le leggi penali per esempio può diminuire o togliere l’imputabilità penale (cfr. cc. 1323, 2°; 1324, 9°; 1325). Però, come stiamo vedendo, in questo campo bisogna lavorare, allo stes-

<sup>15</sup> Dig. 50. 17. 185.

<sup>16</sup> R. I. 6 in VI°.

<sup>17</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di Studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 - sezione canonistica), Torino 1996, 158-161, nn. 166-170.

so tempo, con delle presunzioni e delle prove. Altrimenti, in mancanza delle prove necessarie, può presentarsi una divergenza tra l'imputabilità reale e quella presunta.

### **3. Efficacia degli atti amministrativi in foro interno ed esterno**

#### *a. Osservazioni generali*

Come dicevamo sopra, l'esercizio della potestà esecutiva generalmente si verifica nel foro esterno, ma con l'efficacia anche nel foro interno (cfr. c. 130). Esistono tuttavia dei casi quando tale potestà si esercita in modo particolare nel solo foro interno. Quando l'autorità nell'esercizio della potestà esecutiva, pone un atto che deve avere effetti nel foro esterno, deve consegnarlo per iscritto, così che possa essere provato (cfr. c. 37). Invece, se una grazia viene concessa a una persona in foro interno oralmente e non in forma scritta, può presentarsi il caso che l'uso della grazia suscita sorpresa tra i fedeli. Allora il superiore competente o altre persone autorizzate possono chiedere la prova della grazia ottenuta per il foro esterno. In questo caso colui che ha ricevuto la grazia è tenuto a produrre le prove (cfr. c. 74). In tale situazione speciale sembra che sia possibile anche una prova per testimoni e non necessariamente si richieda un documento scritto. Qui ci sono dei criteri diversi per l'efficacia della grazia nei due fori, ma anche nell'ambito del foro esterno si possono distinguere due modi in cui un atto amministrativo può diventare efficace<sup>18</sup>. Esso può essere dato direttamente per il foro esterno. In questo caso è necessaria la consegna per iscritto<sup>19</sup>. Ma può essere dato per il foro interno a viva voce. In tal caso basta che l'atto venga provato in qualche modo, perché esso abbia efficacia anche nel foro esterno. Gli effetti dell'esercizio della potestà esecu-

<sup>18</sup> Cfr. per es.: J. CANOSA, *Commentary can.* 74, in Á. MARZOA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (edd.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, I, Montreal-Chicago 2004, 617.

<sup>19</sup> Per alcuni questa consegna in iscritto è necessaria solo per la liceità e non per la validità (cfr. cc. 10; 59, § 2; 1361, § 2).

tiva per il solo foro interno sacramentale però – per esempio la remissione di una censura *latae sententiae* di scomunica o di interdetto – non sono riconosciuti nel foro esterno. Per l'efficacia in foro esterno è necessario un ulteriore atto dell'autorità competente (per es. una nuova remissione della pena per questo foro<sup>20</sup>: cfr. c. 1357, § 2).

*b. Le dispense dagli impedimenti matrimoniali e dalla forma canonica*

Secondo il § 3 del c. 1079, in pericolo di morte “... il confessore ha la facoltà di dispensare dagli impedimenti (matrimoniali) occulti nel foro interno, sia durante sia fuori della confessione sacramentale”. Anche se tale dispensa regola la situazione oggettiva della persona avendo vera efficacia giuridica ed ontologica, i suoi effetti non sono automaticamente riconosciuti nel foro esterno<sup>21</sup>. In altri casi, se il rescritto della Penitenzieria Apostolica non dispone diversamente, quando una dispensa da un impedimento matrimoniale occulto viene concessa nel foro interno non sacramentale, bisogna annotarla nel libro che si deve conservare nell'archivio segreto della curia, e non occorre altra dispensa per il foro esterno, qualora l'impedimento occulto in seguito divenisse pubblico (cfr. c. 1082).

La Penitenzieria Apostolica infatti può essere ritenuta un tribunale di grazia per il foro interno. Tra altre funzioni (per es. circa le indulgenze) essa concede “... per il foro interno, sia sacramentale che non sacramentale, le assoluzioni, le dispense, le commutazioni, le sanazioni, i condoni e altre grazie”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. F. J. URRUTIA, *Foro giuridico ...*, 538.

<sup>21</sup> G. MAY, *Forum ...*, 303: “Die im inneren Bereich vorgenommene hoheitliche Handlung eines Trägers der Leitungsgewalt...entscheidet den Rechtsfall dem rechtlichen Sein nach wirksam. Doch werden die damit verbundenen Rechtswirkungen im äußeren Bereich regelmäßig nicht anerkannt, weil ihnen die...Öffentlichkeit fehlt. Darum kann sich die Notwendigkeit ergeben, für die im inneren Bereich bereits dem Sein nach geregelte Sache eine weitere Entscheidung im äußeren Bereich zu treffen”.

<sup>22</sup> IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, Art. 118,

Nel campo matrimoniale, tra le funzioni della Penitenzieria, spicca la sanazione dei matrimoni che sono nulli o per mancanza della forma canonica o a volte (anche) per qualche impedimento<sup>23</sup>. In tali casi il motivo dell'invalidità può essere un impedimento occulto che non poteva essere provato in foro esterno, il quale però esisteva ed ha reso nullo il matrimonio sia ontologicamente che sotto l'aspetto giuridico-canonico. Alcune volte il fatto della nullità era occulto (per l'impedimento occulto), ma la celebrazione nella forma dovuta ha fondato la presunzione della validità in foro esterno. In questi casi la *sanatio* che contiene anche la dispensa dall'impedimento di diritto ecclesiastico risolve la tensione tra la realtà ontologica e la presunzione per la validità nel foro esterno rendendo così veramente valido quel matrimonio già presunto tale nel foro esterno. Un effetto analogo ha la *sanatio* anche quando il matrimonio è presunto valido, ma la forma non è stata valida per un fatto occulto (o almeno non pubblicamente conosciuto). Così potevano essere i casi in cui un imbroglione si faceva passare per sacerdote e ingannando il popolo di un intero villaggio assisteva anche a dei matrimoni. La sanazione in questo caso ha contenuto la dispensa dalla forma canonica, rendendo realmente validi i matrimoni che sono stati ritenuti validi pubblicamente anche prima.

Per quanto riguarda la nullità del matrimonio per mancanza del consenso necessario, il diritto vigente riconosce la possibilità che un matrimonio venga ritenuto valido nel foro esterno, ma che sia nullo per mancanza del consenso. In questo caso non c'è contrasto tra il foro interno ed esterno nel senso dell'esercizio della potestà, ma si tratta di una differenza tra la presunzione accettata a livello della società ecclesiastica

in AAS 80 (1988) 890.

<sup>23</sup> Cfr. G. GIROTTI, *Commento all' Art. 118*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento alla Pastor bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana* (Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici III), Città del Vaticano 2003, 170-171.

da una parte e la realtà ontologica dall'altra. Quando la mancanza del consenso non può essere provata nel foro esterno, il matrimonio può essere convalidato se la parte che non lo aveva dato, dà il suo consenso privatamente e in segreto (cfr. can. 1159, § 2). Così era occulto il vizio del consenso, era occulta la nullità del matrimonio ed è occulta anche la convalidazione. Però, a seguito di quest'ultimo atto di volontà, il matrimonio diventa valido e la situazione ontologica diventa conforme alla condizione giuridica delle parti riconosciuta nel foro esterno. Se invece il vizio del consenso può essere provato, è necessario che il consenso venga dato secondo la forma canonica (cfr. can. 1159, § 3). Ci si domanda però che cosa succede quando un matrimonio, invalido soltanto per la mancanza del consenso di una delle parti, viene convalidato mediante un atto di consenso della medesima parte, posto in segreto, nell'ipotesi che non ci sono prove per la precedente mancanza di consenso, ma poi emerge una prova (per es. una lettera della quale risulta chiaramente l'esclusione di qualche proprietà essenziale del matrimonio) dell'invalidità del matrimonio? Lo stesso matrimonio non può essere convalidato due volte. Dobbiamo ritenere quindi che per la validità della convalidazione segreta e privata è necessario che il fatto, per il quale il matrimonio era nullo, sia occulto nel senso strettissimo, e cioè che le prove non siano riconoscibili e non soltanto che siano per il momento pubblicamente sconosciute. Così possiamo dire che la prima convalidazione (quella segreta) in questo caso si è dimostrata invalida per l'emergere successivo di una prova.

Questo caso dimostra che nemmeno gli atti giuridici, posti nel foro interno, influenzano sempre la realtà ontologica dei fatti. Così appare in una nuova luce anche la natura del foro interno stesso. Questo foro è infatti un campo di esercizio della potestà ecclesiastica che ha la sua dimensione sociale pure nei rapporti occulti. Anche il foro interno è giuridico, e l'atto umano, anche quando si riferisce a questo foro, è soggetto alla possibilità dell'errore e di altri vizi.

Considerata la regolamentazione sopra descritta della *sanatio in radice* e della convalidazione, sembra che non vi siano

veri e grandi conflitti tra il foro interno e quello esterno provenienti dalla legge positiva della Chiesa. È diversa invece la situazione riguardo alla nullità del matrimonio per un impedimento di diritto divino o per la mancanza di un elemento essenziale o di una proprietà essenziale del matrimonio. Se la nullità non può essere provata nel foro esterno, esiste veramente una tensione tra la condizione presunta delle parti nella società e la realtà oggettiva<sup>24</sup>. Tale tensione generalmente non può essere risolta mediante una convalidazione del matrimonio. La legislazione vigente della Chiesa cattolica ha fatto il meglio per ridurre il numero dei casi, in cui la prova della nullità risulta impossibile nel foro esterno. Così il c. 1573 ammette che la deposizione di un solo teste faccia piena fede, se si tratta di un teste qualificato che deponga su cose fatte d'ufficio o se le circostanze di cose e di persone suggeriscono l'accettazione della sua testimonianza. Quest'ultimo caso si presenta generalmente quando si tratta di una persona degnissima, quando è impossibile acquisire altre testimonianze dirette e le sue affermazioni sono perfettamente coerenti con quelle delle parti e di altre persone "... che abbiano avuto notizia sia pur indiretta dei fatti", e quando la sua deposizione è "... avvalorata da eventi o fatti che possono ritenersi pacifici"<sup>25</sup>. È un'altra facilitazione della prova della nullità di un matrimonio la possibilità offerta nel § 2 del c. 1536. Questo canone riconosce anche nelle cause riguardanti il bene pubblico (e così anche in quelle matrimoniali) forza probante alle dichiarazioni delle parti, siano esse confessioni giudiziarie o meno. Tali dichiarazioni, tuttavia, assumono valore di prova piena solo se vi è conferma attraverso altri elementi (cfr. c. 1679)<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. U. NAVARRETE, *Conflictus* ..., 484.

<sup>25</sup> E. ZANETTI, *Commento al can. 1573*, in *Codice di Diritto Canonico commentato*, a cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2004, 1219-1220.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 1203. Cfr. anche: N. LÜDECKE, *Ehenichtigkeitserklärung aufgrund von Parteiaussagen gemäß c. 1679 CIC. Verständnis und Tragweite eines aktuellen Canons*, in P. ERDŐ (a cura di), *Bonn – Budapest. Kanonistische*

*c. Irregolarità ed altri impedimenti per ricevere o per esercitare il sacramento dell'Ordine*

Le irregolarità e gli altri impedimenti per ricevere o per esercitare gli ordini sacri sono stabiliti in modo tassativo nei cc. 1040-1049. L'intera disciplina canonica circa queste irregolarità ed altri impedimenti è stata sostanzialmente modificata nel nuovo *Codice di Diritto Canonico*<sup>27</sup>. L'impedimento infatti è una legge ecclesiale che proibisce la ricezione o l'esercizio degli ordini. L'impedimento quindi non è la sola circostanza, ma la legge la quale riguardo a una fattispecie proibisce la ricezione o l'esercizio dell'ordine. Se l'impedimento è perpetuo, ossia se l'effetto giuridico di un fatto compiuto rimane stabilmente e non cessa in modo automatico con la cessazione di una circostanza, parliamo di irregolarità (cfr. c. 1040)<sup>28</sup>. Il carattere perpetuo ammette soltanto la cessazione attraverso il diretto intervento dell'autorità competente che concede la dispensa<sup>29</sup>. L'impedimento non è una pena, e di conseguenza risulta autonomo anche quando esso sorge dal compimento di un delitto. Così la cessazione della pena non abolisce l'irregolarità sorta dallo stesso delitto. "L'ignoranza delle irregolarità e degli impedimenti non esime dai medesimi" (c. 1045). È diverso il caso quando uno per ignoranza o per altri vizi di volontà senza sua colpa non è consapevole di violare una legge o un precetto (cfr. c. 1323, 2°). In questo caso si tratta di una circostanza esimente e quindi l'autore dell'atto non può essere punito.

Da determinate irregolarità o impedimenti la dispensa è riservata alla Santa Sede: ai Dicasteri competenti per la materia se si tratta del foro esterno o se sono passate all'ambito

*Erträge einer Zusammenarbeit (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30), Würzburg 1998, 149-222.*

<sup>27</sup> Cfr. P. PAVANELLO, *Irregolarità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 12 (1999) 279-296, specialmente 280-282.

<sup>28</sup> Cfr. P. ERDŐ, *Egyházjog*, Budapest 2003, 493, n. 1842.

<sup>29</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Irregolarità ed impedimenti per ricevere o per esercitare il ministero*, (Tribunale della Penitenzieria Apostolica, Corso sul Foro Interno), Roma 7-12 marzo 2005, 2 (dattiloscritto).

giudiziale; alla Penitenzieria se riguardano questioni di foro interno. In termini generali si può dire che è sempre riservata alla Sede Apostolica la dispensa dall'irregolarità derivante dal delitto di omicidio o di aborto sia per accedere agli ordini sacri sia per esercitarli (cfr. cc. 1041, 4°; 1044, § 1, 3°). In questi ultimi casi la dispensa è riservata alla Santa Sede anche nei casi occulti (cfr. c. 1047, § 2, 2°; § 3).

Una tensione speciale tra i due fori si presenta in alcuni casi occulti che si distinguono per il carattere d'urgenza. Se in tali casi non si può ricorrere all'Ordinario o – quando si tratta delle irregolarità menzionate nel c. 1041 ai numeri 3 e 4 – alla Penitenzieria, e se incombe il pericolo di grave danno o infamia, “... colui che è impedito dall'irregolarità di esercitare l'ordine, può esercitarlo, fermo però restando l'onere di ricorrere quanto prima all'ordinario o alla Penitenzieria, taciuto il nome e tramite il confessore” (c. 1048). In tali situazioni infatti il chierico, che è caduto in irregolarità per un fatto occulto, diventa veramente irregolare con effetti di per sé anche per il foro esterno. Eppure, per l'espressa disposizione del legislatore, egli non deve osservare il divieto nei casi gravi ed urgenti appena menzionati. Qui non si tratta di una dispensa automatica, ma di una sospensione *ipso iure* degli effetti di questi divieti<sup>30</sup>. Un vero contrasto tra il foro interno e quello esterno non esiste in questo caso, perché nella situazione iniziale il chierico caduto in una irregolarità per un fatto occulto, di per sé non deve esercitare l'ordine neppure in foro esterno. Se tra determinate condizioni, stabilite nel c.1048, egli esercita l'ordine, può farlo per la sospensione degli effetti del divieto. Quando poi tramite il confessore riceve la dispensa dall'irregolarità, il divieto cessa sia per il foro interno sia per quello esterno.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, 6.

*d. Remissione delle censure nel foro interno sacramentale e non sacramentale*

È di particolare rilevanza la norma del c. 1357 che concede la facoltà al confessore di rimettere in foro interno sacramentale le censure *latae sententiae* di scomunica e di interdetto, che non siano state dichiarate, nei casi in cui al penitente è gravoso rimanere in stato di peccato grave per il tempo necessario a che il Superiore competente provveda (cfr. § 1). Bisogna tuttavia ingiungere al penitente l'onere di ricorrere, entro un mese e sotto pena di ricadere nella censura, al Superiore competente o ad un sacerdote provvisto della facoltà e di attenersi alle sue decisioni (cfr. § 2). In questa situazione il legislatore offre una soluzione per la tensione tra il foro interno ed esterno. Chi è colpito da una scomunica *latae sententiae*, non può né celebrare i sacramenti od i sacramentali, né ricevere i sacramenti, né esercitare lecitamente<sup>31</sup> funzioni in uffici, ministeri o incarichi ecclesiastici, né porre atti di governo (cfr. c. 1331, § 1, 2°-3°). Questi divieti valgono anche se la censura non è stata dichiarata, cioè resa notoria giuridicamente mediante un atto – generalmente un decreto o una sentenza – dell'autorità competente. Prima della dichiarazione la pena *latae sententiae* rimane nel foro interno<sup>32</sup>, anche se il delinquente deve osservare i divieti provenienti dalla censura anche in foro esterno. Quando il confessore, nel caso sopra citato del c. 1357, ri-

<sup>31</sup> Come attesta il c. 1331, § 1: "Allo scomunicato è fatto divieto ...". M. MOSCONI, *Commento al can. 1331*, in *Codice di Diritto Canonico commentato*, a cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2004, 1057: "La scomunica l. s. non dichiarata comporta – si tratta per lo più di disposizioni elencate nel § 1 – il divieto, che dev'essere sempre osservato sotto pena di illegittimità – nella maggior parte dei casi non di invalidità ...").

<sup>32</sup> Così per es.: J. I. ARRIETA, *Le censure canoniche nell'esercizio del ministero pastorale*, (Tribunale della Penitenzieria Apostolica, Corso sul Foro Interno), Roma 7-12 marzo 2005, 3 (dattiloscritto). Va osservato però che il fatto che viene punito da una pena *latae sententiae* può essere pubblico e notorio (cfr. per es.: cc. 1364, § 1; 1394). In altri casi i delitti puniti da una tale censura sono, per loro natura, piuttosto occulti (cfr. c. 1378).

mette la censura, la condizione del delinquente si normalizza nel senso che quanto si realizza nel foro esterno corrisponde di nuovo alla vera condizione della persona. Se invece la scomunica *latae sententiae* viene dichiarata, gli effetti della pena si aggravano nel foro esterno (cfr. c. 1331, § 2). Il delinquente pone per esempio invalidamente gli atti di governo che fino allora gli erano soltanto vietati (cfr. § 2, 2°). Con la dichiarazione della scomunica quindi la situazione in foro interno ed esterno non soltanto diventa uguale, ma allo stesso tempo gli effetti della pena si aggravano.

La remissione delle censure *latae sententiae* concessa dall'autorità competente, può effettuarsi anch'essa nel foro interno qualora la pena non è stata dichiarata. Questa autorità – che per le censure riservate alla Santa Sede è la Penitenzieria – agisce spesso in foro non sacramentale.

#### 4. L'esercizio della potestà giudiziale e i due fori

*De internis non iudicat praetor.* Questo antico principio caratterizza l'esercizio della potestà giudiziale anche nella Chiesa. Anche e specialmente per la potestà giudiziale vale l'affermazione del c. 130, secondo la quale “La potestà di governo di per sé è esercitata nel foro esterno ...”. La sentenza del tribunale deve essere pronunciata pubblicamente, come si legge già nel Codice di Giustiniano (*sententiam praesidis irritam esse dicis, quod non publice, sed in secreto loco [...] sententiam suam dixit*)<sup>33</sup>. Il Codice di Diritto Canonico vigente stabilisce infatti che “La sentenza sia al più presto pubblicata [...], essa non ha alcun valore prima della pubblicazione” (c. 1614). Per pronunciare una sentenza invece “... si richiede nell'animo del giudice la certezza morale su quanto deve decidere con essa” (c. 1608, § 1). La certezza morale stessa però è di per sé un fatto occulto. Per evitare il soggettivismo, il legislatore, seguendo delle tradizioni più antiche, stabilisce che “Il giudice deve attingere questa certezza dagli atti e da quanto è stato dimostrato” (c. 1608,

<sup>33</sup> Cod. 7.45.6 (a. 283).

§ 2)<sup>34</sup>. Da tutto ciò può nascere un conflitto tra la conoscenza e la convinzione privata del giudice e quello che dimostrano gli atti e le prove. Tale conflitto, benché teoricamente non sia impossibile, deve presentarsi rarissimamente. La certezza morale, infatti, alla luce dei discorsi pontifici indirizzati alla Rota Romana<sup>35</sup>, non è una mera probabilità né una opinione soggettiva, ma va intesa come certezza oggettiva, basata su motivi oggettivi. Nel caso in cui “la mancanza di certezza circa il fatto da giudicare impedisce di pronunciare un giudizio positivo sul merito della causa, la legge, ed in particolare l’ordinamento dei processi, danno al giudice regole obbligatorie sopra il modo di procedere, nelle quali le *praesumptiones iuris* e i *favores iuris* hanno una importanza decisiva”. Ma contro “... la verità e la sua sicura conoscenza non si danno né presunzioni né favori di diritto”<sup>36</sup>.

Per quanto riguarda l’esercizio della potestà giudiziale soltanto nel foro esterno, va osservato che il Codice di Diritto Canonico non fa menzione della Penitenzieria Apostolica nel capitolo che si tratta dei tribunali della Sede Apostolica (cfr. cc. 1442-1445). La competenza della Penitenzieria Apostolica si riferisce “... alle materie che concernono il foro interno e le indulgenze”<sup>37</sup>. La Costituzione Apostolica *Pastor bonus* fa menzione della Penitenzieria tra i tribunali. Eppure nell’articolo seguente si afferma che essa concede delle grazie<sup>38</sup>. Il *Codice di Diritto Canonico* parla della grazia tra gli atti amministrativi singolari (cfr. c. 59). Per la produzione degli atti amministrativi si richiede la potestà esecutiva (cfr. c. 35). Da questo principio potremmo avere l’impressione che la Penitenzieria, conceden-

<sup>34</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*, in *Periodica* 87 (1998) 81-104.

<sup>35</sup> Cfr. per es.: PIUS XII, Alloc. Del 1° ottobre 1942, n. 1, in AAS 34 (1942) 339; IOANNES PAULUS II, Alloc. del 4 febbraio 1980, nn. 4-6, in AAS 72 (1980) 174-176.

<sup>36</sup> PIUS XII, Alloc. 1° ottobre 1942 ..., n. 1, 339.

<sup>37</sup> Const. Ap. *Pastor bonus* ..., Art. 117.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, Art. 118.

do delle grazie per il foro interno, proceda con potestà esecutiva e non giudiziaria nel senso stretto della parola. Va osservato però che la distinzione triplice della potestà di governo è stata adottata nella Chiesa soltanto negli ultimi decenni del XX secolo, mentre la Penitenzieria Apostolica, dopo la soppressione della Dataria e della Cancelleria, è il più antico dicastero della Santa Sede. I suoi inizi risalgono ai secoli XII e XIII<sup>39</sup>.

Fra i tribunali della Santa Sede è anche annoverato il tribunale della Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>40</sup> competente per giudicare “i delitti contro la fede e i delitti più gravi commessi sia contro la morale sia nella celebrazione dei sacramenti”<sup>41</sup>. Anche se le norme procedurali per questi casi non sono state rese pubbliche, non si tratta qui generalmente di esercizio della potestà giudiziaria nel foro interno. Anzi dalla lettera informativa inviata agli Ordinari il 18 maggio 2001<sup>42</sup> risulta che il vescovo avuta notizia di un delitto di questo genere, dopo la previa investigazione, deve avvertire la Congregazione e procedere, a meno che la Congregazione non voglia avocare a sé la causa, per la prima istanza nel proprio tribunale diocesano. Si tratta evidentemente di un processo nel foro esterno.

La Congregazione per la Dottrina della Fede secondo l'Art. 52 della *Pastor bonus* procede in queste cause a “... dichiarare o ad infliggere le sanzioni canoniche”. Si tratta quindi del foro esterno. Naturalmente, prima della dichiarazione, una pena

<sup>39</sup> Cfr. G. GIROTTI, *Penitenzieria Apostolica, Introduzione*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana* (Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici III), Città del Vaticano 2003, 168.

<sup>40</sup> Cfr. Const. Ap. *Pastor bonus* ..., Art. 52.

<sup>41</sup> Per il procedimento vedi MP, *Sacramentorum sanctitatis tutela* 30 aprile 2001, in AAS 93 (2001) 737-739; *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*. Queste norme sono state promulgate ma non sono state rese pubbliche. Tuttavia la non divulgazione delle norme sostanziali e procedurali non significa che la procedura fosse solamente per il foro interno.

<sup>42</sup> Cfr. AAS 93 (2001) 785-788.

*latae sententiae* può produrre una tensione tra la situazione giuridico-ontologica e il foro esterno, soprattutto quando si tratta di un caso occulto. Eppure se sono presenti delle prove per il delitto, la dichiarazione della pena risolve la differenza e fa valere la pena anche in foro esterno. Lo stesso dicastero al fine di tutelare le verità della fede, secondo l'Art. 51 della *Pastor bonus* deve esaminare delle dottrine (scritti ed opinioni) che appaiono contrari alla retta fede. Il risultato dell'esame per il quale è stato promulgato un regolamento<sup>43</sup>, riguarda sempre il foro esterno. Quando si tratta poi della dichiarazione delle scomuniche *latae sententiae* per i delitti di eresia, apostasia, scisma, bisogna tener presente che tali delitti secondo il c. 751 si realizzano soltanto se l'azione è esterna ed ha anche una incidenza sociale (cfr. c. 1364).

## 5. Atti giuridici non potestativi e i loro effetti nel foro esterno ed interno

Abbiamo già parlato di fatti occulti che hanno come conseguenza la nullità del matrimonio. Un altro campo, dove fatti ed atti umani occulti producono una conseguenza giuridica nel foro interno è l'amministrazione del sacramento della penitenza. Infatti, un atto umano ma anche soprannaturale del tutto specifico è l'assoluzione dei peccati, dove si realizza una modifica della condizione ontologica della persona. Il confessore – alla luce della nuova terminologia adottata dal Codice del 1983 – non esercita nel momento dell'assoluzione una potestà di governo nel senso stretto, ma una *facultas*, che tuttavia viene aggiunta al carattere sacramentale dell'ordine sacro. L'assoluzione si realizza a livello della realtà ontologica teologicamente considerata, ma non sembra richiedere necessariamente la categoria del foro interno. Benché esista la possibilità del perdono immediato dei peccati in base alla contrizione perfetta (della quale del resto non possiamo mai

<sup>43</sup> Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, 29 giugno 1997, in AAS 89 (1997) 830-835.

accertarci con i nostri sensi, come neppure del fatto se una persona è in stato di grazia o meno), i fedeli sono tenuti "... di confessare [...] tutti i peccati gravi commessi dopo il battesimo e non ancora direttamente rimessi mediante il potere delle chiavi della Chiesa, né accusati nella confessione individuale" (c. 988, § 1).

"Colui che è consapevole di essere in peccato grave ..." non deve celebrare la santa Messa né comunicare al Corpo del Signore "... senza aver premesso la confessione sacramentale a meno che non vi sia una ragione grave e manchi l'opportunità di confessarsi; nel qual caso si ricordi che è tenuto a porre un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima" (c. 916). Tale disposizione getta una luce sulla natura del foro interno. In questo caso infatti siamo di fronte a tre diversi livelli:

Il primo livello è quello della realtà ontologica, cioè dello stato di grazia o di peccato grave della persona in questione. Questa condizione ontologica per sua stessa natura sfugge alla percezione umana diretta. Ma essere in stato di grazia è condizione necessaria per accedere alla comunione sacramentale. Da questo requisito nessuna potestà ecclesiastica può concedere una dispensa.

Il secondo livello è il foro interno il quale a differenza della pura realtà ontologica, è già un foro giuridico anche se occulto. In questo foro (o almeno anche in questo foro) il peccatore è obbligato a confessarsi prima di ricevere la santa comunione. Quindi non basta il fatto di essere in stato di grazia per la contrizione perfetta, ci vuole anche l'assoluzione per le chiavi della Chiesa. Questa necessità proviene dalla legge positiva della Chiesa (nel diritto vigente dal canone appena citato). Ma questa legge ecclesiastica è ben fondata nel diritto divino, dato che nessuno può essere assolutamente sicuro del fatto che la sua contrizione è stata perfetta. Questa obbligazione di diritto positivo della Chiesa viene sospesa per casi speciali nel c. 916. Tale disposizione legale funziona evidentemente nel foro interno, anche se non si tratta di un atto amministrativo singolare come nel caso delle grazie concesse in foro interno.

Il terzo livello è il foro esterno. In questo foro non appare niente di quanto appena descritto perchè il peccatore pubblicamente sembra innocente, e dopo la remissione del peccato (prima per la contrizione perfetta e poi per la confessione sacramentale) la sua condizione ontologica risponderà a quella pubblica a livello sociale nella Chiesa.

Altri fatti che possono causare tensione tra il foro interno ed esterno sono quei fatti occulti che rendono invalido un sacramento. Il carattere sacramentale è infatti anche una realtà che non può essere accertata direttamente con mezzi umani. La Chiesa deve quindi operare in questo campo con delle presunzioni. Una delle presunzioni è che la manifestazione della volontà di una persona risponde alla sua vera intenzione (cfr. c. 1101, § 1). Non soltanto nella simulazione del consenso matrimoniale, ma anche in altre situazioni è possibile una falsa manifestazione della volontà. Se per esempio un adulto viene battezzato o ordinato contro la sua positiva volontà, questi sacramenti non sono amministrati validamente. Anche l'intenzione diversa o insufficiente del ministro (per es. uno che battezza per gioco) può rendere invalido il sacramento. Per la dichiarazione della nullità della sacra ordinazione è competente la Congregazione del Culto Divino e della Disciplina dei Sacramenti, la quale può procedere sia in via giudiziale che in via amministrativa<sup>44</sup>. [Successivamente al presente articolo, in data 30 agosto 2011 con il M. P. *Quaerit semper*, entrato in vigore il 1° ottobre, la competenza è stata trasferita alla Rota Romana]. Trattandosi di una dichiarazione, è evidente che il procedimento si muove in foro esterno. Ma proprio il fatto, che prima della dichiarazione esiste una tensione tra la condi-

<sup>44</sup> Cfr. Const. Ap. *Pastor bonus*, Art. 68. Per le norme per la procedura amministrativa si veda: CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Regulae servandae*, 16 ottobre 2001, in AAS 94 (2002) 292-300. Cfr. anche: P. AMENTA, *La nuova normativa per lo svolgimento delle cause di dichiarazione di nullità dell'ordinazione: commento e primi rilievi*, in *Folia Canonica* 5 (2002) 163-177.

zione ontologica della persona e l'apparenza pubblica, indica che vi è stata una differenza tra due livelli della realtà. Nei casi sopramenzionati la tensione si trova tra la realtà ontologica e la presunzione nel foro esterno. L'invalidità dell'effetto è una conseguenza necessaria per sua natura di qualche fatto.

Diversa è la situazione quando l'atto umano ha una conseguenza occulta in base al diritto canonico, come sono le sanzioni penali *latae sententiae* per esempio nei casi dell'assoluzione del complice (cfr. c. 1378), della profanazione del Santissimo Sacramento (cfr. c. 1367) o della violazione diretta del sigillo sacramentale (cfr. c. 1388, § 1).

### 3. Conclusione

Al termine di questo breve percorso sulle più importanti situazioni di distinzione o di tensione tra il foro interno e quello esterno possiamo rispondere sinteticamente alle domande formulate all'inizio nei seguenti termini:

- 1) Nel diritto canonico ci sono tensioni o differenze tra il foro interno e il foro esterno soprattutto quando si tratta di fatti occulti che per la loro natura hanno qualche effetto anche nell'ordinamento giuridico della Chiesa. Questi fatti possono essere naturali, come un atto di volontà, per esempio il consenso matrimoniale, o un atto che esclude qualche sacramento, ecc. In base a tali fatti è possibile che le presunzioni, che valgono nel foro esterno davanti alla società, non coincidono con la realtà oggettiva. In alcuni casi anche l'effetto giuridico e non soltanto giuridico di questi fatti è anche una realtà invisibile, come il vincolo matrimoniale, il carattere sacramentale del battesimo, della cresima o dell'ordine o lo stato di grazia di una persona. Queste realtà teologicamente valutabili hanno però un'incidenza sulle relazioni giuridiche nella Chiesa. Dall'esame di diverse situazioni tipiche nella Chiesa è emerso che i conflitti tra la dimensione sociale e quella ontologica possono

essere di due tipi: il primo è la tensione tra la semplice realtà ontologica occulta e il foro esterno, la seconda invece è la tensione possibile tra il foro interno e quello esterno. Il foro interno quindi non sfugge completamente all'esercizio della potestà di governo della Chiesa, anzi molte condizioni giuridiche e molti rapporti giuridici occulti, esistenti nel foro interno sono prodotti proprio di norme giuridiche o di atti giuridici. Tenendo presente quanto appena affermato, risulta più chiara la risposta alla seconda domanda.

- 2) Il foro interno nella Chiesa ha anch'esso un carattere giuridico. Giuridico, perchè deve tener presente delle situazioni provenienti da norme giuridico-canoniche, da provvedimenti di autorità ecclesiastiche (come le dispense e altre grazie, ecc.) e da altri atti giuridici. Tutto sommato anche il foro interno è un foro nel senso più generale e più antico della parola. Non è sempre assolutamente necessario che i fatti rilevanti in un certo momento nel foro interno siano talmente occulti che non vi sia possibile alcuna prova legale della loro esistenza. A volte è sufficiente – anche per il funzionamento di alcuni provvedimenti validi soltanto nel foro interno – che questi fatti non siano pubblicamente conosciuti o facilmente conoscibili per la società. Così un delitto, che può essere anche provato, potrà avere una conseguenza soprattutto nel foro interno, quando scatta la censura *laetae sententiae*. La pena sarà pubblicamente operante nel momento in cui essa viene anche dichiarata. E così avrà tutti gli effetti anche nel foro esterno. Il foro interno è veramente giuridico soprattutto perchè la strutturazione originale della Chiesa, sin dalla sua fondazione, e l'insieme delle norme giuridiche positive costruite su essa costituiscono la duplice realtà del diritto canonico come viene constatato in maniera autorevole nella Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* di Giovanni Paolo

II<sup>45</sup>. La specificità della Chiesa, realtà sacramentale e di grazia e allo stesso tempo comunità umana, può spiegare che il suo diritto è anche caratterizzato da questa duplicità. Nella Chiesa l'esigenza, di peso del tutto particolare, di doversi costantemente adeguare alle realtà morali, nonchè il funzionamento delle realtà di grazia come forze istituzionalizzanti, rendono specialmente importante l'esigenza della prossimità e della concordanza tra il piano sociale-giuridico e quello delle realtà ontologiche che superano la nostra percezione. Una soluzione istituzionale che fa la mediazione tra questi due livelli della realtà è il foro interno<sup>46</sup>.

- 3) Da tutto ciò consegue che la 'bipolarità' della Chiesa è teologicamente necessaria, cioè che la Chiesa, organizzazione socialmente percepibile e la Chiesa ricca di strumenti di grazia ossia la Chiesa visibile ed invisibile costituiscono una sola realtà. Ma la distinzione tra il foro interno e quello esterno non è identica a questo carattere speciale della Chiesa<sup>47</sup>. La distinzione dei due

<sup>45</sup> Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, in AAS 75 (1983/II) XI: "Se la Chiesa – Corpo di Cristo è compagine organizzata, se comprende in sé detta diversità di membra e di funzioni, se 'si riproduce' nella molteplicità delle Chiese particolari, allora tanto fitta è in essa la trama delle relazioni che il diritto c'è già, non può non esserci".

<sup>46</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* ..., 154-155.

<sup>47</sup> Il sacramento della penitenza per esempio è teologicamente necessario e insostituibile. Per poter dare validamente l'assoluzione è anche teologicamente necessario che il ministro sia sacerdote e che abbia la rispettiva facoltà (cfr. Conc. Trid., Sess. VI, *de iustificazione* c. 14; sess. XIV, *de poenitentia* cc. 5. 6. 7; sess. XXIII, *de ordine* c. 1, in DS 1543, 1679, 1684, 1686, 1764). Per la necessità della *iurisdictio* vedi Conc. Trid., Sess. XIV, *de poenitentia* c. 7, in DS 1686. Cfr. CIC/17, c. 872; CIC, c. 966, § 1. I fedeli sono tenuti a confessare tutti i loro peccati gravi commessi dopo il battesimo che non sono stati accusati e rimessi ancora nella confessione individuale (cfr. CIC, c. 988, § 1; CIC/17, c. 901 con le sue fonti). Questo è necessario per diritto divino (Conc. Trid., Sess. XIV, *de poenitentia* c. 5, in DS 1679-1680; *canones de poenitentia* c. 7, in DS 1707). Altre possibilità

fori accettata in questa forma sin dal Concilio di Trento, è tuttavia uno strumento canonicamente istituzionalizzato per rendere più operante questa realtà teologica (ossia “di diritto divino”). È quindi necessario riavvicinare in qualche forma istituzionale la realtà ontologica dei fatti soprattutto quelli dell’ordine della grazia e il piano sociale-giuridico. La forma concreta della distinzione del foro interno e quello esterno è un mezzo specifico per il diritto canonico, proprio per il raggiungimento di questo scopo.

In alcuni casi però la tensione proveniente apparentemente dalla differenza tra il foro interno e quello esterno non è una conseguenza diretta del carattere specifico, sociale e di grazia della Chiesa, ma è un effetto della limitatezza della stessa forza conoscitiva umana. In questo senso esiste una simile tensione anche negli ordinamenti giuridici civili, dove non esiste la differenza tra foro interno ed esterno. Il carattere generale delle fattispecie descritte nelle leggi e l’individualità dei casi concreti, rispettivamente l’oggettiva realtà ontologica delle cose e la realtà che si può provare e percepire a livello sociale rimangono in una eterna tensione una con l’altra. Proprio tutto ciò focalizza il punto centrale, il nocciolo della questione: la giustizia del diritto.

La visione estremamente positivista che riduce il diritto alla sola realtà esterna, sociale, separata dal resto della realtà, o che considera il diritto soltanto come un prodotto della volontà spesso arbitraria del legislatore umano, può rendere la teoria e la prassi giuridica fortemente ingiusta: *summum ius summa iniuria*.

istituzionalmente offerte per il solo foro interno (o il foro interno come tale nella sua configurazione giuridica vigente), come sono alcune dispense o remissioni di pene canoniche ovvero la sanazione, realizzano la funzione teologicamente necessaria di coordinamento del livello ontologico occulto e quello giuridico-sociale. La soluzione istituzionale concreta del foro interno non è quindi strettamente necessaria nella sua forma attuale, ma sembra fortemente opportuna e difficilmente sostituibile.

*ria*. La distinzione del foro interno e quello esterno contiene un messaggio anche per gli ordinamenti giuridici civili: non possiamo mai rinunciare allo sforzo di operare affinché il diritto creato ed applicato nella società corrisponda ai requisiti della giustizia che si basano alla realtà oggettiva dei fatti.



## II. La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali\*

### Introduzione

Durante l'ultimo decennio, l'attività dei tribunali ecclesiastici si è estesa ed è diventata più intensa nelle regioni dell'Europa centro-orientale. Dato che il quadro sociale in cui essi lavorano non è ancora ugualmente chiaro e sicuro in tutte le parti della regione e poiché il loro personale non è tuttora ovunque ugualmente ben formato, sono sorti diversi problemi e diverse questioni a proposito del ministero dei giudici ecclesiastici. Alcune di queste questioni, oltre ad essere attuali in diversi luoghi, hanno anche una certa attualità per la canonistica universale.

I problemi riguardanti la certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico sono stati trattati negli ultimi decenni in varie pubblicazioni<sup>1</sup>. La trattazione di questo argomento si arric-

\* Pubblicato: *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali*, in *Periodica* 87 (1998) 81-104.

<sup>1</sup> O. GIACCHI, *La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*, AA.VV., *Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, Roma 1972, II, 605-620; F. HARMAN, *Certitudo moralis praesupposita in normis processualibus tribunalis Statuum Foederatorum Americae necnon Australiae concessis*, in *Periodica* 61 (1972) 379-393; P. FELICI, *Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, in *Communicationes* 9 (1977) 175-184; G. ZAMPETTI, *Prove - sentenza - appelli in diritto canonico*, in *Atti del Colloquio romanistico-canonistico (febbraio 1978) (Utrumque Ius 4)*, Roma 1979, 400-406; J. J. GARCÍA FAILDE, *Nuevo derecho procesal canónico (Estudio sistemático-analítico comparado)* (Bibliotheca Salmanticensis Estudios 69), Salamanca 1984, 169-176; I. GRAMUNT - L. A. WAUCK, *Moral Certitude and the Collaboration of the Court Expert in Cases of Consensual Incapacity*,

chisce però in vista dello sviluppo della riflessione teologica sul diritto canonico, specialmente alla luce dell'enciclica *Veritatis splendor*<sup>2</sup>. In base a tutto ciò cerchiamo di rispondere con il presente studio alle questioni seguenti: è possibile un conflitto di coscienza nel giudice a motivo della necessità della certezza morale e la limitatezza formale degli argomenti sui quali essa può essere fondata nel processo? Per quali ragioni può sorgere tale conflitto? Come si può risolvere un conflitto di questo genere? Per rispondere a tutto ciò bisogna prima chiarire la nozione di

in SCan. 20 (1986) 69-84; P. A. BONNET, *De iudicis sententia ac certitudine morali*, in *Periodica* 75 (1986) 61-100, in particolare 90-92; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Napoli 1988, II, 686-688, nn. 5025-5031; K. LÜDICKE, *Ad can. 1608*, in K. LÜDICKE (ed.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1985ss (stato: aprile 1997), 1608/1-1608/6; J. LLOBELL, *Sentenza: decisione e motivazione*, in *Il processo matrimoniale canonico* (Studi Giuridici 27), Città del Vaticano 1988, 303-329, specialmente 304-311; P. ERDŐ, *Egyházjog*, Budapest 1992, 616-617; J. LLOBELL, *La genesi della sentenza canonica*, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico* (Studi Giuridici 29), Città del Vaticano 1994, 695-734; M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, (Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche 9), Milano 1995, 174-192; C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al c. 1608*, in *Com. exeg.*, IV/2, 1537-1550; Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, in *In charitate IUSTITIA. Rivista Giuridica del Tribunale Ecclesiastico Regionale Calabro* 5 (1997) 41-77.

<sup>2</sup> Sulle rispettive riflessioni teologiche vedi specialmente: E. CORECCO, *Valore dell'atto 'contra legem'*, in AA.VV., *La norma en el Derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 octubre 1976, Pamplona 1979, I, 839-859; R. BERTOLINO, *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione di coscienza nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in ID., *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e l'istituzione*. Saggi di diritto costituzionale canonico, Torino 1989, 83-143; ID., *L'obiezione di coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico, Sezione ecclesiastica 9), Torino 1994; S. COTTA, *Diritto e morale*, in *IE* 2 (1990) 419-432; V. TURCHI, *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, in *Monitor Ecclesiasticus* 116 (1991) 139-183; C. J. ERRÁZURIZ, *Verità e giustizia, legge e coscienza nella Chiesa: il diritto canonico alla luce dell'enciclica 'Veritatis splendor'*, in *IE* 6 (1995) 277-292.

certezza morale, poi esaminare il suo ruolo nelle diverse situazioni decisionali e infine analizzare i singoli problemi canonici che possono presentarsi al riguardo.

## 1. La nozione di certezza morale

### 1.1 Lo sfondo filosofico

Dato che il concetto di certezza morale è stato elaborato principalmente dalla filosofia scolastica, a questa bisognerà fare riferimento al fine di comprenderlo correttamente<sup>3</sup>. L'uso della nozione della certezza dimostra nella scolastica una certa ambivalenza, in quanto essa viene usata a volte nel senso soggettivo per indicare la mancanza di dubbio nel soggetto (*certitudo assensus*), altre volte invece nel senso oggettivo come dignità ontologica del contenuto di una conoscenza (*certitudo rei cognitae*)<sup>4</sup>. San Tommaso d'Aquino distingue non soltanto l'aspetto oggettivo e soggettivo della certezza<sup>5</sup>, ma anche la certezza assoluta (*certitudo absoluta*) e quella condizionata (*certitudo condicionata*)<sup>6</sup>. Nella riflessione cristiana, soprattutto a proposito della certezza in materia di fede, si esaminava anche il problema dell'influsso della volontà nella formazione della certezza. Nel pensiero di Descartes la questione della certezza sbocca in quella delle possibilità e dei limiti della capacità umana di conoscere. Accanto alla certezza 'metafisica' alla quale si arriva attraverso il dubbio metodico, egli conosce anche la certezza 'morale'<sup>7</sup> che governa la prassi della vita quotidiana e che non è una certezza quanti-

<sup>3</sup> Cfr. I. GRAMUNT - L. A. WAUCK, *Moral Certitude ...*, 73.

<sup>4</sup> Cfr. W. HALBFASS, *Gewißheit I*, in J. RITTER (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, Basel (Darmstadt) 1974, 592.

<sup>5</sup> Cfr. *STh*, II-II, q. 4, a. 8, c.

<sup>6</sup> Cfr. *De veritate* 6, 5 ad 2.

<sup>7</sup> Cfr. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, in R. DESCARTES, *Oeuvres complètes*, a cura di CH. ADAM - P. TAMNERY, Paris 1897-1910, VI, 37-38.

tativamente minore ma piuttosto qualitativamente diversa da quella metafisica. La nozione precisa della certezza morale proviene dalla scolastica tardiva ossia dalla seconda scolastica, ed è usata già in modo maturo da Francisco Suárez, il quale ribadisce che per rifiutare l'obbedienza ad una legge umana è necessaria la certezza morale della sua ingiustizia<sup>8</sup>. Alcuni autori dell'epoca moderna conoscono oltre alla certezza metafisica e quella morale anche la certezza fisica che sarebbe relativa alla costanza del funzionamento della natura<sup>9</sup>. Gli ulteriori sviluppi della riflessione filosofica sulla certezza hanno influenzato meno la nozione canonica di certezza morale.

## 1.2 La nozione della certezza morale nel diritto canonico

### a. Cenni storici

Già il c. 1869, § 1 del Codice Pio-Benedettino parla della necessità della certezza morale nell'animo del giudice per la pronuncia della sentenza. Tra le fonti di questo paragrafo<sup>10</sup> si trovano diverse norme disciplinari antiche raccolte nel Decreto di Graziano, i quali parlano della necessità delle prove per la decisione giudiziale, ma non usano la nozione di certezza morale, consolidata soltanto in un'epoca successiva. La più antica tra le fonti indicate di questo paragrafo che contiene l'espressione 'certezza morale' è un'Istruzione della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 1880<sup>11</sup>. L'uso del concetto 'certezza mora-

<sup>8</sup> *De legibus* I, 9, 1, in F. SUÁREZ, *De legibus. Edición crítica blingüe*, Preparada por L. PEREÑA - P. SUÑER - V. ABRIL - C. VILLANEUEVA - E. ELORDUY, II (Corpus Hispanorum de Pace 12), Madrid 1972, 14: "Advertunt autem omnes doctores necessarium esse ut de iniustitia legis certo moraliter constet. Nam si res sit dubia, praesumendum est pro legislatore".

<sup>9</sup> Cfr. per es.: B. E. CHAUVIN, *Certitudo*, in *Lexicon rationale*, Rotterdam 1692, sine paginatione (fol. M1v-M2r).

<sup>10</sup> Cfr. CIC/17*Fontium*, 523, nt. 6.

<sup>11</sup> S. CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, Instr., *Sacra haec*, 11 giugno 1880, n. 16, in ASS 13 (1894) 329: "Ad retinendam in specie culpabilitatem accusati opus est probatione legali, quae talia continere debet elementa, ut veritatem evincat aut saltem inducat moralem certitudinem,

le' da parte della Congregazione scaturisce da una ricca storia di discussioni casistiche, di moralisti e di canonisti, circa le obbligazioni morali del giudice nel momento della pronuncia della sentenza. Come sfondo culturale giova tener presente tutta la discussione dei moralisti dei secoli XVII-XVIII sulla coscienza certa e i principi per risolvere i dubbi morali<sup>12</sup>.

Il senso della certezza morale nel c. 1869 del CIC/17 è stato esposto con autorità pontificia da Pio XII, il quale, nel suo famoso discorso pronunciato davanti alla Rota Romana il 1° ottobre 1942 ha dichiarato:

“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 o 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”<sup>13</sup>.

In base a questa dichiarazione pontificia, Orio Giacchi ha formulato una brevissima definizione dottrinale della certezza morale, secondo la quale “... essa è la valutazione del giudice contro la quale manca un ragionevole motivo di dubbio”<sup>14</sup>.

#### *b. Nel diritto vigente*

Il Codice vigente della Chiesa latina riafferma la necessità della certezza morale per la pronuncia del giudice affermando:

remoto in contrarium quovis rationali dubio”.

<sup>12</sup> Si veda per es.: K. HÖRMANN, *Gewissen*, in ID. (ed.), *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien-München 1976, 720-722.

<sup>13</sup> In AAS 36 (1942) 339-340.

<sup>14</sup> O. GIACCHI, *La certezza morale ...*, 611.

“c. 1608, § 1. Per la pronuncia di qualunque sentenza è richiesta nell'animo del giudice la certezza morale sulla materia da definirsi con sentenza.

§ 2. Tale certezza il giudice deve trarre dagli atti e da quanto provato.

§ 3. Tuttavia il giudice deve valutare le prove secondo la sua coscienza, fermi i prescritti della legge sull'efficacia di alcune prove.

§ 4. Il giudice che non ha potuto acquisire quella certezza, deve sentenziare che non consta del diritto dell'attore, e mandare assolto il convenuto, a meno che non si tratti di causa che goda del favore del diritto, nel qual caso deve pronunciarsi in favore di questa.”

Siccome il citato canone riporta il diritto antico (cfr. c. 6, § 2), è del tutto giustificato intenderlo nel senso della tradizione canonica, basata soprattutto al discorso sopra citato di Pio XII. Questo sembra ancor più fondato se prendiamo in considerazione il fatto che Giovanni Paolo II ha ribadito, nel suo discorso alla Rota Romana del 4 febbraio 1980 (n. 6), che l'interpretazione della certezza morale data da Pio XII rimane autentica anche nella legislazione postconciliare<sup>15</sup>. Così sono stati superati i dubbi sorti in base alle norme particolari riguardanti la procedura concesse provvisoriamente (e ormai fuori vigore) ai tribunali ecclesiastici degli Stati Uniti<sup>16</sup> e poi anche a quelli dell'Australia.

<sup>15</sup> Cfr. AAS 72 (1980) 176. Cfr. anche J. LLOBELL, *Sentenza: decisione e motivazione* ..., 309.

<sup>16</sup> CONSILIUM PRO PUBLICIS ECCLESIAE NEGOTIIS, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii*, 28 aprile 1970, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, IV, Roma 1974, 5810-5812 (per gli Stati Uniti), art. 21: “The judge will render his decision according to moral certitude generated by the prevailing weight of that evidence having a recognized value in law and jurisprudence”; ID., *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii*, 31 agosto 1970, in X. OCHOA, *Leges* ..., IV, 5877 (sono le stesse norme, concesse qui anche per l'Australia). I dubbi d'interpretazione provenivano dall'opinione secondo la quale le Norme citate abbiano permesso di pronunciare una sentenza anche in presenza

Tale certezza morale è uno stato d'animo (cfr. c. 1608, §§ 1-2) ossia di coscienza (cfr. c. 1608, § 3)<sup>17</sup>, il quale è connesso con il carattere di sillogismo che può essere tuttora considerato come struttura del giudizio<sup>18</sup>. In questo cosiddetto sillogismo la premessa *maior* sarebbe il fatto controverso, mentre la *minor* dovrebbe essere il diritto da applicare al caso. Il requisito della certezza morale si riferisce alla conclusione del giudice che pronuncia la sentenza, in particolare tenendo presente la *quaestio facti*, cioè la *maior*, essendo questa che può risultare certa dagli atti e da quanto provato (cfr. c. 1608, § 2)<sup>19</sup>. Rispetto alla *quaestio iuris* possono presentarsi certamente problemi di interpretazione. Per eliminare un dubbio riguardo al diritto da applicare il giudice deve seguire le regole d'interpretazione (cfr. 17-18), o anche quelle che determinano il modo di supplire le lacune della legge (cfr. c. 19)<sup>20</sup>. Questo non significa che i giudici in generale abbiano il diritto nella Chiesa di creare delle norme giuridiche. Secondo il discorso di Giovanni Paolo II del 26 gennaio 1984 (n. 7)<sup>21</sup> è il compito innanzitutto del tribunale della Rota di chiarire

di argomenti contrari veramente probabili: cfr. per es.: C. LEBVRE, *De procedura in causis matrimonialibus concessa conferentiae episcopali U.S.A.*, in *Periodica* 59 (1970) 587; F. HARMAN, *Certitudo moralis* ..., 385; P. A. BONNET, *De iudicis sententia* ..., 88-100.

<sup>17</sup> Cfr. S. ALONSO MORÁN - M. CABREROS DE ANTA, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, III, Madrid 1964, 612; O. GIACCHI, *La certezza morale* ..., 615; C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al c. 1608* ..., 1539.

<sup>18</sup> Cfr. M. LEGA - V. BARTOCCETTI, *Commentarius in Iudicia Ecclesiastica iuxta Codicem Iuris Canonici*, II, Romae 1950, 934-935, nn. 3-4; O. GIACCHI, *La certezza morale* ..., 608.

<sup>19</sup> M. LEGA - V. BARTOCCETTI, *Commentarius* ..., II, 935, n. 3: "In canone autem fit tantum mentio de certitudine ex actis et probatis ex vi § 2 quia processus iudicialis directe ordinatur ad probandum factum controversum ut eidem certa iuris praescriptio applicetur; *ius* autem *applicandum* aliunde praesumitur iudici perspectum si est commune et generale"; cfr. anche O. GIACCHI, *La certezza morale* ..., 611; J. LLOBELL, *Sentenza: decisione e motivazione* ..., 311.

<sup>20</sup> Cfr. M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale* ..., 191.

<sup>21</sup> Cfr. AAS 76 (1984) 648.

per la giurisprudenza le questioni lasciate aperte circa la *discretio iudicii* (cfr. c. 1095, 2°), le obbligazioni essenziali del matrimonio (cfr. c. 1095, 3°) o il dolo (cfr. c. 1098). Tale ministero dei giudici sembra collocarsi ancora nel quadro dell'interpretazione<sup>22</sup>. Se però malgrado l'applicazione delle regole d'interpretazione e il tentativo di colmare le lacune della legge permangono dei dubbi giuridici, è da applicare il principio generale sulla certezza morale (o più concretamente: *in dubio standum est pro valore matrimonii*).

La certezza morale non è una opinione soggettiva ma deve essere oggettivamente fondata. Come ribadisce Pio XII nel suo citato discorso,

“... 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. 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”<sup>23</sup>.

L'oggettività del giudizio comporta, secondo autori di grande prestigio, che la certezza sia in grado di trasferirsi alle parti ed ai tribunali superiori per mezzo della motivazione della sentenza<sup>24</sup>. Riguardo la problematica circa il grado di detta certezza morale, ritorneremo più avanti.

<sup>22</sup> Cfr. per es.: P. A. BONNET, *De iudicis sententia* ..., 76; K. LÜDICKE, *Ad. c. 1608* ..., 1608/3, n. 6.

<sup>23</sup> In AAS 36 (1942) 340.

<sup>24</sup> Cfr. M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale* ..., 179; J. LLOBELL, *La genesi della sentenza* ..., 704.

Di questa certezza morale, quindi, afferma il Codice che essa deve provenire "... dagli atti e da quanto è stato dimostrato" (c. 1608, § 2). L'espressione *ex actis et probatis* viene spiegata diversamente dai singoli autori. La differenza si riferisce soprattutto alla parola *ex actis*. Secondo la grande maggioranza degli autori s'intendono per atti i documenti processuali nel senso dell'antico adagio *quod non est in actis, non est in mundo*<sup>25</sup>. Eppure vi sono alcuni, come Klaus Lüdicke, che tenendo presente il significato delle fonti medievali del canone<sup>26</sup>, affermano che gli *acta* significano le petizioni soprattutto dell'attore, ma anche le eccezioni dell'altra parte<sup>27</sup>. Per l'interpretazione del testo dell'attuale canone questa opinione non sembra accettabile, anche perché nel discorso di Giovanni Paolo II alla Rota Romana pronunciato il 4 febbraio 1980<sup>28</sup> si tratta a questo proposito di atti, nei quali si possono cercare le prove, cioè degli atti processuali. Questo non significa che il giudice debba semplicemente accettare le affermazioni che si trovano negli atti. Egli deve valutarle con senso critico<sup>29</sup>. Malgrado tutto ciò, è anche vero che tutta la certezza morale della pronuncia del giudice si colloca nel contesto dell'intera dinamica processuale. Sotto la luce del § 4 del c. 1608, secondo il quale il giudice deve decidere anche se non può arrivare a questa certezza, il § 1 dello stesso canone indica che la certezza morale non è necessaria per qualsiasi decisione, ma soltanto per quella che dà luogo a qualche azione sia princi-

<sup>25</sup> Cfr. SACRA ROMANA ROTA, *Decisiones seu sententiae*, Roma 1909 ss., VIII, 238; G. ZAMPETTI, *Prove - sentenza - appelli ...*, 404.

<sup>26</sup> Cfr. Clem. 5.11.2.

<sup>27</sup> K. LÜDICKE, *Ad. c. 1608 ...*, Term. Einf. vor 1400/2 ('Anträge'); 1608/4, n. 8.

<sup>28</sup> AAS 72 (1980) 175: "Il Giudice deve ricavare tale certezza 'ex actis et probatis'. Anzitutto 'ex actis' poiché si deve presumere che gli atti siano fonte di verità. Perciò il Giudice, seguendo la norma di Innocenzo III, 'debet universa rimari', cioè deve scrutare accuratamente gli atti, senza che niente gli sfugga".

<sup>29</sup> Cfr. *loc. cit.*

pale che riconvenzionale o tale che si riferisce a una questione incidentale. Cioè la certezza morale è necessaria per la sentenza che risponde affermativamente alla domanda formulata<sup>30</sup>. Dato questo può sembrare strano che il § 4 del c. 1608, a proposito delle cause che godono del favore del diritto – come le cause circa la validità del matrimonio (cfr. c. 1060), nelle quali è appunto il matrimonio debitamente contratto quanto ai suoi elementi esterni (cfr. c. 124, § 2) che gode di questo favore – parla di una eccezione alla regola generale. A prima vista sembra che la regola generale, secondo la quale la certezza morale è necessaria per la sentenza affermativa, valga anche per le cause matrimoniali, nelle quali il dubbio viene generalmente formulato nei seguenti termini: «An constet de nullitate matrimonii ...». Eppure è possibile che in qualche processo venga chiesta la dichiarazione della *validità* e non della nullità del matrimonio regolarmente contratto quanto agli elementi esterni. Anche in questo caso bisognerebbe decidere in favore del matrimonio, se il giudice non potesse arrivare alla certezza morale.

Un'altra questione, sulla quale ritorneremo quando affronteremo alcuni problemi pratici, è quella della tensione fra la natura della certezza morale del giudice, che è comunque uno stato d'animo, e il fatto che la legge (cfr. c. 1608, § 2) stabilisce dei criteri formali in base ai quali il giudice deve arrivare alla certezza (*ex actis et probatis*).

<sup>30</sup> K. LÜDICKE, *Ad. c. 1608 ...*, 1608/1, n. 2; C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al c. 1608 ...*, 1538: "... los §§ 1 y 2, aunque no hagan de ello mención expresa, están contemplando la sentencia que responde afirmativamente a las dudas formuladas en la litiscontestación según resulta prevalentemente de las peticiones que el actor expresó en su demanda". Quando il c. 1608, § 1 richiede la certezza morale "... per la pronuncia di qualunque sentenza", questo si riferisce al fatto che prima del CIC/17 si richiedeva per alcune cause (criminali, matrimoniali, ecc.) una certezza di grado maggiore che per le altre: tale distinzione non esiste più. Ciò non significa però che per le sentenze 'negative' fosse necessario lo stesso grado di certezza che per le sentenze affermative. Cfr. E. A. MCCARTHY, *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, Romae 1948, 25-55. 110; Z. GROCHOLEWSKI, *La certezza morale ...*, 43.

La legge stabilisce anche il modo, in cui il giudice deve arrivare alla certezza morale. Il § 3 del c. 1608 riafferma in principio generale, secondo il quale nella Chiesa vige il sistema della prova libera<sup>31</sup>, dicendo che il giudice deve valutare le prove secondo la sua coscienza. È permesso quindi il libero esame delle prove secondo il criterio morale. La coscienza significa in questo contesto "... l'applicazione dei poteri conoscitivi naturali delle prove in causa sicché esse possano essere valutate per il loro peso giuridico"<sup>32</sup>.

Malgrado la libertà del sistema probatorio canonico esistono, anche se eccezionalmente, alcune prove legali pure nell'ordinamento canonico, come la confessione giudiziale delle parti (cfr. c. 1536, § 1) o il documento pubblico (cfr. c. 1541). Per la valutazione di alcuni mezzi di prova si trovano regole canoniche circa le dichiarazioni delle parti (cfr. cc. 1536-1538), i documenti (cfr. cc. 1540-1543), le testimonianze (cfr. cc. 1572-1573), le perizie (cfr. c. 1579) e le presunzioni (cfr. cc. 1585-1586).

## **2. La fisionomia pratica della certezza morale tra la certezza assoluta e la probabilità**

Dopo aver visto rapidamente la normativa canonica, giova soffermarci su alcuni punti pratici per chiarire in qualche mi-

<sup>31</sup> Dalla letteratura postconciliare vedi: C. DE DIEGO-LORA, *La apreciación de las pruebas, documentos y confesión judicial en proceso de nulidad de matrimonio*, in IC 7 (1967) 529-573; A. JULLIEN, *Juges et advocats des tribunaux de l'Église*, Roma 1970, 357-447; T. GIUSSANI, *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove* (Studi giuridici 1), Città del Vaticano 1977; R. NAVARRO VALLS, *La valoración de la prueba en el derecho canónico*, in AA.VV., *La norma en el Derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 octubre 1976, Pamplona 1979, I, 1113-1124; P. A. BONNET, *De iudicis sententia ...*, 81 (con ulteriore bibliografia); E. COLAGIOVANNI, *Il giudice e la valutazione delle prove*, in AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale* (Studi giuridici 38), Città del Vaticano 1995, 9-13.

<sup>32</sup> M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale ...*, 176.

sura il posto della certezza morale tra i diversi generi possibili della certezza. Tenendo presente quanto abbiamo detto sulla certezza morale, che durante la storia della filosofia è stata distinta dalla certezza metafisica e anche fisica, e che il diritto canonico distingueva anche dalla probabilità o dalla maggiore probabilità di un'affermazione, risulta chiaro il significato del seguente brano dal sopracitato discorso di Pio XII, in cui s'insegna che:

“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 [...] 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 obiettiva verità e realtà. La certezza promana quindi in questo caso dalla saggia applicazione di un principio di assoluta sicurezza e di universale valore, vale a dire dal principio della ragione sufficiente ...”<sup>33</sup>.

Per formare da una moltitudine di elementi meno gravi un quadro generale sicuro sul fatto, si richiede spesso una preparazione scientifica da parte del giudice<sup>34</sup>, e ciò si riferisce specialmente ai nuovi capi di nullità che richiedono un vivo dialogo fra i canonisti e i rappresentanti della psicologia e della psichiatria, come ribadisce Giovanni Paolo II nel suo discorso alla Rota del 5 febbraio 1987<sup>35</sup>. Eppure il giudice non

<sup>33</sup> In AAS 36 (1942) 340.

<sup>34</sup> Cfr. per es.: P. A. BONNET, *De iudicis sententia* ..., 82-83.

<sup>35</sup> Cfr. n. 3, in AAS 79 (1987) 1455; cfr. anche: J. T. MARTIN DE AGAR, *L'incapacità consensuale nei recenti discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana*, in IE 1 (1989) 402-404; P. ERDŐ, *Az ember képe az Egyházi*

può seguire meccanicamente le perizie, ma deve valutarle con criterio logico e giuridico-canonico (cfr. c. 1579), essendo per esempio due cose diverse la maturità psichica come risultato finale dello sviluppo umano e la maturità minima richiesta canonicamente per la validità del matrimonio<sup>36</sup>.

### 3. Problemi canonico-pratici

#### 3.1 Il conflitto tra conoscenza personale e prove nel processo

Malgrado che la verità oggettiva circa l'oggetto del processo è una sola, e nonostante che le formalità prescritte per la raccolta e per la valutazione delle prove servono proprio per l'assicurazione della via certa e oggettiva alla verità, possono presentarsi dei casi, quando la conoscenza personale oggettiva e sicura del giudice e quello che risulta dagli atti e dalle prove processuali dovrebbero richiedere soluzioni opposte. Prima cerchiamo di analizzare questo conflitto, poi indichiamo le molteplici vie per evitare un conflitto del genere, che dovrà infatti presentarsi nella prassi soltanto rarissimamente.

Per il caso possibile ma – data la grande elasticità del sistema probatorio canonico attuale – poco verosimile di un conflitto tra scienza personale del giudice e le prove raccolte, ribadisce già san Tommaso d'Aquino che i giudici, essendo persone pubbliche devono decidere secondo quello che conoscono in questa loro qualità:

“Cum iudicium ad iudices spectet, non secundum privatam, sed publicam potestatem oportet eos iudicare, non secundum veritatem, quam ipsi, ut personae privatae, noverunt; sed secundum quod ipsis, ut personis publicis, per leges, per testes,

*Törvénykönyvben. Teológiai, filozófiai és pszichológiai elemek*, in AA.VV., *Pszichológusok és teológusok az emberről. Dobogókői tanulmányi napok I, Bűn - büntetés - bűnhődés. Dobogókői tanulmányi napok II*, Budapest 1996, 119.

<sup>36</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Alloc. ad Rotae Romanae auditores*, 5 febbraio 1987, n. 3, in AAS 79 (1987) 1457.

per instrumenta et per allegata et probata res innotuit”<sup>37</sup>.

Nel caso quindi trattato abbondantemente dall’antica dottrina canonistica e moralistica, in cui il giudice avrebbe una certa conoscenza personale di un delitto dell’imputato, egli non potrebbe condannarlo, se nel processo mancassero le prove sufficienti<sup>38</sup>. La stessa cosa vale anche per le cause di nullità matrimoniale, nelle quali il giudice non potrà dichiarare invalido un matrimonio, qualora fosse convinto soltanto privatamente della sua nullità, e dagli atti e dalle prove non risultasse una certezza morale. Questo caso non costituisce neanche un conflitto tra verità o realtà e procedimento canonico formale, perché il giudice non dichiara nella sentenza negativa che il matrimonio è valido, ma dichiara soltanto di *non constare de nullitate*, cioè che dopo un processo svoltosi secondo le regole canoniche, in base agli atti e alle prove, non si dà una certezza morale sulla nullità. L’ordinamento canonico contiene diverse garanzie per aiutare anche la corrispondenza tra la verità oggettiva e la sentenza. Oltre alle altre norme processuali, nelle cause di nullità matrimoniale è prescritta anche che la sentenza venga pronunciata da un collegio di tre giudici (cfr. c. 1425, § 1, 1°), e per l’esecuzione si richiedono due sentenze conformi (cfr. c. 1684, §§ 1-2) [Successivamente al presente articolo, in data 15 agosto 2015 con i MM. PP. *Mitis Iudex Dominus Iesus* e *Mitis et misericors Iesus*, entrati in vigore l’8 settembre, questa procedura è stata cambiata]. Eppure il legislatore è conscio della possibilità di un errore giudiziale, data la limitatezza della capacità umana di conoscere e soprattutto data la tensione interna tra la realtà invisibile del vincolo matrimoniale e la necessità di produrre prove esterne

<sup>37</sup> STh, II-II, q. 67, a. 2, c., in S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata, III, Taurini-Romae 1939, 395.

<sup>38</sup> Cfr. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, III, Augustae Taurinorum 1948, 307, n. 1397; F. X. WERNZ – P. VIDAL – F. CAPPELLO, *Ius canonicum*. VI. *De processibus*, Romae 1949, 556-557, n. 591 (con indicazione della dottrina antica).

nel processo. Per questo rimane conservata la norma, secondo la quale le cause sullo stato delle persone non passano mai in giudicato (cfr. c. 1643).

È la sicurezza giuridica stessa che esige che la sentenza venga motivata secondo la normativa processuale e non sia fondata sulle informazioni extraprocessuali del giudice. Bisogna riconoscere però che proprio per la limitatezza della natura umana rimane sempre la possibilità di una certa tensione e possibile conflitto, tra questa sicurezza giuridica e la piena verità.

### **3.2 La mancanza della certezza morale malgrado la presenza delle prove**

Un'altra situazione, sicuramente più difficile per la sua complessità, è quella in cui, secondo gli atti, l'affermazione dell'attore sembra pienamente provata, ma il giudice è convinto del contrario, in base ad una sua informazione sicura, oggettiva, ma privata, la quale non può essere introdotta in alcun modo tra il materiale probatorio del processo (per es. per la paura di un teste, ecc.). In tal caso, ad esempio, in un processo matrimoniale sorge la domanda, se egli possa dichiarare la nullità contro la propria convinzione. La questione è analoga con quella, largamente trattata dai canonisti medievali dell'epoca classica e postclassica, nonché dai moralisti dell'epoca barocca, che si riferiva alle cause criminali nelle quali il giudice, per le sue informazioni sicure ma private, era convinto dell'innocenza dell'imputato, ma in base alle prove raccolte nel processo sembrava dover condannarlo. Tutti erano d'accordo che dovessero essere adoperati tutti i mezzi perché l'innocenza conosciuta dal giudice risultasse anche in giudizio. Un tale mezzo era considerato anche la remissione della causa ad un altro tribunale dove il giudice precedente, convinto dell'innocenza, poteva essere chiamato come testimone<sup>39</sup>. È chiaro, anche oggi che il giudice stesso non può essere testimone nel processo (cfr. anche c. 1447), ma non è vietato che una persona che abbia cominciato a trattare una causa come giudice,

<sup>39</sup> Cfr. per es.: P. FELICI, *Formalitates iuridicae* ..., 178-179.

possa rendere una testimonianza nella causa più tardi, dopo aver rinunciato alla sua funzione di giudice. Quando invece tutto ciò non poteva avvenire, alcuni ritenevano con san Tommaso che il giudice dovesse procedere contro l'innocente, perché come persona pubblica doveva giudicare secondo la sua scienza pubblica. Altri distinguevano dicendo che il giudice in una tale situazione poteva non condannare l'imputato soltanto nei processi che comportassero la pena capitale o altre pene gravi<sup>40</sup>. Altri, infine, come in modo classico già Giovanni Calderino (+ 1365), la cui opinione viene accettata con convinzione dal Panormitano<sup>41</sup>, o diversi autori più recenti fino al secolo XX<sup>42</sup>, affermano che in

<sup>40</sup> Così era l'opinione del Lessio, del Lugo, del Pirhing: cfr. P. FELICI, *Formalitates iuridicae* ..., 179; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones* ..., III, 307, n. 1397.

<sup>41</sup> NICOLAUS DE TUDESCHIS, *Commentaria in Quinque Libros Decretalium*, lib. I, tit. De off. et pot. iud. dele., cap. 28, § Quia vero, n. 8, in ed. Venetiis 1570, I/2, fol. 122vb-123ra: "Sed /Ioannes Calderinus/ in hoc distinguit, quod aut habet conscientiam contra reum, aut pro reo. Primo casu non debet aliquo modo reum condemnare secundum conscientiam sed eum absolvere secundum acta, quia non habet iudicare secundum conscientiam quam habuit ut privatus, et absolvendo eum ab accusatione non facit contra conscientiam, quia non pronunciat eum innocentem. Exemplum, accusatur Titius de homicidio, testes non probant, sed iudex ut privatus scit quod homicidium commisit, non enim ut dixi debet eum condemnare, nec eum pronunciare innocentem contra conscientiam, sed eum absolvere modo praedicto... Secundo casu quando habet conscientiam pro reo, ut quia probatur commisisse homicidium, et iudex scit quod non commisit, dicit quod iudex non potest eum condemnare, nec causam delegare, nec remittere ad superiorem, si vehementer suspicatur, quod ex hac remissione iste damnaretur, sed debet supersedere, nisi credat quod superior eum damnabit, quo casu debet eum absolvere. Nec obstat si dicatur, quod non debet eum absolvere secundum conscientiam suam, quia proprie eum absolvit, quia non potest informari ut iudex, nam scientia iudicialis inest homini tanquam in subiecto, unde ex quo habet certam scientiam ut homo, non potest recipere contrariam scientiam ut iudex, quia dixi quod in eodem subiecto non possunt concurrere contrariae scientiae, et sic scientia iudicialis non potest applicari ad animum iudicis, et sic potius absolvit ex defectu probationis".

<sup>42</sup> F. X. WERNZ - P. VIDAL - F. CAPPELLO, *Ius canonicum* ..., 556-557, n. 591.

tal caso estremo, il giudice può, anzi deve assolvere l'accusato, malgrado le prove presentati nel processo, che sarebbero sufficienti per la condanna, avendo il giudice come persona umana una sola coscienza, una sola certezza di convinzione interna ed essendo una sola la verità oggettiva nella causa<sup>43</sup>. Ciò viene applicato anche alle cause di nullità matrimoniale: il giudice non deve dichiarare la nullità contro la propria coscienza sicura ed oggettivamente fondata nella conoscenza dei fatti. A questo proposito va ricordato che il secondo principio direttivo per la revisione del *Codice di Diritto Canonico*, accettato dal Sinodo dei Vescovi nel 1967 ed approvato da Papa Paolo VI richiedeva di evitare o ridurre al minimo ogni conflitto tra il foro interno e quello esterno, soprattutto nel diritto sacramentale e in quello penale<sup>44</sup>. Specialmente nell'ordinamento giuridico della Chiesa costituisce un interesse pubblico di primo ordine che la realtà giuridico-formale venga adeguata alla realtà oggettiva, alla verità storica ed ontologica. A questo proposito alcuni autori parlano persino di un *favor veritatis* nel diritto canonico<sup>45</sup>. Per la visione teologica del diritto della Chiesa risulta d'importanza tutta particolare l'esigenza di doversi adeguare costantemente alla realtà morale ed ontologica, anche perché le realtà di grazia funzionano nella Chiesa come forze istituzionalizzanti<sup>46</sup>. Questa

<sup>43</sup> Sulla scia di questa dottrina antica insegna Pio XII nel suo citato discorso alla Rota: "... come una è la verità obbiettiva, così anche la certezza morale obbiettivamente determinata non può essere che una sola" (in AAS 34 [1942] 341).

<sup>44</sup> *Communicationes* 1 (1969) 79: "Fori externi et interni optima coordinatio in Codice Iuris Canonici exisitat oportet, ut quilibet conflictus inter utrumque vel dispareat vel ad minimum reducat. Quod in iure sacramentali et in iure poenali peculiariter curandum est".

<sup>45</sup> Cfr. J. LLOBELL, *História de la motivación de la sentencia canónica*, Zaragoza 1985, 55-83, 169-170; ID., *Sentenza: decisione ...*, 307-308; ID., *La genesi della sentenza ...*, 700-701; GIOVANNI PAOLO II, Litt. enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 63, in AAS 85 (1993) 1182-1183.

<sup>46</sup> Cfr. per es.: P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17), Torino 1996, 50-51, 154-155.

preferenza che, secondo la convincente opinione degli autori citati, il giudice deve dare alla propria coscienza, in difesa di un matrimonio realmente esistente, non sembra che debba essere qualificata come applicazione dell'obiezione di coscienza di cui oggi si parla ormai anche nel diritto canonico<sup>47</sup>, ma risulta piuttosto una specie di equità canonica, l'uso della quale è un dovere specifico dei giudici ecclesiastici (cfr. c. 221, § 2)<sup>48</sup>.

Tutto ciò non può essere considerato come una sorta d'incoraggiamento ai giudici alla scrupolosità, criticata già nell'insegnamento pontificio<sup>49</sup>, e neanche può servire come pretesto per coprire la mancanza di conoscenze giuridiche di alcuni giudici. Proprio per avere una coscienza oggettivamente sicura sul merito della causa i giudici sono moralmente, ma anche giuridicamente tenuti (cfr. cc. 209, § 2; 1420, § 4; 1421, § 3; 229, § 1) di acquisire la precisa e profonda conoscenza del diritto canonico e della giurisprudenza della Santa Sede necessaria per l'amministrazione della giustizia. Dobbiamo anche evidenziare il fatto che, proprio in seguito alla riforma del *Codice di Diritto Canonico*, si sono aperte numerose possibilità nel diritto positivo per far valere la verità oggettiva nel processo più di quanto questo era possibile nella legislazione precedente.

<sup>47</sup> Cfr. per es. i validi contributi di R. BERTOLINO, *La libertà di coscienza ...* (tutta la pubblicazione citata *supra* nella nota 2); ID., *La tutela dei diritti nella Chiesa*, Torino 1983, 114; V. TURCHI, *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento ...*, 139-183.

<sup>48</sup> Cfr. C. J. ERRÁZURIZ, *Verità e giustizia ...*, 288-291. Per la nozione di equità canonica da noi qui assunta, si veda per es.: H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, in R. COPPOLA (ed.), *Atti del Congresso Internazionale Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*, Bari 1994, I, 293-315; P. ERDŐ, *'Aequitas' im geltenden Kirchenrecht*, in *Folia Theologica* 2 (1991) 109-118, specialmente 116-117.

<sup>49</sup> Cfr. PIO XII, *Discorso alla Rota Romana*, 1° ottobre 1942, n. 1, in AAS 34 (1942) 339; J. LLOBELL, *Sentenza: decisione e motivazione ...*, 309.

### 3.3 Mezzi speciali per arrivare alla certezza morale nei casi difficili

Il Codice del 1983 ha aperto la possibilità di superare, nella stragrande maggioranza dei casi 'difficili', la tensione che proveniva dal fatto che nel processo erano presenti seri elementi che dimostravano la verità oggettiva dei fatti, ma che non potevano essere valutati come piene prove a causa di un certo formalismo giuridico.

Infatti, ora è diventato possibile attribuire piena forza probatoria *alla deposizione degli sposi*, o a quella di una delle parti, se essa venga confermata per mezzo della credibilità<sup>50</sup>, come pure per altri *indicia* o *adminicula* trovati nella causa (cfr. cc. 1536, § 2; 1679)<sup>51</sup>, se non c'è possibilità di acquisire altre prove.

Nel quadro della libera valutazione delle prove da parte del giudice è possibile arrivare alla certezza morale anche sulla base di *solì indizi* che devono dare però – come dicevamo sopra – un quadro completo e coerente della verità, ma è anche possibile sulla base della testimonianza *di un solo teste*. L'antico adagio formalistico secondo cui 'unus testis nullus testis' può essere considerato superato – almeno nella sua rigidità originale – non soltanto per la giurisprudenza, ma anche per la disposizione positiva del vigente c. 1573<sup>52</sup>.

Se il giudice ha certe conoscenze importanti sul merito della causa, in molti casi può introdurle nel processo anche di propria

<sup>50</sup> Per la valutazione della credibilità si veda: A. WEISS, *Grundsatzfragen der Glaubwürdigkeitsbeurteilung*, in *De processibus matrimonialibus* 1 (1994) 63-93.

<sup>51</sup> Cfr. M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale ...*, 185; R. L. BURKE, *La confessio iudicialis e le dichiarazioni giudiziali delle parti*, in AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale* (Studi giuridici 38), Città del Vaticano 1995, 15-30, specialmente 29; N. LÜDECKE, *Ehenichtigkeitserklärung aufgrund von Parteiaussagen gemäß c. 1679 CIC. Verständnis und Tragweite eines aktuellen Canons*, in P. ERDŐ (ed.), *Bonn-Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30), Würzburg 1998, 149-222.

<sup>52</sup> Cfr. M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale ...*, 185. Vedi anche A. GAUTHIER, *La prova testimoniale nell'evoluzione del diritto canonico*, in AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale* (Studi giuridici 38), Città del Vaticano 1995, 49-69, specialmente 68-69.

iniziativa, dato che il c. 1452, § 2 lo autorizza a “... supplire la negligenza delle parti nell’addurre prove o nell’opporre eccezioni, ogni volta che lo ritenga necessario per evitare una sentenza gravemente ingiusta” (cfr. cc. 1600, § 1, 3°; 1642, § 2, 1°-3°). In questo caso il legislatore ha attenuato in qualche maniera le conseguenze del principio dispositivo che comunque vale anche nel sistema canonico (cfr. c. 1501). Nelle cause matrimoniali, del resto, che sono di interesse pubblico, dopo l’introduzione della causa il giudice può procedere anche di propria iniziativa (cfr. c. 1452, § 1)<sup>53</sup>.

## Conclusione

Nel nuovo diritto processuale canonico, non si è modificato il senso della certezza morale richiesta dal giudice, ma si sono moltiplicati i mezzi che aiutano ad evitare un conflitto tra la conoscenza personale del giudice, oggettiva e sicura e quello che risulta dagli atti e dalle prove. L’unico caso in un processo matrimoniale, in cui il giudice potrebbe trovarsi di fronte ad un conflitto del genere è quello del matrimonio di cui la nullità sembra risultare dagli atti e dalle prove, ma della quale il giudice, per ragioni oggettive da lui conosciute, non può essere convinto dell’invalidità. In questa situazione il giudice – secondo la migliore tradizione canonistica – dovrebbe decidere secondo la verità oggettiva malgrado le apparenze che possono provenire dalle formalità processuali. Dato che nella normativa canonica vigente sono presenti quasi tutti i mezzi necessari per costituire prova da un fatto ben conosciuto dal giudice, un vero conflitto di questo genere non deve presentarsi quasi mai. Bisogna riconoscere però che i tribunali non funzionano in uno spazio ‘asettico’, ma in mezzo alla realtà sociale. Per questo dato di fatto, la formalizzazione processuale di ogni elemento necessario della realtà può risultare a volte assai difficile.

<sup>53</sup> Cfr. M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale ...*, 189-190.

## III.

## Il processo canonico penale amministrativo. Mezzi possibili dell'efficacia del sistema penale canonico (questioni fondamentali e preliminari)\*

### Premesse

Molti autori contemporanei considerano il diritto positivo come un insieme di norme che regolamentano il comportamento sociale, provviste di una sanzione istituzionale<sup>1</sup>. Tali sanzioni istituzionali specifiche per il diritto possono essere, in un senso più largo, diverse conseguenze giuridiche connesse, nella legge stessa, con una certa fattispecie. Alcune di loro non sono penali, come per esempio la nullità di un atto o l'inabilità di una persona, previste nelle leggi irritanti o inabilitanti, altre invece sono propriamente penali.

Ai nostri giorni è un problema attuale quello dell'efficienza del sistema penale canonico. Alcuni vedono una delle cause principali della mancata efficienza di questo sistema proprio nell'attuale procedura penale dicendo che per tutto ciò, pre-

\* Pubblicato: *Il processo canonico penale amministrativo. Mezzi possibili dell'efficacia del sistema penale canonico (Questioni fondamentali e preliminari)*, in *IE* 12 (2000) 787-802.

<sup>1</sup> Della duplice realtà del diritto nella società Chiesa (diritto istituzionale e diritto positivo) si veda ad es.: A. LONGHITANO, *Il diritto nella realtà ecclesiale*, in AA.VV., *Il diritto nel mistero nella Chiesa*, I, *Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali* (Quaderni di Apollinaris 5), Roma 1986, 69-133; P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17), Torino 1996, 43-49.

scindendo da poche eccezioni, il foro esterno non sembra funzionare nel campo penale<sup>2</sup>.

I critici ribadiscono che la legislazione vigente contiene una serie di esigenze le quali rendono le pene difficilmente applicabili. Tale esigenza è l'esaurimento delle altre possibilità pastorali come la correzione fraterna, la riprensione ed altre vie per la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia e l'emendazione del reo (cfr. c. 1341). Un'altra circostanza che, per alcuni, rischia di rendere arbitrario, opportunistico o persino politico l'intero funzionamento del sistema penale è il fatto che l'Ordinario (o il giudice), secondo la sua coscienza e prudenza, può differire l'irrogazione della pena o astenersi dalla medesima in diversi casi, anche se la legge usa verbi precettivi (cfr. c. 1344)<sup>3</sup>.

Malgrado queste voci critiche, bisogna considerare il tema del processo penale canonico nel contesto dell'intero rinnovamento della legislazione, successivo al Concilio Vaticano II. Già nei principi accolti per la revisione del Codice latino si metteva l'accento sull'opportunità di irrogare e rimettere le pene generalmente nel foro esterno (cfr. principio 9). Si ribadiva anche la necessità di tutelare le obbligazioni e i diritti dei fedeli (cfr. principio 1). Si desiderava anche che fosse evitato il conflitto tra il foro esterno e quello interno (cfr. principio 2). Veniva richiesto di tenere conto anche della carità, della temperanza, della moderazione e che fossero accantonate le norme troppo rigide (cfr. principio 3). Nonché l'osservanza del principio di sussidiarietà (cfr. principio 5), che alcuni vedono realizzato, ad esempio nelle ampie competenze discrezionali degli Ordinari circa l'applicazione delle pene. Era pure ribadito che la potestà dovesse apparire più chiaramente come un servizio (cfr. principio 6).

<sup>2</sup> Cfr. per es.: J. C. ROCHET, *Efficacité du droit pénal canonique*, in *L'Année Canonique* 38 (1995-96) 139.

<sup>3</sup> Cfr. J.C. ROCHET, *Efficacité ...*, 139; M. VENTURA, *Pena e penitenza nel diritto canonico postconciliare*, Napoli 1996, 85-90.

Malgrado le difficoltà derivanti dall'applicazione del sistema penale vigente, sembra che il processo penale attuale – interpretando le leggi in modo corretto – possa servire come strumento efficace per il raggiungimento del fine della Chiesa e del suo diritto che è la salvezza delle anime. Questa salvezza è un principio generale di applicazione del diritto (cfr. c. 1752). Essa è certamente lo scopo personale dell'uomo, non è collettiva né meccanica. Non sempre la non applicazione della pena promuove maggiormente la salvezza individuale del reo. D'altronde questa salvezza non è soltanto la salvezza spirituale dell'imputato, ma si riferisce al bene pubblico. Nella Chiesa la salvezza delle anime, come principio di interpretazione e applicazione del diritto, significa sia l'autenticità e l'efficacia della Chiesa, come unità visibile ed organizzata, sacramento della salvezza, che la salvezza individuale dell'uomo singolo, inseparabile dal ministero e dall'efficacia sacramentale della Chiesa<sup>4</sup>.

Nella presente analisi illustreremo quindi la sostanza della normativa vigente sul processo penale sempre dal punto di vista della possibilità del raggiungimento dello scopo delle pene, cioè la riparazione dello scandalo e l'emendamento del reo (cfr. can. 1341) che può richiedere – come *ultima ratio* – l'applicazione efficace delle pene.

## 1. La regolamentazione del processo penale

Nel diritto canonico vigente le norme principali del processo penale si trovano nella Parte IV (*De processu poenali*) del Libro VII del *Codice di Diritto Canonico* (cfr. cc. 1717-1731), nonché tra le norme del diritto penale sostantivo soprattutto

<sup>4</sup> Cfr. ad es.: J. HERVADA, *La 'salus animarum' y la 'merces iniquitatis'*, in IC 1 (1961) 263-269; ID., *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, Pamplona 1991, I, 55-67; P. ERDŐ, *Teologia del diritto ...*, 155-156.

nei cc. 1341-1353. Nel diritto orientale cattolico invece tale processo viene regolato soprattutto dai cc. 1468-1487 del *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Una differenza interessante tra le due regolamentazioni si riscontra già nell'intestazione: il Titolo XXVIII del CCEO porta la rubrica *De procedura in poenis irrogandis*, perché il diritto orientale non conosce le pene *latae sententiae*. Questo Titolo si divide in due Capitoli, il primo dei quali parla *De iudicio poenali*, il secondo invece *De irrogatione poenarum per decretum extra iudicium*. Quest'ultimo costituisce una novità strutturale rispetto al Codice latino il quale non dedica un Capitolo speciale alla procedura amministrativa penale. Benché nel Codice Orientale l'indagine previa venga regolata dal primo Articolo del Capitolo che tratta del processo penale giudiziario, essa deve precedere anche la procedura amministrativa<sup>5</sup>.

Oltre a questi brani ci sono altre disposizioni che si seguono in tali procedure. Nel processo giudiziario si applicano i canoni sui giudizi in generale e sul giudizio contenzioso ordinario, a meno che vi si opponga la natura della cosa, nonché le norme per le cause riguardanti il bene pubblico (c. 728, § 1). Nella procedura amministrativa invece oltre alle disposizioni del c. 1720, si applicano pure le regole circa l'emanazione degli atti amministrativi, specialmente dei decreti singolari (cfr. cc. 35-58)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sul processo penale nel diritto canonico orientale si veda: C. G. FÜRST, *La 'procedura nell'infliggere le pene' nel CCEO*, in AA.VV., *Il processo penale canonico*, Roma 2003, 287-323.

<sup>6</sup> Cfr. E. LABANDEIRA, *Gli atti giuridici dell'amministrazione ecclesiastica*, in IE 2 (1990) 230-242; ID., *Trattato di diritto amministrativo canonico* (Ateneo Romano della Santa Croce, Trattati di diritto 2), Milano 1994, 384-398; 445-483; J. M. SANCHIS, *L'indagine previa al processo penale*, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico* (Studi Giuridici 27), Città del Vaticano 1992, 235-236.

## 2. L'indagine previa

Perché si possa iniziare un processo penale sia giudiziario che amministrativo è necessario che venga svolta un'indagine previa. Per avviare una tale indagine l'Ordinario deve avere una notizia almeno probabile di un delitto (cfr. c. 1717, § 1). Questa notizia può provenire da diverse fonti, per esempio dalla fama pubblica, dall'esperienza personale, dai mezzi di comunicazione, dalle informazioni provenienti dai suoi collaboratori, o persino da una denuncia, cioè da un atto con cui viene portato a notizia dell'autorità un reato. Non soltanto i battezzati, ma chiunque può denunciare un delitto presso l'autorità ecclesiastica<sup>7</sup>.

Di fronte a tali notizie l'Ordinario non può rimanere indifferente, perché deve tutelare la fede, i sacramenti, i diritti dei fedeli, promuovere la disciplina nel ministero della parola, nella celebrazione dei sacramenti, nell'intero culto e nell'amministrazione dei beni (cfr. c. 392). Tale obbligazione generale si concretizza tra l'altro nel dovere degli Ordinari di cominciare l'indagine qualora avessero notizia di un delitto (cfr. c. 1717, § 1).

Questo dovere però non è assoluto. A volte l'indagine può sembrare assolutamente superflua. Questo avviene se le notizie del delitto fossero inconsistenti, ma in questo caso in mancanza di una notizia probabile del delitto, non si applica il c. 1717, § 1. Nell'applicazione di questo canone l'indagine risulta essere superflua piuttosto quando il delitto è pubblico e notorio per cui l'Ordinario può iniziare un processo penale immediatamente, senza alcuna indagine speciale<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. P. CIPPROTI, *Denuncia penale (Diritto Canonico)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XII, Milano 1963, 210; J. M. SANCHIS, *L'indagine ...*, 239. C. VENTRELLA MANCINI, *L'indagine previa nel processo penale del Codice di Diritto Canonico della Chiesa Latina e delle Chiese Orientali*, in AA.VV., *Incontro fra canonici d'oriente e d'occidente*, a cura di R. COPPOLA, II, Bari 1994, pp. 543-556.

<sup>8</sup> Cfr. la storia del testo del c. 1717, § 1: *Communicationes* 12 (1980) 190; J. M. SANCHIS, *L'indagine ...*, 250.

È l'Ordinario che deve decidere sulla probabilità delle notizie sul delitto o anche sull'evidenza pubblica del medesimo; nonché, dopo una attenta valutazione di questi fatti, avviare l'indagine se la notizia è probabile, ma non così sicura al punto tale da poter iniziare direttamente un processo penale. Questo Ordinario – o *Hierarcha* nel diritto orientale (cfr. CCEO c. 984, § 1) – non è soltanto il Romano Pontefice, il Vescovo diocesano o un altro Presule a lui equiparato (cfr. c. 368), il Prelato personale (cfr. c. 295, § 1), l'Ordinario militare (cfr. Const. Ap. *Spirituali militum curae*, Art. I, § 1), ma anche il Vicario generale e il Vicario episcopale, nonché il Superiore maggiore di un istituto religioso clericale di diritto pontificio o di una società di vita apostolica dello stesso tipo (cfr. c. 134, § 1).

Anche se l'indagine previa non è ancora un atto processuale, essa è una condizione prescritta, perché l'Ordinario possa dare inizio al processo. Di conseguenza i criteri della competenza per giudicare la causa si applicano anche alla competenza per l'indagine previa. È competente generalmente l'Ordinario del domicilio o quasi-domicilio dell'indiziato, o se si tratta di un *vagus*, quello del luogo, dove egli si trova (cfr. cc. 1408-1409), ma è competente pure l'Ordinario del luogo dove il delitto probabile è stato commesso (cfr. c. 1412). È sicuro invece che il Vicario giudiziale, non essendo Vicario episcopale e non essendo Ordinario, perché non gode di potestà esecutiva (cfr. c. 134, § 1), non può disporre che venga iniziata un'indagine di questo genere.

Qualora un Vicario generale o un Vicario episcopale voglia iniziare un'indagine, deve procedere, come sempre secondo il c. 480, conformemente alla volontà del Vescovo diocesano.

L'indagine può essere svolta sia dall'Ordinario personalmente che tramite una persona idonea (cfr. c. 1717). Questa persona si chiama investigatore (cfr. c. 1718, § 4) e può essere sia chierico che laico, sia uomo che donna<sup>9</sup>. Può essere natural-

<sup>9</sup> Durante la preparazione del testo del c. 1717, § 1 si precisava che

mente anche un giudice o il promotore della giustizia, ma se si avvia successivamente un processo giudiziario, l'investigatore non può essere giudice in esso (cfr. c. 1717, § 3). Dato che il Codice usa la parola *nequit*, sembra che abbiano ragione quei canonisti i quali affermano il carattere inabilitante di questa legge<sup>10</sup>. L'investigatore ha gli stessi poteri ed obblighi che ha l'uditore nel processo (cfr. cc. 1717, § 3; 1428, § 3).

L'oggetto dell'indagine è il delitto o, più precisamente, i fatti, le circostanze e l'imputabilità (cfr. c. 1717, § 1). Anche se il c. 1468, § 1 del Codice orientale non fa menzione espressa dell'imputabilità, sembra che essa sia inclusa nel concetto delle 'circostanze'. Fra queste occupano un posto centrale le circostanze esimenti, attenuanti e aggravanti (cfr. cc. 1322-1325). Bisogna ribadire la differenza tra questa indagine previa e l'istruttoria del processo giudiziario penale (cfr. c. 1428, § 1). Le due investigazioni differiscono tra l'altro già nella loro finalità. Mentre l'istruttoria del processo penale giudiziario serve a fornire materiale sufficiente affinché il giudice abbia la certezza morale per pronunciare la sentenza, l'indagine previa deve raccogliere soltanto gli elementi perché l'Ordinario possa scegliere tra le due possibilità che esistono in tali casi, cioè l'avvio di un processo o l'archiviazione degli atti (cfr. cc. 1718-1719)<sup>11</sup>.

Non esiste alcun limite di tempo alla durata di quest'indagine, ma bisogna tener presente che, salvo alcune eccezioni, l'azione criminale si estingue generalmente in tre anni per prescrizione (cfr. c. 1362). Al termine dell'indagine, l'investi-

l'investigatore poteva essere anche una donna, cfr. *Communicationes* 12 (1980) 189.

<sup>10</sup> Cfr. F. LOZA, *Ad can. 1717*, in *Code de Droit Canonique*, Édition bilingue et annotée sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcueta, Montréal 1990, 1001; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Napoli 1988, II, 772, n. 5283; J. MARTIN, *Ad can. 1717*, in *The Canon Law. Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, London 1995, 954, nr. 3344: "...cannot validly act as a judge".

<sup>11</sup> Cfr. J. M. SANCHIS, *L'indagine ...*, 252.

gatore deve consegnare le prove all'Ordinario (cfr. c. 1428, § 3). L'Ordinario può richiedere naturalmente ulteriori investigazioni, anche più volte. Le modalità dell'indagine possono essere determinate dall'investigatore stesso a meno che l'Ordinario disponga diversamente (cfr. *loc. cit.*).

Durante tutta l'investigazione bisogna evitare che qualcuno, anche l'indiziato, possa essere danneggiato nella sua buona fama (cfr. c. 1717, § 2). Per questo si applicano i canoni generali che si riferiscono al segreto d'ufficio (cfr. cc. 471, 2° e 1455, § 1) o permettono all'autorità di imporre il segreto (cfr. cc. 127, § 3; 1455, § 3). Ciononostante l'Ordinario può prendere delle iniziative pastorali, per esempio informandosi dall'indiziato sulla sua situazione e sui fatti. Questa presa di contatto però non è obbligatoria secondo il diritto latino, mentre il c. 1469, § 3 del Codice orientale obbliga il Gerarca ad ascoltare l'indiziato prima di decidere sull'avvio del processo<sup>12</sup>.

Il risultato dell'indagine, per la natura della cosa, deve essere redatto in iscritto (atti o sommario). Questo documento sarà importante nel processo penale, ma potrà avere la forza di una vera prova soltanto se viene allegato e debitamente pubblicato (cfr. c. 1598), perché l'imputato possa difendersi<sup>13</sup>. In qualche forma questa possibilità di difesa deve essere concessa all'imputato pure nel processo penale amministrativo (cfr. c. 1720, 1°).

La conclusione dell'indagine preliminare avviene mediante una decisione dell'Ordinario pronunciata in forma di un decreto (cfr. cc. 1718, § 1-2; 48). Questo decreto conclude l'indagine, ma lo può fare indirettamente, perché esso contiene principalmente una decisione sul passo successivo ossia deve decidere: "1° se possa essere iniziato il processo per irrogare o dichiarare una pena; 2° se questo, atteso il can. 1341, sia opportuno; 3° se si debba ricorrere al processo giudiziale, o, a meno che la legge non lo vieti, si debba procedere con decreto

<sup>12</sup> Cfr. J. M. SANCHIS, *L'indagine ...*, 253.

<sup>13</sup> Cfr. J. M. SANCHIS, *L'indagine ...*, 252.

extragiudiziale” (c. 1718, § 1). Il decreto però che conclude indirettamente l’indagine deve essere revocato o mutato se all’Ordinario sembra che questo sia necessario per nuovi elementi (cfr. c. 1718, § 2). Anche in questo punto, come pure nel decidere sulla conclusione dell’indagine previa, prevale il principio della discrezionalità.

### 3. La scelta dell’Ordinario dopo l’indagine previa

Come risulta dal c. 1718, § 1 testé citato, dopo l’indagine previa, l’Ordinario deve decidere sulla via da seguire nel caso concreto. Per l’importanza di questa decisione il c. 1718, § 3 dispone che l’Ordinario “... se prudentemente lo ritiene opportuno, ascolti due giudici e altri esperti in diritto”. Tale consultazione non è quindi sempre obbligatoria, ma dipende dal giudizio dell’Ordinario. I giudici menzionati nel canone sono quelli ecclesiastici, mentre gli esperti in diritto possono essere anche esperti di diritto civile, data la possibilità degli aspetti civili di una causa penale canonica<sup>14</sup>. Il Codice orientale invece impone l’obbligo di ascoltare l’indiziato e il promotore di giustizia prima di una tale decisione (cfr. CCEO, c. 1469, § 3).

In tutta questa decisione prevale come principio informativo la discrezionalità dell’Ordinario. Tale discrezionalità però non si confonde con l’arbitrio. L’Ordinario è tenuto a proteggere la fede e la disciplina, l’autenticità della testimonianza della Chiesa stessa.

Per questo egli può ordinare l’*archiviazione* degli atti dell’indagine senza ulteriori provvedimenti, se il risultato non è sufficiente per cominciare né un processo penale né un’altra azione pastorale, perché l’indiziato risulta innocente o l’esistenza del delitto non risulta nemmeno probabile. Deve archiviare gli atti anche se l’azione criminale risulta estinta per prescrizione o se a suo giudizio non è opportuno iniziare il processo

<sup>14</sup> Cfr. per es.: J. M. SANCHIS, *L’indagine ...*, 255-256.

penale. “Gli atti dell’indagine e i decreti dell’Ordinario, con i quali l’indagine si comincia e si chiude, e tutto il materiale che precede l’indagine, a meno che non siano necessari per il processo penale ...” (c. 1719), devono essere custoditi nell’archivio segreto della curia (cfr. *loc. cit.*).

Se invece, in base agli elementi raccolti, gli sembra che si possa cominciare un processo penale, l’Ordinario deve decidere sull’opportunità di un tale processo, atteso il c. 1341. Questo canone, infatti, prescrive che si promuova la procedura penale solo quando l’Ordinario avrà constatato che né con la correzione fraterna nel senso del Vangelo di san Matteo (cfr. Mt 18,15-17), né con la riprensione (*correptio*) che è un rimedio penale secondo il c. 1339, § 2<sup>15</sup>, né con altre vie della sollecitudine pastorale si possa riparare lo scandalo, ristabilire la giustizia ed arrivare alla correzione del reo.

Come vediamo, il c. 1341 dà una netta preferenza alle altre soluzioni pastorali rispetto all’applicazione delle pene. Questo vuol dire che per la liceità dell’applicazione di tutte le pene è necessario che lo scopo della pena non possa essere sufficientemente raggiunto attraverso un’altra via pastorale<sup>16</sup>. Questo significa che le altre soluzioni pastorali sono da preferire anche quando si tratti della dichiarazione di una pena *latae sententiae*, come risulta dal testo del canone stesso (... *proceduram [...] ad poenas irrogandas vel declarandas ...*). La stessa cosa vale

<sup>15</sup> Secondo alcuni autori la *correptio* ha, in questo contesto, un significato più largo che nel c. 1339: cfr. K. LÜDICKE, *Ad can. 1341*, in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, a cura di K. LÜDICKE, Essen 1985 ss., (Stand Dezember 1998), 1341/5, n. 6. Tale opinione però non sembra convincente, perché la terza categoria elencata nel canone (“... altre vie della sollecitudine pastorale ...”) è senz’altro indeterminata e può comprendere tutte le possibilità: cfr. V. DE PAOLIS, *Comentario al c. 1341*, in *Com. exeg.*, IV/1, 398.

<sup>16</sup> G. DI MATTIA, *Il diritto penale canonico a misura d’uomo*, in *Apollinaris* 64 (1991) 765: “Quel ‘tunc tantum’ del canone è vincolante, categorico, inderogabile. Al punto che, a me sembra, il mancato adempimento possa essere denunciato e suscettibile di censura o di sanzione, quanto meno con la caducità del provvedimento adottato”.

anche per tutte le pene obbligatorie e non soltanto per quelle facoltative. È da osservare che il canone non pretende che lo scopo della pena possa essere raggiunto meglio o egualmente che mediante l'applicazione della pena, ma dice che le altre vie pastorali sono da preferirsi qualora lo scopo della pena possa essere raggiunto sufficientemente (*satis*)<sup>17</sup>.

Dato che questo canone viene considerato da diversi autori come il criterio basilare dell'intero sistema del diritto penale canonico<sup>18</sup>, sembra opportuno raccogliere in questa sede alcuni criteri circa le possibilità di raggiungere lo scopo della pena per un'altra via pastorale.

Tra questi mezzi pastorali occupa un posto speciale l'*ammonizione* che è, da una parte, un rimedio penale (cfr. c. 1339, § 1), ed è una misura facoltativa; dall'altra, essa risulta obbligatoria e necessaria per la valida irrogazione (ma non per la dichiarazione!)<sup>19</sup> delle censure (cfr. c. 1347, § 1). Come misura pastorale l'ammonizione può essere applicata anche quando non si può provare l'esistenza di un delitto commesso, ma soltanto l'occasione prossima di un delitto. Quando invece l'inflizione di una censura è possibile, il momento migliore per l'ammonizione sembra essere proprio quello che precede l'avvio della procedura penale. Tale ammonizione può essere opportuna anche durante il processo penale. L'ammonizione può essere anche ripetuta<sup>20</sup>.

Un'altra possibilità, che sembra avere una importanza pratica speciale in alcuni Paesi, rassomiglia in qualche misura all'istituto giuridico del *plea bargaining* conosciuto nel diritto statunitense, che è stato introdotto recentemente anche in alcuni

<sup>17</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Comentario al c. 1341 ...*, 398.

<sup>18</sup> Cfr. G. DI MATTIA, *Il diritto penale ...*, 765-766; P. CIPROTTI, *La riforma del diritto penale nella Chiesa*, in *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia 1984, 78.

<sup>19</sup> Cfr. A. CALABRESE, *La procedura stragiudiziale penale* in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico* (Studi Giuridici 27), Città del Vaticano 1992, 277.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, 278.

Paesi europei (per es. in Ungheria) per combattere la criminalità organizzata. Si tratta di una certa contrattazione tra l'Ordinario e il delinquente. Tale soluzione può essere opportuna per esempio quando l'esecuzione della pena richieda anche un processo davanti al tribunale civile e l'esecuzione della sentenza civile risulti molto lenta o quasi impossibile. Per poter considerare un accordo di questo tipo come soluzione pastorale alternativa all'applicazione della pena è necessario che l'accordo realizzi sufficientemente tutte le finalità della pena.

Un caso tipico che è accaduto nella prassi era quello di un parroco che aveva commesso peculato sottraendo una notevole somma di denaro dalla cassa parrocchiale per costruirsi una casa. Questo atto era senz'altro un abuso del suo ufficio di parroco e realizzava il delitto menzionato nel c. 1389, § 1. Dopo l'indagine previa il Vescovo offrì al delinquente di non avviare alcun processo penale se il parroco avesse restituito la somma rubata. Il parroco fu successivamente trasferito e ripagò la somma. Tra i fedeli si evitò uno scandalo pubblico, poiché pochi conoscevano i fatti. In tal modo sembra che sia stato applicato anche il c. 1718, § 4 il quale prevede che prima di decidere sul processo penale l'Ordinario valuti se per evitare inutili processi sia conveniente che, consenzienti le parti, o lui o l'investigatore dirima secondo giustizia ed equità la questione dei danni. Anche se la questione della riparazione dei danni sia distinta da quella dell'applicazione della pena, in questo caso concreto la restituzione del denaro costituiva anche un segno dell'emendamento del reo. Date le difficoltà di ottenere tale risultato mediante l'inflizione di qualche pena, sembra che lo scopo della pena sia stato raggiunto tramite tale accordo che può considerarsi quindi una soluzione pastorale secondo il c. 1341.

Ben diverso, invece, l'accordo tra un Vescovo e un parroco concubinario che nella casa parrocchiale conviveva con la donna madre dei suoi figli. Dato che il parroco non voleva lasciare la casa parrocchiale, il Vescovo prevedendo l'estrema difficoltà di arrivare ad una esecuzione civile di sfratto, possibile soltanto dopo un processo canonico di privazione dell'uf-

ficio con una sentenza passata in giudicato e, in base a questa sentenza, ad un processo civile pure continuato fino alla *res iudicata*, e che dopo sarebbe comunque stato necessario offrire un altro appartamento alla famiglia per poter chiederne l'esecuzione, optò per ciò che non costituiva un giusta decisione. Infatti, impressionato da tutte queste difficoltà, il Vescovo si mise d'accordo con il reo promettendo di non avviare alcun processo penale, ma di accontentarsi di una semplice rimozione, se il parroco, con i suoi, avesse lasciato la casa parrocchiale. La condizione del parroco però era largamente conosciuta e tutto ciò costituiva uno scandalo pubblico. Dopo la rimozione l'ex-parroco si trasferì in una grande città offrendo il suo aiuto pastorale a diversi parroci dietro compenso, continuando a provocare scandalo. In questo caso la misura amministrativa non fu sufficiente a realizzare uno degli scopi principali della pena, la riparazione dello scandalo. Lo scandalo è un effetto esternamente percepito del delitto che disturba l'ordine della comunità ecclesiale provocando danni spirituali per altre persone<sup>21</sup>. Tale scandalo può essere considerato riparato solo se il reo si è emendato<sup>22</sup>. Per una piena riparazione sembra però anche necessario che non rimanga una impressione pubblica secondo la quale il comportamento delittuoso venga tollerato dalla Chiesa e possa essere imitato senza conseguenze<sup>23</sup>. In questo caso concreto l'insufficienza della misura si è verificata successivamente, perché l'altro Ordinario, competente della grande città dove si era trasferito, dopo diversi scandali, un'indagine previa e la dovuta ammonizione, doveva sospendere il reo dal servizio sacerdotale. È da osservare però che il sacerdote, in quel momento, non abitava più in un appartamento della Chiesa.

Per la realizzazione dello scopo delle pene ecclesiali può risultare quindi a volte proprio indispensabile l'applicazione

<sup>21</sup> Cfr. K. LÜDICKE, *Ad can. 1341/2*.

<sup>22</sup> Cfr. *Communicationes* 9 (1977) 160-161.

<sup>23</sup> Cfr. K. LÜDICKE, *Ad can. 1341/3*.

delle pene stesse. È da tener presente che, secondo l'espresso insegnamento di Giovanni Paolo II, anche l'applicazione della pena è una misura pastorale e non solo il non ricorso alle sanzioni, così anche la giustizia e lo stretto diritto sono richieste per il bene delle anime<sup>24</sup>.

Tra le altre misure pastorali alternative all'applicazione della pena giova menzionare in generale i semplici provvedimenti amministrativi (come il trasferimento e la rimozione). Questi vengono preferiti spesso alle pene nella prassi, anche quando sarebbe possibile un processo penale. Ricorrere ad un semplice atto amministrativo invece di applicare la pena sembra giusto soltanto se in questo modo si raggiungono sufficientemente tutti gli scopi della pena.

Quando l'Ordinario giudica possibile e opportuna l'applicazione di una pena, deve decidere sul tipo di processo da seguire. Deve scegliere tra la via amministrativa e quella giudiziale. Per quanto riguarda questa scelta, la normativa canonica preferisce nettamente la via giudiziale. Prima di tutto è vietato procedere extra giudizialmente quando si tratta dell'inflizione o della dichiarazione di pene perpetue (cfr. c. 1342, § 2), come per esempio la dimissione dallo stato clericale (cfr. cc. 290, 2° e 1336, § 1, 5°) o la privazione penale dell'ufficio (cfr. c. 196). È doveroso il processo giudiziale anche quando la legge o il precetto che costituisce una pena, vieta di applicarla per decreto (cfr. cc. 1342, § 2; 1718, § 1, 3°). Ma, anche in altri casi, per poter scegliere legittimamente la via amministrativa, l'Ordinario deve avere una giusta causa che si opponga alla via giudiziale (cfr. c. 1342, § 1: *iustae obstant causae*). Questa causa ostativa tuttavia non va interpretata con rigorismo. In base alla storia del testo del c. 1342 dobbiamo riconoscere che la preferenza del legislatore per la via giudiziale, pur essendo rimasta conservata, è diventata sempre meno radicale durante

<sup>24</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, n. 3, in AAS 82 (1990) 873-874.

la redazione<sup>25</sup>. Una giusta causa ostativa non deve essere talmente grave da escludere la possibilità del processo giudiziario, ma – come osserva giustamente Velasio De Paolis – deve semplicemente sconsigliarlo<sup>26</sup>.

Rispetto alla scelta tra via giudiziale e stragiudiziale si osserva una notevole tensione tra la teoria che influiva anche sulla legislazione e la prassi. Mentre la prima dà preferenza al processo giudiziale, nella prassi i giudizi penali sono rarissimi. È evidente che il processo giudiziale offre maggiori garanzie per la difesa dell'imputato (per es. l'accusato deve avere sempre un avvocato, cfr. cc. 1481, § 2; 1723), anche se tali garanzie non mancano del tutto nemmeno dal processo amministrativo<sup>27</sup>. Il rispetto del diritto del fedele alla propria difesa risulta necessario per l'autentica testimonianza della Chiesa davanti al mondo. Per la stessa ragione è anche necessaria la difesa efficace dell'autenticità della Chiesa contro i delitti che può richiedere maggiore celerità e riservatezza. Hanno ragione anche quegli interpreti che ribadiscono la possibilità giuridica di un processo giudiziale rapido con la dovuta salvaguardia del segreto, ma non è da trascurare neanche l'esperienza di molti Ordinari che vedono anche le difficoltà pratiche che impediscono in molte Chiese particolari lo svolgimento ideale del processo giudiziale.

#### 4. Il processo amministrativo

Se l'Ordinario decide di procedere per decreto extragiudiziale deve concludere l'investigazione previa con un decreto

<sup>25</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Processo penale*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico* a cura di C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA, Cinisello Balsamo 1993, 856-857.

<sup>26</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Il processo penale giudiziario*, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico* (Studi Giuridici 27), Città del Vaticano 1992, 302.

<sup>27</sup> Cfr. c. 1720; si veda anche: H. BERGNER, *Rechtsschutzmöglichkeiten in einem aussergerichtlichen Strafverfahren*, Kanonistische Dissertation, München 1995 (dattiloscritto).

(cfr. c. 1718, § 1, 3°, ed anche § 2) in cui stabilisce questo modo di procedere. Successivamente, egli – ovvero il suo delegato, se decide di procedere mediante un delegato che rimane senz'altro possibile<sup>28</sup> – ha tre compiti principali:

- 1) Deve notificare al reo "... l'accusa e le prove, dandogli la facoltà di difendersi a meno che il reo, debitamente citato, non abbia rifiutato di presentarsi" (c. 1720, 1°). Tale facoltà di difendersi dell'imputato può richiedere nella prassi che egli non venga a conoscere per la prima volta le accuse e le prove durante l'interrogatorio o se ne viene informato soltanto in quel momento, potrebbe chiedere un certo tempo per preparare la propria difesa. Alcuni autori ribadiscono che per la preparazione della difesa, l'accusato potrebbe avere bisogno di ricevere per iscritto le accuse e le prove addotte contro di lui<sup>29</sup>. Se dopo il primo interrogatorio l'Ordinario concede un certo tempo all'imputato per preparare la sua difesa, quest'ultimo potrà chiarire la sua posizione non soltanto in forma scritta, ma, se l'Ordinario glielo consente, anche durante un interrogatorio successivo. Se l'imputato, malgrado la convocazione regolare, non si presenta, tale comportamento potrà essere valutato come rinuncia alla propria difesa. È da notare che avvocati difensori non sono ammessi nel processo stragiudiziale. Questo non esclude però che l'accusato riceva il sostegno di un avvocato o di un altro esperto come consulente.
- 2) In seguito l'Ordinario deve valutare accuratamente, con due assessori, tutte le prove e gli argomenti (cfr. c. 1720, 2°). Lo scopo di questa valutazione è di raggiungere la certezza morale (necessaria pure in questo tipo di processo: cfr. c. 1342, § 3) circa il fatto del delitto e l'imputabilità. Il compito dei due assessori consiste nella valutazione degli elementi di prova e di difesa, ma la decisione spetta unicamente all'Ordinario.

<sup>28</sup> Cfr. per es.: A. CALABRESE, *La procedura stragiudiziale ...*, 276.

<sup>29</sup> Cfr. A. CALABRESE, *La procedura stragiudiziale ...*, 275.

- 3) Se consta con certezza del delitto e l'azione criminale – che doveva esistere ancora nel momento del rilascio del decreto sulla scelta del processo amministrativo penale – non è estinta, l'Ordinario può emanare il decreto per infliggere o dichiarare la pena. Nell'emanare il decreto, l'Ordinario deve seguire i prescritti dei cc. 1342-1350 sull'applicazione delle pene (cfr. c. 1720, 3°). I cc. 1344 e 1345 contengono l'autorizzazione di non applicare le pene anche nei casi in cui la legge usa formule precettive. Se si tratta dell'inflizione di una censura, il termine ultimo per fare la legittima ammonizione previa prescritta nel c. 1347, § 1 è quello precedente all'emanazione di questo decreto. Il decreto deve contenere anche le ragioni della decisione sia *in diritto* che *in fatto* (cfr. c. 1720, 3°). Se le ragioni mancano completamente, il decreto è comunque valido, ma illegittimo, cosa che dà base giuridica sufficiente per un ricorso al superiore gerarchico o, se il ricorso procede, ci si potrà rivolgere alla Segnatura Apostolica per violazione di leggi *in procedendo vel decernendo* come osserva Antonio Calabrese<sup>30</sup>. Il decreto deve contenere evidentemente anche una parte dispositiva – che assolve il reo o infligge o dichiara<sup>31</sup> la pena, o la sospende – e deve concludersi con la parte esecutiva che disponga l'esecuzione del decreto (cfr. c. 1651). Il decreto, per la validità, deve essere notificato al reo. Il ricorso contro un decreto che infligge o dichiara una pena ha effetto sospensivo (cfr. c. 1353). La prima petizione per la revoca o l'emendazione del decreto deve essere presentata entro il termine perentorio di dieci

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, 280.

<sup>31</sup> Sul decreto amministrativo che dichiara una pena *latae sententiae* si veda: E. PSIUK, *Deliktswirklichkeit und Strafentscheidung. Erwägungen zum kanonischen Dekretverfahren in Tatstrafsachen*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 44 (1995-1997) 332-357; sui problemi speciali dell'indagine previa in tali casi cfr.: *ibid.*, 348-351.

giorni utili a partire dalla legittima intimazione del decreto (cfr. c. 1734, § 2).

Circa il processo penale giudiziale, da preferirsi a quello stragiudiziale, ma molto raro nella prassi, non possiamo offrire un quadro completo dati i limiti di questo articolo. Giova raccomandare però alcune recenti sintesi sull'argomento come quello di Zbigniew Suchecki nel primo volume del suo manuale di diritto penale<sup>32</sup>.

## Appendice

### Passi principali di un tipico processo penale amministrativo (secondo il CIC)

#### I. Fase preparatoria

1. Notizie del probabile delitto
2. Decreto dell'Ordinario sull'avvio dell'indagine previa (con l'indicazione dell'investigatore, l'oggetto dell'indagine ed eventuali istruzioni sul modo di svolgere l'indagine)
3. Indagine, raccolta di prove
4. Sommario o atti dell'indagine (l'investigatore li prepara e trasmette all'Ordinario)
5. Consultazione dell'Ordinario (eventualmente con l'indiziato od altri, o con due giudici od esperti di diritto)
6. Eventuale decisione sul risarcimento dei danni

<sup>32</sup> Cfr. Z. SUCHECKI, *Le Sanzioni penali nella Chiesa. Parte I. I delitti e le sanzioni penali in genere* (cann. 1311-1363), Città del Vaticano 1999, 152-203; cfr. anche: V. DE PAOLIS, *Il processo penale ...*, 283-302; K. BREITSCHING, *Das kirchliche Strafverfahren in seinen geschichtlichen Ausprägungen und seiner gegenwärtigen Gestalt*, in *Iustitia in caritate. Festgabe für Ernst Rössler zum 25jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, a cura di R. PUZA - A. WEISS (Adnotationes in ius canonicum 3), Frankfurt a. M. 1997, 101-124.

7. Decreto dell'Ordinario sulla possibilità, sull'opportunità e sul tipo di processo penale da iniziare
8. Archiviazione dei due decreti, gli atti dell'indagine e tutti i documenti che l'hanno preceduto, se non necessari per il processo
9. Eventuali misure pastorali diverse dal processo penale

II. *Vero processo extragiudiziale*

10. Citazione del reo (o altra via per notificargli l'accusa e le prove)
11. Eventuale decisione dell'Ordinario che conceda un certo tempo al reo per comporre la sua difesa
12. Eventuale nuovo incontro personale con il reo
13. L'Ordinario consulta due assessori
14. Eventuale ammonizione del reo (se si vuole infliggere una censura e prima non c'era un'ammonizione sufficiente)
15. Decreto dell'Ordinario con motivazione in iure e in facto, decisione e disposizione di esecuzione
16. Notifica del decreto al reo (per la validità)
17. Eventuale prima domanda che avvia un ricorso (entro 10 giorni utili dalla notifica).



## IV. Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale\*

Il 15 agosto 2015, Papa Francesco ha promulgato due *Motu Proprio* sulla riforma del processo per la dichiarazione della nullità del matrimonio, uno, il *Mitis Iudex Dominus Iesus* per la Chiesa Latina<sup>1</sup>, l'altro, il *Mitis et Misericors Iesus* per le Chiese cattoliche orientali<sup>2</sup>. In questo saggio, seguendo grosso modo l'ordine degli argomenti del *Mitis Iudex*, cerchiamo di presentare un quadro complessivo del tema e possibilmente anche di rispondere alle domande connesse all'applicazione del documento, con speciale riguardo al fatto che questa normativa, sin dall'8 dicembre 2015, è in pieno vigore, insieme alle modifiche introdotte nel testo del *Codex Iuris Canonici* del 1983<sup>3</sup>. Lo stesso vale, del resto, anche per il *Mitis et Misericors Iesus* e per le modifiche al testo del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*<sup>4</sup>. Va precisato però che non ci soffermiamo sulle questioni riguardanti i tribunali interdiocesani, perché essi in molti Paesi (come anche l'Ungheria) non esistono, ma anche perché la loro problematica può richiedere ulteriori studi sia nella teoria che nella prassi.

\* Pubblicato: *Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale*, in *Periodica* 105 (2016) 621-661.

<sup>1</sup> FRANCESCO, Litt. Ap. M. P. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, in AAS 107 (2015) 958-970. Da ora in poi: *Mitis Iudex*.

<sup>2</sup> FRANCESCO, Litt. Ap. M. P. *Mitis et misericors Iesus*, 15 agosto 2015, in AAS 107 (2015) 946-957. Da ora in poi: *Mitis et misericors*.

<sup>3</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, alla fine dell'Introduzione.

<sup>4</sup> Nel CCEO i cc. 1357-1377 sono stati sostituiti dal nuovo testo in *Mitis et misericors*.

## 1. Lo scopo e le circostanze dell'origine del *Mitis Iudex*

Nell'introduzione del *Mitis Iudex*, Papa Francesco presenta lo scopo e le circostanze dell'origine del documento, prestando così un valido aiuto per la sua interpretazione (cfr. c. 17). Prima di tutto riconferma brevemente la *legittimità del potere giudiziario* della Chiesa, più concretamente di quello del Romano Pontefice e degli Ordinari che guidano le Chiese particolari e assimilate. Tale potere, egli lo deduce, seguendo le orme del Concilio Vaticano II<sup>5</sup>, dalla potestà delle chiavi, la quale è stata data da Cristo a san Pietro (cfr. Mt 16,19) e agli Apostoli (cfr. Mt 18,15-18)<sup>6</sup>. Dopo ciò prende posizione in modo netto ed inequivocabile per l'indissolubilità del matrimonio<sup>7</sup>. Lo scopo dell'intero documento è il servizio alla *salvezza delle anime* (cfr. c. 1752), per la quale viene introdotta la riforma del processo di *dichiarazione della nullità matrimoniale*<sup>8</sup>. Non si tratta quindi in nessun modo di divorzio o di scioglimento del vincolo coniugale in via processuale. Anzi, l'intenzione del *Mitis Iudex* è di esercitare *con un provvedimento pontificio* – per la salvezza delle anime – la missione della Chiesa di difendere l'unità della fede e della disciplina nei riguardi del matrimonio, perché esso è l'origine e la base della famiglia cristiana<sup>9</sup>. La regolamentazione fondamentale del processo matrimoniale non diventa quindi compito delle autorità ecclesiastiche locali, bensì resta materia di legge pontificia. Da tali norme procedurali – e così anche dalle disposizioni del presente *Motu Proprio* – i singoli vescovi diocesani non possono dare alcuna dispensa (cfr. c. 87, § 1).

Il Pontefice annovera allo stesso tempo tra i motivi della riforma della procedura il fatto che moltissimi fedeli che cercano una direzione per la loro coscienza, sono spesso separati

<sup>5</sup> Cfr. Const. dog. *Lumen gentium*, n. 27.

<sup>6</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Introduzione, capoverso 1.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, Introduzione, capoversi 2 e 4.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, Introduzione, capoversi 4 e 5.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, Introduzione, capoverso 5.

dalle strutture giuridiche della Chiesa per la grande distanza fisica o morale<sup>10</sup>. Sotto strutture si intendono qui – come risulta dal III “criterio fondamentale” dell’Introduzione della Lettera Apostolica – i tribunali e i loro singoli organi.

Come motivo della nuova regolamentazione, Papa Francesco fa menzione anche del fatto che i partecipanti al Sinodo Straordinario del 2014 hanno insistito sulla necessità di rendere i processi matrimoniali più rapidi ed accessibili<sup>11</sup>. In base a tutto ciò il Pontefice ribadisce che l’intenzione della nuova regolamentazione non è di dimostrare l’invalidità di sempre più matrimoni, e cioè non è di assicurare un *favor iuris* per la nullità del matrimonio, bensì di promuovere la velocità e la giusta semplificazione dei processi. Questo significa che il matrimonio, contratto con l’osservanza delle condizioni esterne, deve essere ritenuto valido fino alla prova del contrario (cfr. cc. 124, § 2; 1108, § 1). La presunzione della validità resta quindi in vigore. Il *favor* che compete al matrimonio regolarmente celebrato secondo i criteri esterni si esprime anche nel fatto che il *Motu Proprio* rifiuta ogni tipo di superficialità e indica come scopo la miglior possibile difesa della verità del sacro vincolo<sup>12</sup>. Il rispetto della verità del vincolo matrimoniale è talmente importante per il legislatore, che, pur riconoscendo la possibilità teorica di accertare la nullità in una procedura amministrativa, rinuncia all’applicazione della medesima e persiste nella necessità di trattare le cause di nullità matrimoniale *in via giudiziaria*, perché la difesa della verità del vincolo si garantisce meglio tramite il processo giudiziale<sup>13</sup>.

Ricordando le assemblee generali – la straordinaria del 2014 e l’ordinaria del 2015 – del Sinodo dei Vescovi, possiamo con-

<sup>10</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>11</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Introduzione, capoverso 6; SINODO DEI VESCOVI, III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relazione del Sinodo*, n. 48, in EV 30/1639.

<sup>12</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Introduzione, capoverso 7.

<sup>13</sup> Cfr. *loc. cit.*

statare che le proposte di introdurre una via amministrativa per tali cause contenevano delle concezioni notevolmente divergenti tra di loro e non sempre maturate nei dettagli. Così, riguardo l'applicazione della procedura amministrativa, non si è formata una chiara opinione maggioritaria<sup>14</sup>.

I principi di redazione del *Motu Proprio*, elencati nell'Introduzione del documento in otto punti, risultano criteri obbligatori per l'interpretazione del testo (cfr. c. 17), poiché esprimono lo scopo della legge e la linea di governo generale del legislatore, cioè la *mens legislatoris*.

Ora cerchiamo di confrontare questi 'criteri fondamentali che hanno guidato l'opera della riforma' con il testo dei nuovi canoni riguardanti il processo matrimoniale e con le 'Regole procedurali' che si trovano alla fine del *Motu Proprio* per presentare le novità principali presenti nella regolamentazione dei processi di dichiarazione di nullità matrimoniale. Allo stesso tempo, cerchiamo di rispondere anche ad alcune domande connesse con la loro interpretazione ed applicazione.

## 2. L'abolizione della necessità della "doppia conforme"

Secondo il testo originale del § 1 del c. 1682 del CIC del 1983, per poter mandare in esecuzione una sentenza che dichiara la nullità del matrimonio – e così poter contrarre un nuovo matrimonio – erano necessari due sentenze conformi. Per questo – in qualsiasi grado sia stata pronunciata – la prima

<sup>14</sup> SINODO DEI VESCOVI, XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, Instr. lab. *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano 2014, n. 115: "Circa la doppia sentenza conforme, larga è la convergenza in ordine al suo superamento, fatta salva la possibilità di ricorso da parte del Difensore del vincolo o di una delle parti. Viceversa, non riscuote unanime consenso la possibilità di un procedimento amministrativo sotto la responsabilità del Vescovo diocesano, poiché alcuni ne rilevano aspetti problematici. Diversamente, c'è maggiore accordo sulla possibilità di un processo canonico sommario nei casi di nullità patente".

sentenza che ha dichiarato la nullità del matrimonio doveva essere trasmessa *ex officio* al tribunale di appello. Tale soluzione era assai insolita nel diritto processuale canonico e costituiva una novità nel Codice del 1983. Prima dell'entrata in vigore di quel Codice, infatti, era il *difensore del vincolo che doveva appellare automaticamente* contro la prima sentenza affermativa sulla nullità del matrimonio. Così era prescritto anche nel c. 1986 del CIC/17<sup>15</sup> che risaliva al § 8 della Costituzione *Dei miseratione* del 3 novembre 1741 di Benedetto XIV<sup>16</sup>, la quale voleva combattere in questo modo certi abusi circa il processo matrimoniale.

La riforma attuale abolisce quindi la norma del Codice del 1983, la quale non obbligava più il difensore del vincolo di appellare sempre contro la prima sentenza che dichiarava la nullità, ma ha prescritto di inoltrare d'ufficio la causa per la revisione in grado di appello. L'obbligazione assoluta ed automatica del difensore del vincolo di appellare in tali casi è cessata infatti già con l'entrata in vigore del Codice del 1983. Dall'8 dicembre 2015 in poi, invece, non è più richiesta una doppia decisione conforme in favore della nullità del matrimonio, affinché le parti siano ammesse a nuove nozze canoniche, ma basta la prima sentenza affermativa, se nessuno appella contro di essa. Prima della celebrazione del nuovo matrimonio bisogna osservare però i termini menzionati nei cc. 1630-

<sup>15</sup> Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Instr. *Provida Mater*, 15 agosto 1936, in AAS 28 (1936) 313-361, art. 212 § 1-2. Per lo sviluppo della disciplina dell'appellazione nelle cause di dichiarazione di nullità matrimoniale si veda: E. M. EGAN, *Appeal in marriage nullity cases: two centuries of experiment and reform*, in *Monitor Ecclesiasticus* 107 (1982) 79-94; J. LLOBELL, *Prospettive e possibili sviluppi della Dignitas connubii sull'abrogazione dell'obbligo della doppia sentenza conforme*, in *Periodica* 104 (2015) 237-284.

<sup>16</sup> Cfr. GASPARRI-SERÉDI, I, 695-701, n. 318, § 8, *ibid.* 698; si veda anche BENEDETTO XIV, Litt. enc. *Nimiam licentiam*, 18 maggio 1743, in *ibid.* 790-795, n. 337, § 7, in *ibid.* 792-793; ID., Const. *Si datam*, 4 marzo 1748, in *ibid.*, II, 132-142, n. 385. Cfr. anche: CIC/17Fontium, 550; Sz. A. SZUROMI, *The Effect of Pope Benedict XIV Canonical Works on the Ecclesiastical Process Law*, in *Folia Theologica et Canonica* 4 (2015) 191-200.

1633 per un eventuale appello. È fondamentale che “L'appello deve essere interposto avanti al giudice *a quo*, che ha emesso la sentenza, nel termine perentorio di quindici giorni utili dalla notizia della pubblicazione della sentenza” (c. 1630, § 1). Finché non è scaduto questo termine è possibile che si interponga un appello. E se la causa continua in grado di appello, non è ancora possibile l'esecuzione della sentenza. L'osservanza di questo termine è obbligatoria anche secondo il nuovo testo del c. 1679, promulgato nel *Motu Proprio* (c. 1679n<sup>17</sup>).

La necessità della doppia sentenza conforme è stata sospesa per un periodo determinato, dopo il Concilio Vaticano II, dalla Santa Sede per gli Stati Uniti d'America<sup>18</sup>, e per alcuni altri Paesi. Dato che successivamente sono apparse in modo massiccio sentenze che dichiaravano la nullità del matrimonio ed era forte il sospetto di una ‘gestione automatica’ e superficiale degli affari, tali concessioni non sono state più rinnovate dalla Santa Sede.

Una delle obiezioni contro il documento e contro la prassi successiva era, che si richiedeva per la dichiarazione della nullità soltanto una ‘certezza prevalente’ da parte del giudice (*praevalens probationum indiciorumque momentum*) che sembrava meno della ‘certezza morale’ richiesta dal diritto universale<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Per evitare ogni malinteso i nuovi testi dei canoni vengono contraddistinti con l'aggiunta lettera “n”.

<sup>18</sup> Cfr. CONSIGLIO PER GLI AFFARI PUBBLICI DELLA CHIESA, *Novus modus procedendi in causis nullitatis matrimonii approbatur pro Statibus Foederatis Americae Septentrionalis*, 28 aprile 1970, n. 21, in I. GORDON - Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, I, Romae 1977, nn. 1380-1428.

<sup>19</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Instr. *Dignitas connubii*, 25 gennaio 2005, in *Communicationes* 37 (2005) 11-92, art. 247 § 2, da ora in poi: *Dignitas connubii*; P. BIANCHI, *Commento*, in M. DEL POZZO - J. LLOBELL - J. MIÑAMBRES (a cura di), *Norme procedurali canoniche commentate*, Roma 2013, 477; G. ZANNONI, *Evento coniugale e certezza morale del Giudice. L'interpretazione “vitale” della norma* (Studi Giuridici 116), Città del Vaticano 2015. La certezza morale nel senso sopra indicato viene richiesto anche in *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 12.

Quando papa Benedetto XVI, alla fine del suo ministero petrino, su richiesta del Decano della Rota, sulla necessità o meno della doppia sentenza conforme per le cause di dichiarazione di nullità matrimoniali decise in Rota, concesse per un periodo di tre anni l'esecutività senza una seconda sentenza conforme<sup>20</sup>, si è creato un precedente, il quale ha reso evidente, all'inizio del pontificato di Papa Francesco, che si possa cercare la via dello snellimento dei processi matrimoniali in questa direzione.

Le parti però, il matrimonio delle quali è stato dichiarato nullo, non possono contrarre un nuovo matrimonio nei casi – relativamente rari – quando ciò venga vietato dalla stessa sentenza o da un decreto dell'Ordinario del luogo (cfr. c. 1682n, § 1). Tale divieto viene pronunciato, come noto, soprattutto quando l'invalidità del matrimonio viene accertato per un fatto il quale causa l'incapacità durevole di una delle parti a contrarre matrimonio<sup>21</sup>.

Quando, dopo la comunicazione della sentenza, scade il termine di appellazione senza che alcuno abbia appellato, la sentenza diventa esecutiva. Da questo fatto conseguono determinati compiti amministrativi. Il vicario giudiziale deve comunicare immediatamente la sentenza che dichiara la nullità all'ordinario del luogo della celebrazione del matrimonio (c. 1682n, § 2), il quale deve prescrivere che la dichiarazione della nullità e gli eventuali divieti matrimoniali vengano iscritti nei libri parrocchiali dei matrimoni e dei battesimi (*ibid.*). Per questo non basta che il vicario giudiziale comunichi la sentenza alle parrocchie in questione. Egli, infatti, non avendo alcuna

<sup>20</sup> SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex audientia*, 11 febbraio 2013, n. 1; M. DEL POZZO – J. LLOBELL – J. MIÑAMBRES (a cura di), *Norme procedurali ...*, nt. 19, 216: “Le sentenze rotali che dichiarano la nullità del matrimonio siano esecutive, senza che occorra una seconda decisione conforme”. Così era già chiaro che non solo non c'era più bisogno di una nuova sentenza perché la prima sentenza diventasse esecutiva, ma non era necessario nemmeno un “decreto” di conferma.

<sup>21</sup> Cfr. *Dignitas connubii*, art. 251, §§ 1-2 e art. 301.

potestà esecutiva sopra le parrocchie, non può ordinare la modifica dei libri parrocchiali.

Tutto ciò rende molto attuale il lavoro competente e preciso del *difensore del vincolo*. Continua ad essere in vigore la norma, secondo la quale i difensori del vincolo “siano chierici o laici, di integra fama, dottori o licenziati in diritto canonico e di provata prudenza e sollecitudine per la giustizia” (c. 1435). I loro diritti vengono precisati nei nuovi canoni sui processi di nullità matrimoniale (cc. 1677n; 1676n, §§ 1-2; 1680, § 1). È manifesta dunque l’obbligazione morale – e così anche giuridica – del difensore del vincolo di appellare contro una sentenza che dichiara la nullità del matrimonio senza ragioni sufficienti<sup>22</sup>. Ciò richiede infatti la difesa del vincolo, la quale è la sostanza della sua funzione. Tale obbligo veniva confermato da Papa Francesco che, alla Plenaria della Segnatura Apostolica, l’8 novembre 2013, ha dichiarato che il difensore del vincolo deve appellare persino alla Rota Romana contro una sentenza che ritiene ingiusta contro la verità del vincolo matrimoniale<sup>23</sup>. Lo stesso Pontefice ha ripetuto questo anche successivamente, per esempio nel suo discorso indirizzato alla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana il 24 gennaio 2015<sup>24</sup>.

È da osservare che il *Mitis Iudex* rende possibile l’accelerazione della procedura anche in grado di appello, perché prescrive che il tribunale di appello confermi con proprio *decreto* la sentenza della precedente istanza se l’appello risulta manifestamente dilatorio (c. 1680n, § 2). Finora questo era possibile

<sup>22</sup> Cfr. c. 1432; *Dignitas connubii*, artt. 56, § 3 e 279, § 2; G. P. MONTINI, *Dopo la decisione giudiziale: appello e altre impugnazioni*, in AAVV., *La riforma dei processi matrimoniali di Papa Francesco. Una guida per tutti*, a cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2016, 107-125, specialmente 109-110.

<sup>23</sup> Cfr. AAS 105 (2013) 1153.

<sup>24</sup> Cfr. AAS 107 (2015) 193; W. L. DANIEL, *The Abbreviated Matrimonial Process before the Bishop in Cases of ‘Manifest Nullity of Marriage’*, in *The Jurist* 75 (2015) 539-591, 555.

solo dopo una sentenza precedente che dichiarava la nullità del matrimonio (testo antecedente del c. 1682, § 2). Ora si può confermare in questo modo anche una sentenza negativa. Il carattere manifestamente dilatorio può risultare tuttavia solo in base a ragioni concrete (cfr. c. 1617), altrimenti andrebbe violato il diritto alla difesa della parte che ha proposto l'appello<sup>25</sup>.

### 3. L'affidamento dei processi di nullità matrimoniale ad un giudice unico

Secondo il c. 1425, § 1, 1° del CIC i processi di nullità matrimoniale richiedono un tribunale collegiale composto da tre giudici. Questo canone come norma generale resta in vigore, ma il Vescovo diocesano è stato autorizzato ad affidare i processi matrimoniali *di primo grado* ad un giudice unico, il quale però dev'essere chierico<sup>26</sup>. Il *Mitis Iudex* avverte tuttavia – nello stesso criterio fondamentale II – che bisogna evitare ogni lassismo nel lavoro del tribunale. Sorvegliare su questo aspetto spetta al Vescovo. Si può considerare come novità il diritto del Vescovo di decidere autonomamente se affidare i processi matrimoniali *di prima istanza* ad un giudice unico o ad un collegio di tre giudici. Esisteva, infatti, anche prima la possibilità che il Vescovo affidasse la causa ad un unico giudice chierico, ma per poter fare questo egli aveva bisogno del permesso della Conferenza episcopale (cfr. c. 1425, § 4<sup>27</sup>). Ora il Vescovo non ha più bisogno di tale permesso<sup>28</sup>. Esiste invece una limitazione giuridica notevole che si trova nei nuovi canoni processuali promulgati con *Mitis Iudex* (cfr. c. 1673n, § 4). Secondo essa, il

<sup>25</sup> Cfr. J. P. BEAL, *Mitis Iudex Canons 1671-1682, 1688-1691: A Commentary*, in *The Jurist* 75 (2015) 467-538, 510-511.

<sup>26</sup> *Mitis Iudex*, Criterio fondamentale II.

<sup>27</sup> Cfr. già PAOLO VI, M. P. *Causas matrimoniales*, 29 marzo 1971, n. V, § 1, in AAS 63 (1971) 443.

<sup>28</sup> Cfr. J. P. BEAL, *Mitis Iudex* ..., 482.

Vescovo che presiede il tribunale, può affidare tali cause ad un giudice unico solo “... se non è possibile costituire il tribunale collegiale in diocesi o nel vicino tribunale che è stato scelto”. Il legislatore, anche in questi casi, tiene presente la possibilità che le cause giudiziali della diocesi si svolgano non davanti al tribunale costituito dal Vescovo diocesano nella diocesi, bensì – se il Vescovo decide così – davanti ad un altro tribunale vicino, diocesano od interdiocesano (cfr. c. 1673n, § 2). Così sorge anche la domanda se ‘il Vescovo Moderatore’ (cfr. c. 1673n, § 4) del tribunale sia il Vescovo della diocesi alla quale appartarrebbe la causa in base ai titoli ordinari di competenza o quello nel cui territorio si trova il tribunale che realmente procede. L’uso dell’espressione ‘Vescovo Moderatore’ sembra indicare chiaramente questo secondo caso.

È possibile che il Vescovo affidi le cause matrimoniali in genere ad un giudice unico, ma risulta pure possibile che l’affidamento al giudice unico sia giustificato solo in alcuni casi speciali. Quest’ultima possibilità viene messa in rilievo, in base al nuovo c. 1673, §§ 3-4, nel Sussidio pubblicato dalla Rota Romana per facilitare l’applicazione del *Mitis Iudex*<sup>29</sup>. Il diritto di affidare la causa al giudice unico compete al Vescovo diocesano e non al Vicario giudiziale. Eppure il Vescovo – come ribadiscono certi autori – può delegare questa decisione al Vicario giudiziale. I sostenitori di questa possibilità la giustificano con il fatto che l’affidamento della causa al giudice unico è quasi un atto amministrativo<sup>30</sup>. Contro questa interpretazione potrebbe essere forse richiamata la circostanza che l’accentuazione della responsabilità giudiziale personale del Vescovo era una intenzione espressa del *Motu Proprio*. I decreti giudiziali emessi nel processo sono atti di potestà giudiziale e non di potestà esecutiva. Qui invece si tratta di una decisione speciale

<sup>29</sup> Cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Città del Vaticano, gennaio 2016, 20, n. I. 2. d.

<sup>30</sup> Cfr. J. P. BEAL, *Mitis Iudex* ..., 482.

che precede il processo ed è, anzi, connessa con la costituzione del tribunale. È da notare che nelle cause matrimoniali affidate ad un giudice unico, il nuovo c. 1673, § 4 richiede che al giudice si associ, ove sia possibile, “... due assessori di vita specchiata, esperti in scienze giuridiche o umane, approvati dal Vescovo per questo compito” (cfr. c. 1424). È il giudice che può scegliere gli assessori tra quelli che sono approvati dal Vescovo. I criteri di idoneità degli assessori menzionati nel canone suppongono – almeno indirettamente – che queste persone non abbiano licenza o dottorato in diritto canonico, perché, se almeno due degli assessori approvati lo avessero, non sarebbe impossibile l’affidamento della causa ad un tribunale collegiale. Il compito dell’assessore è di aiutare il giudice nella giusta direzione della causa e nella valutazione delle prove. Non può invece partecipare al pronunciamento della sentenza e soprattutto non può votare su di essa<sup>31</sup>. L’assessore può essere chierico o laico, sia uomo che donna, perché la norma non contiene alcuna limitazione a questo riguardo.

In Ungheria le diocesi hanno i loro propri tribunali. La diocesi (Debrecen-Nyíregyháza) che ha affidato le sue cause al tribunale di una diocesi vicina con decisione generale, costituisce un’eccezione. Ma anche il tribunale della diocesi vicina ha – naturalmente – numerosi giudici regolarmente nominati. Così, la costituzione di tribunali collegiali di tre giudici per le cause matrimoniali di prima istanza è ovunque possibile. In tal modo, l’impossibilità di creare tribunali collegiali, che sarebbe la condizione per poter affidare le cause ad un giudice unico, in detto Paese non si realizza.

*In secondo grado* le cause di nullità matrimoniale devono essere trattate e decise, sotto pena di nullità, sempre da un *tribunale collegiale di tre giudici* (cfr. c. 1673n, § 5). In mancanza di tale collegio, la sentenza sarà invalida. Questa nullità è tuttavia sanabile (cfr. cc. 1622, 1°; 1623).

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, 483.

#### 4. Il tribunale competente

Finora (cfr. il testo antecedente del c. 1673), nelle cause di nullità matrimoniale era competente il tribunale del luogo della celebrazione del matrimonio<sup>32</sup>, nonché quello del domicilio o del quasi-domicilio della parte convenuta<sup>33</sup>.

Il tribunale del domicilio della parte attrice e quello del luogo dove si deve raccogliere la maggioranza delle prove potevano trattare le cause matrimoniali solo se si realizzavano delle condizioni non sempre semplici che potevano richiedere anche molto tempo (cfr. il testo antecedente del c. 1673, 3° e 4°). A questo riguardo, il nuovo testo del c. 1672 contiene dei titoli di competenza formulati in maniera più semplice che sono tutti dello stesso rango. Continua ad essere competente il tribunale del luogo della celebrazione del matrimonio, ma sono ugualmente competenti anche i tribunali del domicilio o del quasi-domicilio (cfr. c. 102, § 2) sia dell'attore che della parte convenuta, come pure quello del luogo dove la maggior parte delle prove dev'essere di fatto raccolta. Si può cominciare il processo davanti a tutti questi tribunali senza alcun ulteriore permesso, consenso o condizione. Questo è possibile, per esempio, anche quando l'attore ha il domicilio o il quasi-domicilio nel territorio di una Conferenza episcopale diversa da quella della parte convenuta. Cosa che riveste un'evidente importanza nella pratica nel caso dei profughi e degli emi-

<sup>32</sup> Come *forum contractus*, ossia foro competente per il luogo della stipulazione del contratto: cfr. c. 1411, § 1.

<sup>33</sup> Cfr. cc. 1407, § 3; 1408, conformemente all'antico principio giuridico dell' *actor sequitur forum rei*. Tale principio non conteneva una mera formalità, bensì voleva garantire la giustizia della procedura escludendo che un giudice condanni una persona sulla quale non ha giurisdizione. Vedi già CIC/17 cc. 1559, § 3; 1561 con le loro fonti, specialmente X 2.2.8 ("Quum sit generale, ut actor forum rei sequatur": Alessandro III), nonché C. 3 q. 6 c. 14 (Innocenzo I, a. 404) e c. 16; C.11 q.1 cc.15, 16, 45; X 2.2.1 (cfr. Concilio di Calcedonia, c. 9); X 2.2.5; X 2.2.8, ecc. Similmente nel diritto romano: *Cod.* 3.13.2 (Diocleziano, a. 293); *Cod. Theod.* 2.1.4 (Valentiniano I, a. 364); *Cod.* 3.19.3 (Teodosio I, a. 385), ecc.

granti<sup>34</sup>. Non è necessario nessun parere o consenso previo, nemmeno quando si voglia cominciare il processo davanti al tribunale dove sono reperibili la maggioranza delle prove. Se, eventualmente, diventa chiaro durante il processo che la maggior parte delle prove può essere raccolta comunque nel territorio di un altro tribunale, ciò non comporta una nullità insanabile, poiché la mancanza dei titoli di competenza territoriale ha per effetto solo l'incompetenza relativa (cfr. c. 1407, § 2). Se l'incompetenza del tribunale è soltanto relativa, gli atti e la sentenza saranno validi, perché in tal caso la giurisdizione del giudice viene estesa *ipso iure* (cfr. c. 1619), a condizione che si tratti di una causa che tocca solo interessi privati. Le cause di nullità matrimoniale riguardano invece l'interesse pubblico (cfr. c. 1691n, § 3), perciò la sentenza soffrirà di nullità sanabile (cfr. c. 1622, 5°) e si potrà proporre una querela di nullità entro tre mesi dalla notizia della pubblicazione della sentenza (cfr. c. 1623). Dopo la scadenza di questo termine la nullità si sana automaticamente (cfr. c. 1626, § 2). La definizione più libera dei titoli di competenza rispetto alla normativa precedente può essere spiegata principalmente con l'intenzione di poter trattare le cause fisicamente più vicino al luogo dove vivono le persone interessate<sup>35</sup>.

## 5. L'attività giudiziale personale del Vescovo

Il *Motu Proprio* si richiama espressamente alla necessità di applicare l'insegnamento del Concilio Vaticano II come ragione per cui è necessario che il Vescovo svolga l'attività di giudice nella sua diocesi a volte anche personalmente<sup>36</sup>. Il diritto ha anche ribadito finora che, nella diocesi, il giudice di prima istanza è il Vescovo che esercita la propria potestà giudiziale

<sup>34</sup> Cfr. J. P. BEAL, *Mitis Iudex* ..., 474.

<sup>35</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 7, § 1.

<sup>36</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Criterio fondamentale III.

personalmente o attraverso altri (cfr. c. 1419, § 1). Il Vescovo diocesano però è tenuto a nominare un Vicario giudiziale e dei giudici diocesani (cfr. cc. 1420, § 1; 1421, § 1). Il diritto canonico ha tuttavia ribadito, anche negli ultimi tempi, che il Vescovo, se possibile, non eserciti personalmente la funzione di giudice<sup>37</sup>. Una delle ragioni di questa disposizione doveva essere il fatto che il giudice, il più delle volte, decide su una controversia giuridica. Così è quasi inevitabile che vi siano alcuni ai quali egli non dà ragione e che per questo si sentano ingiustamente trattati o rimangano insoddisfatti. Il diritto canonico vigente prescrive, d'altra parte, che il giudice deve avere il dottorato o almeno la licenza in diritto canonico (cfr. c. 1421, § 3). Tra i criteri di scelta dei vescovi invece emerge soltanto in forma generale che il candidato abbia conseguito il dottorato o almeno la licenza in sacra Scrittura, teologia o diritto canonico "... in un istituto di studi superiori approvato dalla Sede Apostolica, oppure sia veramente esperto in tali discipline" (c. 378, § 1, 5°). Non tutti i vescovi devono avere quindi gradi accademici in diritto canonico e, infatti, la maggioranza di loro non ha tali titoli. Allo stesso tempo, il criterio di immediatezza pastorale riceve un notevole accento nel nuovo *Motu Proprio*. Bisogna quindi tener presente questo principio generale – come segno dell'intendimento del legislatore (cfr. c. 17) – anche durante l'interpretazione delle norme del *Mitis Iudex*. Papa Francesco ribadisce la necessità della "conversione delle strutture"<sup>38</sup>. Tale principio richiede il superamento dell'alienazione e dell'allontanamento dalla vita della

<sup>37</sup> Cfr. *Dignitas connubii*, art. 22, § 2.

<sup>38</sup> *Mitis Iudex*, Criterio fondamentale III; cfr. anche FRANCESCO, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 27, in AAS 105 (2013) 1031: "La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di 'uscita' e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia".

gente semplice e presuppone un atteggiamento missionario.

L'accentuazione dell'attività giudiziale personale del Vescovo nel *Motu Proprio* non significa che il Vescovo, da ora in poi, dovrebbe fare il giudice personalmente nella maggioranza delle cause, perché il documento richiede solo che il Vescovo “non lasci *completamente*”<sup>39</sup> delegata agli uffici della curia la funzione giudiziaria in materia matrimoniale”<sup>40</sup>. Ad ogni caso, questo invito generale si riferisce anche alle cause trattate con procedura ordinaria. Nel processo più breve invece, come si vedrà più avanti, la decisione giudiziale (la sentenza definitiva) dovrà essere presa sempre dal Vescovo stesso.

Nell'attività giudiziaria ordinaria, il Vescovo diocesano partecipa anche mediante la fondazione del tribunale, la nomina dei giudici ed altri ministri, la sorveglianza sul lavoro del tribunale, l'organizzazione del servizio di consulenza previa ai processi (vedi *infra* 8) e in altri modi. Può procedere anche come giudice unico – se non si può costituire un tribunale collegiale – nelle cause di nullità matrimoniale, o far parte del collegio di tre giudici, probabilmente soprattutto come presidente del collegio stesso<sup>41</sup>.

## 6. Il processo più breve

### 6.1 La nozione e la natura del processo più breve

Il *Mitis Iudex* offre come novità anche un processo più breve per la dichiarazione della nullità matrimoniale. Bisogna ribadire però che anche questo è un processo giudiziario vero e proprio. Papa Francesco non ha accettato quindi quelle proposte che sono state formulate durante o in connessione con gli ultimi Sinodi, secondo le quali il Vescovo potrebbe dichiarare la nullità del matrimonio con un semplice decreto ammini-

<sup>39</sup> Nostro il corsivo.

<sup>40</sup> *Mitis Iudex*, Criterio fondamentale III.

<sup>41</sup> Cfr. W. L. DANIEL, *The Abbreviated Matrimonial Process ...*, 551.

strativo, bensì ha persistito nel processo giudiziale come via di esaminare e decidere tali cause<sup>42</sup>. Allo stesso tempo, il processo più breve può essere considerato come risposta alla *Relatio Synodi* del Sinodo straordinario del 2014 la quale ha proposto un processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo<sup>43</sup>. Tale processo più breve però, che si svolge davanti al Vescovo o, più precisamente, nel quale il giudice è il Vescovo stesso (vedi *infra*), costituisce una novità che finora non era presente nel diritto canonico dell'epoca moderna<sup>44</sup>. Esso viene regolamentato dai canoni promulgati nel *Mitis Iudex* che sostituiscono certi canoni del CIC nel diritto latino (cfr. cc. 1683n-1687n). Nel diritto comune delle Chiese cattoliche orientali la rispettiva procedura è prevista dal *Motu Proprio Mitis et misericors Iesus*, il quale ha stabilito un nuovo testo per certi canoni del CCEO<sup>45</sup>.

## 6.2 La persona del giudice

Nel processo più breve, il giudice è lo stesso Vescovo. In tali processi l'organo giudicante non è un collegio, bensì un giudice unico (cfr. c. 1687n, § 1). Sorge però la domanda, se il Vescovo possa delegare la propria funzione, cioè il pronunciamento della sentenza ad altre persone. Il testo della legge e le ragioni in essa addotte indicano chiaramente l'intenzione del legislatore (cfr. c. 17). In base a questo si può dire con certezza che il Vescovo deve giudicare personalmente e non può delegare la sua funzione ad altri<sup>46</sup>. Nel *Mitis Iudex*, Papa Francesco

<sup>42</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Introduzione, capoverso 7. Si veda anche: *supra*, paragrafo 1 e ntt. 13-14.

<sup>43</sup> Cfr. SINODO DEI VESCOVI, III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relazione del Sinodo*, n. 48, in EV 30/1639.

<sup>44</sup> Cfr. W. L. DANIEL, *The Abbreviated Matrimonial Process ...*, 559.

<sup>45</sup> Cfr. *Mitis et misericors Iesus* (con il nuovo testo del CCEO, cc. 1369-1373 sul processo più breve).

<sup>46</sup> Cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo ...*, 40, n. II. 3.3. Cfr. anche CIC, c. 135, §§ 2-3; W. L. DANIEL, *The Abbreviated Matrimonial Process ...*, 556-563 (presenta le diverse opinioni

ricorda specialmente che un giudizio abbreviato può “... mettere a rischio il principio dell’indissolubilità del matrimonio; appunto per questo – continua il Pontefice – ho voluto che in tale processo sia costituito giudice lo stesso Vescovo, che in forza del suo ufficio pastorale è con Pietro il maggiore garante dell’unità cattolica nella fede e nella disciplina”<sup>47</sup>.

Benché il giudice unico sia in tali cause lo stesso Vescovo diocesano, numerose funzioni giudiziali spettano ad altre persone. Prima di tutto, il Vicario giudiziale deve decidere con un decreto se la causa deve essere trattata con processo più breve o meno. Nel prendere questa decisione, egli deve procedere “... in conformità con i criteri del Vescovo diocesano”<sup>48</sup>. Il compito giudiziale personale del Vescovo consiste quasi soltanto nel giudicare, più precisamente nell’emanare la sentenza definitiva se “... raggiunge la certezza morale sulla nullità del matrimonio ...” (c. 1687n, § 1). Se invece non raggiunge tale certezza, non deve emanare una sentenza negativa, bensì deve trasmettere la causa al processo ordinario (cfr. *infra* 6. 4).

Contro la sentenza episcopale che dichiara la nullità del matrimonio alla fine del processo breve, non è probabile che

sulla possibilità del vescovo di delegare alcune funzioni). Riguardo al processo più breve si parla addirittura di *riserva decisoria assoluta (ratione officii)* al vescovo diocesano: cfr. M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale più breve davanti al vescovo*, Roma 2016, 196 e 80. Le opinioni si dividono circa la possibilità per il vescovo diocesano di delegare la potestà giudiziale per la decisione della causa ad un sacerdote nei casi diversi dal processo più breve. Il Primate d’Ungheria, come più volte nella storia, anche attualmente nomina uno dei giudici del Tribunale Primaziale a ‘presidente delegato’. In questo caso però detto presidente delegato riceve la potestà giudiziale non mediante la ‘delega’, bensì con la nomina a giudice avendo perciò potestà giudiziale ordinaria. La ‘delega’ si riferisce solo alla funzione di presiedere nel collegio giudicante. È discutibile però, anche in questo contesto, se tale funzione sia delegata nel senso stretto, perché la sua base è una nomina stabile.

<sup>47</sup> *Mitis Iudex*, Criterio fondamentale IV.

<sup>48</sup> TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo...*, 38, n. II. 3. 2. a.

appellino le parti, poiché una delle condizioni preliminari per poter cominciare un processo breve è appunto il consenso delle parti circa la domanda (cfr. c. 1683n, 1°). Talvolta, però, può accedere che una delle parti, durante la procedura cambia idea “... per una crisi di coscienza”<sup>49</sup>. È pensabile anche l'appello di una delle parti contro una sentenza che contiene un divieto di contrarre un nuovo matrimonio<sup>50</sup>. Più verosimile è l'appello da parte del difensore del vincolo. Ad ogni caso, in tali processi l'appello contro la sentenza del Vescovo diocesano sarà diretta al metropolita o alla Rota Romana, oppure bisognerà seguire quell'ordine di istanze che sono comunque in vigore nei Paesi che non hanno tribunali interdioesani (cfr. c. 1687n, § 3)<sup>51</sup>.

Riguardo la sentenza episcopale al termine del processo più breve, il Papa ribadisce, più insistentemente, rispetto al processo ordinario, l'ordine gerarchico dell'appellazione e cerca di evitare la menzione dei tribunali regionali. Anche le cause concluse in primo grado con processo più breve devono essere trattate in grado di appello da un tribunale collegiale di tre giudici (cfr. c. 1673n, § 5). Contro la decisione episcopale che alla fine del processo più breve – in mancanza di certezza mo-

<sup>49</sup> M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale ...*, 216, nt. 85; 219, nt. 97.

<sup>50</sup> Cfr. *Dignitas connubii*, artt. 251, § 1; 301; J-P. SCHOUPE, *Commento all'art. 301*, in M. DEL POZZO – J. LLOBELL – J. MIÑAMBRES (a cura di), *Norme procedurali ...*, 544-545.

<sup>51</sup> In Ungheria esiste da molti secoli il tribunale primaziale come foro di appello per i tribunali metropolitani: cfr., per es.: P. ERDŐ, *Das Primatialgericht von Esztergom-Budapest*, in *De Processibus Matrimonialibus* 6 (1999) 39-53; ID., *Primado*, in *DGDC*, VI, 447-451, spec. 450. Tale tribunale però non ha una competenza esclusiva, bensì cumulativa con la Rota Romana e contro le sue sentenze si appella o alla Rota Romana o al tribunale designato dalla Santa Sede. L'importanza del tribunale primaziale consiste nella sua vicinanza alla gente e nel fatto che esso usa la lingua ungherese. Così si possono risparmiare i costi e il tempo che sarebbero necessari per la traduzione. Diversa è la posizione della Rota di Spagna: cfr. R. RODRIGUEZ-OCANA, *Mitis Iudex: Fuero competente y sistema de apelaciones*, in *IC* 56 (2016) 105-133, 124-125.

rale sulla nullità del matrimonio – rinvia la causa al processo ordinario, non si può appellare, perché essa non è una sentenza e non decide la causa (cfr. c. 1629, 4°).

### 6.3 Quali cause possono essere trattate con processo più breve?

#### a. Condizioni formali

Per poter applicare il processo più breve, il *Motu Proprio* richiede due condizioni formali: la prima è che la domanda venga proposta da tutte e due parti o da una di esse con il consenso dell'altra (cfr. c. 1683n, 1°), la seconda invece, la quale è necessaria insieme con la prima (cioè non in modo alternativo)<sup>52</sup>, è la presenza di circostanze materiali e personali attestate da testimonianze o da documenti "... che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità" (c. 1683n, 2°).

Il *comune consenso delle parti* riguardo la domanda o l'assenso dell'altra parte deve riferirsi sia all'oggetto della domanda, sia al titolo di nullità, sia all'applicazione del processo breve. Non è sufficiente quindi che tutte e due le parti richiedano il processo breve. Non basta nemmeno che ambedue richiedano per esempio la dichiarazione della nullità del matrimonio per simulazione, bensì è necessario che vi sia consenso tra loro anche riguardo alla persona che ha commesso la simulazione e anche circa l'elemento sostanziale o la proprietà essenziale del matrimonio che è stata esclusa<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo* ..., 25, n. II. 1. d.

<sup>53</sup> Cfr. *Dignitas connubii* art. 135, § 3. Davanti ai tribunali diocesani non basta fissare la formula del dubbio in modo generico (*An constet de nullitate matrimonii, in casu*). Tale concessione si riferisce solo alla Rota Romana: cfr. FRANCESCO, *Rescritto sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale*, 7 dicembre 2015, n. II. 1: AAS 108 (2016) 5; P. V. PINTO, *Compimento e osservanza*, in *L'Osservatore Romano*, 12 dicembre 2015, 8: "Nella seconda parte il rescritto riguarda specificamente la Rota romana come tribunale apostolico, che si è sempre distinto per la *sapientia* delle sue decisioni giurisprudenziali, della quale è un'espressione il ritorno

Il Sussidio applicativo del *Mitis Iudex* pubblicato dalla Rota Romana presuppone che le due parti prendano l'iniziativa congiuntamente o che lo faccia una parte con l'assenso dell'altra per applicare il processo più breve e che ciò si effettui in una domanda speciale a parte, indirizzata al Vescovo diocesano o al Vicario giudiziale. Tale domanda viene distinta nel Sussidio applicativo dal *libello*<sup>54</sup>. Sorge però la domanda se siano veramente necessarie due lettere o basti che le parti chiedano il processo più breve nel libello stesso. In base al testo della norma giuridica sembra sufficiente questa seconda forma<sup>55</sup>. Si può domandare pure se il Vicario giudiziale può scegliere il processo più breve senza un'apposita domanda delle parti nel caso in cui le parti concordano invece completamente sul contenuto del libello. Il Sussidio applicativo della Rota non fa menzione espressa della possibilità d'iniziare il processo più breve senza che le parti vengano interrogate sul modo di procedere. Nulla impedisce invece che il Vicario giudiziale, se vede assicurate le condizioni contenutistiche del processo più breve, "... nel notificare il libello a norma del can. 1676n, § 1, inviti la parte che non lo abbia sottoscritto a comunicare al tribunale se intenda associarsi alla domanda presentata e partecipare al processo"<sup>56</sup>. Nel caso di una risposta positiva, il Vicario giudiziale può decidere di trattare la causa con il processo più breve, senza un'altra dichiarazione delle parti circa la

alla formula del dubbio generico (nei tribunali inferiori rimane invece l'obbligo del dubbio specifico, come può essere per esempio l'esclusione della prole)".

<sup>54</sup> Cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo* ..., 35-37, n. II. 3.1. d.

<sup>55</sup> Cfr. W. L. DANIEL, *The Abbreviated Matrimonial Process* ..., 578. Per alcuni sembra possibile che il processo abbreviato si applichi anche quando ciò non venga esplicitamente domandato nel libello: cfr. *infra* nt. 69. La domanda speciale non pare che sia una condizione per la validità dell'applicazione del processo più breve (cfr. c. 10). L'art. 15 delle Regole procedurali del *Mitis Iudex* infatti non richiede una tale domanda speciale.

<sup>56</sup> *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 15.

procedura (cfr. *infra* 6. 4). Se invece l'altra parte non risponde o "si affida alla giustizia del tribunale"<sup>57</sup>, ciò non è sufficiente per poter applicare il processo abbreviato.

*b. Condizioni materiali*

L'applicazione del processo più breve ha però delle condizioni *materiali* gravi. Come abbiamo menzionato, sono richieste „circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità" (c. 1683n, 2°). Per tali circostanze si trovano degli esempi, senza pretesa di completezza, nelle Regole procedurali (cfr. art. 14, § 1) del *Mitis Iudex*.

In questo elenco, al primo posto sta una tale *manca*nza di fede "... che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà". Come negli anni precedenti, anche durante i lavori preparatori dei Sinodi del 2014 e del 2015 come pure nell'Aula sinodale si sono formulate alcune proposte o certi pensieri sull'eventuale opportunità di introdurre o considerare la mera mancanza della convinzione cattolica circa il carattere sacramentale del matrimonio o la mancanza della fede stessa (nel senso soggettivo) come capo di nullità matrimoniale anche quando non si realizza l'esclusione con atto positivo di volontà di qualche proprietà essenziale od elemento essenziale del matrimonio (cfr. c. 1101, § 2)<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, art. 11, § 2 che si trova fuori del titolo dedicato al processo più breve. Ci vuole un consenso espresso nel *petitum* e nella *causa petendi* tra le due parti, non basta il silenzio o l'assenza (e tanto meno l'irreperibilità) dell'altra parte: cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *On the consent of both parties as requirement for the processus brevior (new can. 1683 Mitis Iudex)*, 1<sup>th</sup> October 2015, Prot. N. 15139/2015; G. NUÑEZ, *El proceso brevior: exigencias y estructura*, in IC 56 (2016) 135-155, 142-143.

<sup>58</sup> SINODO DEI VESCOVI, III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relazione del Sinodo ...*, n. 48: "Secondo altre proposte, andrebbe poi considerata la possibilità di dare rilevanza al ruolo della fede dei nubendi in ordine alla validità del sacramento del matrimonio, tenendo fermo che tra battezzati tutti i matrimoni validi sono sacramento".

Tale opinione, nata sotto l'ispirazione di certe affermazioni della teologia più recente, formulate a proposito di altri sacramenti, risulta però contraria al c. 1055, § 2 del *Codice di Diritto Canonico*, dove si afferma chiaramente che "... tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento". "L'atto che costituisce il matrimonio è [... infatti] il consenso delle parti manifestato legittimamente tra persone giuridicamente abili ..." (c. 1057, § 1). Il contenuto del consenso non dipende dalla nozione di sacramento o dalla volontà consapevole di ricevere od amministrare un sacramento (cfr. cc. 1057, § 2; 1055, § 1). Il magistero pontificio degli ultimi decenni ha specialmente ribadito che non si può presupporre, accanto al modello naturale, un modello cristiano di matrimonio da esso diverso che avrebbe dei requisiti speciali, soprannaturali<sup>59</sup>. Perciò è decisivo tener presente che un comportamento dei nubendi che non tiene conto della dimensione soprannaturale del matrimonio, può rendere nullo il matrimonio solo se distrugge al livello naturale la sua validità, perché il segno sacramentale si colloca in quel livello<sup>60</sup>. Tutto ciò non è soltanto una visione consolidata nel diritto canonico nell'ultimo mezzo millennio, bensì l'espressione di una convinzione ancestrale<sup>61</sup>. Per questo, Papa Francesco, per evitare ogni malinteso, ha ribadito specialmente nel suo discorso indirizzato alla Rota Romana il 22 gennaio 2016: "È bene ribadire con chiarezza che la qualità della fede non è condizione essenziale del consenso matrimoniale, che, secondo la dottrina di sempre, può essere minato solo a livello naturale (cfr. CIC, c. 1055, §§ 1 e 2). Infatti, l'*habitus fidei* è infuso nel momento del Battesimo e continua ad avere influsso misterioso nell'anima, anche quando la fede non è stata

<sup>59</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad R. Rotae Praelatos Auditores*, 3 gennaio 2003, n. 7, in AAS 95 (2003) 397.

<sup>60</sup> Cfr. *loc. cit.* Sulle rispettive dichiarazioni magisteriali più recenti vedi B. ESPOSITO, *La fede come requisito per la validità del matrimonio sacramentale?*, in *Periodica* 104 (2015) 611-651, spec. 635-639.

<sup>61</sup> Cfr. CIC/17, c. 1012, § 2; CIC/17*Fontium*, 290; X 4. 4. 1.

sviluppata e psicologicamente sembra essere assente. Non è raro che i nubendi, spinti al vero matrimonio dall'*instinctus naturae*, nel momento della celebrazione abbiano una coscienza limitata della pienezza del progetto di Dio, e solamente dopo, nella vita di famiglia, scoprono tutto ciò che Dio Creatore e Redentore ha stabilito per loro. Le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del matrimonio viciano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (cfr. CIC, c. 1099)<sup>62</sup>. La mancanza della fede quindi in se stessa non è causa di invalidità e non è nemmeno motivo sufficiente per applicare il processo matrimoniale più breve. Essa viene considerata piuttosto come causa della simulazione del consenso<sup>63</sup> (cfr. c. 1101, § 2) o come fonte di errore che determina la volontà (cfr. c. 1099)<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> In: EV 31/50.

<sup>63</sup> Problematiche del resto già affrontate, per es.: Z. MESZLÉNYI, *Házassági köteléki perek az egyházi bírósokodásban*, Esztergom 1927, 92-96, n.75-79; 101, n. 82: "Se le parti hanno stipulato un contratto esplicito sulla possibilità del divorzio, o anche senza un contratto esplicito, se almeno una delle parti contrae il matrimonio con l'intenzione positiva interna di riservarsi il diritto di ripudiare il coniuge, il matrimonio non si effettua"; 102, n. 82: "Quando [...] uno che non conosce l'indissolubilità del matrimonio [...] contrae un matrimonio, egli pone un solo atto di volontà. Vuol celebrare matrimonio così, come – secondo la sua opinione [si tratta di protestanti!] – Cristo ha voluto, benché creda che Cristo abbia ritenuto solubile il matrimonio. Nel caso dell'intenzione contraria all'essenza del matrimonio invece ci sono due volontà nell'anima del contraente. Con una volontà vuole contrarre matrimonio [...] con l'altra vuole escludere una proprietà essenziale di questo matrimonio voluto da Cristo [...] Questa seconda volontà distrugge la prima, e perciò il matrimonio non può realizzarsi" (nostra la traduzione). La giurisprudenza della Rota Romana ha seguito come principio che la causa dell'esclusione dell'indissolubilità del matrimonio può essere, da parte di persone poco versate nella religione e di costumi rilassati, l'attaccamento esagerato alla libertà, per il quale si riservano il diritto a divorziarsi e a contrarre nuovo matrimonio, qualora la convivenza risulta spiacevole; cfr. per es.: C. HOLBÖCK, *Tractatus de jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*, Graetiae-Vindobonae-Coloniae 1957, 153.

<sup>64</sup> Cfr. per es.: Z. GROCHOLEWSKI, *Relatio inter errorem et positivam*

Tra le circostanze elencate nel § 1 dell'art. 14 delle Regole procedurali del *Mitis Iudex* alcune si riferiscono al motivo della celebrazione del matrimonio, ma indirettamente anche al motivo della simulazione. Tali sono *la causa del matrimonio del tutto estranea alla vita coniugale o consistente nella gravidanza imprevista della donna*. In questi casi lo scopo della celebrazione del matrimonio può essere per esempio l'ottenimento della cittadinanza di un Paese o "che il bambino abbia un nome". Tali circostanze possono indicare che le parti non volevano contrarre un vero matrimonio, bensì consideravano le nozze come una formalità, uno strumento per risolvere un altro problema. Tali circostanze possono costituire quindi la causa della simulazione totale. Il fatto stesso della simulazione però, naturalmente, deve essere provato anche in questi casi. Tali indizi in se non sono delle prove piene. Per una gravidanza inaspettata, per esempio, è possibile anche che uno si decida di contrarre un vero matrimonio.

Lo stesso § 1 dell'art. 14 delle Regole procedurali menziona anche altre circostanze. Una parte di esse non costituisce la causa della simulazione, bensì un indizio, un segno del fatto della simulazione. Così *la brevità della convivenza* coniugale può essere segno della simulazione totale o dell'esclusione dell'indissolubilità. *L'aborto* procurato per impedire la nascita di un bambino può essere segno dell'esclusione della prole. La *permanenza tenace in una convivenza extramatrimoniale* al tempo della celebrazione del matrimonio o subito dopo può essere un indizio dell'esclusione della fedeltà. In tutti questi casi però il fatto stesso della simulazione deve essere provato: i soli indizi non sono sufficienti. Se la parte simulante riconosce sotto giu-

*indissolubilitatis exclusionem in nuptiis contrahendis*, in *Periodica* 69 (1980) 569-601; GIOVANNI PAOLO II, *Alloc. ad R. Rotae Praelatos Auditores*, 21 gennaio 2000, n. 5, in *AAS* 92 (2000) 353; P. ERDŐ, in *Codex Iuris Canonici. Az Egyházi Törvénykönyv. Hivatalos latin szöveg magyar fordítással és magyarázattal*. Tradotto e commentato da ID., Budapest 2015, 573.

ramento il fatto della simulazione, e lo conferma anche l'altra parte, o almeno riconosce, pur non avendo avuto conoscenza diretta del fatto, e la credibilità della parte simulante viene attestata da un certificato del parroco o da testimoni di credibilità, allora il giudice, nella presenza di tali indizi può arrivare alla certezza morale (cfr. c. 1678n, § 1). La deposizione di un solo teste (cfr. c. 1678n, § 2), in presenza di simili circostanze, potrebbe essere ugualmente sufficiente, ma proprio a proposito della simulazione è difficilmente pensabile che il fatto sia provato da un solo testimone, mentre la parte simulante non riconosce la propria simulazione, ma domanda nel libello o accetta che il tribunale dichiari la nullità del matrimonio in base a questo fatto. Cioè l'applicazione del processo più breve senza la confessione – diretta od indiretta – della parte simulante, non risulta possibile in cause di simulazione nemmeno nella presenza delle circostanze speciali sopra elencate.

Un altro gruppo di circostanze elencate nel § 1 dell'art. 14 delle Regole procedurali si riferisce al capo di nullità del *dolus* (cfr. c. 1098). La *sterilità, una grave malattia contagiosa, i figli nati da una precedente relazione*<sup>65</sup> o una *carcerazione* sono infatti delle circostanze che possono disturbare gravemente la convivenza coniugale. Il loro occultamento doloso, se l'errore si è verificata realmente, rende invalido il matrimonio. Anche la recente giurisprudenza della Rota Romana le valuta così. Oltre a queste gravi circostanze<sup>66</sup> che costituivano l'oggetto dell'occultamento doloso, bisogna provare però anche il fatto stesso dell'errore che era conseguenza diretta di un inganno ordito dolosamente "... per ottenere il consenso" (c. 1098). Ci sono naturalmente anche altre circostanze l'occultamento doloso

<sup>65</sup> Per analogia potrebbe trattarsi anche di una gravidanza con diversa paternità.

<sup>66</sup> Alcuni autori ribadiscono che nemmeno la grave malattia infettiva e l'incarcerazione precedente sono sempre circostanze che per la loro natura possono "... perturbare gravemente la comunità di vita coniugale" (c. 1098); cfr. W. L. DANIEL, *The Abbreviated Matrimonial Process ...*, 570.

delle quali può rendere invalido il matrimonio (per esempio dei debiti enormi di una delle parti). Esse non vengono specialmente menzionate nel *Motu Proprio*, ma dato che l'enumerazione di queste gravi circostanze è soltanto esemplificativa e non tassativa nel testo, se la fattispecie è sufficientemente chiara, il Vicario giudiziale può decidere per l'applicazione del processo più breve.

Il § 1 dell'art. 14 delle Regole procedurali fa menzione anche di due altre circostanze. La prima si riferisce ad un capo di nullità classico, cioè al caso del *vis et metus* (cfr. c. 1103). Se si usava la *violenza fisica* per estorcere il consenso, questo può essere un motivo per applicare il processo più breve. Il fatto e il carattere della costrizione richiesto nel diritto canonico per l'invalidità del matrimonio devono essere naturalmente provati anche in tali casi.

L'altra circostanza è *la mancanza di uso di ragione* comprovata da documenti medici (cfr. c. 1095, 1°)<sup>67</sup>. I certificati devono stare quindi a disposizione già nel momento della presentazione del libello. Qui si tratta di una condizione molto grave che non si confonde né con il grave difetto di discrezione di giudizio menzionato nel c. 1095, 2° né con l'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio annoverata nel c. 1095, 3°. In questi due ultimi casi infatti la prova è ovviamente più complicata e perciò è difficilmente pensabile che si possano raccogliere tutte le prove nel quadro di una unica udienza o in breve tempo, anche perché nelle cause in materia di difetto del consenso per malattia mentale o per anomalia di natura psichica il giudice deve avvalersi "... dell'opera di uno o più periti, se dalle circostanze non appare evidentemente inutile" (c. 1678n, § 3). Ma se il giudice deve avvalersi dell'opera di esperti, ciò significa che generalmente non basta un certifica-

<sup>67</sup> Tale mancanza può essere una condizione durevole o anche transitoria. Per questo capo di nullità si veda per es.: P. STOCKMANN, *Defectus sufficientis usus rationis* (can. 1095, 1°). *Doktrin und Judikatur*, in *De Processibus Matrimonialibus* 21/22 (2014/2015) 297-334.

to annesso al libello<sup>68</sup>, tranne forse in alcuni casi che riguardano la mancanza di uso di ragione (cfr. c. 1095, 1°). Nei casi invece dell'incapacità psichica di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio, il processo più breve generalmente non sembra applicabile. Alla luce del § 1 dell'art. 14 delle Regole procedurali pare che l'osservazione del § 2 del medesimo articolo secondo la quale "... tra i documenti che sostengono la domanda vi sono tutti i documenti medici che possono rendere inutile acquisire una perizia d'ufficio" si riferisca, oltre alcuni casi d'impotenza, prima di tutto ai casi gravi previsti nel c. 1095, 1°.

#### 6.4 Lo svolgimento del processo

Quando il Vicario giudiziale riceve la domanda di applicare il processo più breve<sup>69</sup> e il libello, egli deve esaminare, oltre ai requisiti generali del libello (cfr. c. 1504), anche se il libello contenga in modo breve, completo e chiaro quei fatti sui quali si basa l'azione (cfr. c. 1684n, 1°), se offre delle prove che il giudice può immediatamente raccogliere (*ibid.*, 2°) e se esibisce in allegato i documenti su cui si fonda la domanda (*ibid.*, 3°). Ciò non esclude però che possano essere presentati o anche richiesti (per esempio dal difensore del vincolo) altri documenti, specialmente se possono pervenire entro la sessione istruttoria<sup>70</sup>.

Se il Vicario giudiziale ritiene possibile il processo breve in un caso determinato, ma manca nel libello il consenso dell'al-

<sup>68</sup> M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale ...*, 189: "Molto difficilmente pertanto l'incapacità consensuale [...] potrà essere considerata attraverso il nuovo strumento processuale".

<sup>69</sup> Qualora la domanda non risulta chiara dal libello stesso. Si domanda se il libello con il quale si introduce un processo breve, deve chiedere esplicitamente l'applicazione di questo tipo di procedura. Il nuovo testo del c. 1684 sembra suggerire questo, ma "... può essere letto anche in un altro modo": K. LÜDICKE, *Commento al c. 1684*, n. 4, in *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Essen, stato: novembre 2015, 1684/2. Cfr. *supra*, nt. 55.

<sup>70</sup> Cfr. M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale ...*, 188.

tra parte o qualche elemento materiale richiesto per questo tipo di procedura, deve invitare le parti a supplire quanto prima a queste mancanze<sup>71</sup>. Il Vicario giudiziale può fare questo sia quando le parti chiedono il processo breve sin dall'inizio, sia – con ogni probabilità – quando esse non lo chiedono, ma egli stesso lo ritiene applicabile (cfr. c. 1452, § 2)<sup>72</sup>. L'invito ad integrare la domanda avviene dopo l'accettazione del libello (cfr. c. 1676n, § 1). Quando il Vicario giudiziale decide sull'accettazione del libello e sull'applicazione del processo breve, egli deve procedere secondo i criteri dati dal Vescovo<sup>73</sup>. Se egli decide per il processo breve, deve rilasciare un unico decreto in cui definisce la formula del dubbio, nomina l'istruttore e l'assessore, i quali possono essere naturalmente anche dei laici (o laiche)<sup>74</sup>, cita le parti, il difensore del vincolo e i testi alla sessione istruttoria da tenere entro trenta giorni (cfr. c. 1685n). Il Vicario giudiziale può nominare anche se stesso per la funzione di istruttore<sup>75</sup>. La sessione istruttoria è guidata dall'istruttore (c. 1686n). Il termine di trenta giorni per la data della sessione istruttoria non significa che tale sessione non possa essere convocata – idealmente – per un giorno molto più anticipato. Perché le parti e i testi presenti alla sessione possano manifestare chiaramente la loro scienza sul merito della causa, è necessario che vengano ad essi presentati buoni punti di domanda. Nella citazione alla sessione istruttoria bisogna informare le parti

<sup>71</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 15.

<sup>72</sup> Cfr. *Loc. cit.* Il giudice "... può supplire la negligenza delle parti nell'addurre prove e nell'opporre eccezioni, ogniqualevolta ritenga che ciò sia necessario ad evitare una sentenza gravemente ingiusta" (c. 1452, § 2). Nelle cause di dichiarazione di nullità matrimoniale egli è obbligato a farlo; cfr. *Dignitas connubii*, art. 71, § 2. Tale obbligazione vale a partire dall'introduzione legale della causa (*introductio causae*: cfr. cc. 1501-1506); cfr. anche *Dignitas connubii*, art. 71 § 1. Tale introduzione avviene già con l'accettazione del libello.

<sup>73</sup> Cfr. *supra* 6. 2; nt. 48.

<sup>74</sup> Per le qualità dell'istruttore e dell'assessore si veda il c. 1428, §§ 1-2; cfr. K. LÜDICKE, *Commento al c. 1685 n. 3 ...*, 1685/2.

<sup>75</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 16.

sulla loro possibilità di presentare delle domande specifiche, almeno tre giorni prima della sessione, sulle quali chiedono di essere interrogati loro stessi ovvero i testi, se tali domande non erano già allegate al libello stesso<sup>76</sup>. Se le parti hanno aggiunto il questionario al libello stesso, la citazione non deve necessariamente contenere la comunicazione della possibilità di presentare eventuali domande, le parti però avranno comunque il diritto di presentare ulteriori domande fino a tre giorni prima della sessione. Continua a non essere permesso che alla sessione stessa le parti o i loro avvocati interroghino direttamente l'altra parte o i testi. Le domande vengono poste dall'istruttore. Dal testo dell'art. 17 delle Regole procedurali del *Mitis Iudex* consegue che le parti o i loro avvocati non hanno nemmeno il diritto di suggerire domande all'istruttore durante o immediatamente prima della sessione istruttoria. Ciò non sembra però escludere che l'istruttore possa accettare liberamente qualche suggerimento circa le domande anche in questa fase della procedura<sup>77</sup>.

Nel quadro della sessione istruttoria – possibilmente unica – “... le parti e i loro avvocati possono assistere all'escussione delle altre parti e dei testi, a meno che l'istruttore ritenga, per le circostanze di cose e di persone, che si debba procedere diversamente”<sup>78</sup>. La possibilità della presenza delle parti all'interrogatorio è una novità rispetto alla disciplina precedente, la quale ha permesso solo al difensore del vincolo, ai patroni delle parti e al promotore di giustizia di essere presenti all'escussione delle parti, dei testi e degli esperti (cfr. il testo anteriore del c. 1678, § 1). La stessa cosa era anche espressamente proibita alle parti stesse (cfr. *ibid.* § 2). Nei processi matrimoniali ordinari invece, il nuovo testo del c. 1677, § 2 continua a vietare la presenza delle parti agli interrogatori. Nel processo breve pare che il legislatore, per la semplicità dell'unica sessione

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, art. 17; c. 1552, § 2.

<sup>77</sup> Cfr. M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale ...*, 175, nt. 24.

<sup>78</sup> *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 18, § 1.

istruttoria, abbia voluto abbandonare questa regola, la quale, in generale, può difendere la libertà dei testi e prevenire un intervento o una discussione durante l'interrogatorio. Non si dimentichi che tale processo, secondo il diritto canonico, segue il criterio della forma scritta più decisamente di quanto è abituale nei tribunali civili. Nel processo abbreviato però esiste già un consenso tra le parti sin dall'inizio; la loro presenza simultanea non dovrebbe quindi provocare dei conflitti. Anzi, "... la *presenza delle parti*, oltre ai patroni, favorisce gli scambi, il riscontro diretto e la possibile integrazione o precisazione delle deposizioni"<sup>79</sup>.

A proposito del processo abbreviato, il legislatore ribadisce specialmente che il notaio deve redigere per iscritto le risposte delle parti e dei testi, non trascrivendo però il testo intero delle loro deposizioni, "... ma sommariamente e soltanto in ciò che si riferisce alla sostanza del matrimonio controverso"<sup>80</sup>.

Se malgrado tutto, non si riesce a raccogliere tutte le prove in una sola sessione, ciò non significa automaticamente che la causa deve passare al processo ordinario, poiché l'unicità della sessione istruttoria viene richiesta nel nuovo testo del c. 1686 soltanto 'per quanto possibile'.

Conclusa la raccolta delle prove, l'istruttore deve fissare un termine di quindici giorni "... per la presentazione delle osservazioni in favore del vincolo e delle difese di parte, se ve ne siano" (c. 1686n). Ciò non esclude che il difensore del vincolo e il patrono, presenti alla sessione istruttoria, non aspettino la scadenza di tale termine, ma redigano le loro osservazioni o difese magari lo stesso giorno e nello stesso luogo della sessione.

Dopo tutto ciò, gli atti devono essere consegnati al Vescovo diocesano, il quale deve consultarsi con l'istruttore e l'assessore, vagliare le osservazioni del difensore del vincolo e, se vi sono, le difese delle parti, e se raggiunge la certezza morale sulla nullità del matrimonio, deve emanare la sentenza. Al-

<sup>79</sup> M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale ...*, 175.

<sup>80</sup> *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 18 § 2.

trimenti deve rimettere la causa al processo ordinario (cfr. c. 1687n, § 1; *supra* 6. 2). Ciò significa che il Vescovo, se non arriva alla certezza morale sulla nullità, non può emanare una sentenza negativa, bensì deve rinviare la causa al processo ordinario. Tale atto tuttavia – come dicevamo sopra – non assume il carattere di una sentenza, perché non contiene una decisione sul merito della causa.

Dopo la sentenza affermativa bisogna comunicare il testo intero della sentenza alle parti, insieme con la motivazione, “... al più presto ...” (c. 1687n, § 2), secondo la norma generale entro un mese (cfr. c. 1687n, § 2)<sup>81</sup>. Tale sentenza deve essere firmata dal Vescovo personalmente e dal notaio, ma può essere redatta anche dall’assessore o dall’istruttore. La firma del Vescovo non è soltanto un segno di controllo episcopale sul momento decisionale del processo, ma significa che il Vescovo assume la responsabilità diretta e personale<sup>82</sup> della decisione. Riguardo la forma di pronunciamento della sentenza, il diritto ribadisce che esso viene determinato secondo il prudente giudizio del Vescovo diocesano<sup>83</sup>. Questo può essere fatto anche a viva voce in una sessione pubblica<sup>84</sup>.

In base a tutto ciò si delinea un quadro sulla sessione istruttoria unica che, in fin dei conti, rende persino possibile che, con un lavoro sufficientemente conciso, veloce e preciso del notaio, dopo una presa di posizione immediata del difensore del vincolo ben preparato e degli avvocati ugualmente preparati, il Vescovo diocesano possa conoscere personalmente il caso attraverso la documentazione scritta, magari in una stanza vicina, e possa emettere la sua sentenza, la quale viene comunicata alle parti ancora presenti. Se il lavoro del nota-

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, art. 20, § 2; TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo ...*, 41, n. II. 3. 3.

<sup>82</sup> Cfr. M. DEL POZZO, *Il processo matrimoniale ...*, 196.

<sup>83</sup> M. P. Mitis *Iudex*, Regole procedurali, art. 20 § 1.

<sup>84</sup> Cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo ...*, 40, n. II. 3. 3.

io è veramente efficiente, si può prevedere che le parti, già in quest'occasione, ricevano la sentenza scritta e firmata. Ciò può avvenire però anche dopo la comunicazione orale, per esempio con la trasmissione postale (con lettera raccomandata con ricevuta di ritorno) del testo della sentenza. La possibilità del procedimento rapido è data, ma il chiarimento della verità non può essere omesso neanche in nome di presunte ragioni riguardanti la rapida conclusione del caso.

## 7. La gratuità

Il criterio fondamentale VI dell'introduzione del *Mitis Iudex* afferma che le Conferenze episcopali "... per quanto possibile [...] salva la giusta e dignitosa retribuzione degli operatori dei tribunali [...] assicurino] la gratuità delle procedure". Lo scopo di questa gratuità, secondo lo stesso criterio, è di manifestare "... l'amore gratuito di Cristo dal quale tutti siamo stati salvati". Finora sui costi procedurali doveva emanare delle regole il Vescovo diocesano, sotto la guida del quale stava il tribunale in questione (cfr. c. 1649, § 1). All'inizio del processo, in generale, la parte attrice pagava – almeno in Ungheria – i costi procedurali, considerati ufficialmente come cauzione che deve essere fatta relativamente alle spese da pagare e ai danni da riparare (cfr. c. 1649, § 1, 5°) o semplicemente come 'spese' del processo (cfr. *ibid.* 3°). Sulle spese e sulla questione di chi deve pagarle o rimborsarle, il giudice poteva disporre mediante una decisione speciale (cfr. cc. 1649, § 1, 1° e 5°; § 2; 1611, 4°). In casi speciali, o regolati da norme generali, è anche stato finora possibile la concessione del gratuito patrocinio o della riduzione delle spese (cfr. c. 1649, § 1, 3°). L'articolo 302 della *Dignitas connubii* stabiliva come principio fondamentale che le parti devono contribuire ai costi procedurali secondo le loro possibilità. A norma della *Dignitas connubii* (cfr. art. 303, § 1) il gruppo dei vescovi o la Conferenza episcopale può emanare delle norme sui costi procedurali e sul gratuito patrocinio o sulla riduzione delle spese, se si tratta di tribunali interdiocesa-

ni. Siccome finora non era prescritto che le spese processuali dei tribunali diocesani fossero definite a livello di Conferenze episcopali, il criterio VI del *Mitis Iudex* non è da considerare come una restrizione del diritto del Vescovo diocesano, poiché per una tale misura sarebbe necessaria una esplicita disposizione pontificia (cfr. cc. 10; 21; 381, § 1). L'ammontare oneroso o semplicemente simbolico delle spese procedurali può essere giudicato in base alla somma concreta e alle circostanze locali di reddito. In Italia, nel 2010 l'attore doveva pagare nel momento della consegna del libello del processo di primo grado 525 €, mentre la parte convenuta se aveva un patrono, doveva pagare 262, 50 €. La sentenza decideva alla fine tutte le questioni relative alle spese e ad eventuali risarcimenti. Allo stesso tempo il costo totale del patrocinio di prima e di seconda istanza era fissato tra la somma minima di 1575 € e quella massima di 2992 €<sup>85</sup>. In Ungheria non ci sono tribunali interdiocesani. I costi procedurali vengono determinati dai singoli vescovi diocesani per i loro tribunali. Nell'Arcidiocesi di Esztergom-Budapest per esempio i costi della procedura di prima istanza erano nel 2010, presso il tribunale metropolitano, di 45.000 HUF (ca. 140 €), nelle cause di incapacità psichica invece le spese erano di 50.000 HUF (ca. 155 €). Presso il tribunale primaziale i costi per le cause appellate erano di 20.000 HUF (ca. 65 €)<sup>86</sup>.

Siccome il VI criterio del *Mitis Iudex* ha menzionato la gratuità come un desiderato da seguire "possibilmente", la disposizione pontificia non ha messo automaticamente fuori vigore tutte le tabelle di spese processuali finora vigenti. Bisogna curarsi molto perché gli operatori dei tribunali ricevano una

<sup>85</sup> Cfr. CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *Determinazioni concernenti le tabelle dei costi e dei servizi dei Tribunali ecclesiastici regionali italiani*, 22 marzo 2010, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (2010) 111.

<sup>86</sup> Cfr. *Főegyházmegyei Körlevelek* [Lettere circolari arcidiocesane], Esztergom-Budapest 2010/IV, 32, n.1966.

giusta e dignitosa retribuzione. Se si riesce a trovare dei laici ben formati per tali compiti, essi hanno diritto, secondo la dottrina sociale della Chiesa, a un giusto salario. Sembra pure equo che le parti contribuiscano ai costi procedurali secondo le loro possibilità. L'indirizzo pastorale dei processi può forse essere espresso attraverso il modo con cui la possibilità di questa contribuzione viene comunicata alle parti. Se finora prima si indicava all'attore i costi procedurali come una somma da pagare, e si menzionava la possibilità di riduzione delle spese o del gratuito patrocinio solo quando la parte diceva che il versamento della somma indicata costituiva per lei un difficile onere, oggi sembra appropriato un modo inverso di comunicazione. Prima si potrebbe comunicare alle parti che la Chiesa è pronta a svolgere il processo anche gratuitamente, e aggiungere poi che per la remunerazione degli operatori del tribunale sembra giusto il versamento di una somma proporzionata, che praticamente sarebbe uguale ai costi procedurali finora richiesti, ma che tale somma dovrà essere pagata soltanto se la parte ne è in grado. La comunicazione della misura (la tassa) del giusto contributo sembra utile, perché domandare o accettare delle donazioni di somme indefinite – anche se esse vengono versate non per il giudice, bensì per il tribunale – può provocare sospetti di parzialità del giudice.

È da notare che i tribunali ungheresi rilasciano solo rarissimamente delle sentenze che dispongano sui costi procedurali o sulla divisione dei costi tra le parti. Alla parte convenuta, non si domanda alcun contributo all'inizio del processo. Naturalmente, se le due parti propongono insieme il libello per cominciare un processo abbreviato secondo le nuove norme, allora è giusto che paghino insieme anche i costi se sono in grado di offrire questo contributo.

Riguardo la Rota Romana è stata pubblicata una decisione pontificia circa il gratuito patrocinio. La disposizione richiede che la "Rota Romana giudichi le cause secondo la *gratuità* evangelica, cioè con patrocinio *ex officio*, salvo l'obbligo morale per i fedeli abbienti di versare un'oblazione di giustizia a

favore delle cause dei poveri”<sup>87</sup>. Il decano della Rota, nel suo articolo pubblicato a proposito di questo rescritto, ribadisce che esso si riferisce esclusivamente alla Rota Romana, non invece ai tribunali ecclesiastici locali. D'altronde egli vede nella disposizione pontificia una volontà di far valere il diritto dei battezzati di ricevere dalla Chiesa, quanto prima e gratuitamente decisione circa la verità del vincolo matrimoniale<sup>88</sup>. In base a questo, l'osservazione sul gratuito patrocinio sembra riferirsi anche ai costi procedurali stessi (cfr. c. 1649). In ogni caso, l'invito a versare un'oblazione di giustizia per le cause dei poveri che fa ricordare alle parti in causa la loro obbligazione morale, non può essere spiegata come un appello a fare delle donazioni a favore del tribunale durante il processo. Questo sarebbe infatti contrario all'antico principio fondamentale del c. 1456 secondo il quale “... al giudice e a tutti i ministri del tribunale è proibito accettare qualunque regalo in occasione dello svolgimento del giudizio”<sup>89</sup>. In questo caso però non si tratta di donazioni personali, bensì di versamenti istituzionali. È stato ribadito infatti già dai commentatori del Codice Pio-Benedettino che tale proibizione non impedisce “che si prenda dalle persone abbienti il versamento delle tasse prestabilite per il tribunale”<sup>90</sup>. Sembra quindi una soluzione pratica la comunicazione di somme prestabilite per la contribuzione delle parti abbienti per i tribunali diocesani. Questo è in ar-

<sup>87</sup> Si veda *supra* nt. 53. FRANCESCO, *Rescritto sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale*, 7 dicembre 2015, n. II. 6: AAS 108 (2016) 6.

<sup>88</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Compimento e osservanza* ..., 8.

<sup>89</sup> Cfr. anche CIC/17, c. 1624 con le sue fonti in CIC/17 *Fontium*, 468, nt. 4. Commentando il divieto del c. 1456 del CIC vigente, alcuni autori osservano che le donazioni e gli ossequi dati ai giudici e ai tribunali (!) ‘suscitano sempre dei sospetti’: si veda per es.: J. CALVO, *Commento al c. 1456*, in ARRIETA, J. I. (dir.), *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2013, 975.

<sup>90</sup> H. JONE, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones*, III, Paderborn 1940, 60, Kanon 1624.

monia anche con il testo del rescritto pontificio citato perché Papa Francesco parla in esso di “un’oblazione di giustizia”<sup>91</sup>. L’appoggio economico dei tribunali diocesani da parte della Chiesa stessa è notevole in Ungheria, ma esso non proviene dalla Conferenza Episcopale bensì direttamente dalle singole diocesi.

## 8. Compiti pastorali

Tra i compiti pastorali connessi con i processi di dichiarazione di nullità matrimoniale l’ultimo Sinodo ha menzionato specialmente l’aiuto nelle situazioni di crisi matrimoniale, il quale facilita la prevenzione dei divorzi e degli eventuali processi matrimoniali<sup>92</sup>, e può servire alla riconciliazione anche dopo la separazione o il divorzio civile. “Il perdono per l’ingiustizia subita non è facile – dice la relazione finale della XIV Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi – ma è un cammino che la grazia rende possibile. Di qui la necessità di una pastorale della conversione e della riconciliazione attraverso anche centri di ascolto e di mediazione specializzati da stabilire nelle Diocesi. Va comunque promossa la giustizia nei confronti di tutte le parti coinvolte nel fallimento matrimoniale (coniugi e figli). La comunità cristiana e i suoi Pastori hanno il dovere di chiedere ai coniugi separati e divorziati di trattarsi con rispetto e misericordia, soprattutto per il bene dei figli, ai quali non

<sup>91</sup> Cfr. *supra* nt. 87.

<sup>92</sup> Il giudice, del resto, è tenuto anche in base al nuovo testo del c. 1675 ad accertarsi, prima dell’accettazione della causa matrimoniale, del fatto che il matrimonio è “... irreparabilmente fallito, in modo che sia impossibile ristabilire la convivenza coniugale”. Per questo, i tribunali ecclesiastici ungheresi chiedono sempre che al libello venga aggiunta la copia della sentenza di divorzio civile che viene considerata come prova documentale dell’irreparabilità della convivenza. L’accertamento della situazione, tuttavia, prescindendo dal processo stesso, può essere un’occasione per informare le parti sulle possibilità dell’aiuto pastorale.

si deve procurare ulteriore sofferenza”<sup>93</sup>. A questo aiuto pastorale generale si riferisce il *Mitis Iudex*, senza stabilire però un quadro istituzionale obbligatorio. Afferma che “Il Vescovo in forza del can. 383, § 1 è tenuto a seguire con animo apostolico i coniugi separati o divorziati, che per la loro condizione di vita abbiano eventualmente abbandonato la pratica religiosa. Egli quindi condivide con i parroci (cfr. can. 529, § 1) la sollecitudine pastorale verso questi fedeli in difficoltà”<sup>94</sup>.

Gli articoli 2-5 delle regole procedurali del *Motu Proprio* prescrivono invece più dettagliatamente un altro servizio giuridico e pastorale. Questo viene chiamato “indagine pregiudiziale o pastorale” e si osserva che essa può avvenire a livello sia parrocchiale che diocesano<sup>95</sup>. La sostanza di questa indagine consiste nell’accogliere i fedeli separati o divorziati che dubitano della validità del proprio matrimonio o sono addirittura convinti della nullità del medesimo. Lo scopo di questo servizio è di aiutare che gli interessati riconoscano la loro condizione reale e che vengano raccolti “elementi utili per l’eventuale celebrazione del processo giudiziale, ordinario o più breve”<sup>96</sup>. L’organizzazione di tale assistenza pastorale è molto attuale perché la maggioranza dei fedeli ha pochissima informazione teorica sulle condizioni della validità del matrimonio e tanto meno sulle possibilità e sui motivi dell’invalidità. Se l’amore era grande e la cerimonia è stata bella, molti non pensano nemmeno dopo il divorzio sulla possibilità che il matrimonio era comunque invalido. Perciò è importante che le parti possano raccontare la storia del loro matrimonio e le cause del deterioramento del loro rapporto a delle persone provviste delle dovute conoscenze pastorali e giuridico-canoniche. Da questa storia personale possono delinearsi quei fatti giuridicamente rilevanti che indicano la nullità del matrimonio. Tale aiuto

<sup>93</sup> N. 79.

<sup>94</sup> *Mitis Iudex*, Regole procedurali, art. 1.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, art. 2.

<sup>96</sup> *Loc. cit.*

pastorale di consulenza appartiene anche alla missione specifica dei parroci, ma il *Motu Proprio* menziona specialmente che l'Ordinario del luogo deve *affidare* questo compito a delle persone idonee. La funzione di tale consulenza può essere affidata a chierici, a religiosi o religiose, ma anche a laici o laiche. Queste persone però devono avere l'approvazione dell'Ordinario del luogo<sup>97</sup>. Senza quest'approvazione, né il parroco, né il direttore di un eventuale servizio di consulenza può incaricare altre persone per questo ministero.

Tale servizio di consulenza può essere organizzato anche in forma di un *istituto speciale* o di organizzazione stabile e – nel caso – si può comporre per i collaboratori anche un *Vademecum*<sup>98</sup>. È anche possibile però che il Vescovo comunichi nella sua diocesi a tutte le parrocchie i recapiti di quelle persone che hanno ricevuto il rispettivo incarico episcopale e che possono essere contattate per tale consulenza<sup>99</sup>.

L'indagine pastorale (la consulenza), se emerge un titolo di nullità del matrimonio riconosciuto dalla Chiesa, si conclude con la redazione del *libello* e la sua consegna al tribunale competente. In vista della possibilità del processo più breve, bisogna chiarire se le parti concordano sul contenuto del libello<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, art. 3.

<sup>98</sup> Cfr. *loc. cit.* SINODO DEI VESCOVI, XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Relazione finale*, n. 82: “Sarà pertanto necessario mettere a disposizione delle persone separate o delle coppie in crisi, un servizio d'informazione, di consiglio e di mediazione, legato alla pastorale familiare, che potrà pure accogliere le persone in vista dell'indagine preliminare al processo matrimoniale (cf. MI, Art. 2-3)”. Questa osservazione considera i due servizi sopra descritti come un'unica realtà. Similmente viene presupposto un unico servizio di consulenza per le coppie in crisi e per i divorziati, ma con la distinzione dei due compiti: cfr. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo ...*, 14, n. I, 1.

<sup>99</sup> Cfr. per es.: *Főegyházmegei Körlevelek* [Lettere cirolari arcidiocesane], Esztergom-Budapest 2016/I, 3-4, n. 734-3.

<sup>100</sup> Cfr. *Mitis Iudex*, Regole procedurali, artt. 4-5.

## 9. Osservazioni finali

Oltre ai temi menzionati, il *Mitis Iudex* contiene anche le regole del *processo documentale* (cc. 1688n-1690n). A questo riguardo esso conserva in sostanza la disciplina precedente<sup>101</sup>. Una novità importante del *Motu Proprio* è la tendenza di svolgere i processi matrimoniali davanti ai tribunali diocesani, più vicini ai fedeli, piuttosto che davanti a tribunali regionali. Per questo Papa Francesco ribadisce nel rispettivo *Rescriptum* che le norme e le leggi contrarie alla nuova regolamentazione hanno perso il loro vigore, anche quando esse sono state rilasciate con approvazione pontificia in forma speciale. Fra queste norme abrogate si menziona a mò di esempio il *Motu Proprio* di Pio XI *Qua cura*<sup>102</sup>, il quale ha introdotto in Italia il sistema dei tribunali regionali per le cause di nullità matrimoniale<sup>103</sup>. Siccome in Ungheria tali tribunali regionali non sono stati costituiti, la competenza dei tribunali diocesani rimane immutata. La messa in pratica delle nuove norme procedurali e delle disposizioni pastorali per la salvaguardia del bene del matrimonio e delle famiglie costituisce un compito attuale di primaria importanza per gli Ordinari, per i tribunali e per le comunità diocesane e parrocchiali.

<sup>101</sup> Cfr. J. P. BEAL, *Mitis Iudex Canons ...*, 518-520.

<sup>102</sup> 8 dicembre 1938, in AAS 30 (1938) 410-413.

<sup>103</sup> Si veda *supra* nt. 53. FRANCESCO, *Rescritto sul compimento e l'osservanza della nuova legge del processo matrimoniale*, 7 dicembre 2015, n. I.



## Publicazioni scientifiche di Péter Erdő (1995-2020)

Il seguente elenco non riporta le recensioni, le voci in Enciclopedia (circa trecento) e molti articoli scritti in ungherese o tradotti in altre lingue. Le monografie sono indicate con \*.

*Die gegenwärtige Lage des Staat-Kirche-Verhältnisses in Ungarn - staatskirchenrechtliche und kanonistische Aspekte*, in *Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa*, a cura di H. MARRÉ - D. SCHÜMMELFEDER (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 29), Münster 1995, 134-157.

*Diritto civile veneziano in Ungheria*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di S. GRACIOTTI - C. VASOLI, Firenze 1995, 389-399.

*Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315-353.

*Die Ordensleute und die Sozialversicherung in Ungarn*, in *Folia Theologica* 6 (1995) 93-110.

*Liberté religieuse dans l'Église? (Observations à propos des canons 748, 205 et 209 § 1 CIC)*, in *Apollinaris* 68 (1995) 607-618.

(con J. García Martín) *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 425-454.

*Tribunali ecclesiastici medievali in Polonia e in Ungheria*, in *Studi Medievali* 36 (1995) 323-343.

*Diritto canonico e cultura giuridica europea (con particolare riguardo ai 'Paesi dell'Est')*: i tribunali ecclesiastici medievali, in *Il Diritto Ecclesiastico* (1995) 687-705.

- Die Glossen in der Handschrift MS 3 der Robbins Collection in Berkeley. Ein Beitrag zur Frage der wissenschaftlichen Bearbeitung des Partikularkirchenrechts im Mittelalter, in *AKKR* 164 (1995) 390-414.
- Magyar Katolikus Lexikon (Dizionario cattolico ungherese), a cura di I. DIÓS – J. VICZIÁN, II-XI, Budapest 1995-2006, 296 voci.
- Libéralisation de la Société civile et responsabilité de l'Eglise catholique en Hongrie, in *L'Année Canonique* 38 (1995-96) 199-209.
- \*Egyházjogi alapismeretek. Általános szabályok. Házasságjog, 2. átdolgozott kiadás (Nozioni fondamentali di diritto canonico. Norme generali. Diritto matrimoniale, 2ª edizione) (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Levelező Tagozat), Budapest 1996, 243 pp.
- Das Verhältnis von Staat und Kirche in Ungarn nach Beendigung der kommunistischen Ära, in *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, México 1996, 621-638.
- Cardinal John Henry Newman's Theology of Canon Law, in *SCan* 30 (1996) 117-132.
- Das älteste Protokollbuch des Vikariatsgerichts von Esztergom (Ungarn), in *Studia Gratiana* 27 (1996) 71-84.
- Accords bilatéraux entre la Saint-Siège et la Hongrie, in *Revue d'éthique et de théologie morale 'Le Supplément'* 199 (1996) 121-128.
- Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa, in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 3 (1996) 47-105.
- Law and the Theological Reality of the Church, in *The Jurist* 56 (1996) 128-160.
- I criteri per la designazione dei vescovi nel Decreto di Graziano, in *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, Atti del X Symposium canonistico-romanistico 24-28 aprile 1995, a cura di D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, ("Utrumque Ius" 27), Città del Vaticano 1996, 105-127.
- De Metropolititis. De los Metropolitanos. Comentario (cc. 435-438), in *Com. exeg.*, II, 903-916.
- De sanctissima Eucharistia. De la santísima Eucaristía. Introducción, Comentario (cc. 897-911), in *Com. exeg.*, III, 578-619.

- \**Egyházi alkotmányjog. Második, átdolgozott kiadás* (Diritto costituzionale canonico, 2<sup>a</sup> edizione) (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar, Levelező Tagozat), Budapest 1996, 152 pp.
- \**Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 - Sezione canonistica), Torino 1996, XIII + 215 pp.
- Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 213-240.
- Plébánia, egyházközség, közösség* (Parrocchia, comunità ecclesiale, comunione), in *Teológia* 31 (1997) 9-22.
- Polnische Quellen des großen Synodalsbuchs von Esztergom (1382)*, in *ZRG Kan. Abt.* 83 (1997) 377-391.
- Partikulare Kirchenrechtsquellen in Ungarn*, in *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law Munich, 13-18 July 1992*, eds. P. LANDAU - J. MUELLER (MIC, C, 10), Città del Vaticano 1997, 757-770.
- Tribunali ecclesiastici medievali (XIII-XVI secolo) nell'Europa Centro-Orientale*, in *Annuario Studi e Documenti Italo-Ungheresi* (Accademia d'Ungheria in Roma) 1 (1997) 37-51.
- Le minoranze religiose nel diritto ungherese*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (1997) I, 275-282.
- Ungarische Studenten des kanonischen Rechtes in Rom (XIX-XX. Jh.)*, in *Universitas Budensis 1393-1995*, Budapest 1997, 385-396.
- Der Ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen*, in *AKKR* 166 (1997) 69-84.
- \*(con B. GÁBOR - L. SZALAY), *Latin-magyar-szlovák egyházjogi kis-szótár. Latinsko-maďarsko-slovenský malý slovník kánonického práva* (Piccolo vocabolario latino-ungherese-slovacco di diritto canonico) (*Studia Theologica Budapestinensia* 16, Subsidia 3), Budapest 1997, 110 pp.
- \**Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, (Codice di Diritto Canonico, latino-ungherese, con commenti), trad. e comm. P. ERDŐ, Budapest 1997, 1248 pp. [terza edizione aggiornata].

- I matrimoni misti nella loro evoluzione storica. (La disparità di culto), in I matrimoni misti (Studi giuridici 47), Città del Vaticano 1998, 11-22.*
- La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali, in Periodica 87 (1998) 81-104.*
- La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo, in IE 10 (1998) 89-107.*
- Die Reliquienverehrung im Kirchenrecht, in Folia Theologica 9 (1998) 83-88.*
- Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica d'Ungheria, in Anuario de derecho eclesiástico del estado 14 (1998) 721-728.*
- Le Conferenze episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno, in REDC 55 (1998) 255-263.*
- \*Mittelalterliche lateinische Handschriftenfragmente in Győr, a cura di VIZKELETY, A. unter Mitwirkung von P. ERDŐ (Fragmenta et codices in bibliothecis Hungariae III), Budapest 1998, 258+31 pp.*
- \*Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés, Budapest 1998, XX+273 pp.*
- \*Церковне конституційне право (Diritto costituzionale canonico), Lviv 1998, 157 pp.*
- Vannak-e természetes jogok az emberi jogok mögött? (Are there natural rights lurking behind human rights?), in Magyar Tudomány 106 (1999) 129-132.*
- A vallási közösségek és jogi kezelésük (Le comunità religiose et la loro qualificazione giuridica), in Jogtudományi Közlöny 54 (1999) 127-131.*
- Emberi jogok és természetes jogok (Droits humains et droits naturels), in Communio. Nemzetközi katolikus folyóirat 7 (1999) 64-70.*
- La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa organi sinodali con potere di governo, in Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico, a cura di J. I. ARRIETA - G. P. MILANO, Città del Vaticano 1999, 725-742.*
- Das Menschenbild im heutigen Kirchenrecht. Theologische, philosophische und psychologische Grundlagen, in Winfried Schulz in memoriam, a cura di C. MIRABELLI - G. FELICIANI - C. G. FÜRST - H. PREE (Adnotationes in Ius Canonicum 8), Frankfurt am Main 1999, I, 209-223.*

*Das Primatialgericht von Esztergom-Budapest*, in *De processibus matrimonialibus* 6 (1999) 39-53.

*Nicolaus Cusanus: A bölcsesség laikusszémmele (Idiota de sapientia, I-II)*, trad. P. ERDŐ, in *Tanítvány* 1/3 (1999) 75-84; 1/4 (1999) 24-32.

*Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II (cann. 1254-1256)*, in *I beni temporali della Chiesa* (Studi Giuridici 50), Città del Vaticano 1999, 21-35.

*Die Kirche als rechtlich verfaßtes Volk Gottes*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL – H. SCHMITZ, Regensburg 1999, 12-20.

*Theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL – H. SCHMITZ, Regensburg 1999, 20-33.

(con B. SCHANDA) *Church and State in Hungary. An overview of legal questions*, in *European Journal for Church and State Research/Revue européenne des relations Eglises - Etat* 6 (1999) 219-231.

*Synodaltbücher der Kirchenprovinzen von Gnesen, Prag und Salzburg. Zu den Erscheinungsformen einer spätmittelalterlichen literarischen Gattung*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 10 (1999) 9-36.

*Das neue ungarische Staatskirchenrecht und die Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Ungarn*, in *Folia Theologica* 10 (1999) 121-153.

*Die Entwicklung der rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Ungarn*, in *Studia Universitatis Babe-Bolyai. Iurisprudentia* 44 (1999) 3-28.

\**Nicolaus Cusanus: A tudós tudatlanság (De docta ignorantia)*, trad. e introduzione P. ERDŐ, Budapest 1999, 206 pp.

\* *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, XXI + 248 pp.

\**Theologie des kanonischen Rechts. Ein systematisch-historischer Versuch* (Kirchenrechtliche Bibliothek 1), Münster 1999, 216 pp.

*Amt III. Kath.*, in *LKStKR*, I, Paderborn 2000, 78-81.

- Amtsgewalt II. Kath., in *LKStKR*, I, Paderborn 2000, 87-88.
- Amtspflichten II. Kath., in *LKStKR*, I, Paderborn 2000, 93-94.
- Amtszeit, II. Kath., in *LKStKR*, I, Paderborn 2000, 99-100.
- Sull'uso dell'opera del Panormitano nei centri diocesani dell'Ungheria tardomedievale*, in Niccolò Tedeschi (*Abbas Panormitanus*) e i suoi *Commentaria in Decretales*, a cura di O. CONDORELLI, introduzione di M. Bellomo (*I libri di Erice 25*), Roma 2000, 89-102.
- Osservazioni giuridico-canoniche sulla Lettera apostolica "Apostolos suos"*, in *Periodica* 89 (2000) 249-266.
- Ehrenamtliches Laienengagement in Ungarn*, in *Theologie und Seelsorge in einer zukunftsfähigen Kirche. 1. Deutsch-Ungarischer Theologentag. Passau, 4. Juni 1999*, a cura di P. FONK - H. PREE, Passau 2000, 26-30.
- Die rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Ungarn*, in *Renovabis faciem terrae. Kirchliches Leben in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende*, a cura di G. ALBERT - J. OELDEMAN, Trier 2000, 206-217.
- Богословське обґрунтування церковного права* (Le basi teologiche del diritto canonico), in *Сопричастя. Communio* 5 (2000) 3-22.
- A házasság kánonjogi arcultata a történelemben* (La fisionomia giuridico-canonica del matrimonio nella storia), in *Kánonjog* 2 (2000) 27-45.
- Il processo canonico penale amministrativo. Mezzi possibili dell'efficacia del sistema penale canonico* (*Questioni fondamentali e preliminari*), in *IE* 12 (2000) 787-802.
- Primas*, in *LThK*<sup>3</sup>, VIII, 587.
- The Papacy and the Kingdom of Hungary during the reign of Sigismund of Luxemburg (1387-1437)*, in *A Thousand Years of Christianity in Hungary. Hungariae Christianae millennium*, ed. I. ZOMBORI - P. CSÉFALVAY - M. A. DE ANGELIS, Budapest 2001, 63-68.
- Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia*, in *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, X Congreso Internacional de Derecho Canónico, a cura di P. J. VILADRICH - J. ESCRIVÁ-IVARS - J. I. BAÑARES - J. MIRAS, Pamplona 2001, 121-138.

*Zur verschiedenen Natur der einzelnen Kompetenzen der Bischofskonferenz. Kanonistische Anmerkungen über den Apostolischen Brief „Apostolos suos”, in Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für Winfried Aymans zum 65. Geburtstag, a cura di K. T. GERINGER – H. SCHMITZ, St. Ottilien 2001, 83-95.*

*Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza, in Periodica 90 (2001) 437-453.*

*La 'Chiesa unita' e la sua collocazione nella cattolicità, in La nuova Europa 5/2001, 82-86.*

*La codification du droit des Églises orientales est-elle une latinisation?, in Revue de droit canonique 51 (2001) 323-334.*

*\*Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal, trad. e comm. P. ERDŐ, Budapest 2001, 1248 pp. [quarta edizione aggiornata]*

*\*Egyházi jogi alapismeretek (Nozioni fondamentali di diritto canonico), Budapest 2001, 243 pp. [ristampa della seconda edizione].*

*\*Egyházjog a középkori Magyarországon (Diritto canonico in Ungheria medievale), Budapest 2001, 269 pp.*

*La coesistenza delle diverse Chiese particolari e 'sui iuris' nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive, in Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali - Territoriality and personality in canon law and ecclesiastical law. Canon law faces the third millennium. Proceedings of the 11th International Congress of Canon Law and of the 15th International Congress of the Society of the Law of the Eastern Churches. Budapest, 2-7 Settembre 2001, a cura di/eds. P. ERDŐ – P. SZABÓ, Budapest 2002, 913-927.*

*Hierarchy. I. Kath., in LKStKR, II, Paderborn 2002, 239-241.*

*Prologo. Il peccato e la divina misericordia, in Bűn és isteni irgalom mint a mai ember problémája. Peccato e misericordia divina come problema dell'uomo di oggi. A pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Babes – Bolyai Tudományegyetem Teológiai Karainak 2001.*

- november 28-án Budapesten tartott konferenciája előadásai, a cura di P. ERDŐ (Studia Theologica Budapestinensia 30), Budapest 2002, 9-10.
- Die Funktion der Verweise auf das Heil der Seelen in den zwei Gesetzbüchern der katholischen Kirche*, in Österreichisches Archiv für Recht und Religion 49 (2002) 279-292.
- Le primazie nella Chiesa occidentale*, in Folia canonica 5 (2002) 279-291.
- \**Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in ius canonicum 23), Frankfurt am Main 2002, XX+186 pp.
- \**Teología del derecho canónico. Una aproximación histórico-institucional*, Akadémiai, Budapest 2002, 277 pp.
- Grosse Synodaltbücher mitteleuropäischer Kirchenprovinzen* (Gnesen, Prag, Salzburg), in BMCL 25 (2002/2003) 15-39.
- Situación cultural y humana en las universidades de Europa del Este*, in *Universidad...¿Para Qué?*, a cura di J. M. SAZ DÍAZ – J. M. GÓMEZ PULIDO, Alcalá 2003, 55-71.
- La place de l'Église Catholique Romaine dans la société hongroise et son rapport juridique avec l'État*, in Folia Theologica 13 (2003) 11-22.
- Ist die Europäische Union eine Wertegemeinschaft? Anfragen seitens der Kirche(n)*, in *In Communionem Ecclesiae*, Miscelanea en honor del Cardenal Antonio M. Rouco Varela, a cura di A. CARRASCO – J. PRADES, (Studia Theologica Matritensia 2), Madrid 2003, 75-81.
- Typen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in den Beitrittsländern*, in Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003) 2-10.
- Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, in *La cultura giuridico-canonica medioevale. Premesse per un dialogo ecumenico*, a cura di E. DE LEÓN – N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Milano 2003, 3-22.
- Lo sviluppo della vita della Chiesa in Ungheria durante i primi 25 anni di pontificato di Giovanni Paolo II*, in *Nowe Technienie Ducha. Kościół w krajach Europy Środkowowschodniej w okresie pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, a cura di I. DECA, Wrocław 2003, 241-247.

*Der Einfluss des Rechts der Europäischen Union auf das innere Recht der Kirchen*, in *Religion und Religionsfreiheit in der Europäischen Union* (Kultur und Recht 3), a cura di J. KRUKOWSKI – O. THEISEN, Lublin 2003, 113-125.

*Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società e nella Chiesa*, in *Periodica* 92 (2003) 503-524.

*La place de l'Église catholique romaine dans la société hongroise et son rapport avec l'État*, in *L'Année Canonique* 45 (2003) 111-120.

\**Hivatalok és közfunkciók az Egyházban* (Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa) (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici, III/5), Budapest 2003, 132 pp.

\**Egyházzog* (Diritto canonico), (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest, 2003, 878 pp.

*De Metropolititis – Metropolitans. Commentary*, cc. 435-438, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, ds. A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, English language edition E. CAPARROS – P. LAGGES, Montreal – Chicago 2004, II/1, 946-960.

*De sanctissima Eucharisita. The Blessed Eucharist. Introduction*, *Commentary* cc. 897-911, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, eds. A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, English language edition E. CAPARROS – P. LAGGES, Montreal – Chicago 2004, III/1, 562-604.

*La 'bolla del Concilio di Costanza' e il supremo patronato dei re ungheresi nella ricerca di Vilmos Fraknói*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 36 (2004) 167-176.

*Die Entwicklung der rechtlichen Bedingungen des kirchlichen Lebens in Ungarn während des Pontifikates Johannes Pauls II*, in *Ecclesia et Status*, Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej profesora Józefa Krukowskiego, a cura di A. DEBINSKI – K. ORZESZYNA – M. SITARZ, Lublin 2004, 623-631.

*Probleme der synodalen Organe mit Leitungsgewalt in der Kirche. Die Folgen der Untätigkeit der Bischofskonferenz im Bereich der Rechtssetzung*, in *Recht in Kirche und Staat*. Joseph Listl zum 75. Geburtstag, a cura di W. REES, Berlin 2004, 155-161.

*Primas*, in *Lexikon des Kirchenrechts*, a cura di S. HAERING – H. SCHMITZ, Freiburg im Breisgau 2004, 789-791.

*Die EU-Osterweiterung. Ein kirchlicher Diskussionsbeitrag aus der Perspektive Ungarns*, in *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, a cura di W. FÜRST – J. DRUMM – W. M. SCHRÖDER, Münster 2004, 331-341.

*Salus animarum suprema lex*, in *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano 2004, 573-585.

*Sopravvivenza del diritto romano in Ungheria e in Polonia nel Medioevo*, in *Współczesna romanistyka prawnicza w Polsce*, a cura di A. DEBINSKI – M. WÓJCIK, Lublin 2004, 77-85.

*Le primazie nella Chiesa di Occidente. Ricordi di uno sviluppo teologico nella canonistica medievale*, in *'Panta rei'*, Studi dedicati a Manlio Bellomo, a cura di O. CONDORELLI, Roma 2004, II, 245-264.

*Il diritto canonico come rappresentante della cultura giuridica europea in Ungheria e in Polonia*, in *Iustitia in caritate*, Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis, Roma 2005, 57-65.

*Die Forschung der Geschichte des kanonischen Rechts: ein Dialog zwischen Theologie und Rechtsgeschichte*, in *ZRG Kan. Abt.* 91 (2005) 1-16.

*L'Europe unie: un point de vue hongrois. Espoirs et inquiétudes de l'Église de Hongrie*, in *Communio* 30 (2005) 5/6, 181-191.

*La missione del sacerdozio ministeriale e i carismi*, in *Eugenio Corecco. Un Vescovo e la sua Chiesa*, a cura di E. W. VOLONTÉ, Siena 2005, I, 209-212.

\**Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* (Aus Religion und Recht 3), Berlin 2005, 239 pp.

\**Egyházjog (Diritto Canonico)* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest, 2005, 878 pp.

*Codici medievali di diritto canonico in Ungheria*, in *Canon Law Collections and European Ius Commune. Középkori kánonjogi gyűjtemények és az európai ius commune*, a cura di. SZ. A. SZURÓMI (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici III. 8), Budapest 2006, 11-31.

*Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali*, in *Periodica* 95 (2006) 3-35.

*La libertà e il diritto*, in *Kardynał Péter Erdő. Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, Lublin 2006, 61-74.

*Codici manoscritti di diritto canonico e loro frammenti in Ungheria*, in *Universitate și Cultură*, Volum dedicat Profesorului Andrei Marga cu ocazia împlinirii vârstei de 60 ani, Cluj-Napoca 2006, 47-59.

*Aspetti Giuridici del Sinodo dei Vescovi. Quattro decenni di sviluppo istituzionale*, in *Il Sinodo dei Vescovi. 40 anni di storia. 1965-2005*, a cura di N. ETEROVIĆ, Città del Vaticano 2006, 39-55.

*Il diritto canonico come fonte della giurisprudenza occidentale nell'Ungheria e nella Polonia del medioevo*, in *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition, A Tribute to Kenneth Pennington*, eds. W. P. MÜLLER - M. E. SOMMAR, Washington DC 2006, 357-364.

*La storiografia del diritto canonico medievale all'alba del terzo millennio. Aspetti di un messaggio attuale*, in *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law*, Catania, 30 July – 6 August 2000, eds. M. BELLOMO – O. CONDORELLI (MIC, C, 12), Città del Vaticano 2006, 3-16.

\**Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 544 pp.

\**Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Eine Einführung* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), LIT Verlag, Berlin 2006, 206 pp.

*Legislazione nel diritto canonico. Un esempio per le radici ebraiche: l'impedimento della disparità di culto*, in *Periodica* 96 (2007) 377-400.

*Dankworte anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorates der Ludwig-Maximilians-Universität*, in *AKKR* 176 (2007) 19-22.

*Dimensioni giuridico-canoniche del dialogo tra ebrei e cristiani di fronte alle sfide comuni attuali*, in *Apollinaris* 80 (2007) 589-602.

*Quellen und Tradition. Zur Legitimierung der kirchlichen Rechtsnormen*, in *Sacrae disciplinae leges. Commemorazione del 25° anniversario della promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico*, a cura di Sz. A. SZUROMI (Bibliotheca Instituti Postgradualis

- Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, III. Studia, 10), Budapest 2008, 23-27.
- The Law and the Rule of Law as Criteria for Belonging to Europe, in Europe in a World in Transformation*, eds. S. E. VIZI – T. G. KUCSERA, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2008, 43-50.
- Il concordato in Europa*, in *Concordatary Law*, ed. SZ. A. SZUROMI (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, I/7), Budapest 2008, 15-26.
- Questioni interordinamentali tra la Chiesa latina e le Chiese cattoliche orientali*, in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*, XII Congrès International de Droit Canonique, a cura di E. RAAD, Beyrouth 2008, 29-36.
- Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico. Elementi istituzionali nel CIC aperti per un dialogo ecumenico*, in *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*, Atti del Convegno di Studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano 2008, 147-178.
- L'enciclica Humanae vitae nell'attuale contesto culturale e magisteriale*, in *L'enciclica Humanae Vitae tra attualità e provocazione. Una risposta moderna ad un problema multisecolare*, Actele simpozionului internațional București, 27-28 mai 2008, București 2009, 37-42.
- \*Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 2), Venezia 2008, 191 pp.
- Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al can. 331 CIC)*, in *Periodica* 98 (2009) 619-642.
- Reciprocità fra diverse chiese cattoliche sui iuris e fra confessioni cristiane*, in *Libertà religiosa e reciprocità*, a cura di J. A. ARAÑA, Milano 2009, 79-98.
- \* Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris 2009, 212 pp.
- Osservazioni sul trattamento canonico dell'impedimento della sede episcopale (Lo sfondo canonico dell'elezione a vicario capitolare*

- del vescovo martire Zoltán Meszlényi), in *Periodica* 99 (2010) 35-72.
- Die Diözesansynoden in Ungarn nach der Wende von 1989-1990*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 42 (2010) 373-378.
- Il processo di canonizzazione di Santa Elisabetta d'Ungheria: un caso speciale nel contesto dello sviluppo generale della procedura, in *'Iustitia et Iudicium'* Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, a cura di J. KOWAL e J. LLOBELL, Città del Vaticano 2010 (Studi giuridici 89), III, 1449-1475.
- Le rapport entre l'Église et l'État dans la théologie de l'Église Catholique*, in *CONSILIUM CONFIDENTIARUM EPISCOPORUM EUROPAE*, *Rapporti Chiesa-Stato: prospettive storiche e teologiche. Church and State relations: from Historical and Theological Perspectives*, Atti del II Forum Europeo Cattolico-Ortodosso, Rodi, Grecia, 18-22 ottobre 2010, Bologna 2011, 21-35.
- Kirchenrechtliche Aspekte der Bischofssynode. Eine Institution in der Entwicklung*, in *Theatrum legale mundi. Symbola Cs. Varga oblata*, Budapest 2011, 107-121.
- Il diritto amministrativo canonico: disciplina giuridica autonoma?, in *Jego Eminencja Ksiadz Kardynal Péter Erdő*, Doktor honoris causa Uniwersytetu Kardynala Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2011, 65-78.
- È peccato grave ogni delitto canonico?, in *Folia Theologica et Canonica* 1 (2012) 131-138.
- Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215 CIC, in *Periodica* 101 (2012) 597-626.
- Escuelas canónicas clásicas* in *DGDC*, III, 722-732.
- Palio* in *DGDC*, V, 883-885.
- Patronato (Derecho de)*, in *DGDC*, V, 983-987.
- Primado* in *DGDC*, VI, 447-451.
- The Consent of the Bishop Required for the Construction of Churches: Observations on Canon 1215*, in *The Jurist* 73 (2013) 5-28.
- Osservazioni sul delitto nel CIC vigente, in *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il Cinquantesimo di sacerdozio*, a cura di M. JĘDRASZEWSKI – J. SŁOWIŃSKI, Poznań 2013, 179-192.

*Le liturgie orientali dopo la Sacrosanctum Concilium – aspetti teologici e giuridici*, in *Folia Theologica et Canonica* 2 (2013) 147-158.

\* *A bűn és a bűncselekmény. Két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében* (Pázmány Könyvek 8), Budapest 2013, 150 pp.

*Il principio 'ignorantia facti, non iuris excusat' e il diritto penale canonico vigente*, in *Annaeus. Anales de la Tradición Romanística* 7 (2010) (= *Alfons Maria Stickler /1910-2007/ In Memoriam*, ed. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, Sevilla 2014) 37-44.

\* *Egyházjog (Diritto Canonico)* Átdolgozta Sz. A. SZUROMI (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014, 894 pp.

\* *Az íjászok és a hajítógép-kezelők büntetése. Adalékok a kánonjogi szövegmagyarázat és esetmegoldás történetéhez* (Székfoglalók a Magyar Tudományos Akadémián. A 2007. május 7-én megválasztott akademikusok székfoglalói), Budapest 2014, 71 pp.

\* *Jog, kánonjog, kultúra egy új antropológiai helyzet küszöbén* (Székfoglalók a Magyar Tudományos Akadémián. A 2013. május 6-án megválasztott akademikusok székfoglalói), Budapest 2014, 21 pp.

\* *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 44), Milano 2014, 143 pp.

*Leggi ingiuste e libertà religiosa (Unjust Laws and Religious Liberty)*, in *Angelicum* 92 (2015) 7-18.

\* *Codex Iuris Canonici. Az Egyházi Törvénykönyv. Hivatalos latin szöveg magyar fordítással és magyarázattal*, trad. e comm. P. ERDŐ, Budapest 2015, 943 pp. [quinta edizione aggiornata].

\* *A Káldi-Biblia kéziratos töredékei. Hostiensis Lecturájának és Káldi György bibliafordításának esztergomi kézirat-töredékei*, Pytheas Könyvmanufaktúra, Budapest 2015, 38 pp.

\* P. ERDŐ – J. SCHWEITZER – E. S. VIZI, *Glaube – Ethik – Wissenschaft. Essays und Gespräche zu Grundfragen des menschlichen Daseins*, Berlin 2015, 264 pp.

*Szent Erzsébet kanonizációs eljárása és a korabeli egyházjog*, in *Történelmi Szemle* 58 (2016) I, 1-22.

- La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, in *Vergentis* 2 (2016) 19-46.
- Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale*, in *Periodica* 105 (2016) 621-661.
- Observaciones sobre la nueva regulación del proceso matrimonial*, in *Ius Communio* 4 (2016) 203-235.
- Ecclesiastical Procedure in Eastern Central Europe*, in *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*, eds. W. HARTMANN and K. PENNINGTON, Washington DC 2016, 426-462.
- \*Jog az Egyház hagyományában és életében*, Szent István Társulat, Budapest 2016, 488 pp.
- The Role of Religion and the Churches in a Secular State*, in *Pázmány Law Review* 5 (2017) 95-108.
- Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa*, in *Il discernimento. "Questo tempo non sapete valutarlo?"* (Lc12,56), a cura di A. MATTEO (Collana Grandi Opere), Roma 2018, 177-190.
- Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 133-150.
- The Medieval Church Jurisdiction and the Nyási-formulary*, in P. ERDŐ – K. SZOVÁK – P. TUSOR, *Formularium Ecclesiae Strigoniensis* (Bibliotheca Historiae Ecclesiasticae Universitatis Catholicae a Petro Pázmány nuncupatae, Ser. II Collectanea Studiorum et Textuum I/4), Budapest 2018, XI-XVI.
- I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del medioevo*, in *BMCL* 35 (2018) 1-40.
- La perdita dello stato clericale secondo la disciplina ecclesiastica fino al secolo V*, in *Folia Theologica et Canonica* 7 (2018) 149-159.
- \*Az ókori egyházfegyelem emlékei. I-IV. század* (Documenti della disciplina ecclesiastica antica, secoli I-IV) (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018, 592 pp.
- \*P. ERDŐ – C. SZOVÁK – P. TUSOR, Formularium Ecclesiae Strigoniensis* (Bibliotheca Historiae Ecclesiasticae Universitatis Catholicae a Petro Pázmány nuncupatae, Ser. II Collectanea Studiorum et Textuum I/4), Budapest 2018, 880 pp.

- La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 59 (2019) 25-45.
- Die Bischofssynode und der Primat des Papstes. Die Entwicklung der letzten Jahre*, in *Primacy and Synodality, Deepening Insights Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches Debrecen, September 3-8, 2017*, ed. P. SZABÓ (= Kanon XXV), Nyíregyháza 2019, 555-566.
- Rapporti giuridici tra Chiesa e Stato in Europa. I sviluppi degli ultimi decenni*, in *Contemplata aliis tradere, Studia sollemnia Professori Géza Kuminetz sexagenario dedicata*, Veszprém 2019, 97-104.
- Lo spirito del presbiterio. Precedenti disciplinari e dottrinali di una idea di sinodalità*, in *Ius Missionale* 13 (2019) 165-179; = *BMCL* 36 (2019) 1-16.
- Il cambiamento pacifico di sistema e il ruolo della Chiesa cattolica in Ungheria (1989-2019)*, in *Veritas et Jus* 20 (2020) 9-21.
- Katholische Autonomie, Kirchengemeinden und Priesterrat in Ungarn (1918-1919)*, in *Folia Theologica et Canonica* 8 (2019) 123-148.
- La función de las Conferencias Episcopales en el campo doctrinal y disciplinar*, in *Ius Communio* 8 (2020) 9-24.
- Le basi teologiche delle Conferenze Episcopali*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 60 (2020) 357-370.
- Identidad nacional, identidad eclesial*, in *La Iglesia, Pueblo de Dios entre la naciones*, XXVI Encuentro de Obispos y Teólogos, Madrid, 5-6 de diciembre de 2019, a cura di E. BENAVENT VIDAL - J. PULIDO ARRIERO (Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, Encuentros de obispos y teólogos 3), Madrid 2020, 199-215.
- \*Cardinal Péter ERDŐ - Chief Rabbi József SCHWEITZER - Professor E. Sylvester VIZI, *Faith Morality Science*, Dorrance Publishing Co., Pittsburgh, Pennsylvania 2020, 242 pp.
- \**Formularium Ecclesiae Strigoniensis*, P. ERDŐ - K. SZOVÁK - P. TUSOR, Budapest, 2020, 880 pp. [seconda edizione].

## Editore di volumi (a cura di)

*Bonn – Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit*, a cura di P. ERDŐ (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30), Würzburg 1998, VIII+245 pp.

*Eschatologie und Jahrtausendwende. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag, Budapest, 3. März 2000*, a cura di P. ERDŐ – H. RÓZSA (Studia Theologica Budapestinensia 26), Budapest 2000, 109 pp.

*Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*, Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali - Territoriality and personality in canon law and ecclesiastical law. Canon law faces the third millennium. Proceedings of the 11th International Congress of Canon Law and of the 15th International Congress of the Society of the Law of the Eastern Churches. Budapest, 2-7 Settembre 2001, a cura di/eds. P. ERDŐ – P. SZABÓ, Budapest 2002, 927 pp.

*Tanulmányok a magyarországi egyházjog középkori történetéről. Kéziratok kódexek, zsinatok, középkori műfajok*, a cura di P. ERDŐ (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici III. Studia 3), Budapest 2002, 240 pp.

*Bűn és isteni irgalom mint a mai ember problémája. Peccato e misericordia divina come problema dell'uomo di oggi. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Babes – Bolyai Tudományegyetem Teológiai Karainak 2001. november 28-án Budapesten tartott konferenciája előadásai*, a cura di P. ERDŐ, (Studia Theologica Budapestinensia 30), Budapest 2002, 120 pp.

*Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law*, Esztergom, 3-8 August 2008, eds. P. ERDŐ – Sz. A. SZUROMI, (MIC, C, 14), Città del Vaticano 2010, XXIV + 848 pp.



## IUS CANONICUM – MONOGRAFIE

---

### *ultimi volumi pubblicati*

15. L'azione missionaria della Chiesa ieri e oggi. Jean Yawovi Attila.
16. Ecclesiologia e Canonistica. Carlo Fantappiè.
17. I chierici nel popolo di Dio. Profilo giuridico. Benedict Ndubueze Ejeh.
18. Lutero e il diritto. Certezza della fede e istituzioni ecclesiali. Nicola Reali.
19. La missione: insegnare il deposito della fede dovunque e sempre. Jean Yawovi Attila.
20. Papato, episcopati e società civili (1917-2019). Giorgio Feliciani.
21. Francesco e “i dottori della legge”. Discernere, oltre la «casistica». Giorgio Zannoni.
22. L'économe diocésain dans le code de droit canonique de 1983. Gaétan Bissa.
23. Un ponte per la Cina. Il Papa e la Delegazione apostolica a Pechino (1919-1939). Adel Afif Nasr.
24. Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale. Péter Erdő.









MARCIANUM PRESS  
Edizioni Studium S.r.l.  
Dorsoduro 1 – 30123 Venezia  
t 041 27.43.914  
[marcianumpress@edizionistudium.it](mailto:marcianumpress@edizionistudium.it)  
[www.marcianumpress.it](http://www.marcianumpress.it)

Stampa: MEDIAGRAF SpA – Noventa Pad. (PD)

Il presente volume del Card. Péter Erdő, Arcivescovo di Esztergom-Budapest, raccoglie esclusivamente studi in lingua italiana di diritto canonico che rappresentano bene la sua attività di canonista (docenza e ministero pastorale) negli ultimi venticinque anni. Tra i testi prevalgono i temi fondamentali del diritto canonico e quelli che trattano l'organizzazione gerarchica della Chiesa, ma sono rappresentati anche questioni liturgiche ed argomenti di diritto processuale. Alcuni temi sono di particolare attualità come: l'origine e il valore teologico del diritto nella Chiesa, lo sviluppo degli organi sinodali e l'origine di quel fenomeno oggi noto come sinodalità, lo sviluppo dei criteri di idoneità al sacerdozio, l'esercizio del primato del Romano Pontefice, le relazioni ecumeniche specialmente con le Chiese orientali, il ruolo del discernimento nella vita giuridica della Chiesa, la nascita e la funzione delle parrocchie, la cura pastorale dei gruppi etnici. Il tutto viene esaminato con una particolare attenzione all'evoluzione storica, prospettiva che permette di trovare le risposte alle diverse domande delle donne e degli uomini di oggi, allo stesso tempo fedeli e cittadini, nella consapevolezza che *nulla est caritas sine iustitia* (Papa Francesco).

**Péter Erdő**, dal 2002 Arcivescovo di Esztergom-Budapest, dal 2003 è cardinale. Dal 2005 al 2015 è stato Presidente della Conferenza episcopale ungherese, e dal 2006 al 2016 Presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE). È stato Relatore generale alle Assemblee Generali del 2014 e 2015 del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia. Ha prodotto finora più di seicento pubblicazioni in varie lingue, tra le quali la traduzione ungherese commentata del *CIC*.

€ 45,00

ISBN 978-88-6512-793-3



9 788865 127933