

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI DIRITTO CANONICO

Vol. II - Num. 2 - Luglio-Dicembre 1990



ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE
GIUFFRÈ EDITORE

SOMMARIO

DOTTRINA

- S. COTTA, *Diritto e morale* 419
J. HERRANZ, *La giustizia amministrativa nella Chiesa dal Concilio Vaticano II al Codice del 1983* 433

STUDI SULLA SITUAZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA NEI PAESI DELL'EUROPA DELL'EST.

- P. ERDÖ, *La nuova condizione giuridica della Chiesa in Ungheria* 457
J. KRUKOWSKI, *Revisione del sistema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Polonia* 473
T. PIERONEK, *Lo « status » degli atenei pontifici in Polonia* 497
L. ŠÁLKA, *Il mutamento della condizione giuridica della Chiesa in Cecoslovacchia* 523

GIURISPRUDENZA

- Tribunale Apostolico della Rota Romana. *Lugdun. seu Gratianopolitana. Iurium*. Sentenza interlocutoria. 31 gennaio 1990. Palestro, Ponente (con nota di J. Llobell: *Note sulla congruenza e la conformità delle sentenze di nullità del matrimonio*) 543
Tribunale Apostolico della Rota Romana. *Romana*. Nullità del matrimonio. Esclusione del *bonum fidei*. Sentenza definitiva. 8 febbraio 1990. Burke, Ponente (con nota di J. Carreras: *Il « bonum fidei » e lo « iuscorporalismo »*) 565

NOTE E COMMENTI

- J.T. MARTÍN DE AGAR, *Note sul diritto particolare delle Conferenze episcopali* .. 593
J. SANCHIS, *Sulla natura e gli effetti della scomunica* 633

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche.

- E. BAURA, *Il pluralismo giuridico in materia matrimoniale* (A proposito del libro: AA.VV., *Matrimonio concordatario e giurisdizione dello Stato*, a cura di L. Spinelli e G. Dalla Torre) 665

Recensioni.

- AA.VV., *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche matrimoniali e ordine pubblico. Atti della tavola rotonda, Roma, 20 aprile 1988*, a cura di Lorenzo Spinelli e Giuseppe Dalla Torre (J.M. Gallardo) 677
- AA.VV., *Diccionario de derecho canónico*, a cura di Carlos Corral Salvador (direttore) e José M^a. Urteaga Embil (A. Esquivias) 678
- AA.VV., *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi*, a cura di Silvio Ferrari (A. Esquivias) 679
- AA.VV., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati* (E. Baura) ... 681
- AA.VV., *La parrocchia e le sue strutture* (R. Pérez-Lucena) 683
- AA.VV., *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, a cura di Sandro Gherro (R. Pérez-Lucena) 684
- AA.VV., *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*, a cura di Sandro Gherro (D. Cito) 686
- R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione* (J.I. Arrieta) 689
- A. CALABRESE, *Diritto penale canonico* (J. Sanchis) 692
- F. CARPINTERO BENÍTEZ, *Una introducción a la ciencia jurídica* (J.P. Schoupe) 694
- M.S. DA COSTA GOMES, *O Direito de associação na vida religiosa* (J. Miñambres) 698
- P. ERDÖ, *A tanító és megszentelő egyház. A tanítói és megszentelői feladat gyakorlásának egyházi szabályai* [La Chiesa docente e santificante. Le regole canoniche dell'esercizio della funzione d'insegnare e di santificare] (I. Urbán) 698
- R. GARCÍA DE HARO, *Matrimonio e famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale* (C.J. Errázuriz M.) 700
- J. GAUDEMET, *Le droit canonique* (L. Orfila) 703
- L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa* (E. Juliá) 704
- I.C. IBÁN, *Gli statuti delle conferenze episcopali. II. America* (E. Baura) 708
- R.L. KEALY, *Diocesan financial support: its history and canonical status* (F.J. Hoffman) 709

M. LÓPEZ ALARCÓN - R. NAVARRO VALLS, <i>Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado</i> (R. Pérez-Lucena)	711
M. MARCHESI, <i>Come amministrare la parrocchia</i> (J.I. Arrieta)	712
L. ORSY, <i>Marriage in Canon Law, texts and comments, Reflections and Questions</i> (J. Gabiola)	714
L. VANNICELLI, <i>Obiezione di coscienza al servizio militare</i> (J.T. Martín de Agar)	716

DOCUMENTI

Atti della Santa Sede.

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA. Decreti sulla commissione, la proroga, e altre questioni riguardanti la competenza dei tribunali nelle cause di nullità matrimoniale, 27 agosto 1988-24 agosto 1989 (con <i>nota</i> di J. Llobell: <i>Commissione e proroga della competenza dei tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità matrimoniale. Sulla natura dell'incompetenza in questi processi</i>)	721
PONTIFICO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI. Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali, 4 ottobre 1989	740

Legislazione particolare.

AUSTRALIA. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 1° giugno 1988 (con <i>nota</i> di J. Flader)	747
CILE. Regolamento della « Giunta degli ordinandi » della Diocesi di Rancagua, del 27 ottobre 1989 (con <i>nota</i> di C.J. Errázuriz M.)	754
ECUADOR. Intesa fra la Santa Sede e la Repubblica dell'Ecuador sull'assistenza religiosa alle Forze Armate e Polizia Nazionale, 3 agosto 1978. Statuti dell'Ordinariato militare, dell'anno 1988. Regolamento dell'Ordinariato militare promulgato <i>ad experimentum</i> (con <i>nota</i> di S. Castillo Illingworth)	757
GERMANIA. Decreti generali della Conferenza episcopale riguardanti la legislazione complementare al Codice di diritto canonico. Decreti del 25 maggio 1986, del 10 marzo 1987, del 24 febbraio 1988, del 23 febbraio 1988, del 15 settembre 1989 (con <i>nota</i> di R. Schunk)	768
IRLANDA. Decreti generali della Conferenza episcopale riguardanti la legislazione complementare al Codice di diritto canonico, promulgati il 31 gennaio 1988 (con <i>nota</i> di R. Mulcahy)	794
SPAGNA. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 14 novembre 1987 (con <i>nota</i> di J.A. Fuentes)	802

Pagina bianca

COLLABORATORI DI QUESTO FASCICOLO

SERGIO COTTA, Professore Ordinario di Filosofia del diritto - Università « La Sapienza » - Roma.

PÉTER ERDŐ, Professore Ordinario di Diritto canonico - Università Cattolica di Budapest.

JULIÁN HERRANZ, Segretario del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi.

JÓZEF KRUKOWSKI, Professore Ordinario di Diritto canonico - Università Cattolica di Lublino.

JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR, Professore Ordinario di Diritto canonico - Ateneo Romano della Santa Croce.

TADEUSZ PIERONEK, Professore Ordinario di Diritto canonico - Pontificia Accademia Teologica - Cracovia.

LADISLAV ŠÁLKA, Canonista - Traduttore del CIC nella lingua slovacca - Bratislava.

JOSEMARÍA SANCHIS, Professore Aggiunto di Diritto penale canonico - Ateneo Romano della Santa Croce.

Hanno collaborato anche: J.I. ARRIETA, E. BAURA, J. CANOSA, J. CARRERAS, S. CASTILLO ILLINGWORTH, D. CITO, C.J. ERRÁZURIZ M., A. ESQUIVIAS, J. FLADER, J.A. FUENTES, J. GABIOLA, J.M. GALLARDO, P. GEFAELL, F.J. HOFFMAN, E. JULIÁ, J. LLOBELL, J. MIÑAMBRES, R. MULCAHY, L. ORFILA, R. PÉREZ-LUCENA, J.P. SCHOUPPE, R. SCHUNCK, I. URBÁN.

Pagina bianca

Dottrina

Pagina bianca

SERGIO COTTA

DIRITTO E MORALE (*)

1. La posizione odierna. — 2. La posizione greca. — 3. La posizione cristiana. — 4. Il diritto secondo la modernità. — 5. La posizione di Kant. — 6. Conclusione.

1. *La posizione odierna.*

La questione del rapporto del diritto alla morale sembra ormai definitivamente risolta per un certo tipo di cultura, oggi assai diffusa fra filosofi, giuristi e anche teologi morali. Il diritto come categoria normativa rientra nel campo della amoralità e quindi dell'operare tecnico. Questa posizione si fa forte, direttamente o indirettamente, del magistero di Kant, peraltro deformato, secondo il quale la morale sarebbe autonoma, legislazione *interna* della coscienza del soggetto, il diritto invece eteronomo, legislazione *esterna* alla coscienza del soggetto.

In base a questa distinzione categoriale, la amoralità del giuridico (norme e comportamenti) è ritenuta una delle caratteristiche proprie della « modernità ». Designo così quel modo di intendere la cultura sviluppatasi nell'età cronologica moderna, che ritiene di poterla ricondurre a omogenea unità di senso, nonostante le sue diversità. Invero, nell'età moderna vi sono pensatori illustri, i quali non condividono affatto tale posizione: basti ricordare i grandi esempi di Leibniz e di Rosmini. Di essi però non si tiene conto, quasi fossero dei meri relitti del passato. Per chi non condivida l'ingenua filosofia della storia come progresso — per cui il « moderno » comporta sempre e in tutto il superamento del passato — la « modernità » della amoralità del diritto non costituisce affatto uno sbarramento al riesame

(*) Conferenza tenuta il 13 gennaio 1989 al Centro Accademico Romano della Santa Croce.

critico della questione. Anzi, proprio la presenza di pensatori moderni che non condividono la posizione « modernista » (per dir così), induce a porre a confronto con questa la lezione del passato.

È infatti un dato storico incontrovertibile che, per una lunga serie di secoli, il diritto è stato collocato nell'ambito della morale, poiché l'in sé del diritto è stato ravvisato nella giustizia nel suo duplice significato: oggettivo, di ordine della vita e, soggettivo, di virtù personale. All'interno di questa concezione generale, che denominerò « classica », si specificano, nelle linee generali, due modi tipici di riconduzione del diritto alla morale: quello del pensiero greco, dominante poi la cultura romana, e quello del pensiero cristiano, come ora illustrerò concisamente.

2. *La posizione greca.*

Considero questa posizione nei suoi tratti più significativi. Due frammenti di Eraclito ⁽¹⁾ possono offrirci un importante punto di partenza. « Tutte le leggi umane [...] vengono nutrite da una sola legge, quella divina: essa prevale, infatti, quanto vuole e basta a tutto ». La legge divina è dunque fondamento e sostentamento (« nutre ») delle leggi umane, poiché essa, secondo Eraclito, è « ciò in cui si concatenano tutte le cose » ⁽²⁾: fuori dal « concatenamento » (*xunòn*) il mondo non ha senso. Di qui il secondo frammento: « Perciò si deve (*dei*) seguire ciò che si concatena. E sebbene il logos si concateni, i più vivono come se ciascuno avesse una saggezza (*phrónesis*) separata » ⁽³⁾.

Nonostante l'oscurità di Eraclito, il suo messaggio può venire decifrato secondo i seguenti tre punti. 1) Le leggi sono necessarie poiché « i più » si fanno guidare da una saggezza separata dal concatenamento delle cose, e quindi particolaristica ed errata. 2) Le leggi umane sono in grado di superare questa realtà fenomenico-empirica particolaristica solo se si « nutrono » della legge divina, che svela quel concatenamento in cui il mondo rivela il suo senso. 3) Pertanto, « si deve » seguire la legge divina.

Si può dedurre, in termini moderni: 1) che è legge autentica (legge secondo verità) solo quella conforme alla legge divina, 2) che la

(1) Mi valgo della trad. di G. Colli, Milano, 1980.

(2) DIELS-KRANZ, 22B114.

(3) DK, 22B2.

legge umana autentica per la sua conformità alla legge divina, è giusta e quindi morale. Senza dubbio, la « legge divina » di Eraclito è quella di *Pólemos*, che produce il mondo e la vita, introducendo nella materia informe e inerte le differenze e quindi il conflitto. È il conflitto che « concatena » cose e azioni secondo un incessante movimento dialettico di produzione e distruzione.

La metafisica greca successiva ravviserà invece il concatenamento nell'*armonia* delle cose e degli avvenimenti, ossia nel loro *ordine* secondo giustizia. Tuttavia questo importantissimo mutamento non modifica il generale schema interpretativo della legge già presente in Eraclito: lo precisa. Infatti, tanto Platone quanto Aristotele distinguono il *nomos*, la legge autentica in quanto giusta — perché derivante da natura secondo Platone⁽⁴⁾, perché universale e imparziale secondo Aristotele⁽⁵⁾ — dai convenzionali *dógmata póleos* (secondo Platone), dagli *pséphysma* o deliberazioni dell'assemblea (secondo Aristotele), i quali possono essere, di fatto, giusti o ingiusti.

Nel *Minosse* platonico si va oltre. Le deliberazioni della città possono sì essere buone o cattive, ma il *nomos* « non può essere cattivo » (314a-e), poiché è « scoperta di ciò che è », *exéuresis tou óntos* (315a), ossia « scoperta della verità » (317d). Perciò « ciò che è conforme a rettitudine è legge regia, non già ciò che non è retto e che sembra legge agli ignoranti, ma è *ánomon* » illegale (517c). Il *nomos* esprime la verità dell'essere.

Pertanto, secondo entrambi i filosofi: 1) è legge solo quella che è strutturalmente giusta; 2) sono giusti l'individuo e i comportamenti « legali »⁽⁶⁾, poiché sono conformi alla legge autentica, al *nomos basi-leus*. Gli stoici non si discosteranno da tale posizione, in una rinnovata concezione cosmologica della legge. Per Crisippo, infatti, la legge derivante dal *logos* divino è *orthós lógos*, retta ragione, « che ordina ciò che si deve fare e vieta ciò che non si deve fare »⁽⁷⁾.

Se si tiene conto del primato della giustizia come « virtù perfetta » o « virtù totale »⁽⁸⁾, la conclusione è limpida. La verità dell'essere è l'ordine: il concatenamento di Eraclito, ciò che lega, ma in modo non più dialettico-conflittuale. La legge esprime questo ordine,

(4) *Leggi*, X, 889e-890a.

(5) *Politica*, IV, 1292a; *Etica Nicomachea*, V, 1134b.

(6) *Gorgia*, 540c-d; *Et. Nic.*, V, 1129b.

(7) In ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 314 e 613.

(8) *Et. Nic.*, V, 1129b e 1131a.

giusto perché è secondo verità: pertanto l'essenza del *nomos* è la giustizia e quindi il *nomos* è morale per struttura. Infatti, se non è giusto, non è *nomos* ma *ánomon*, espressione non già dell'ordine secondo la verità dell'essere, ossia secondo natura, bensì del disordine e della dismisura provocati dalla tracotanza titanica (*hybris*) dell'uomo, chiuso nella sua *phronesis* particolaristica. Questa, nelle grandi linee, la posizione dominante della metafisica greca.

3. *La posizione cristiana.*

Il pensiero cristiano accoglie integralmente, nella sostanza, la posizione greca. Ricordo la lapidaria e riassuntiva affermazione di s. Agostino: « *mibi lex esse non videtur quae iusta non fuerit* »⁽⁹⁾, ripresa testualmente da s. Tommaso nella *Summa theologiae*, con la precisazione della obbligatorietà della legge « *in foro conscientiae* » (I-II, 96,4), laddove la legge (positiva) ingiusta è « *magis corruptio legis* » (ib., 95,2).

La linea di ragionamento che porta a identificare l'essenza della legge nella giustizia, rendendone quindi chiara la moralità in sé, è la medesima di quella greca. La legge è ordinamento della relazione interumana; ma proprio poiché riguarda l'uomo nel suo inevitabile relazionarsi, non può prescindere dalla verità di ciò che l'uomo è, deve render giustizia, per così dire, a codesta verità. Altrimenti cadrebbe nella contraddizione di esser fatta dall'uomo contro se stesso, mentre, per riprendere il detto romano, « *hominum causa ius constitutum* ». Si noti: il termine *causa* indica con evidenza la causa finale del diritto — fatto *per* l'uomo — ma implica in sé anche la causa efficiente di esso — fatto *dall'uomo*. Perciò il senso completo del detto è: il diritto è fatto *dall'uomo per* l'uomo (mentre ciò che *non* è fatto dall'uomo è la sua natura). L'affermazione è difficilmente contestabile per quanto riguarda la *categoria* del diritto o della legge, nonostante ogni possibile deviazione da parte di singole leggi denominabili *corruptiones legis*, appunto perché ingiuste nei confronti della verità dell'uomo.

Nell'organico sistema tomista delle leggi, l'identità di essenza di diritto e giustizia, e quindi la moralità del primo, trova una più precisa determinazione. La *lex humana* in quanto ordine stabilito dall'uomo per l'uomo, non può discostarsi senza contraddirsi dalla *lex naturalis*, che costituisce l'ordine di quella *rationalis creatura* che

(9) *De libero arbitrio*, I, 15, 11.

per natura propria è l'uomo. A sua volta, la *lex naturalis* altro non è che il riflesso, sul piano umano, della *lex aeterna*: quella dell'ordine globale, cosmoantropologico, creato da Dio.

Questo coerente concatenamento di leggi (e di ordini) è incentrato sulla verità di un ente, l'uomo, che non si è autoprodotta, autoproducendo la propria natura ontologica, ma è stato pro-dotto, tratto-avanti (a Dio!), creato. Questa verità viene chiarita nel pensiero cristiano secondo un duplice itinerario: l'originante itinerario discendente (l'*exitus* agostiniano) — Dio, natura (*filia Dei!*), uomo — cui consegue specularmente l'ascendente itinerario riflessivo-esistenziale (il *reditus*) — uomo, natura, Dio — in cui l'uomo raggiunge il riconoscimento coscienziale del proprio sé secondo la propria natura ontologica e quindi della propria origine e destinazione ultima. L'ordine discendente-ascendente delle leggi corrisponde perfettamente all'ordine discendente-ascendente in cui si disvela la verità integrale dell'uomo.

Questo quadro ontologico e cognitivo rende piena ragione del perché, per il pensiero cristiano, soltanto la legge giusta, legge secondo verità (il *Minosse!*) sia legge per l'uomo. L'appartenenza del diritto alla morale è pertanto confermata in modo esplicito. Ma proprio l'origine prima e la destinazione ultima dell'uomo — non fantasticata, bensì inscritta nella sua integrale struttura ontologica per la presenza in essa dell'agostiniano Dio *internus-aeternus* ⁽¹⁰⁾ — costituiscono i fondamenti della grande novità apportata dal cristianesimo all'auto-comprensione dell'uomo e pertanto, riguardo al nostro problema, a una più piena comprensione della morale.

Questa non è più risolta *in toto* nella giustizia e pertanto nella giuridicità; oltre, ma non contro di essa e del suo ordine; oltre la sua universale e imparziale misura determinante e retribuyente il giusto e l'ingiusto, si eleva la carità, l'*agape*. Non è dis-misura, ma appunto l'oltre-misura del dono e del perdono verso chiunque, senza eccezione di persona. In *statu viae*, nel tempo, la carità costituisce il modo di vivere *personale*, e perciò sempre incompleto, che anticipa la atemporale pienezza agapica del Regno, ove si dà comunione con Dio, che *caritas est*, nella visione diretta e non più *per speculum in aenigmate*. La carità, pertanto, costituisce il vincolamento dell'ordine temporale con quello ultratemporale dell'uomo.

Il disvelamento del radicamento della carità nella struttura ontologica dell'uomo, per la sua partecipazione al divino, non ha soltanto

(10) *Conf.*, IX, 4, 10.

una valenza teologica, bensì anche filosofica e relevantissima. La cultura greco-romana aveva rilevato la reale presenza nell'uomo di moti dell'animo che possiamo considerare affini alla carità. Li aveva registrati sotto i nomi, più o meno comprensivi, di *eros* (spirituale), *philia*, *amicitia*, *magnanimitas*, *liberalitas*, ecc. Ma, avendoli attribuiti a situazioni, sentimenti, tensioni, scelte, condizionati dalla particolarità esistenziale delle persone, non aveva potuto assegnare loro un posto preciso nell'ordine universale segnato dalla morale incentrata nella giustizia. Ora invece, S. Tommaso potrà qualificare la carità *radix*, *mater*, *forma omnium virtutum*, poiché essa, in conformità alla natura dell'uomo, lo ordina in modo coerente verso se stesso, verso il prossimo, verso Dio ⁽¹¹⁾.

La conferma cristiana della morale della giustizia (e perciò del diritto) e l'introduzione cristiana della morale della carità vengono a costituire un sistema morale umanamente più ricco e completo di quello precedente. Lo espongo con termini miei.

Categorialmente la morale designa la relazione di rispetto della persona umana. All'interno di questo *genus* categoriale, si distinguono due *species* di moralità, collocate a livelli gerarchici.

La prima è quella della relazione di rispetto reciproco e simmetrico, condizionata però dall'agire delle persone. È la morale della giustizia nella sua triplice dimensione: direttiva, giudicativa, rettificativa (o retributiva). La seconda è quella della relazione di rispetto *totale* dell'altro, incondizionata dall'agire altrui, e perciò elevata sopra l'esigenza della reciprocità: asimmetrica. È la morale della carità che, nella determinazione di s. Paolo, « è benigna [...] non cerca il suo [...] non imputa il male [...] non gioisce dell'ingiustizia, congioisce » ⁽¹²⁾ e quindi determina l'accoglienza integrale dell'altro. Il punto importante da segnalare è che il livello della carità né contraddice né sopprime la morale della giustizia, bensì la conserva al suo posto ma oltrepassandone i limiti in una sorta di *Aufhebung* hegeliana. La moralità della legge, pertanto, non è cancellata: l'oltre-misura presuppone la misura.

Ricorro a tre citazioni esemplari. S. Paolo: « pienezza (*pléroma*) della legge è l'agape » ⁽¹³⁾. S. Agostino: « *caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia* » ⁽¹⁴⁾. S. Tommaso: « *Misericordia*

⁽¹¹⁾ *Summa theologiae*, I-II, 108, 3.

⁽¹²⁾ *I Cor.*, 13, 4-6.

⁽¹³⁾ *Rom.*, 13, 10.

⁽¹⁴⁾ *De natura et gratia*, 70.

non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo »⁽¹⁵⁾. Invero, *in statu viae* la carità è atto da persona a persona (qualunque persona) che oltrapassa la giustizia nei confronti di *quella* persona, ma non rispetto a terzi. Nessuno può donare o perdonare per conto altrui: nel rapporto pluripersonale resta valida la giustizia.

Infine, nemmeno nel delicatissimo rapporto fra natura e grazia, viene cancellata la legge e il suo valore. Cito anche in questo caso tre affermazioni incisive. S. Agostino: « *lex data est ut gratia quaeretur, gratia data est ut lex impleretur* »⁽¹⁶⁾. S. Tommaso: « *Deus nos instruit per legem et iuvat per gratiam* »⁽¹⁷⁾. Pascal: « *la loi n'a pas détruit la nature, mais elle l'a instruite; la grâce n'a pas détruit la loi, mais elle la fait exercer* »⁽¹⁸⁾.

La costruzione sistemica è affatto coerente e armoniosa: l'essenza di giustizia della legge, nel suo in sé autentico, da un lato non distrugge la natura umana, ma le corrisponde; dall'altro non è distrutta dalla grazia, ma ne è completata. La moralità del diritto è così saldamente accertata entro il nuovo quadro ontologico delineato dal cristianesimo.

4. *Il diritto secondo la modernità.*

Il pensiero classico (greco-romano e cristiano) aveva impostato il problema della qualificazione della categoria « diritto », ossia della determinazione della sua essenza, entro il quadro dilemmatico di giusto/ingiusto e pertanto di morale/immorale. Lo aveva risolto, come si è visto, affermando la moralità della categoria giuridica in base alla sua corrispondenza, sul piano pratico delle direttive dell'agire, alla natura dell'uomo. Questa veniva teoreticamente determinata non già al livello empirico-fenomenico (situazioni, sentimenti, passioni, interessi), bensì a quello ontologico, sia pure interpretato in modi diversi: cosmocentrico — si pensi a Eraclito e agli stoici — o ideale nel senso platonico, o razionale al modo di Aristotele, o teandrico al modo cristiano. In ogni caso, una natura specifica sì, ma non isolabile bensì in comunicazione con ogni sfera dell'essere.

⁽¹⁵⁾ *S.th.*, I, 21, 3 ad 2.

⁽¹⁶⁾ *De spiritu et littera*, 19, 34.

⁽¹⁷⁾ *S.th.*, I-II, proemio alle *quaestiones de legibus*.

⁽¹⁸⁾ *Pensées*, n. 669.

Il pensiero della modernità risolve invece il problema della qualificazione del diritto facendo ricorso a una nozione antecedente al dilemma giusto/ingiusto: la nozione di *amoralità*. Essa designa un tipo di comportamento (e quindi di regole) identificato indipendentemente dal suo riferimento al valore, oltre che all'essere; perciò né morale né immorale di per sé, nella propria oggettività pre-valutativa. In questo orizzonte di pensiero, la categoria « diritto » si presenta come tipologicamente amorale, ossia non più qualificata nel suo esserci dalla giustizia. Questa rimane il criterio del giudizio di valore pronunciabile su concrete, particolari norme, pretese e azioni giuridiche, che risulteranno pertanto ora giuste ora ingiuste, ma senza che tali valutazioni ne alterino la qualificazione di « giuridiche ».

Questo straordinario mutamento del modo di comprendere il diritto non si produce, ovviamente, d'un tratto, bensì si viene precisando nel corso del tempo, ed è riconducibile a una molteplicità di fattori, storico-politici e teoretici, dei quali non è possibile render conto in questa sede. Mi pare tuttavia che esso vada inserito e si renda comprensibile, nel quadro generale del processo di secolarizzazione immanentistica proprio della modernità. Tale processo comporta lo svincolamento della comprensione dell'uomo dal riferimento alla sua natura ontologica (e non meramente fenomenica) partecipe del trascendente. L'autocomprensione dell'uomo sarebbe pertanto verace soltanto nell'autoreferenzialità al proprio sé ontico-empirico privo di essenzialità ontologica.

In questa nuova prospettiva antropologica non ha più senso la corrispondenza del diritto con la natura dell'uomo, ridotta del tutto all'empiria di sentimenti, passioni, interessi, motivi e ragioni sempre particolari. Si ha così la negazione d'una verità comune, propria dell'esser-uomo e, al suo posto, l'assolutizzazione della diversità e quindi il disordine e il conflitto. La natura è di per sé *anomica*. Perciò — come sostiene il giusnaturalismo moderno di Hobbes, Spinoza e seguaci — la legge può venirle soltanto *imposta*, mediante una artificiale operazione intellettualistica che ne accerta l'utilità o la convenienza e, sul piano della realtà empirica, viene determinata da un atto di autorità.

Rivelativo al riguardo è il rovesciamento *letterale* (inconsapevole?) della ontologia veritativa della legge enunciata nel *Minosse* platonico operato da Hobbes: « *auctoritas non veritas facit legem* ». Scissa dalla verità, la legge è un atto della volontà, la cui efficacia normativa dipende dalla potenza effettiva della volontà legiferante. La legge

è in sé coniugazione di volontà e potenza concrete. Questa scissione del diritto dalla verità della natura umana nel suo statuto ontologico ha una implicazione di primissima rilevanza. Il criterio di qualificazione (e di valutazione) della categoria « diritto » non può essere altro che quello della sua conformità alla volontà di potenza del suo produttore.

Ciò comporta tre conseguenze. In primo luogo, il diritto, in quanto prodotto d'un atto volontario di potenza, non è più universale poiché, in sede teoretica, una volontà universale non è pensabile nell'orizzonte della diversità assoluta; in sede di fatto, non esiste una potenza universalmente efficace. Il diritto, pertanto, si riduce a quello statale, proprio di ciascuna comunità politica — e diverso per ciascuna di esse.

In secondo luogo, in quanto prodotto della volontà di potenza, il diritto non può nemmeno dirsi veracemente un prodotto *dell'uomo*, se non in un vuoto senso formale, bensì, in concreto, *di uomini* e, più precisamente, di coloro che detengono il potere statale ossia, per usare elogiativi termini odierni, il « monopolio della forza ». Un monopolio, in realtà, mutevole. Ovviamente, di fatto, non si tratta né d'una *pura* volontà, né d'una *pura* potenza, poiché la prima viene mediata da ragioni, la seconda da consensi. Ma queste correzioni empiriche, sempre mutevoli e controvertibili, non tolgono che la volontà capace di potenza resti il principio originante del diritto e la sua giustificazione. Fedele al principio, e sprezzante tanto d'ogni correzione quanto d'ogni rischio, Nietzsche potrà dichiarare, con rigore consequenziale, che la giustizia e il diritto sono *pura* volontà di potenza.

In terzo luogo, il diritto, per la sua coniugazione di volontà e potenza, non può più trovare il proprio compimento nella carità — come invece Leibniz continua a sostenere con fermezza — poiché carità e potenza sono del tutto eterogenee. Per giunta la carità, pur non venendo negata, non costituisce più l'espressione della suprema tensione della natura ontologica umana alla ultratemporalità e alla trascendenza. Viene ridotta a uno dei tanti possibili sentimenti interiori, a un generico amore *sentito* nella condizionatezza d'un rapporto affettivo inter-personale, del tutto soggettivo, e quindi privo d'una valenza normativa *ultra legem* e universale.

Per tutte queste ragioni, il pensiero giuridico della modernità si involge in un singolare paradosso. Nell'intento di conferire al diritto *autonomia* dalla natura (e per essa, più nel profondo, dalla trascen-

denza) lo rende *eteronomo* rispetto ai reali soggetti umani ad esso sottoposti, poiché, in quanto prodotto d'una volontà e d'una potenza dominative, è impossibile riconoscergli qualità morale.

In questa prospettiva, la separazione del diritto dalla morale è stabilita sulla base dell'eteronomia del primo. Essa peraltro non comporta l'immoralità della categoria « diritto », poiché questa rimane utile (e forse necessaria) per stabilire un qualche ordine effettivo di convivenza tra gli uomini. Ma né effettività, né utilità o necessarietà sono garanzia di moralità; pertanto il diritto è amorale. Giuste o ingiuste, morali o immorali potranno venir giudicate le sue norme, ma queste restano pur sempre giuridiche.

La concezione amorale del diritto ha tuttavia una seria conseguenza teoretica ed esistenziale. Il rispetto del diritto non si basa più sulla sua giustizia, bensì sulla sua *efficacia*, ossia sulla sua effettiva capacità di imporsi e farsi obbedire mediante la sua potenza costringitiva. Ma allora non è più possibile distinguere *categorialmente* il diritto dalle regole d'una società criminosa. Si differenziano soltanto nell'ordine non della *qualità* bensì della *quantità* di potenza costringitiva. E poiché tale quantità è fattualmente mutevole, può darsi che le regole criminose prevalgano per efficacia impositiva su quelle statali vanificandone l'effettività e quindi la giuridicità. Kelsen non ha esitato ad ammetterlo; d'altronde non poteva fare altrimenti, poiché il suo sistema, in apparenza formale, nella sostanza è volontaristico e fattualistico.

Ma costringere non è obbligare, poiché può obbligare solo quella consapevolezza del dovere sulla cui base sorge la morale. E questa, di fronte alla asserita eteronomia non-obbligante del diritto, non potrà che essere *autonoma*: un agire non soltanto in conformità a un dovere imposto, ma *per* il dovere di cui la coscienza è consapevole. Alla « legislazione esterna », propria del diritto, si contrappone la « legislazione interna » della morale. È la posizione di Kant su cui ora mi soffermerò poiché, da un lato, è stata interpretata, nella sua volgarizzazione posteriore, in modo infedele; dall'altro lato, presenta una grave aporia, che riapre la questione della moralità del diritto.

5. *La posizione di Kant.*

Considero dapprima la questione della *autonomia* della morale. Tale autonomia non è affatto di tipo soggettivistico, come invece la si intende oggi. Per Kant, secondo quanto affermano in modo con-

corde tanto le due opere di metafisica dei costumi quanto la *Critica della ragion pratica* ⁽¹⁹⁾, autonomia significa indipendenza della volontà personale da impulsi *esterni* e dalla sensibilità *soggettiva*: inclinazioni, passioni, interessi. Altrimenti non sarebbe volontà *pura*.

Pertanto, la volontà personale, per mantenersi coerente con se stessa nello svolgersi dell'agire secondo autonomia, si dà delle « massime », ossia delle direttive di comportamento, però « valide soltanto per la volontà » del soggetto volente ⁽²⁰⁾. Le massime, pertanto, costituiscono, mi pare di poter sostenere, una sorta di primo livello della morale, quella strettamente personale e perciò « provvisoria » nell'itinerario della riflessione razionale, poiché esse non possono valere anche per gli altri soggetti. Perché abbiano carattere morale definitivo per la ragione, occorre che la massima soggettiva « possa valere come legge universale ».

Nell'ordine morale, è dunque necessario passare dalla massima, soggettiva, alla « legge pratica », oggettiva, « valida per la volontà d'ogni essere razionale » ⁽²¹⁾. Solo a tale condizione si ha la « volontà buona », ossia ciò che, per Kant, è « buono senza limitazioni » ⁽²²⁾, o senza condizionamenti.

A questo livello (raggiunto dal soggetto *razionale* mediante la sua riflessione puramente interiore) si dà la piena autonomia della volontà e quindi la morale. Questa ha bensì origine nella coscienza personale, ma non ha nulla di soggettivistico, come invece si ritiene oggi comunemente o anche filosoficamente da parte della teoria emotivistica dei valori. La morale kantiana è dunque di tipo universale come quella classica, sebbene fondata in modo diverso: sulla volontà razionale e non sull'essere.

Considero ora il diritto. Esso riguarda sì, per Kant, le « relazioni esterne » ossia quelle « di una persona verso l'altra, in quanto [...] possono [...] avere, come fatti, influenza le une sulle altre », come è detto nella *Metafisica dei costumi* ⁽²³⁾. Ma tali relazioni sono giuridiche allorché « l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà » (*ib.*, p. 407). Per-

⁽¹⁹⁾ Cito questa e la *Fondazione della metafisica dei costumi* nella ediz. di V. Mathieu, Milano, 1982.

⁽²⁰⁾ *Critica della ragion pratica*, 195.

⁽²¹⁾ *Cr.r.pr.*, 195.

⁽²²⁾ *Fondaz.*, 78.

⁽²³⁾ La cito da KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, 1956, 406.

tanto, « la legge universale del diritto » è: « agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi con la libertà [l'arbitrio] di ogni altro secondo una legge universale » (*ib.*). Si badi bene: questa legge non ha alcun contenuto, si limita a precisare quella che Kant denomina la specifica « forma » — noi possiamo denominarla la *struttura* — in base alla quale si può determinare, secondo ragione e volontà in sé non contraddittoria, che cosa sia diritto. Pertanto non rientra nella categoria del diritto, secondo la sua forma o struttura specifica, il precetto che non si conforma alla suddetta « legge universale », come accade nel caso dei precetti d'una associazione criminosa. Ciò vale tanto per il legislatore interno quanto per quello esterno. Infatti, come aveva già sostenuto la *Critica della ragion pratica*, « i motivi determinanti empirici non si adattano a nessuna legislazione universale *esterna* » (p. 208, ed. cit.), ossia giuridica, e non soltanto a quella *interna*, ossia morale.

L'universalità è pertanto la condizione dell'esserci tanto della morale (tramite l'universalizzazione della massima in legge), quanto del diritto (mediante l'accordo degli arbitrii secondo legge). Il diritto secondo Kant è dunque categorialmente universale, così come lo ritiene il pensiero classico, sebbene di nuovo, come nel caso della morale, sia fondato in modo diverso: sulla razionale esigenza dell'accordo degli arbitrii.

Comunque sia l'universalità del diritto comporta la perfetta corrispondenza dell'azione secondo diritto con l'azione secondo giustizia. Questa infatti si ha « quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di uno può sussistere con la libertà di ogni altro essere razionale secondo una legge universale »⁽²⁴⁾. Ma allora il giusto e il giuridico hanno la medesima forma o struttura; pertanto la giustizia, alla stregua del pensiero classico, è l'essenza, possiamo dire, del diritto! Com'è allora possibile qualificare quest'ultimo *amorale*?

Questa contraddizione si spiega, a mio parere, con l'assenza in Kant d'un approfondimento della comprensione della natura dell'uomo, al livello sottostante a quello meramente empirico-fattuale, ossia al livello ontologico, ove la natura umana si palesa relazionale per struttura. È infatti la relazionalità ontologica a render ragione del perché l'io possa identificarsi come uomo e vivere soltanto in coesistenza con l'altro uomo, identificato come un *alter ego*⁽²⁵⁾.

⁽²⁴⁾ *Metaf.*, 407.

⁽²⁵⁾ Su ciò v. il mio *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1985.

In questa prospettiva, la kantiana esigenza per l'io di elevare la propria massima soggettiva alla oggettività della legge universale non dipende più da una formale necessità logica per la volontà di non-contraddirsi, bensì dalla esigenza di non contraddire la propria natura di uomo. Ma lo stesso vale per il diritto. Messe a confronto con la relazionalità ontologica, le relazioni che esso regola non risultano affatto meramente *esterne*, quasi che fossero dovute a interessi, sentimenti, utilità contingenti; risultano invece quali manifestazioni esistenziali della relazionalità ontologica e pertanto tali da non poterla contraddire, nell'esercizio d'una libertà arbitraria, senza arrecare danno all'essere stesso dell'uomo. In questa prospettiva, e soltanto in essa, si giustifica pienamente, e non per una mera convenienza empirica, l'esigenza kantiana dell'accordo degli arbitrii soggettivi secondo quella oggettiva legge universale che struttura il diritto. Ma perciò questo, nella sua struttura, è morale.

La mancanza dell'approfondimento ontologico nei termini indicati, rende aporetica la posizione kantiana e perciò fragile la riconquista della universalità del diritto, pur meritoriamente operata da Kant rispetto alla riduzione statalistica del diritto ormai divulgata nel pensiero giuridico moderno. Ma spiega anche perché, nel perdurare d'una concezione empirico-fattuale della natura umana, per un verso l'autonomia della morale venga considerata in termini del tutto soggettivistici, quale scelta personale di libertà, giustificabile soltanto con ragioni intimisticamente personali o al massimo esteriormente sociali, senza alcun riferimento alla verità relazionale dell'esser-uomo. Per l'altro verso, nell'ambito di codesta concezione della natura umana, il diritto risulta un fatto *eteronomo*, meramente costrittivo e repressivo d'una libertà soggettiva, disciplinabile, di fronte ai suoi esiti conflittuali, soltanto o per convenzione o per calcolo di utilità — quella e questo sempre particolari, controvertibili e contingenti.

6. *Conclusione.*

Smarrita la consapevolezza della ontologica verità relazionale dell'esser-uomo, e pertanto dell'io, morale e diritto vengono interpretati nell'orizzonte di quella che ho denominato la *metafisica del soggetto assoluto* sia esso individuale o collettivo. Essa, a mio parere, caratterizza il pensiero secolaristico e immanentistico della « modernità » (ma, come ho accennato, non d'ogni pensiero moderno!).

Tale assolutizzazione del soggetto, in entrambe le sue accezioni, rende tanto la morale quanto il diritto incapaci di risolvere, *in linea di principio*, il conflitto degli arbitrii, delle utilità, delle libertà, dei valori. Pertanto priva tanto la morale quanto la categoria del diritto di verace senso umano e conferma che *simul stabunt et simul cadent*.

Questo loro destino comune mostra che la moralità della categoria giuridica non si misura in base alla giustizia (o ingiustizia) delle sue concrete espressioni normative, ma è determinabile al livello ontologico, per la sua conformità alla struttura dell'uomo. A codesto livello, il diritto si disvela morale, in accordo con quanto sostenuto dalla filosofia classica. Ma, al tempo stesso, è possibile comprenderne l'incompletezza coesistenziale rispetto alla morale della carità, messa in luce dalla filosofia cristiana.

JULIÁN HERRANZ

LA GIUSTIZIA AMMINISTRATIVA
NELLA CHIESA DAL CONCILIO VATICANO II
AL CODICE DEL 1983 (*)

1. Introduzione. *Status quaestionis*. — 2. Natura e originalità della giustizia amministrativa ecclesiastica. — 3. Gli sviluppi della giustizia amministrativa ecclesiastica dopo il Concilio Vaticano II. — 4. Le novità contenute nel Codice del 1983 e quelle posteriori da esso stimulate nel settore della giustizia amministrativa. — 5. Alcune questioni problematiche e prospettive per il futuro. — 6. Conclusione.

1. *Introduzione. « Status quaestionis ».*

Vorrei innanzitutto premettere che sono ben consapevole del fatto che, dopo lo stralcio dell'ultima ora dal nuovo Codice di Diritto Canonico dei previsti tribunali amministrativi locali, il titolo dato a questa Relazione, contiene, almeno *in nuce*, anche un certo carattere di sfida. Infatti, mi sembra che non possiamo non porci la seguente fondamentale domanda: esiste oggi, nella legislazione della Chiesa, una giustizia amministrativa all'altezza degli arricchimenti ecclesiologici del Vaticano II e degli sviluppi scientifici della moderna cultura giuridica?

Molti, soprattutto se si pensa alle insufficienze e alle carenze del CIC 1917 riguardo alla dottrina sugli atti amministrativi, sui diritti soggettivi e sul contenzioso-amministrativo, hanno delle buone ragioni per rispondere affermativamente alla domanda, perché è vero: si è fatto in breve tempo — dal Concilio ai nostri giorni — un lungo cammino. Altri, invece, sarebbero forse di diverso avviso, con una varietà di sfumature e di motivazioni, tra cui i predetti cambia-

(*) Conferenza tenuta a Roma il 18 gennaio 1990 all'Arcisodalizio della Curia Romana. Sono omesse le parole di cortesia.

menti introdotti all'ultimo momento nel progetto del nuovo Codice di Diritto Canonico. Quanto a me, mi sono posto la predetta domanda per un doveroso scrupolo scientifico — essa, infatti, riecheggia fortemente nella dottrina canonica in materia —, ma anche per amore di chiarezza e di verità, per non dare cioè per scontate cose che scontate non sono.

Tuttavia, è ovvio che la risposta a tale domanda la dovremo dare tutti, attraverso le sette relazioni programmate in questo corso e nei relativi dibattiti. Sono convinto che vi saranno sulla giustizia amministrativa ecclesiastica discussioni vivaci, perché anche in questo settore del Diritto Canonico — e forse in modo tutto particolare — non sono in gioco le sole teorie scientifiche e le soluzioni tecniche, ma anche e soprattutto la comunione ecclesiastica e il bene delle anime.

In questa relazione intendo trattare, succintamente, i seguenti punti:

1) Quale sia, secondo me, la natura specifica della giustizia amministrativa canonica, con qualche necessario accenno ad alcune questioni controverse.

2) Gli approfondimenti fatti sulla giustizia amministrativa nella Chiesa in seguito al Concilio Vaticano II.

3) Quali siano state le novità in merito contenute espressamente nel Codice del 1983, e quelle posteriori al Codice ma da esso indirettamente stimulate.

4) Alcuni accenni a questioni rimaste aperte e a prospettive di eventuale futuro sviluppo.

2. *Natura e originalità della giustizia amministrativa ecclesiastica.*

Il concetto di giustizia amministrativa (anche se circoscritto al presente contesto storico-giuridico) non è univoco. C'è, infatti, un senso molto ampio: la totalità cioè dei mezzi legislativi-costituzionali, delle strutture organizzative e dei rimedi giuridici di cui l'amministrato può legittimamente avvalersi per far rispettare i propri diritti ed interessi di fronte alla pubblica amministrazione ⁽¹⁾. E c'è anche un

(1) Cfr. E. GUICCIARDI, *La giustizia amministrativa*, Padova, 1957; F. BENVENUTI, *Giustizia amministrativa*, in *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Vol. XIX, p. 589-612; G. ROEHRSEN, *Giurisdizione amministrativa*, in *Novissimo Digesto Italiano*, 7, pp. 1116 ss.; R. ENTRENA CUESTA, *Curso de Derecho Administrativo*, Madrid, 1976, I, p. 580.

senso stretto della giustizia amministrativa che si esprime, per quanto riguarda il diritto canonico, in due posizioni contrapposte, e cioè: o si dubita, in base a presunte ragioni teologiche, che la natura della Chiesa possa ammettere un vero contenzioso-amministrativo ⁽²⁾, oppure, al contrario, si tende ad identificare il concetto di giustizia amministrativa con il processo contenzioso-amministrativo, vale a dire con l'esame del ricorso di legittimità contro un atto amministrativo della gerarchia quando l'esame è fatto in forma giudiziaria, da parte cioè di un vero organo giurisdizionale o tribunale di giustizia ⁽³⁾.

Personalmente, e per le ragioni storiche e dottrinali a cui accennerò dopo, penso che nella Chiesa il concetto di giustizia amministrativa vada riferito non al solo processo contenzioso-amministrativo, eseguito davanti ad una giurisdizione speciale, ma all'insieme delle istituzioni giuridiche che hanno come scopo sancire e tutelare i diritti soggettivi e i legittimi interessi delle persone fisiche (chierici o laici) e delle persone giuridiche (pubbliche e private) di fronte agli atti amministrativi singolari dell'Autorità ecclesiastica (Ordinari secolari o religiosi, Dicasteri della Curia Romana) ⁽⁴⁾.

⁽²⁾ Cfr. ad es., R. BACCARI, *De iustitiae administrativae indole ac de eius functione participativa*, in *Periodica* 67 (1978), pp. 643-647; E. CORECCO, *L'Amministrazione della giustizia nel sistema canonico e in quello statale*, in *Amministrazione della giustizia e rapporti umani*, Rimini, 1988, pp. 133-140.

⁽³⁾ Cfr. D. STAFFA, *Dissertationes de administratione iustitiae in Ecclesia*, in *Periodica* 61 (1972), pp. 19-29; *De tutela iudiciali administrativa i.e. de iustitia administrativa apud S.T. Signaturae Apostolicae deque ordinatione tribunalium interdioecesanorum*, in *Periodica* 63 (1974), pp. 169-177; A. RANAUDO, *Il contenzioso amministrativo canonico*, in *Monitor ecclesiasticus* 93 (1968), pp. 547-566; *Le funzioni amministrative e giudiziarie della Chiesa dopo il Concilio Vaticano II*, *Ibidem* 94 (1969), pp. 309-321; F. ROMITA, *Fondamenti teologico-giuridici della giustizia amministrativa nella Chiesa dopo il Vaticano II*, in *Monitor ecclesiasticus* 98 (1973), p. 332. Anche E. LABANDEIRA sembra condividere in parte la stessa opinione quando scrive: « Es indudable que la revisión jurisdiccional de los actos de la Administración es la forma de justicia administrativa por antonomasia, su institución característica, a través de la cual alcanza su plenitud todo el sistema jurídico-administrativo, y sin el cual puede decirse en rigor que no existe verdadera justicia en el campo administrativo » (*Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona, 1988, p. 674).

⁽⁴⁾ Questa sembra essere anche l'opinione di molti altri, che pure hanno valutato in tutto il suo significato innovativo l'introduzione del contenzioso-amministrativo nell'ordinamento canonico: cfr., per esempio, Z. GROCHOLEWSKI, *Giustizia amministrativa nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Angelicum* 63 (1986), pp. 333-334; I. GORDON, *De tribunalibus administrativis propositis a Commissione Codici Iuris Canonici recognoscendo et suffragatis ab Episcoporum Synodo*, in *Periodica* 57 (1969),

Un tale concetto della giustizia amministrativa ecclesiastica — che non si discosta molto dall'analogo concetto di giustizia amministrativa civile — potrà non trovare il consenso di chi sostiene che vi è una diversità radicale — e, pertanto, quasi un irreducibile antagonismo normativo — tra il moderno Stato di Diritto e la struttura costituzionale della Chiesa ⁽⁵⁾. Tuttavia, io sono dell'opinione che gli elementi sostantivi di una vera giustizia amministrativa — la quale non può escludere il controllo giurisdizionale di determinati atti della pubblica amministrazione — siano perfettamente compatibili con la originalità, di diritto divino, della potestà ecclesiastica e concretamente del potere giudiziario.

Certamente, basta la considerazione delle fonti neotestamentarie ⁽⁶⁾ e della tradizione ecclesiastica ⁽⁷⁾, per poter affermare — come ha ricordato il Magistero pontificio — che all'amministrazione della giustizia ecclesiastica, e quindi anche alla giustizia amministrativa canonica, vanno riconosciute dignità e importanza « non tanto per la stretta e parallela analogia che ha con quella civile quanto per la sua originale derivazione dal disegno costituzionale divino della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo » ⁽⁸⁾. Tra i molti insegnamenti pontifici in materia, ho voluto riportare questa breve ma incisiva affermazione di Paolo VI perché in essa si contengono armonicamente, senza cioè artificiose contrapposizioni, due concetti che mi sembrano complementari e fondamentali: *a)* da una parte, la possibile « stretta e parallela analogia » della giustizia ecclesiastica con la giustizia civile e, concretamente, con il progresso giuridico dello Stato di Diritto; e *b)* dall'altra parte, « l'originale derivazione dal disegno costituzionale divino della Chie-

pp. 602-652; P. MONETA, *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nel diritto canonico*, Milano, 1973.

⁽⁵⁾ Cfr., ad esempio, E. CORECCO, *L'amministrazione della giustizia nel sistema canonico e in quello statale*, cit., vedi specialmente p. 134.

⁽⁶⁾ Cfr., ad esempio, Mt. 18,17; 1 Cor. 5,3; 12,3; Tim. 5,19. Vide in merito la bibliografia citata da K. MATTHEWS, *The Development of Procedures for the Resolution of Conflict in the early Church*, in *Studia Canonica* 18 (1984), pp. 15-31.

⁽⁷⁾ Anche i successori degli Apostoli rivendicarono ed esercitarono quando fu necessario la potestà giudiziaria e questa prassi fu confermata da S. Cipriano, Tertulliano, Sant'Agostino, e dai Concili come quelli di Nicea (a. 325) e di Efeso (a. 431). (Cfr. F. BERSINI, *La amministrazione della giustizia ecclesiastica nei discorsi dei Papi*, in *La Civiltà Cattolica*, 5 dic. 1987, anno 138, 3299, p. 471).

⁽⁸⁾ PAOLO VI, *Discorso al Tribunale della Sacra Romana Rota*, 28 gennaio 1972: AAS 64 (1972), pp. 202-203.

sa », cioè il carattere proprio ed originale della giustizia amministrativa canonica.

Alla luce di questa armonica affermazione e delle sue fonti dottrinali, mi pare che siamo in grado di fare — cercando di superare le contrapposizioni artificiose a cui accennavo prima — due rilievi di notevole importanza per il tema che ci occupa: uno sulla natura della potestà ecclesiastica, l'altro sui diritti soggettivi dei fedeli.

1) Così come la Chiesa — contrariamente allo Stato — non è di diritto naturale, non deriva, cioè, dall'indole sociale dell'uomo, ma da un atto positivo di Dio, anche la potestà ecclesiastica — e quindi il potere amministrativo, come il potere legislativo e il giudiziario — ha la sua origine nella volontà fondante di Cristo e non nella volontà popolare. Non è il Popolo di Dio a dettare regole di governo ai sacri Pastori. Tuttavia — e come ripetutamente ha insegnato il Concilio Vaticano II — il carattere sacro e personale della potestà che con la consacrazione e le rispettive missioni canoniche ricevono i Pastori della Chiesa, non è un potere autarchico e illimitato, ma è configurato come una missione di servizio alla comunità dei fedeli⁽⁹⁾, cioè come diaconia o ministero⁽¹⁰⁾. Perciò, si ricordava con forza nel 1967, nei Principi direttivi della nuova Codificazione canonica: « *usus huius potestatis in Ecclesia arbitrarius esse non potest, idque iure naturali prohibente atque iure divino et ipso iure ecclesiastico* »⁽¹¹⁾.

È vero che, a differenza del potere legislativo e giudiziario, la funzione amministrativa gode per sua natura di una propria spontaneità e discrezionalità e che, contrariamente al giudice, l'*administer ad actionem non cogitur*, anche perché la sua primaria, sebbene non unica, preoccupazione sarebbe il bene comune. Va tenuto presente, però, che questo carattere discrezionale della potestà amministrativa deve essere sempre armonizzato, oltre che con le eventuali norme di procedimento, con il necessario rispetto dei diritti degli amministrati, cioè dei fedeli, i quali, incorporati a Cristo dal battesimo,

⁽⁹⁾ Cfr. Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, 27; Decr. *Christus Dominus*, 23; Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 23 e *passim*.

⁽¹⁰⁾ Cfr. Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, 24.

⁽¹¹⁾ *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes* 1 (1969), p. 82.

hanno tutti la comune dignità di figli di Dio e una attiva partecipazione da compiere nella missione della Chiesa ⁽¹²⁾.

2) I diritti soggettivi, della cui tutela si occupa la giustizia amministrativa, hanno certamente connotazioni diverse nella società civile e nel Popolo di Dio. Nello Stato, l'affermazione dei diritti soggettivi è storicamente legata — particolarmente nella cultura giuridica moderna — ad una impostazione di taglio individualistico e liberale, che esalta l'autonomia e i diritti dei cittadini contrapponendoli ai poteri della pubblica amministrazione e valutandoli innanzitutto come una limitazione del potere dello Stato. Ma una tale contrapposizione dialettica fra libertà personale e autorità si rivela assolutamente inadeguata per capire il senso e la portata dei diritti soggettivi canonici. Infatti, « ogni autentico esercizio della libertà dei fedeli, e parimenti qualunque autentico uso del potere ecclesiastico, debbono tendere sempre alla stessa finalità, cioè alla salvezza delle anime, fine soprannaturale della Chiesa, che dà senso a tutte le dimensioni della sua missione. Inoltre, la consapevolezza — accresciutasi dopo l'ultima assise ecumenica — dell'importanza della comunione — comunione dei fedeli con Dio in Cristo e, di conseguenza, comunione dei fedeli tra di loro e con la gerarchia — consente di cogliere la radicale inadeguatezza di qualsiasi concezione che interpreti i diritti soggettivi come strumenti di potere antigerarchico o ambiti di non solidarietà » ⁽¹³⁾. Sono invece diritti, e spesso correlativi doveri, che la stessa gerarchia è tenuta non soltanto a tutelare, ma anche a insegnare e fomentare, perché sono diritti e doveri orientati tutti all'adempimento della volontà di Dio, sia nella vita personale dei fedeli che nella vita sociale di quella comunità di salvezza che è la Chiesa.

« Da qui la convenienza — dicevamo nel "Conventus Internationalis canonistarum" organizzato dalla Commissione per la Revisione del Codice nel 1968 — che, per rispondere adeguatamente alla *suprema lex* della *salus animarum*, l'ordinamento giuridico del Popolo

⁽¹²⁾ Cfr. can. 204 § 1 e le relative *fontes*. Abbiamo già trattato la questione in altra sede (cfr. *De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae*, in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Città del Vaticano, 1970, pp. 221-236). Cfr. pure al riguardo, con riferimento alla potestà giudiziaria anche contenzioso-amministrativa: Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985), pp. 489-504.

⁽¹³⁾ J.I. ARRIETA, *Diritto soggettivo*, II, *Diritto Canonico*, in *Enciclopedia giuridica*, Treccani, Vol. XI, p. 3.

di Dio sia un modello nella tutela efficace dei diritti personali. Ancora da qui la convenienza che la stessa Autorità ecclesiastica sia disposta ad ordinare l'esercizio del suo potere non in maniera paternalistica, arbitraria o semplicemente rinunciataria dei suoi diritti, bensì in una forma giusta. Questo ci sembra il miglior modo per prevenire e risolvere le possibili *crisi di obbedienza*, molte delle quali hanno origine in vere *crisi di autorità* »⁽¹⁴⁾.

3. *Gli sviluppi della giustizia amministrativa ecclesiastica dopo il Concilio Vaticano II.*

Pur nella consapevolezza che si tratta di realtà giuridiche e storiche assai interessanti, suscettibili di ulteriori approfondimenti dottrinali anche alla luce del Magistero del Concilio Vaticano II, non possiamo fermarci a esaminare i sistemi di giustizia amministrativa vigenti nella Chiesa dal Decreto di Graziano fino alla Cost. Apost. di Sisto V *Immensa Aeterni Dei* (1140-1588), e da questa prima Costituzione sulla Curia Romana fino alla riforma Piano-benedettina, operata dalla Cost. Apost. *Sapienti Consilio* (1908) e dal Codice di Diritto Canonico del 1917⁽¹⁵⁾. Come si sa, in questo lungo periodo storico ebbe luogo un progressivo passaggio dal sistema della impropriamente chiamata « *appellatio extraiudicialis* »⁽¹⁶⁾ all'esclusivo sistema del ricorso gerarchico sancito al canone 16 della *Lex propria* della Sacra Romana Rota che accompagnava la *Sapienti Consilio*. Infatti, fu tassativamente stabilito nel citato canone che: « *contra dispositiones Ordinariorum, quae non sint sententiae forma iudiciali latae* (cioè, contro gli atti estragiudiziali, quali sono gli atti amministrativi), non datur appellatio seu recursus ad sacram Rotam; sed eorum cognitio sacris Congregationibus reservatur »⁽¹⁷⁾. Disposizione questa che passò integralmente — come loro ben sanno — al can. 1601 del Codice Piano-benedettino, interpretato poi autenticamente

⁽¹⁴⁾ *De principio legalitatis in exercitio potestatis ecclesiasticae*, cit., p. 224.

⁽¹⁵⁾ Cfr. al riguardo E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, cit., pp. 705-708 e la bibliografia ivi citata.

⁽¹⁶⁾ In realtà si trattava di un rimedio giudiziale contro atti estragiudiziali: cfr. I. GORDON, *De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno*, in *Periodica* 61 (1970), pp. 259 ss.; *Origine e sviluppo della giustizia amministrativa nella Chiesa*, in AA.VV., *De iustitia administrativa*, in *Ecclesia*, Roma, 1984, pp. 1-18, vedi specialmente pp. 2-9.

⁽¹⁷⁾ AAS 1 (1909), p. 24.

dalla relativa Commissione Pontificia nel senso di escludere in modo assoluto la possibilità di istituire, contro i decreti degli Ordinari, qualsiasi azione giudiziale intesa al riconoscimento di un diritto soggettivo o alla riparazione dei danni: l'unico ricorso possibile era quello gerarchico, fatto cioè agli organi superiori dell'amministrazione ecclesiastica (18).

Questo sistema, solitamente chiamato dell'*Amministrazione-giudice* o del *Ministro-giudice* (in cui l'amministrazione ecclesiastica era al tempo stesso, benché a diversi gradi o livelli gerarchici, giudice e parte, e aveva perciò da sola il potere di giudicare i propri atti) fu riformato, dopo il Concilio, dalla Cost. Apost. *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 agosto 1967, che istituì, al suo famoso n. 106, la *Sectio altera* della Segnatura Apostolica. Si apriva, così, la possibilità di dirimere (ovviamente con procedura strettamente giudiziaria, come apparve chiaramente dopo nelle « Norme speciali » del 23 marzo 1968) « i contrasti sorti da un atto di potestà amministrativa ecclesiastica, e ad essa presentati per interposto appello o ricorso contro la decisione del Dicastero competente, ogni volta che si discute se l'atto stesso abbia violato o no una legge » (19). Violazione della legge « sive in procedendo sive in decernendo », come fu successivamente precisato dalla Commissione Interprete dei Decreti del Concilio Vaticano II (20). Fu in questo modo costituito, al livello supremo del governo ecclesiastico — ed a completamento, ma non come via alternativa al ricorso gerarchico — un tribunale contenzioso amministrativo con tutte le esigenze e garanzie tecnico-giuridiche: nonostante l'opinione di alcuni — a nostro giudizio non sufficientemente fondata — che le decisioni della *Sectio altera* non avrebbero tutti i requisiti formali necessari per essere giuridicamente vincolanti e pienamente efficaci (21).

La costituzione della *Sectio altera* rappresentò, come è stato ripetutamente detto, una vera *svolta storica*. Ma questa svolta aveva trovato un solido appoggio — quasi un precedente — anche nei lavori

(18) Cfr. Risposta della Commissione Pontificia per l'Interpretazione Autentica del Codice di Diritto Canonico [Commissio ad Codicis canones authenticè interpretandos], del 22 maggio 1923, in AAS 16 (1924), p. 251.

(19) AAS 59 (1967), p. 921. Cfr. art. 96, 1 delle *Normae speciales Signaturae Apostolicae*, in OCHOA, X., *Leges Ecclesiae post C.I.C. editae*, III, Roma, 1972, col. 5328.

(20) Cfr. Risposta dell'11 gennaio 1971, II, ad 3: AAS 63 (1971), p. 330.

(21) Cfr. al riguardo D. GARCÍA HERVÁS, *Presupuestos constitucionales de gobierno y la función judicial en la Iglesia*, Pamplona, 1989, pp. 423-424.

della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice. Essa, infatti, alcuni mesi prima della promulgazione della *Regimini Ecclesiae Universae*, aveva già preparato in sede di Consulta — come risulta dai dati d'archivio ⁽²²⁾ — un importante principio direttivo sulla giustizia amministrativa, che fu presentato alla Prima Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi nell'ottobre dello stesso anno 1967. Questo principio — loro lo conoscono bene — diceva così: « Mentre i ricorsi e gli appelli giudiziari sembrano sufficientemente regolati secondo le esigenze della giustizia nel Codice di Diritto Canonico, l'opinione comune dei canonisti ritiene che i ricorsi amministrativi nella prassi ecclesiastica e nell'amministrazione della giustizia siano fortemente carenti. Di qui è sentita ovunque la necessità di predisporre nella Chiesa tribunali amministrativi secondo i gradi e le specie cosicché la difesa dei diritti trovi in essa una procedura propria e canonica che si sviluppi normalmente presso le autorità di vario grado » ⁽²³⁾.

Confortata dall'approvazione avuta da parte del Sinodo dei Vescovi — tale principio infatti ebbe: 148 *Placet*; 39 *Placet iuxta modum*; 0 *Non placet* ⁽²⁴⁾ —, la Commissione Codificatrice preparò nel novembre 1970 un primo schema *De procedura amministrativa*, nei cui 21 canoni venivano stabiliti: le norme circa la natura degli atti amministrativi suscettibili di ricorso; le tre vie attraverso le quali detti atti potevano essere impugnati (cioè, il ricorso gerarchico, il ricorso al tribunale amministrativo e l'azione giudiziaria); infine, le varie istanze e modalità di procedura dei costituendi tribunali amministra-

⁽²²⁾ Nella sessione avuta dal Gruppo Centrale di Consultori nei giorni 3-7 aprile 1967; cfr. *Quaestio de ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici. Adumbratum schema E. mis Patribus Commissionis proponitur* (Sub secreto), Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXVIII, p. 5. Lo studio circa tali principi era già stato precedentemente avviato tra alcuni Consultori e una sintesi dei loro pareri in merito era già pronta dal gennaio 1967, come risulta dai dati d'archivio della Commissione Codificatrice.

⁽²³⁾ « Dum in Codice Iuris Canonici recursus et appellationes iudiciales sufficienter regulatae secundum iustitiae exigentias reputantur, et contra communis opinionis canonistarum censet recursus administrativus non parum deficere in ecclesiastica praxi et administratione iustitiae. Exinde necessitas ubique presentitur ordinandi in Ecclesia tribunalia administrativa secundum gradus et species, ita ut defensio iurium in eisdem habeat propriam et canonicam proceduram quae apud auctoritates diversi gradus apte evolvatur »: *Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant*, n. 7, in *Communicationes* 1 (1969), p. 83.

⁽²⁴⁾ Cfr. *Communicationes* 1 (1969), p. 100.

tivi⁽²⁵⁾. Perfezionato lo schema in altre tre sessioni di Consultori avute lungo il 1971, esso fu inviato per la consultazione, il 20 aprile 1972, oltre che ai Cardinali Membri della Commissione, alle Conferenze episcopali e ai Dicasteri della Curia Romana⁽²⁶⁾. Da notare però, quanto alla competenza dei tribunali amministrativi, che nello schema essa veniva ampliata riguardo alle norme allora vigenti per la Segnatura. Infatti, come si faceva rilevare nella presentazione: « praeter competentiam, quae habet Sectio Altera Signaturae Apostolicae, videndi scilicet de legitimitate actus amministrativi, potestas quoque datur videndi de reparatione damnorum; praeterea ipsa potestas videndi de legitimitate actus aliquantum augetur, quia praeter ius videndi utrum actum ipsum legem aliquam violaverit (cfr. Const. *Regimini Ecclesiae Universae*, n. 106), datur quoque ius videndi utrum generalia iuris aequitatisve canonicae principia servata sint et utrum motiva in decreto allata sint vera »⁽²⁷⁾.

Senza voler entrare in un'analisi dettagliata delle osservazioni fatte nella consultazione a questo progetto di un sistema contenzioso-amministrativo completo (il primo nella storia della Chiesa), mi sembra interessante rilevare che, insieme ai molti consensi, ci furono già allora anche forti critiche e seri dubbi circa la congruenza dottrinale e circa la possibilità e utilità pratica di dette norme, che, peraltro, si pensava di promulgare *ad experimentum*⁽²⁸⁾, prima ancora del

(25) La relazione riassuntiva delle varie riunioni tenute dallo speciale gruppo di Consultori impegnati nella preparazione dello schema, di cui era Relatore P. Cirotti, si trova in *Communicationes* 2 (1970), pp. 191-194.

(26) Cfr. *Communicationes* 4 (1972), pp. 35-38.

(27) *Schema canonum De procedura administrativa* (reservatum), Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, pp. 5-6.

(28) Si diceva, infatti, nella lettera del Card. Felici con la quale si trasmetteva lo schema alla consultazione: « *Schemate canonum per praedictum coetum praeparato, mens est Summi Pontificis ut antequam materia in novo Codice edatur, eadem per peculiare documentum, experimenti causa, aptis normis ordinetur, consultis prius tamen tum Conferentiis Episcopalibus tum Sacris Curiae Romanae Dicasteriis* » (cfr. *Communicationes* 4 (1972), p. 36). In termini simili si esprimeva l'introduzione dello schema: « *Schema novae legis de procedura administrativa, quod in foliis sequentibus praebetur...* » (*Schema canonum De procedura administrativa*, cit., p. 5). In conseguenza il progetto legislativo era articolato nelle seguenti parti: I. *Normae generales* (cann. 1-3); II. *De decretis extra iudicium ferendis* (cann. 4-7); III. *De recursibus adversus decreta*. 1. *Normae communes* (cann. 8-14); 2. *De recursu hierarchico* (cann. 15-16); 3. *De recursu ad tribunal administrativum* (cann. 17-18); 4. *De tribunalium administrativorum constitutione* (cann. 19-22); 5. *De ratione procedendi apud tribunalia administrativa* (cann. 23-26).

nuovo Codice di Diritto Canonico. Dal punto di vista dottrinale, le osservazioni critiche negavano la compatibilità dei previsti tribunali amministrativi locali con l'indole propria della Chiesa, oppure, più concretamente, con la natura della potestà dei Vescovi diocesani, i quali non potrebbero essere giudicati da tribunali al di sotto della suprema Autorità (Collegio episcopale e Romano Pontefice). Quanto all'opportunità dei tribunali amministrativi, oltre alla difficoltà della loro costituzione per mancanza in molti luoghi di adeguato personale, si sottolineava soprattutto il timore che l'attività pastorale venisse resa ancora più difficile dalla possibilità di una opposizione sistematica mediante i ricorsi amministrativi e le relative liti e contestazioni ⁽²⁹⁾. Da notare che tutto ciò avveniva negli anni 1972-1973, dieci anni prima della promulgazione del nuovo Codice.

Perfezionato ulteriormente lo schema in base alle osservazioni particolari fatte, esso costituì la parte dispositiva di un progetto di Motu proprio (dal nome *Administrativae potestatis*) inviato alla Segreteria di Stato l'8 novembre 1973, ma mai promulgato. Molto probabilmente le osservazioni critiche, a cui ho accennato sopra, dovettero avere un influsso decisivo in merito.

I passi successivi sono ben noti. Le norme sulla procedura amministrativa e, concretamente sulla costituzione dei tribunali amministrativi a tutti i livelli e sulla loro *ratio procedendi*, furono incluse nello schema completo del nuovo Codice, approntato il 29 giugno 1980 e sottoposto alla consultazione di tutti i Membri della Commissione, e alla successiva discussione avuta nella Plenaria dell'ottobre 1981. I membri della Plenaria, in risposta ad un preciso quesito loro posto ⁽³⁰⁾, anche per venir incontro alla varietà di circostanze locali e

⁽²⁹⁾ Cfr. al riguardo il riassunto fatto da P. CIPROTTI, Relatore del Gruppo di Consultori che aveva preparato lo schema, in *Communicationes* 5 (1973), p. 236. Vedi anche P. CIPROTTI, *La giustizia amministrativa nella revisione del Codex Iuris Canonici in De Iustitia administrativa in Ecclesia*, cit., pp. 123-133, e particolarmente p. 131.

⁽³⁰⁾ Il quesito fu così formulato: « *Utrum constitutio tribunalium administrativorum, de quibus in can. 1689, manere possit facultativa, prout statuitur in ipso canone* ». Il testo del can. 1689 dello schema era il seguente: « § 1. *Unaquaeque Episcoporum Conferentia tribunal administrativum stabiliter constituere potest, vel, si opus sit, plura per territorium distributa, quae videant in primo gradu de recursibus adversus decreta ab Episcopis vel ab inferioribus auctoritatibus extra iudicium lata.* § 2. *Episcoporum Conferentia potest statuere ut hoc tribunal competens sit ad videndum etiam de recursibus adversus decreta ab omnibus vel nonnullis ipsius Conferentiae organis, non autem ab ipsa Conferentia lata; quod si ea tribunalia plura sint, potest huiusmodi competentia vel uni vel pluribus tribui* ».

ambiti culturali, approvarono a larga maggioranza (53 *Placet*; 6 *Non placet*) che la costituzione dei tribunali amministrativi inferiori (di 1° e di 2° grado) fosse soltanto facoltativa, lasciata cioè alla decisione delle singole Conferenze episcopali. Con questo carattere facoltativo dette norme passarono allo *Schema novissimum* del Codice, del 25 marzo 1982⁽³¹⁾; ma, esaminate dalla speciale commissione di sei « esperti », e poi da tre Cardinali e due Vescovi, che aiutarono il Santo Padre nella definitiva revisione dello schema⁽³²⁾, esse furono stralciate all'ultimo momento.

4. *Le novità contenute nel codice del 1983 e quelle posteriori da esso stimulate nel settore della giustizia amministrativa.*

I commentatori del nuovo diritto processuale canonico hanno subito messo in evidenza due cose principali riguardanti il nostro assunto. In primo luogo, gli arricchimenti normativi che, nonostante la soppressione dei tribunali amministrativi inferiori, si trovano nel nuovo Codice in materia di giustizia amministrativa. In secondo luogo l'introduzione formale — raccogliendo sinteticamente nel can. 1445 § 2 la relativa norma della *Regimini Ecclesiae Universae* — del contenzioso-amministrativo canonico, sia pure soltanto a livello del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e la rimanenza di due norme: il can. 149 § 2 ed il can. 1400 § 2, nei quali sembra farsi un accenno implicito ai tribunali amministrativi inferiori. Ne parleremo dopo.

Quanto agli *arricchimenti normativi* del nuovo Codice, abbiamo già esposto dettagliatamente altrove⁽³³⁾ l'importanza che, per garantire ulteriormente la legalità nel migliore governo ecclesiastico, hanno sia i cann. 135 e 391 sulla triplice distinzione di funzioni nell'esercizio della *potestas regiminis* sia i cann. 35-93 riguardanti la normativa circa gli atti amministrativi singolari, quelli cioè contro i quali — a norma del can. 1732 — può essere interposto il ricorso, sia gerarchico che contenzioso-amministrativo⁽³⁴⁾.

⁽³¹⁾ Cfr. cann. 1736-1746 e 1750-1763.

⁽³²⁾ Cfr. V. FAGIOLO, *Dal Concilio Vaticano II al nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Vivarium* (1981-1983), pp. 41-43.

⁽³³⁾ Cfr. *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano, 1990, pp. 141-169.

⁽³⁴⁾ È ovvio che detti ricorsi dovranno tener conto, oltre che di queste norme generali, anche delle norme su specifici atti amministrativi singolari — riguardanti la nomina, trasferimento e rimozione di parroci, la escardinazione dei chierici, la

Circa le norme comuni per tutti gli atti amministrativi singolari (cann. 35-47), è stato giustamente detto che « già da una semplice enumerazione del contenuto di queste norme — l'autorità che può emettere l'atto amministrativo, l'interpretazione di tale atto, la sua forma scritta, la eventuale carenza dell'effetto, le condizioni apposte « ad validitatem », l'esecutore dell'atto, la non cessazione dell'atto « resolutio iure statuentis », nonché la revoca dell'atto — si può intuire la loro rilevanza per l'eventuale impugnazione degli atti amministrativi »⁽³⁵⁾. Ma non minore importanza hanno in merito i canoni che definiscono e regolano dettagliatamente i vari tipi di atti amministrativi singolari, specie i decreti e i precetti singolari (cann. 48-58), che sono appunto quegli atti contro i quali vengono più spesso interposti i ricorsi.

Particolare rilievo quanto alla giustizia amministrativa hanno le nuove disposizioni tendenti ad evitare i ricorsi amministrativi⁽³⁶⁾. Loro conoscono bene queste norme: la pacifica conciliazione per risolvere o concludere la lite fuori del tribunale (can. 1733 § 1); la possibilità data alle Conferenze Episcopali e, se esse non lo fanno, ai singoli Vescovi diocesani di costituire uffici o consigli diocesani per le eque soluzioni, prima della lite e anche in qualsiasi momento della vertenza (can. 1733 §§ 2-3); e l'obbligo della « petitio revocationis vel emendationis decreti » prima di proporre il ricorso (can. 1734). Da notare che queste norme del nuovo Codice, che testimoniano eloquentemente lo spirito di amore fraterno e di riconciliazione connaturale alla giustizia amministrativa canonica, si trovavano già nello schema *De procedura administrativa* del 1972⁽³⁷⁾, ed erano « *normae communes* », da seguire cioè in ogni tipo di ricorso, sia al superiore gerarchico che al tribunale amministrativo. Ora, nel Codice promulgato, tali norme fanno diretto riferimento ai ricorsi gerarchici, poiché il ricorso contenzioso-amministrativo alla Segnatura richiede di aver esperito prima, con esito negativo, il ricorso gerarchico. Va però applicata al contenzioso-amministrativo in sede di Segnatura Apostolica la norma del can. 57 — anche questa nuova —

perdita dello stato clericale o religioso, ecc. — che si trovano sparsi in altri libri del Codice.

⁽³⁵⁾ Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Giustizia amministrativa nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, cit., pp. 346-347.

⁽³⁶⁾ Cfr. P. VALDRINI, *Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs*, in *L'Année Canonique* 28 (1984), pp. 83-90.

⁽³⁷⁾ Cfr. *Schema canonum De procedura administrativa*, cit., cann. 9-12.

sul silenzio amministrativo, la cosiddetta norma del silenzio-rifiuto.

Quanto al *perfezionamento dei ricorsi gerarchici* ⁽³⁸⁾ va anche rilevato, oltre all'utilissima determinazione dei termini perentori per la presentazione del ricorso (can. 1737 § 2) — ciò che previene il dilungarsi delle tensioni conflittive a scapito della « communio » —, un'altra importante norma che mancava pure nella legislazione precedente, e cioè il can. 1738 circa il diritto del ricorrente a servirsi di un avvocato o di un procuratore. Pertanto, il diritto del ricorrente a presentare con competenza motivazioni e prove, a rispondere con argomenti contrari — ciò che introduce nel ricorso gerarchico un certo carattere contraddittorio del procedimento —, a sollevare questioni formali ecc. Non c'è dubbio che tutto ciò configura nel nuovo Codice un tipo di ricorso gerarchico assai diverso da quello della precedente legislazione che, per la verità, offriva scarse garanzie giuridiche alla tutela dei diritti dei fedeli.

E veniamo finalmente al *contenzioso-amministrativo* nel nuovo Codice. Circa il can. 1445 riguardante la competenza della Segnatura Apostolica, è stato giustamente rilevato ⁽³⁹⁾ che, pur non parlando esplicitamente di « Sezioni » (come non ne parla neppure la Cost. Apost. *Pastor Bonus* nei relativi articoli 121-125, perché tale denominazione particolare sarà più logico che appaia nella prevista « Lex propria » della Segnatura), il Codice raggruppa in tre diversi paragrafi le tre diverse categorie di competenze della Segnatura, e dedica il § 2 alla concreta competenza come tribunale contenzioso-amministrativo ⁽⁴⁰⁾. Lo fa con una frase necessariamente succinta: « videt de contentionibus ortis ex actu potestatis administrativae ecclesiasticae ad eam legitime delatis ». La sobrietà della norma si spiega per due ragioni principali. In primo luogo, perché era logico che le ulteriori precisazioni venissero lasciate alla nuova *Lex peculiaris* sulla Curia Romana — a cui rimanda il can. 360 —, e cioè all'attuale Cost.

⁽³⁸⁾ Sull'argomento, cfr. H. HEIMERL, *Der hierarchische Rekurs*, in *Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35 (1985), pp. 158-177.

⁽³⁹⁾ Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, in *Le nouveau Code de Droit Canonique* (Actes du V Congrès International de Droit Canonique), Ottawa, 1986, Vol. I, pp. 472-475; *La Segnatura Apostolica nell'attuale fase di evoluzione*, in *Dilexit iustitiam*, Città del Vaticano, 1984, pp. 220 e 226.

⁽⁴⁰⁾ Alcuni hanno messo in dubbio questo carattere, con ragioni che sembrano piuttosto deboli: cfr. D. GARCÍA HERVÁS, *Presupuestos constitucionales de gobierno y la función judicial en la Iglesia*, cit., pp. 391-426.

Apost. *Pastor Bonus*. E in secondo luogo, perché già nelle norme comuni sui tribunali amministrativi c'erano delle disposizioni sostantive e di procedura che dovevano applicarsi logicamente anche ai livelli del tribunale supremo.

Mi sembra interessante accennare brevemente anche a tali norme, perché, pur essendo in gran parte cadute con lo stralcio dei canoni sui tribunali amministrativi locali, sono state riprese poi nella *Pastor Bonus*. Ecco alcune di queste norme:

a) l'oggetto specifico dei ricorsi, vale a dire tutti gli atti amministrativi singolari emessi da un'autorità ecclesiastica al di sotto del Romano Pontefice e del Concilio Ecumenico (norma che — essendo valida anche per il ricorso gerarchico — è rimasta nel Codice, al can. 1732);

b) i vari motivi possibili a giustificazione del ricorso, e cioè: sia « propter violationem legis in decernendo vel in procedendo » (espressione più chiara e ampia di quella adoperata nella *Regimini Ecclesiae Universae*, e che è stata accolta dall'art. 123 § 1 della *Pastor Bonus*); sia anche « propter motiva non vera in actu amministrativo allata » (ciò che invece non è stato accolto nella *Pastor Bonus*, forse perché — come è stato già rilevato in questa sede — i motivi falsi addotti nell'atto costituiscono in realtà una « violatio legis in decernendo »)⁽⁴¹⁾;

c) la possibilità che il ricorso venisse proposto non soltanto per un giudizio « de illegitimate actus », ma anche per la riparazione dei danni provocati dall'atto illegittimo (norma parimenti accolta per la Segnatura nella *Pastor Bonus*, art. 123 § 2), in ossequio anche al principio generale enunciato al can. 128 del nuovo Codice che proclama l'obbligo di risarcire il danno illegittimamente arrecato con un atto giuridico⁽⁴²⁾;

d) l'allargamento — o forse è meglio dire: l'ulteriore precisazione — della competenza della Segnatura per quanto riguarda i ricorsi

(41) Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali nella Cost. Apost. Pastor Bonus*, Relazione alla giornata di studi sulla medesima Costituzione Apostolica organizzata dall'Arcisodalizio della Curia Romana, 11 maggio 1989, *pro manuscripto*, p. 20.

(42) L'attribuzione di questa competenza alla Segnatura Apostolica, senza che prima dell'intervento di questo tribunale supremo abbiano potuto giudicare sull'atto impugnato e sui danni arrecati i tribunali contenzioso-amministrativi locali che non esistono, ha comportato alcuni dubbi e difficoltà già rilevati dalla dottrina (cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali nella Cost. Apost. Pastor Bonus*, cit., pp. 17-19; D. GARCÍA HERVÁS, *Presupuestos constitucionales de gobierno y la función judicial de la Iglesia*, cit., pp. 419-421).

contro i decreti dei Dicasteri della Curia Romana, vale a dire contro gli atti amministrativi singolari da essi posti oppure dai medesimi Dicasteri approvati a conferma della decisione dell'autorità inferiore (norma questa che è stata pure accolta dalla *Pastor Bonus*, art. 123 § 1).

Come si vede, cinque anni dopo la promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, il Legislatore ha voluto riprendere in una legge universale della Chiesa — la nuova Cost. Apostolica sulla Curia Romana —, molti degli arricchimenti tecnici sul contenzioso amministrativo canonico, che erano caduti, come conseguenza della soppressione all'ultimo momento dei tribunali amministrativi locali. Anche questo è stato un contributo del nuovo Codice — sia pur indirettamente — allo sviluppo della giustizia amministrativa nella Chiesa.

5. *Alcune questioni problematiche e prospettive per il futuro.*

Gli illustri Relatori, che nelle successive riunioni di questo ciclo tratteranno aspetti più particolari della normativa vigente sulla giustizia amministrativa ecclesiastica, non mancheranno certamente di rilevare anche quegli aspetti problematici che ancora ci sono riguardo sia al ricorso gerarchico che al giudizio contenzioso-amministrativo presso la Segnatura Apostolica. Perciò, in quest'ultima parte della mia relazione, io cercherò soltanto di offrire una possibile risposta a due concreti interrogativi che sono stati posti in merito alla normativa del nuovo Codice.

1) Nonostante la espunzione, più volte ricordata, dei canoni del progetto del nuovo Codice sui tribunali amministrativi di primo e di secondo grado, sono rimaste nel Codice promulgato due norme che sembrano riguardare i tribunali amministrativi locali. Esse sono: il can. 1400 (primo del Libro VII sul diritto processuale), dove si stabilisce al § 2 che: « le controversie sorte da un atto della potestà amministrativa possono deferirsi solamente o al *Superiore* o al *tribunale amministrativo* », e il can. 149 § 2, dove in tema di provvista di un ufficio ecclesiastico si afferma che essa, mancando nella persona le qualità richieste, « può rescindersi con un decreto dell'autorità competente o *con sentenza del tribunale amministrativo* ». Ora è accaduto per inavvertenza o lo si è fatto di proposito che i tribunali amministrativi rimangono menzionati in questi due canoni?

A me sembra che la risposta alla domanda non possa essere che questa: non si è trattato realmente di una svista, perché se fosse stato così la si sarebbe corretta almeno in un secondo momento⁽⁴³⁾. Questi due canoni riflettono, invece, la « mens » del Legislatore di sancire — come peraltro fa anche nel can. 1445 § 2 — la possibilità del ricorso contenzioso-amministrativo contro gli atti singolari illegittimi dell'amministrazione ecclesiastica. Una volta ancora sarebbe qui da applicarsi l'antico principio « legislator quod voluit expressit, quod noluit tacuit »⁽⁴⁴⁾. Perciò, tenendo conto che il tribunale amministrativo di cui si tratta nei predetti due canoni difficilmente può essere identificato con quello della Segnatura Apostolica, perché ad esso si può ricorrere soltanto dopo aver esperito negativamente la via del ricorso gerarchico⁽⁴⁵⁾, sembra legittimo ragionare così: l'intenzione del Legislatore è stata quella di lasciare aperta la possibilità che la duplice via alternativa dei ricorsi amministrativi (gerarchica, cioè, e contenziosa) diventi nel futuro una realtà anche ai livelli inferiori dell'amministrazione ecclesiastica, quando vi siano però tutte le condizioni necessarie, che oggi non ci sono.

Secondo me, se la costituzione dei tribunali amministrativi locali fosse rimasta nel Codice con il carattere voluto dalla Plenaria della Commissione Codificatrice dell'ottobre 1981, cioè come una norma puramente ottativa, ciò sarebbe stato una fonte di conflitti e di notevole confusione nella Chiesa. Si sarebbero, infatti, create di colpo delle grosse differenze nel sistema processuale canonico delle singole Nazioni ben oltre le reali diversità di ordine culturale e pastorale. Mentre ciò non accadrebbe — mi pare — se, superate le difficoltà dottrinali sopra accennate, si arrivasse progressivamente alla maturazione di legislazioni particolari in materia, basate forse su alcuni pochi criteri generali e successivamente sancite o rivedute dalla Santa Sede.

(43) Come si è fatto, previa approvazione formale del Legislatore, con altri errori tipografici e sviste dovuti alla rapidità con cui si dovette procedere nell'ultimissima fase del lavoro: cfr. AAS 75 (1983), Pars II, Appendix, pp. 321-324 [cfr. *Communications* 15 (1983), pp. 131-134] e AAS 80 (1988), p. 1819 [cfr. *Communications* 21 (1989), p. 23].

(44) L. 1, § 20, D. XIV, 1.

(45) Così ad es. Z. GROCHOLEWSKI, *Giustizia amministrativa nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 353. Anche se, prescindendo da ogni normativa estracodificiale, un'analisi letterale dei testi non escluderebbe in maniera assoluta che detti due canoni possano anche fare riferimento alla norma del can. 1445 § 2.

2) Il can. 1445 § 2, nello stabilire che il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica « videt de contentionibus ortis ex actu potestatis administrativae », non fa nessun accenno al tipo di procedimento da seguire per arrivare al giudizio sulla legalità o meno dell'atto impugnato. Anche la Cost. Ap. *Pastor Bonus* non è molto esplicita al riguardo, perché l'unica vera norma procedurale che contiene è il termine perentorio di 30 giorni, di cui all'art. 123 § 1. Perciò, e tenendo conto sia della scomparsa della denominazione « *Sectio Altera* », che si trovava al n. 106 della *Regimini Ecclesiae Universae*, sia anche del fatto che la Segnatura Apostolica è il Supremo Tribunale della giurisdizione ordinaria, alcuni si domandano ⁽⁴⁶⁾ se questo stesso Tribunale — stando ai testi legali vigenti, incluse le « *Normae speciales* » del 1968 — abbia tutti i requisiti normativi necessari per essere anche considerato Supremo Tribunale della giustizia amministrativa (tanto più che non potrebbe dirsi Tribunale « contenzioso-amministrativo *supremo* », perché non ci sono altri tribunali amministrativi).

In questa stessa linea di dubbio riguardo alla reale portata della giurisdizione amministrativa della Segnatura, ci si domanda anche se le sue sentenze di illegalità renderebbero da sole invalido l'atto impugnato, se cioè le decisioni del Tribunale hanno l'efficacia esecutiva necessaria in ordine all'annullamento dell'atto o all'ingiunzione autoritativa della sua modifica. Né il Codice né la Cost. Ap. *Pastor Bonus* dicono niente al riguardo. Ma se l'atto rimane valido pur se illegittimo, che valore avrebbe l'art. 123 § 2 della Cost. Ap. *Pastor Bonus* sulla riparazione dei danni? Anzi tale norma della Cost. Ap. è molto sobria: perciò — come è stato rilevato in questa sede dallo stesso Ecc.mo Segretario della Segnatura ⁽⁴⁷⁾ — la Costituzione lascia aperti interrogativi, che in buona parte erano stati risolti nella normativa più particolareggiata, ma alla fine soppressa, del progetto del nuovo Codice. Mi riferisco, per esempio, alla norma sulla limitazione del ricorso per il risarcimento del danno ai soli casi di lesione di un diritto soggettivo ⁽⁴⁸⁾, e non del solo

⁽⁴⁶⁾ Cfr. D. GARCÍA HERVÁS, *cit.*, pp. 422-426. A giustificazione del dubbio, si invoca il carattere di prevalente giudizio o parere tecnico (« *indicatio* », piuttosto che « *iurisdicatio* »), che altri autori avrebbero rilevato nello studio della giurisprudenza della Segnatura: per esempio, R. COPPOLA, *Intorno al concetto di anormalità dell'atto amministrativo canonico*, Napoli, 1975, p. 46.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. *I Tribunali nella Costituzione Apostolica « Pastor Bonus »*, *cit.*, pp. 17-19.

⁽⁴⁸⁾ Norma prevista dallo *Schema novissimum* del 1982, al can. 1751 § 1, dove era stabilito: « Si forte decretum, quod illegitimum sit ad norman can. 1750 § 1, *ius*

interesse legittimo; oppure alla norma sul soggetto su cui ricade l'obbligo di risarcire il danno arrecato con il provvedimento giudicato illegittimo ⁽⁴⁹⁾, e così via.

Secondo me, i dubbi mossi sulla natura e competenza della Segnatura Apostolica come Tribunale supremo della giustizia amministrativa muovono soprattutto da un esagerato desiderio di trasporre al sistema della giustizia amministrativa canonica tutti gli schemi normativi del contenzioso-amministrativo dello Stato. Penso che i fautori di questi dubbi, pur ammettendo a malincuore che si tratti di un unico Dicastero, vorrebbero forse che ci fossero nella Segnatura non un solo Tribunale Supremo con due Sezioni diverse ma due Tribunali Supremi — uno per la giurisdizione ordinaria (equivalente alla *Corte di Cassazione*), l'altro per la giurisdizione amministrativa (paragonabile al *Consiglio di Stato*) —, con diversità anche di Giudici. Non intendo, comunque, soffermarmi ora a valutare il maggiore o minore realismo pratico, oltre che ecclesiologico, di una tale opzione tecnica.

Quello che invece mi sembra opportuno rilevare è l'importanza ed il valore che (per venire incontro ai predetti dubbi di procedura, nonché alle altre questioni rimaste aperte sul contenzioso-amministrativo canonico) avrà indubbiamente la *Lex propria* della Segnatura Apostolica, prevista all'art. 125 della Cost. Ap. *Pastor Bonus*. Perciò, tale legge è chiamata ad essere — più di quanto non lo furono le *Normae speciales Signaturae Apostolicae* del 1968 — un vero e proprio documento legislativo del massimo rango giuridico. Infatti, la *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae* non potrà essere — secondo me — un insieme di disposizioni a carattere meramente esecutivo o regolamentario, e nemmeno un corpo di disposizioni normative semplicemente approvate dal Legislatore — magari « ad experimentum » —, ma dovrà essere, con tutti i necessari requisiti, anche tecnici, una vera « Lex pontificia », di carattere peculiare o speciale ⁽⁵⁰⁾. Essa, pertanto, potrà non soltanto completare o integrare con norme particolareggiate tutte le vigenti norme — sostantive e di procedimento — del Supremo Tribunale ecclesiastico della giustizia amministrativa, ma anche, se ciò si rendesse necessario a giudizio del

alicuius laeserit, laesus potest ad tribunal administrativum recurrere ad damnorum reparationem petendam... ».

⁽⁴⁹⁾ Norma prevista dallo *Schema novissimum* del 1982, can. 1751 § 3.

⁽⁵⁰⁾ Come lo è la stessa Cost. Ap. *Pastor Bonus*.

Legislatore, perfino abrogare o derogare ⁽⁵¹⁾ qualche norma in materia del Codice di Diritto Canonico del 1983 o della stessa Cost. Ap. *Pastor Bonus* del 1988.

6. *Conclusiones.*

Ho cercato in questa relazione di sottolineare, in primo luogo, alcuni punti sul concetto e la specificità della giustizia amministrativa ecclesiastica, con particolare riferimento alla originalità della Chiesa come società e della potestà dei sacri Pastori, nonché ai connotati propri dei diritti soggettivi dei fedeli, che la giustizia amministrativa deve tutelare. Abbiamo visto successivamente in una rapida sintesi i notevoli sviluppi che la giustizia amministrativa ha avuto dopo il Concilio Vaticano II, pur essendoci stato un certo divario tra la riflessione scientifica della dottrina canonica e le reali disposizioni normative. In questo contesto mi è sembrato doveroso, prima di accennare ad alcune questioni problematiche aperte al futuro, distinguere tra le novità apportate dal nuovo Codice di Diritto Canonico e quelle altre invece che i lavori della medesima nuova Codificazione avevano previsto e poi, *Codice iam promulgato*, si sono dimostrate molto utili in sede di riforma della Curia Romana.

In base a quanto sopra, mi sembra di poter adesso terminare, suggerendo le seguenti conclusioni:

1) Nella Chiesa la giustizia amministrativa non è soltanto possibile — poiché non intacca la peculiare natura *iuris divini* della società e della potestà ecclesiastica —, ma è diventata un corollario giuridico necessario agli arricchimenti ecclesiologici del Vaticano II sulla natura della stessa *sacra potestas*, e sulla comune dignità e attiva partecipazione di tutti i fedeli nella missione della Chiesa, intesa come *communio*. Voler svuotare di contenuto la giustizia amministrativa canonica in base alla ecclesiologia, sarebbe innanzitutto un contro-senso teologico.

2) La giustizia amministrativa ecclesiastica — come in fondo anche quella civile — si costituisce e si offre tramite un insieme di istituti giuridici che non possono ridursi al solo processo contenzioso-amministrativo, ma *che non esclude* neppure questo tipo speciale di giudizio. La costituzione, però, dei tribunali amministrativi locali mi pare che richiederà ancora un prudente tempo di maturazione: sia

⁽⁵¹⁾ Cfr. *CIC*, can. 20.

dottrinale (per sciogliere le difficoltà teologiche sollevate in materia), sia pastorale (per favorire una migliore comprensione del significato e del valore del diritto nella comunità ecclesiale).

3) L'attuale sistema della giustizia amministrativa ecclesiastica, che offre — oltre a precisioni dottrinali e tecniche da lungo tempo auspiccate — un procedimento di ricorso gerarchico notevolmente perfezionato, e la possibilità del ricorso contenzioso alla Segnatura Apostolica contro le decisioni degli organi superiori dell'amministrazione ecclesiastica, rappresenta un sistema di garanzia secondo me sufficiente per la tutela giuridica dei diritti soggettivi e dei legittimi interessi dei fedeli, chierici e laici. Tuttavia, va tenuto conto che una legge giusta produce effetti buoni soltanto se ben applicata, che « i ricorsi non sono dati per poter dar fastidio a chi governa »⁽⁵²⁾ e che l'arte del buon governo ha richiesto sempre e richiederà nei sacri Pastori non solo amore alla virtù della giustizia — primo gradino della carità —, ma anche un minimo di preparazione giuridica, senza la quale non ci può essere — mi sembra — una vera prudenza pastorale.

4) La visione del diritto canonico, come una scienza aperta ad ulteriori sviluppi e non insensibile ai progressi della cultura giuridica moderna, lascia intatto il valore e la necessità di un'altra virtù, l'ubbidienza, alla quale non manca, invece, chi si appella per seminare allarmismo di fronte alla realtà del contenzioso-amministrativo nella Chiesa. Si dimentica forse che coloro che fanno un ricorso in seno all'ordinamento canonico, esercitando un proprio diritto, si sottopongono comunque all'autorità della Chiesa. E che, attesa la fallibilità della natura umana — sia nei sudditi sia anche nei governanti — la miglior apologia e difesa che si possa fare della potestà ecclesiastica consiste precisamente nell'assicurare ai sacri Pastori il maggior grado possibile di legalità e di giustizia nell'esercizio del loro altissimo ministero. Proprio perché esso è esercitato al più alto livello di dignità e di autorità morale, vale a dire: « nomine et auctoritate Christi Capitis »⁽⁵³⁾, nel nome e con l'autorità di Nostro Signore, Gesù Cristo.

⁽⁵²⁾ P. CIPROTTI, *La giustizia amministrativa nella revisione del Codex Iuris Canonici*, cit., p. 132.

⁽⁵³⁾ Cfr. Cost. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 10-11, 18, 28; Decr. *Christus Dominus*, nn. 2-3; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2.

Pagina bianca

*Studi sulla situazione
giuridica della Chiesa
nei Paesi dell'Europa dell'est*

Pagina bianca

PÉTER ERDÖ

LA NUOVA CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA IN UNGHERIA

1. Un processo di cambiamento. — 2. La nuova legge sulla libertà di coscienza, di religione e sulle chiese. — 3. Questioni aperte.

Il presente contributo mira a dare un riassunto del recente sviluppo che si è compiuto nella legislazione ungherese riguardo alla condizione giuridica della Chiesa. Questa presentazione è accompagnata da osservazioni critiche formulate dal punto di vista dell'ordinamento giuridico proprio della Chiesa cattolica.

Prima di tutto bisogna mettere in rilievo che la situazione giuridica della Chiesa cattolica, delle altre comunità religiose e del cittadino credente in genere non è cambiata in Ungheria da un giorno all'altro. Si è trattato di un processo di evoluzione del diritto che aveva avuto inizio prima della promulgazione della nuova legge sulla libertà di coscienza e di religione e sulle chiese, e che non è affatto terminato con essa. Per questo, esamineremo prima i passi più rilevanti di questo processo di cambiamento, poi la stessa nuova legge, e alla fine faremo cenno ad alcune questioni aperte.

1. *Un processo di cambiamento.*

Come abbiamo detto, siamo di fronte ad una *evoluzione del diritto*, non ad una rivoluzione in senso giuridico. Erano, infatti, gli organi competenti secondo il diritto vigente di quel tempo che cominciarono a sopprimere le vecchie norme e strutture costruendone altre.

Nel corso del 1988, anche in Ungheria, erano iniziati i lavori preparatori della redazione di una legge sulla libertà di religione. Il

progetto si inseriva nel quadro più generale della creazione delle strutture giuridiche necessarie per uno Stato di diritto moderno. Riguardo all'idea stessa di una legge speciale sulla questione della religione l'opinione pubblica era abbastanza divisa. Non pochi tra i cattolici e tra i rappresentanti dell'opposizione democratica rifiutavano che venisse preparata una legge speciale, affermando che le garanzie generali da stabilire nella nuova costituzione dovevano essere sufficienti. Altri richiamavano l'attenzione sul fatto che il principio di libertà religiosa figurava anche nella vecchia costituzione, eppure la possibilità del suo esercizio era tutt'altro che soddisfacente. Per questo le garanzie concrete sembravano utili. Cominciò così a delinearsi un consenso assai largo espresso anche da diversi ceti e formulato pure nei principi rispettivi pubblicati da alcune forze dell'opposizione (1). Sembrava quindi accettabile per quasi tutti che venisse elaborata una legge speciale non per la regolamentazione statale dell'esercizio della religione, ma per garantire questo diritto fondamentale di libertà. Malgrado l'opinione di alcuni specialisti, si riteneva generalmente opportuno di non estendere alle chiese la legge sulle associazioni, per salvaguardare la specificità delle comunità religiose (2).

I concreti cambiamenti nella normativa statale che comportavano il mutamento dell'intero sistema del diritto ecclesiastico del paese, cominciarono nel 1989. All'inizio di quell'anno era ancora considerato vigente un assetto di norme di carattere molto diverso (3).

Vigevano alcune prescrizioni della legge XLIII del 1895 che stabilivano le condizioni del riconoscimento statale delle nuove comunità religiose.

Era in vigore la legge XXXIII del 1947 sull'abolizione della distinzione giuridica tra confessioni o comunità religiose incorporate e quelle semplicemente riconosciute.

Si considerava vigente il decreto-legge n. 5 del 1949 sull'insegnamento della religione, come pure la stragrande maggioranza delle disposizioni del famoso decreto-legge n. 22 del 1957, che prescrive-

(1) Vedi per es. quelli del Foro Democratico Ungherese, redatti in *Hitel* 2 (1989) n. 20, p. 38-40.

(2) Cfr. *Kell-e nekünk egyházügyi törvény?*, in *Uj Ember* 45 (1989) 10 dicembre, 2; *Mi legyen az egyházügyi törvényben?*, in *Uj Ember* 45 (1989) 17 dicembre, 2.

(3) Per una traduzione tedesca di molte norme dello Stato ungherese in materia ecclesiastica vedi MOREL, J.-ANDRAS, E. (Hrsg.), *Handbuch des ungarischen Katholizismus* (UKI-Berichte über Ungarn 1984), Wien, 1984, 184-254.

va l'assenso statale per la nomina di molte categorie di ministri delle diverse chiese (4).

Si riteneva vigente il decreto legge n. 34 del 1950 che impediva totalmente l'attività di quasi tutti gli istituti di vita consacrata, e che è stato modificato nel 1986 (5) per permettere la fondazione di una sola congregazione femminile di diritto diocesano.

Era pure in vigore il decreto-legge n. 25 del 1959 sulla costituzione dell'Ufficio Statale per gli Affari Ecclesiastici con le successive modifiche che non cambiavano però sostanzialmente il suo contenuto (6).

Oltre questa serie di norme restrittive esistevano alcuni accordi bilaterali, come soprattutto le intese parziali del 15 settembre 1964 tra la Santa Sede e il Governo ungherese.

Le autorità statali consideravano pure vigente l'accordo del 30 agosto 1950 tra il Governo ungherese e la Conferenza episcopale ungherese, stipulato sotto pressione statale, dopo l'internamento di migliaia di religiosi. Questo accordo del resto non è stato ufficialmente promulgato (7) e, secondo il diritto canonico, non poteva ritenersi valido dato che l'episcopato ungherese non aveva sufficiente competenza per contrattare l'intero sistema dei rapporti Stato-Chiesa (8).

Uno dei primi e fondamentali segni del cambiamento di questo sistema è stato il comunicato dell'agenzia di stampa ungherese diffuso nel giugno 1989, secondo il quale il Ministero della pubblica istruzione non prescriveva più la data precisa (negli anni precedenti sempre alcune ore in soli due giorni) dell'iscrizione all'insegnamento della religione nella scuola, e che questa iscrizione in seguito si faces-

(4) In esecuzione di questo decreto-legge sono state promulgate il decreto governativo 23/1971 (2 giugno 1971) e il decreto dell'Ufficio Statale per gli Affari Ecclesiastici 1/1971 (15 ottobre 1971).

(5) Con il decreto n. 41/1986 (11 ottobre 1986) del Consiglio dei Ministri (*Magyar Közlöny*/1986/11 ottobre), la quale costituiva una modifica al decreto-legge 25 del 1959; cfr. ERDÖ, P., *Società di Nostra Signora degli Ungheresi*, in PELLICCIA, G.-ROCCA, G. (ed.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, VIII, Roma, 1988, 1671-1672.

(6) Cfr. il decreto-legge n. 11 del 1967, il decreto governativo n. 33 del 1959 (2 giugno 1959) e i decreti del Consiglio dei Ministri 41/1986 (11 ottobre 1986) e 12/1986 (22 aprile 1986) — nel paragrafo 27 (2).

(7) Edizione privata del testo: KOHLMANN, F.-WINKLER, L., *Jogi ismeretek* [Nyíregyháza] 1975, 134-136.

(8) Cfr. R.P., *Az 1950-es « megállapodás » háttéréről*, in *Uj Ember* 46 (1990) 4 marzo, 2; *Az 1950-es egyezmény*, in *Vigilia* 55 (1990), 140-150; 226-231.

se davanti al parroco invece che davanti alla direzione della scuola come prima ⁽⁹⁾.

Il 15 giugno 1989 è stata emanata la disposizione n. 1071/1989 del Consiglio dei Ministri sui principi della futura legge sulla libertà di coscienza e di religione ⁽¹⁰⁾. In questi principi si delinea già una legge chiamata a garantire più questa libertà fondamentale che a regolamentare l'esercizio della religione. Tuttavia, si parla ancora per es. delle condizioni di *fondazione* e non semplicemente di registrazione di una chiesa, i principi mirano ancora a riservare il diritto di intervento allo Stato nelle nomine che vengono compiute dalle autorità ecclesiali non ungheresi ecc.

Poco dopo questa disposizione veniva promulgato il decreto-legge 14 del 1989 sull'assenso necessario per certe nomine ecclesiali e sulla soppressione dell'Ufficio Statale per gli Affari Ecclesiastici ⁽¹¹⁾, in seguito al quale i vescovi potevano già nominare, rimuovere e trasferire i sacerdoti e gli altri ufficiali della Chiesa secondo le prescrizioni del diritto canonico, senza alcun intervento formale da parte degli organi statali. Intanto rimanevano in vigore le intese del 1964 che rendevano possibile una partecipazione statale alle nomine effettuate dalla Santa Sede.

Benché l'Ufficio Statale per gli Affari Ecclesiastici non aveva formalmente nessun organo successore, con il decreto n. 1092/1989 (30 giugno 1989) del Consiglio dei Ministri ⁽¹²⁾ si costituiva il Consiglio Nazionale degli Affari di Religione, organo consultivo del Governo che, secondo il citato decreto, aveva per scopo quello di esaminare le questioni più importanti connesse con la realizzazione della libertà religiosa, promuovendo i rapporti tra Stato e comunità religiose, formulando delle proposte di norme giuridiche e di provvedimenti per gli organi statali, e di « promuovere la continua collaborazione, lo scambio di opinioni e il coordinamento degli interessi tra le chiese, confessioni e comunità religiose esistenti in Ungheria ». Il presidente di questo consiglio è il Presidente del Consiglio dei Ministri, il vice-presidente è il Ministro della Pubblica Istruzione, mentre il segretario è il capo della Segreteria per la Politica Ecclesiastica dell'Ufficio del Consiglio dei Ministri. Tra i membri del consiglio, se-

⁽⁹⁾ Cfr. per es. *Magyar Kurir* 79 (1989) 12 giugno, 322.

⁽¹⁰⁾ *Magyar Közlöny* (1989), 724-725.

⁽¹¹⁾ *Magyar Közlöny* (1989), 771.

⁽¹²⁾ *Magyar Közlöny* (1989), 779.

condo il decreto citato, ogni chiesa, confessione e comunità religiosa esistente in Ungheria può delegare un suo rappresentante. Dal punto di vista del diritto canonico, la costituzione di questo gruppo non è esente da problemi. Soprattutto per quanto riguarda i rapporti con altre comunità religiose, il dialogo con esse viene diretto secondo il diritto canonico dalle proprie autorità competenti della Chiesa cattolica. Anche per la rappresentanza degli interessi della Chiesa cattolica in Ungheria sembra una soluzione poco convincente la partecipazione di un gremio comune con le altre religioni, il quale viene diretto da organi statali, e nel quale è prevista l'uguale presenza per tutte le confessioni, benché i cattolici siano l'assoluta maggioranza della popolazione del paese.

Oltre al Consiglio Nazionale degli Affari di Religione sono sorti altri due organi statali che si occupavano di alcuni problemi riguardanti la religione: la sopraddezza Segreteria per la Politica Ecclesiastica dell'Ufficio del Consiglio dei Ministri e alcune strutture del Ministero della Pubblica Istruzione.

Nell'agosto del 1989 è stato emesso il decreto-legge 17 del 1989⁽¹³⁾, che ha una estrema importanza, poiché rende di nuovo possibile l'abilitazione di ogni « ordine religioso ». Malgrado l'imprecisione canonica del linguaggio del decreto-legge, si trattava di ogni istituto di vita consacrata e di ogni società di vita apostolica, come si vede dalla prassi, perché il divieto precedente veniva applicato a tutte queste forme⁽¹⁴⁾. La personalità giuridica nell'ordinamento statale veniva loro conferita mediante la registrazione, la quale non poteva esser rifiutata se erano presenti le condizioni, cioè l'indicazione della sede e del rappresentante dell'istituto, nonché una dichiarazione dell'organo ecclesiale competente della legittima fondazione e funzionamento dell'istituto nel quadro della rispettiva chiesa. La registrazione doveva esser fatta dal Ministro della Pubblica Istruzione. Gli istituti religiosi riconosciuti dallo Stato in precedenza dovevano esser registrati d'ufficio, senza dichiarazione previa.

Il 23 ottobre è stata promulgata la legge XXXI del 1989 sulla modifica della Costituzione, nella quale è stata cancellata la frase sul ruolo guida del partito marxista-leninista. Così è scomparsa la distinzione indiretta tra i cittadini credenti e non credenti riguardo alla lo-

⁽¹³⁾ *Magyar Közlöny* (1989), 1046.

⁽¹⁴⁾ Cfr. ERDŐ, P., *A megszentelt élet formái az egyházjogban*, in *Teológia* 24 (1990), 19-24.

ro possibilità di partecipare alla direzione del paese. Anche il passo dedicato alla libertà religiosa ha rivestito una nuova forma. Il testo attuale, nel paragrafo 60 dichiara che « (1) Nella Repubblica di Ungheria tutti hanno diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione. (2) Questo diritto comprende la libera scelta, l'accettazione di una religione o di un'altra convinzione di coscienza, la libertà di poter manifestare o non manifestare, esercitare ed insegnare, sia individualmente che insieme ad altri, attraverso atti o cerimonie religiose, oppure in altro modo la propria religione e convinzione. (3) Nella Repubblica di Ungheria la Chiesa agisce separatamente dallo Stato »⁽¹⁵⁾.

2. *La nuova legge sulla libertà di coscienza, di religione e sulle chiese.*

Dopo questi precedenti, il 24 gennaio, il Parlamento ha varato la legge IV del 1990 sulla libertà di coscienza, di religione e sulle chiese, che è stata promulgata sul bollettino ufficiale il 12 febbraio 1990⁽¹⁶⁾. Il testo è stato approvato dal Parlamento a stragrande maggioranza. La legge gode di una stabilità speciale, essendo una « legge con forza costituzionale ». Questo carattere della legge era indispensabile, perché, secondo la Costituzione (par. 8/2/), le regole riguardanti i diritti e i doveri fondamentali non possono essere stabilite che da una tale legge⁽¹⁷⁾.

Nel preambolo della legge viene riconosciuta l'importanza sociale delle chiese, confessioni e comunità religiose quali portatrici di valori e creatrici di comunità. Come motivazione del giudizio positivo sul valore delle chiese, oltre che della loro attività culturale, educativa, didattica, sociale e sanitaria, viene fatta menzione espressa anche, e in primo luogo, del loro lavoro nel quadro della stessa vita religiosa, la quale così sembra riconosciuta anch'essa come valore sociale. Un ultimo motivo dell'importanza delle chiese è, secondo la legge, il loro contributo alla promozione della consapevolezza nazionale. Questa formula, introdotta nel testo nell'ultima fase della preparazione, sembrava a prima vista favorire in modo particolare le comunità protestanti storiche, le quali non senza fondamento possono vantarsi di essere chiese nazionali. Ma il tenore

⁽¹⁵⁾ *Magyar Közlöny* (1989), 1227-1228; cfr. *ivi* 1253.

⁽¹⁶⁾ *Magyar Közlöny* (1990), 205-214.

⁽¹⁷⁾ *Magyar Közlöny* (1989), 1244.

del preambolo permette una interpretazione molto più ampia. L'apertura verso i valori universali dell'umanità e delle religioni mondiali, i rapporti comunitari internazionali che aiutano a superare la tentazione di un nazionalismo meschino, sono da apprezzare specialmente sotto l'aspetto della formazione di una sana coscienza nazionale. Alla fine del preambolo il legislatore sottolinea il carattere di garanzia di questa legge, il principio della tolleranza e la rispondenza della legge alla Costituzione e agli obblighi internazionali della Repubblica.

La legge è assai breve. Oltre al preambolo contiene tre capitoli, divisi in 24 paragrafi. Nel primo capitolo si tratta della *libertà di coscienza e di religione* quale diritto umano fondamentale di libertà, il cui esercizio indisturbato viene garantito (par. 1). Il contenuto di questa libertà viene poi formulato con le stesse parole sopra citate della nuova Costituzione. Subito dopo, cioè in una posizione molto centrale, viene aggiunto che la diffusione della religione o di altre convinzioni di coscienza può effettuarsi anche con l'ausilio dei *mezzi di comunicazione sociale* secondo le disposizioni dell'apposita legge riguardante questa materia. Non viene quindi precisato se questa possibilità riguardi, e in quale misura, l'uso della radio e della televisione statale, o soltanto l'emittenza privata. Non risulta neanche, di quale autonomia possono godere le chiese nella redazione dei programmi religiosi. Negli ultimi mesi è cresciuta la presenza dell'elemento religioso nei mezzi di comunicazione, ma non di rado si trattava di manifestazioni di carattere sincretistico, organizzate dalle forze politiche invece che dalla Chiesa. Non mancano quindi questioni da chiarire anche con mezzi normativi.

Altri punti molto rilevanti del primo capitolo sono la dichiarazione secondo la quale per la propria religione, convinzione o per la manifestazione od esercizio di esse, nessuno può avere alcuno svantaggio o godere di alcun vantaggio (par. 3/1/); nonché il divieto di trascrivere nei registri ufficiali statali i dati riguardanti la religione od altra convinzione (par. 3/2/). Si ribadisce pure che nell'esercizio della libertà religiosa e di coscienza nessuno può essere ostacolato, ma che l'esercizio di questo diritto — se la legge non dispone diversamente — non esime dal compimento dei doveri civili (par. 4). Una disposizione diversa si trova per es. nella legge sulla difesa nazionale, dove si rende possibile un servizio alternativo per motivi di coscienza, come viene precisato nella moti-

vazione ufficiale aggiunta alla legge sulla libertà di religione (18). Nello stesso luogo si precisa pure che il compimento dei doveri civici non può essere considerato come condizione dell'esercizio della libertà di coscienza e di religione (19).

In seguito si riconosce il diritto del genitore e del tutore — ma non della persona che cura di fatto il minorenne (come per es. i nonni) (20) — di decidere sull'educazione morale e religiosa del figlio minorenne e di provvedervi in modo appropriato (par. 5). Sotto questo aspetto è da constatare un interessante punto di congruenza con il nuovo Codice di diritto canonico, il quale, nel canone 868 (par. 1, 1) richiede realisticamente il consenso di almeno uno dei genitori per il battesimo di un bambino al di fuori del pericolo di morte, non accontentandosi più della richiesta dei soli nonni. In questo caso, infatti, il battesimo del bambino si fa in vista della sua educazione religiosa. Per quanto riguarda il caso di una eventuale divergenza di opinione tra i genitori a proposito dell'educazione religiosa dei figli, il legislatore statale ha resistito fortunatamente alla tentazione di una soluzione di tipo giuseppinista. Non si è ritornati ad alcune tradizioni della vecchia legislazione del Regno di Ungheria, secondo cui lo Stato regolava l'appartenenza religiosa dei figli nati da matrimoni misti, opponendosi nettamente al diritto canonico. Tale disposizione oggi non sembrava né opportuna né possibile, data la mancanza di rilevanza giuridica dell'appartenenza confessionale del cittadino.

Un'altra novità importante del capitolo è la garanzia che rende possibile l'esercizio individuale e collettivo della religione per i degenti in istituti sociali, sanitari, in quelli per la difesa dell'infanzia e della gioventù e per i detenuti in stabilimenti penitenziari (par. 6). Per quelli invece che prestano servizio militare è previsto, all'interno delle caserme, soltanto la libertà di esercizio *individuale* della religione, mentre al di fuori di esse, non si può limitare l'esercizio collettivo della religione ai soldati (par. 7). La questione delle forme della pastorale dei militari rimane quindi aperta, come pure quella del significato preciso dell'esercizio individuale della religione (21). Giova

(18) *Magyar Közlöny* (1990), 210.

(19) *Ivi*.

(20) Vedi la motivazione della legge: *Magyar Közlöny* (1990), 211.

(21) Secondo la motivazione ufficiale della legge, l'assemblea di soldati della stessa confessione religiosa per la discussione di questioni religiose entra ancora nella categoria dell'esercizio individuale (*Magyar Közlöny* 1990, 211).

notare pertanto che la mancata garanzia della possibilità dell'esercizio collettivo della religione nelle caserme non equivale ad un divieto.

È nel quadro del diritto fondamentale della libertà religiosa che la legge riconosce per i seguaci di medesimi principi di fede il diritto di costituire, per l'esercizio della loro religione, una comunità religiosa, una confessione, una chiesa che goda di autonomia (par. 8/1/). In questa prospettiva quindi, il diritto di costituire chiese non è una concessione dello Stato, ma fa parte integrante del diritto umano fondamentale della libertà di religione. Per questo sembra un po' meno armonica l'aggiunta del paragrafo, secondo cui si può costituire chiese per attività religiose che non siano contrarie alla Costituzione né alle leggi (par. 8/2/). Il riferimento generale a qualsiasi tipo di legge sembra esagerato, trattandosi dello stesso riconoscimento del diritto di esistenza delle chiese. E ciò, a tenore del capoverso (2) del paragrafo 8 della Costituzione, facendo parte del diritto fondamentale, non può essere regolato che da leggi con forza costituzionale. Forse non sbagliamo se riteniamo opportuno un ulteriore ripensamento di questa formula per renderla più conforme alla Convenzione europea dei diritti umani del 1950 (22), specialmente in vista della desiderata adesione del paese alla Comunità Europea.

Il secondo capitolo della legge tratta delle *chiese*. Regolamenta la registrazione delle chiese, le confederazioni di diverse chiese, che sono forme di collaborazione usate da un certo numero di chiese protestanti in Ungheria, stabilisce norme sui rapporti delle chiese con lo Stato, sull'attività educativa, sociale e sanitaria delle chiese, sulla loro economia, e infine sulla loro cancellazione dal registro.

La *registrazione* delle chiese viene fatta dal tribunale di comitato o della capitale competente secondo la collocazione della loro sede. Secondo le disposizioni finali della legge (par. 22), le chiese che erano già riconosciute al momento della sua entrata in vigore, vengono registrate d'ufficio, entro il 30 giugno 1990. La motivazione ufficiale aggiunge che le regole della registrazione non possono riguardare le chiese riconosciute in precedenza (23). Non sembra però totalmente chiaro se queste regole di registrazione abbiano o meno alcuni effetti

(22) Cfr. per es. CASSESE, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, 1988.

(23) *Magyar Közlöny* (1990), 214.

nei riguardi della notifica di alcune modifiche che vengano eventualmente introdotte nella costituzione fondamentale di una chiesa riconosciuta prima della legge. Il capoverso (2) del paragrafo 12 infatti, prevede la dichiarazione posteriore davanti al tribunale di tali modifiche della costituzione fondamentale di una chiesa che riguardano il nome, la sede, la struttura organizzativa e l'eventuale personalità giuridica delle unità strutturali della medesima. Anche se questa disposizione trovasse applicazione alle chiese già esistenti in precedenza, ogni pretesa di validazione statale obbligatoria delle nuove norme interne delle chiese, per es. quelle della conferenza episcopale, sarebbe priva di fondamento giuridico.

L'effetto della registrazione è la *personalità giuridica delle chiese* nell'ordinamento statale (par. 13/1/), la quale, dopo tante incertezze, viene così garantita. Dal punto di vista canonico ci si può domandare, evidentemente, se vi è un unico organo rappresentante della Chiesa cattolica in Ungheria, data la competenza limitata della Conferenza episcopale e l'esenzione dei religiosi. Ma il problema si risolve praticamente, se consideriamo che la legge prevede il riconoscimento di tutta una serie di persone giuridiche interne alle chiese. A questo riguardo il legislatore ungherese ha scelto una tecnica, a nostro giudizio più riuscita, ma comunque nettamente diversa da quella della legge polacca del 17 maggio 1989 sulla relazione dello Stato con la Chiesa cattolica⁽²⁴⁾, la quale contiene un elenco tassativo delle persone giuridiche ecclesiastiche riconosciute dallo Stato. Anche se questo elenco recepisce largamente il Codice di diritto canonico, tale enumerazione non può essere mai completa e definitiva ed è da modificare nel caso di ulteriori sviluppi del diritto universale o particolare della Chiesa. La legge ungherese invece si accontenta di un rinvio generale dicendo che « la chiesa e — se la sua costituzione dispone così —, le sue unità strutturali (organismi, istituti, comunità parrocchiali ecc.) sono persone giuridiche » (par. 13/2/). Nel capoverso successivo si aggiunge che anche le organizzazioni autonome delle chiese, istituite per obiettivi religiosi (organizzazioni religiose ecc.) diventano persone giuridiche quando vengono registrate dal tribunale. Le condizioni della registrazione sono rimaste quelle richieste nel sopra citato decreto-legge n. 17 del 1989 che ha reso possibile la rinascita degli ordini religiosi. L'autorità statale non ha a questo pro-

(24) Art. 7-9: *Dziennik ustaw Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej*, Nr. 29 del 23 maggio 1989, 458.

posito nessuna competenza discrezionale. È sufficiente che siano indicate le sedi, l'organo gerente e rappresentante e venga allegata la dichiarazione dell'autorità competente della rispettiva chiesa (par. 13/3/). Ci sono quindi *due categorie di persone giuridiche* interne alle chiese: le « unità strutturali » che per essere riconosciute come tali non hanno bisogno di registrazione, ma devono figurare come persone giuridiche nella propria costituzione della rispettiva chiesa, e le « organizzazioni autonome » che acquistano la personalità nel diritto statale mediante la registrazione ⁽²⁵⁾. Questa distinzione non corrisponde completamente al diritto canonico, dove anche gli istituti religiosi sono « ipso iure » persone giuridiche. Si prevede la necessità di alcuni criteri per poter decidere se una persona giuridica ecclesiastica per ottenere la personalità civile debba farsi registrare o meno. Comunque, la legge rende possibile l'acquisizione della personalità giuridica statale anche per tutti gli altri tipi di persone giuridiche ecclesiastiche, come sono per es. le associazioni. Anzi, dato che per la seconda categoria di enti la legge non richiede espressamente che abbiano la personalità nella propria chiesa, ci si può chiedere se un ente ecclesiale in qualche senso autonomo, ma privo di personalità giuridica nella Chiesa, possa farsi registrare come persona giuridica davanti allo Stato, con dichiarazione sulla sua legittimità emessa dall'autorità ecclesiastica.

Dei rapporti Chiesa-Stato la legge stabilisce soltanto alcuni principi di decisiva importanza. Viene ripetuto il principio costituzionale della *separazione* (par. 15/1/), si ribadisce l'*uguaglianza giuridica delle chiese* (par. 15/3/), viene proibito che lo Stato costituisca qualche *organo per la direzione o per il controllo delle chiese* (par. 16/1/), viene precisato che non si può usare la coercizione statale per far valere le leggi interne delle chiese (par. 15/2/), e, infine, viene garantito che il Pubblico Ministero può intentare un processo contro la persona giuridica ecclesiale, se essa violasse la legge (par. 16/2/). È da notare che lo Stato non rivendica più la partecipazione a nessuna nomina ecclesiale, nemmeno nel caso di una nomina fatta da un'autorità ecclesiale straniera, e neppure quando il candidato sia cittadino straniero. Questo cambiamento è da ritenersi una conseguenza della netta separazione. Le funzioni ecclesiali, infatti, non hanno carattere pubblico nello Stato.

(25) Cfr. motivazione ufficiale: *Magyar Közlöny* (1990), 212.

Sulle attività educative, culturali, sanitarie, sociali, sportive, e quelle riguardanti la difesa dell'infanzia e della gioventù, la legge garantisce che le persone giuridiche ecclesiali possano svolgerle, a meno che esse siano riservate dalla legge esclusivamente allo Stato o ad altri organi (istituti) statali. In tutti questi settori, le persone giuridiche ecclesiali possono fondare e gestire anche degli istituti (par. 17/1/). Secondo una legge successiva sulla pubblica istruzione, questa possibilità si estende ad ogni tipo di scuole, anche a quelle superiori⁽²⁶⁾.

Nel quadro di queste attività delle chiese si garantisce alle persone giuridiche ecclesiali (cioè non per es. ai privati senza mandato ufficiale delle loro chiese) anche la possibilità di svolgere, secondo le esigenze degli alunni e dei genitori, *l'insegnamento della religione con carattere non obbligatorio* negli istituti d'insegnamento ed educativi gestiti dallo Stato (par. 17/2/). Così è diventato possibile anche l'insegnamento della religione nelle università statali. Questa sfida richiederà uno sforzo speciale da parte della Chiesa cattolica per organizzare la pastorale e la formazione religiosa della gioventù universitaria. È da notare che all'insegnante di religione veniva garantita nell'agosto 1990 una retribuzione statale.

Quanto all'*economia delle chiese* la loro possibilità di acquisire dei beni non sembra subire limitazioni speciali, e l'enumerazione dei modi di acquisto non è tassativa (par. 18/1/)⁽²⁷⁾. Viene loro garantita la possibilità di ricevere donativi senza permesso speciale, ma nel modo determinato dalle proprie leggi interne (*ivi*). I privati possono detrarre dalla loro base dell'imposta le erogazioni fatte a favore di uno scopo ecclesiale soltanto se sono versate a favore di una fondazione o in forma d'assunzione di un impegno d'interesse pubblico. In questi casi lo Stato non controlla il contenuto dell'attività ecclesiale né l'uso dei donativi, ma soltanto il carattere d'interesse pubblico della fondazione o dell'impegno⁽²⁸⁾. Le persone giuridiche ecclesiali possono svolgere pure *attività imprenditoriale*, fondare un'impresa, costituire una società commerciale o prenderne parte secondo le norme riguardanti le organizzazioni sociali (par. 18/2/)⁽²⁹⁾ che comportano una certa riduzione delle imposte. Non sono considerate attività commerciali e così sono anche esenti dalle imposte: la gestione di istituzioni culturali, educative e di

(26) Legge XXIII del 1990, 639-40: *Magyar Közlöny* (1990), 457; cfr. il decreto governativo 36/1990 del 12 settembre: *ivi* 1794.

(27) Cfr. motivazione ufficiale: *Magyar Közlöny* (1990), 213.

(28) Cfr. motivazione ufficiale: *Magyar Közlöny* (1990), 213.

(29) Cfr. i paragrafi 70-73 del Codice civile ungherese.

insegnamento, sociali, sanitarie, di difesa dell'infanzia e della gioventù; la produzione e la vendita delle pubblicazioni necessarie alla vita religiosa e degli oggetti sacri; lo sfruttamento parziale degli edifici usati a scopi ecclesiali; la manutenzione dei cimiteri (par. 18/3/).

Per la gestione delle istituzioni educative e di insegnamento, sociali, sanitarie, sportive, di difesa dell'infanzia e della gioventù delle persone giuridiche ecclesiali, lo Stato fornisce un *sostegno finanziario* fissato nel bilancio statale, uguale a quello dato alle analoghe istituzioni statali (par. 19/1/).

Il Parlamento — all'approvazione del bilancio annuale — può fornire alle persone giuridiche ecclesiali un sostegno statale anche per ogni altro scopo (par. 19/2/). Qui si tratta della possibilità del sostegno statale anche per attività che riguardino la vita religiosa stessa. Il fatto che la decisione su tali aiuti finanziari spetti al Parlamento e non ad un organo amministrativo, deve escludere una dipendenza delle chiese dalla pubblica amministrazione. Questa possibilità risulta per ora necessaria, dato che il problema del finanziamento delle chiese non è ancora risolto, e — come viene riconosciuta anche dalla motivazione ufficiale della legge ⁽³⁰⁾ — il funzionamento delle strutture di alcune chiese diventerebbe quasi impossibile senza l'aiuto statale.

Per quanto riguarda la *cancellazione delle chiese o delle persone giuridiche dal registro*, essa ha per effetto la perdita della personalità giuridica (par. 13/1), e viene fatta dal tribunale ordinario (par. 20) e non dalla Corte Costituzionale, ed è possibile per tre motivi:

1) Su richiesta dell'organo supremo ungherese della rispettiva chiesa, se si tratta della cancellazione di chiese. La richiesta può esser motivata dall'unione, divisione o scioglimento della chiesa. Possono presentare tale richiesta anche le persone giuridiche registrate, per gli stessi motivi. Ma per loro la richiesta di cancellazione dal registro può esser proposta anche dall'autorità ecclesiastica il cui certificato era requisito per la registrazione (par. 20/1/). Di per sé questo tipo di cancellazione non dovrebbe crear problemi per la Chiesa cattolica. Ciò non di meno va precisato che il concetto di organo supremo ungherese, nel senso di un unico organo, non sembra conforme alla costituzione della Chiesa cattolica.

2) La cancellazione dal registro di una chiesa o di una persona giuridica ecclesiale è possibile pure in base all'azione del Pubblico Ministero, se la chiesa o la persona giuridica, nonostante l'invito fatto dal

⁽³⁰⁾ *Magyar Közlöny* (1990), 213.

tribunale, non interrompa la propria attività contraria alla Costituzione o alle leggi (par. 20/2/). Anche qui vale la nostra osservazione fatta in precedenza: sembra esagerato far dipendere la stessa personalità delle chiese da qualsiasi tipo di legge. Se la violazione della legge avviene nel corso dell'attività di una unità strutturale o di una persona giuridica registrata di una chiesa, l'invito del tribunale viene rivolto al supremo organo ungherese della rispettiva chiesa (par. 20/4/). Pure qui rimane il problema della nozione del supremo organo ungherese.

3) Il terzo motivo della cancellazione è l'estinzione della chiesa. Essa va dichiarata dal tribunale, se la chiesa cessa la propria attività e non dispone del suo patrimonio (par. 20/3/).

Nel caso di divisione o unione di chiese, il loro patrimonio passa alle chiese subentranti. Quando si tratta di divisione di chiese, la proporzione della ripartizione dei beni viene determinata dalla chiesa stessa. Se la chiesa si è sciolta od è stata emessa dal tribunale la dichiarazione della sua estinzione, essa può disporre entro novanta giorni dei propri beni. Dopo la scadenza di questi termini o nel caso in cui la chiesa venga cancellata dal registro per motivi di violazione di legge, dei suoi beni devono costituirsi fondazioni il cui scopo dev'essere determinato dal Consiglio dei Ministri.

Il *terzo capitolo* della legge contiene disposizioni finali, soprattutto alcune modifiche al Codice penale per proteggere gli oggetti e i luoghi sacri dalla loro violazione, e inoltre le persone da violenze o minacce che impediscano l'esercizio della libertà di coscienza e di religione (par. 23), nonché autorizza il Consiglio dei Ministri ad emettere regole ⁽³¹⁾ sulla presentazione dei resoconti, a cui sono tenute le persone giuridiche ecclesiali che ricevono sostegno statale o svolgono direttamente, e non mediante altri enti, attività commerciale (par. 24/2/). Infine vengono abrogate espressamente le norme giuridiche precedenti che riguardavano questa materia (par. 24/4/).

3. *Questioni aperte.*

Al momento della ratifica della legge erano ancora formalmente in vigore le intese del 1964 tra la Santa Sede e il Governo ungherese. Nell'accordo del 9 febbraio 1990, invece, le parti hanno convenuto di

⁽³¹⁾ Queste regole sono state promulgate nel decreto del Consiglio dei Ministri 76/1990 del 25 aprile 1990: *Magyar Közlöny* (1990), 762-763.

ristabilire le relazioni diplomatiche, e di considerare superate le intese parziali del 1964 ⁽³²⁾.

Eppure vi sono ancora delle questioni aperte. Oltre a quelle menzionate nel capitolo precedente, che si riferiscono a dei dettagli, c'è un problema di tipo generale. Ovvero l'intero sistema di finanziamento della Chiesa. Le nuove possibilità di servizio pastorale, culturale e sociale, garantite dalla legge rimangono quasi lettera morta se non si riesce ad assicurar loro i mezzi necessari. Per gli ordini religiosi per es. è un grave ostacolo il riprendere la vita comunitaria per la mancanza degli edifici a loro disposizione. A livello di esperti, oggi si discute ormai della legalità dei provvedimenti di secolarizzazione dei beni ecclesiali presi alla fine degli anni quaranta e all'inizio degli anni cinquanta. Sembra generalmente accettabile che almeno il modo dell'esecuzione di questi provvedimenti fosse stato caratterizzato dall'illegalità. Dal punto di vista del diritto canonico si può osservare che: 1) beni ecclesiastici sono quelli delle persone giuridiche ecclesiastiche che nel diritto canonico vigente si chiamano pubbliche (can. 1258); 2) il diritto di proprietà degli immobili ecclesiali non può estinguersi quando non sono state compiute le condizioni richieste a tal fine dal diritto canonico; 3) la rinuncia del diritto di proprietà, essendo una forma di alienazione, richiede la licenza della Santa Sede, se il valore dell'immobile supera la somma stabilita a questo effetto dalla Conferenza episcopale e riveduta dalla Santa Sede (can. 1292 par. 2, cfr. can. 455 par. 2). È da notare però che la Conferenza episcopale ungherese non ha ancora stabilito, quale sia questa somma. Come orientamento può servire ancora la norma emessa dalla Santa Sede prima del vigente Codice di diritto canonico ⁽³³⁾.

Sembra auspicabile trovare quanto prima i principi di una soluzione. La restituzione immediata di tutti gli immobili che appartenevano alla Chiesa alla fine della guerra, non pare realistica, perché i possessori attuali sono numerosi, la sostanza e la condizione degli immobili è spesso fortemente mutata ecc. Non sembra opportuna neppure una soluzione che richiamandosi alle difficoltà del bilancio statale o comuna-

⁽³²⁾ *L'Osservatore Romano* 130 (1990) 10 febbraio. Per il testo intero (ungherese) dell'accordo del 9 febbraio 1990 vedi *Megállapodás a Szentszék és a Magyar Köztársaság között*, in *Katolikus Szemle* (Roma) 42 (1990), 57.

⁽³³⁾ Cfr. ... *Sedes Apostolica, Notificatio part.*, 1978: ОЧОВА, X., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, V, Roma, 1980, 7500 (« Per i paesi non elencati, fino a nuova disposizione indistintamente vale la somma — o equivalente — di 15.000 \$ USA »).

le, non garantisca né una sufficiente restituzione né un giusto indennizzo. In questo caso mancherebbero proprio i mezzi necessari per riprendere la rispettiva attività della Chiesa. Forse la rinuncia di una parte della proprietà immobiliare ecclesiale connessa con la restituzione di un'altra parte e con un congruo risarcimento, potrebbe essere una via di soluzione. Così si potrebbe approfittare della possibilità dell'attività imprenditoriale delle chiese garantita nella nuova legge.

Tutto sommato, il nuovo sistema delle relazioni giuridiche Chiesa-Stato è caratterizzato dalla separazione, « dalla neutralità ideologica dello Stato »⁽³⁴⁾, dall'uguaglianza delle comunità religiose davanti alla legge, dal riconoscimento anche del valore della loro attività religiosa. Tra le due tendenze principali che si dimostrano nei diversi paesi della regione a proposito della sistemazione della condizione della Chiesa, cioè quella di restaurazione e quella liberale, in Ungheria sembra prevalere la seconda.

Secondo la nuova normativa ungherese, quindi, risulterebbe assai disarmonico il pieno ripristino della competenza che avevano alcuni organi statali nell'antica Ungheria, dove le funzioni statali e quelle delle confessioni incorporate erano strettamente collegate. Similmente problematico sarebbe un ritorno all'istituto del giuspatronato che nel frattempo sembra completamente estinto in Ungheria, secondo i criteri del diritto canonico⁽³⁵⁾.

A modo di conclusione possiamo constatare che la condizione giuridica della Chiesa in Ungheria è diventata fundamentalmente nuova. I cambiamenti giuridici compiuti sembra che abbiano gettato le basi per un regime di separazione senza laicismo e secolarismo.

(34) Motivazione ufficiale della legge IV del 1990, in *Magyar Közlöny* (1990), 209.

(35) Cfr. ERDŐ, P., *Il giuspatronato in Ungheria*, in *Apollinaris* 62 (1989), 189-206.

JÓZEF KRUKOWSKI

REVISIONE DEL SISTEMA DEI RAPPORTI TRA LO STATO E LA CHIESA IN POLONIA

1. Presupposti fondamentali della nuova regolamentazione dei rapporti fra Stato e Chiesa in Polonia. — 1.1. Motivi della nuova regolamentazione. — 1.2. Garanzie della libertà religiosa prevista dalle leggi. — 1.2.1. La libertà religiosa nella dimensione individuale. — 1.2.2. La libertà religiosa nella dimensione comunitaria. — 1.2.2.1. La separazione fra Chiesa e Stato. — 1.2.2.2. Il principio secondo cui la Chiesa può esercitare liberamente le funzioni religiose. — 1.2.2.3. Il principio della parità dei diritti di tutte le chiese. — 1.2.2.4. Il principio dell'indipendenza della Chiesa dallo Stato. — 1.2.2.5. Il principio della tutela giuridica. — 2. Il riconoscimento della personalità giuridica alla Chiesa da parte dello Stato. — 2.1. Il riconoscimento della personalità giuridica della Santa Sede. — 2.2. Il problema del riconoscimento della personalità giuridica pubblica della Chiesa in Polonia. — 2.3. Il riconoscimento della personalità giuridica alle unità organizzative della Chiesa. — 3. L'attività della Chiesa. — 4. Modi di regolare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa. — 5. Conclusioni.

Nel processo dei profondi mutamenti di regime politico, iniziati in Polonia in base agli accordi della « tavola rotonda », stipulati il 5 aprile 1989 fra i rappresentanti del potere comunista e dell'opposizione, all'insegna di « Solidarność », hanno avuto luogo cambiamenti anche nella sfera delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa. Lo dimostrano due importanti avvenimenti di natura giuridica e diplomatica. Il primo è la votazione, da parte della Dieta della Repubblica Popolare della Polonia, in data 17 maggio 1989, di tre nuove leggi ⁽¹⁾, dette leggi ecclesiastiche e precisamente:

1) la legge sul rapporto dello Stato verso la Chiesa cattolica nella Repubblica Popolare di Polonia;

(1) *Dz.U.* (Giornale delle Leggi), 1989, n. 29, pos. 154-156.

2) la legge sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione;

3) la legge sulle assicurazioni sociali del clero.

Il secondo avvenimento è la decisione, presa il 17 luglio 1989, da Papa Giovanni Paolo II, d'accordo con le massime autorità dello Stato e della Conferenza dell'Episcopato della Polonia, di ripristinare i rapporti diplomatici stabiliti fra la Santa Sede e la Polonia dopo 50 anni d'interruzione.

Per valutare appropriatamente l'importanza di questi avvenimenti, si deve dare una risposta ad alcune domande: quali cambiamenti si sono avuti in quel sistema di politica confessionale che il partito comunista cercava d'imporre alla Chiesa in Polonia dopo la II guerra mondiale? Si è avuto un cambiamento radicale di questo sistema oppure ne sono rimasti ancora degli elementi? Si tratta qui naturalmente del sistema di « cesaropapismo stalinista » costituito nell'Unione Sovietica e applicato in Polonia a partire dalla risoluzione del Governo Provvisorio, il 12 settembre 1945, sull'abrogazione del Concordato del 1925 ⁽²⁾. Questo sistema si basava sul rifiuto del principio della regolazione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa cattolica attraverso accordi bilaterali stipulati fra due parti sovrane nel proprio campo, e l'accettazione, invece, del principio della regolazione unilaterale — in via legislativa —, cioè da una posizione di supremazia dello Stato ateo sulla Chiesa. La decisa opposizione della maggioranza della società e della gerarchia della Chiesa cattolica non permetteva l'applicazione in Polonia di questo sistema così come era stato applicato in Unione Sovietica, ma esso doveva essere sottoposto ad una certa liberalizzazione. Diverse sono state le tappe di questa evoluzione. Le leggi del 17 maggio sono l'ultima. Anche se queste leggi sono state deliberate dopo la firma degli accordi della « tavola rotonda », nondimeno i loro progetti erano stati preparati molto prima, attraverso gravosi negoziati fra i rappresentanti del Governo comunista e della Conferenza dell'Episcopato della Polonia. Queste leggi non hanno — naturalmente — carattere di accordi bilaterali, sono tuttavia la manifestazione di un certo compromesso.

(2) Cfr. J. KRUKOWSKI, *Rapporti fra Stato e Chiesa nell'Europa centro-orientale dopo la seconda guerra mondiale*, in *The Common Christian Roots of the European Nations. An international Colloquium in Vatican*, ed. Le Monnier, Firenze, 1982, vol. 2, p. 898-909; G. BARBERINI, *Stato socialista e Chiesa Cattolica in Polonia*, ed. CSEO, Bologna, 1983, specialmente p. 26-28.

Al fine di trovare una risposta alle domande qui sopra poste, sulla natura dei mutamenti nel sistema dei rapporti fra Stato e Chiesa, nelle nostre ulteriori riflessioni evidenzieremo i principali elementi di queste nuove leggi, emanate il 17 maggio 1989.

1. PRESUPPOSTI FONDAMENTALI DELLA NUOVA REGOLAMENTAZIONE DEI RAPPORTI FRA STATO E CHIESA IN POLONIA.

Il principio fondamentale sul quale gli stati democratici contemporanei definiscono il loro rapporto nei confronti della Chiesa, è quello del rispetto del diritto alla libertà di religione che deriva dalla dignità dell'uomo. Essi esprimono la loro volontà di rispettare questo diritto nelle leggi costituzionali e negli accordi internazionali. Ci si domanda, pertanto, in quale modo il desiderio di rispettare questo principio venga espresso nella nuova legislazione polacca, ed in particolare nelle su ricordate leggi ecclesiastiche del 17 maggio 1989? La risposta a questa domanda si può trovare sia nella motivazione delle nuove leggi sia nelle norme giuridiche in esse contenute.

1.1. *Motivi della nuova regolamentazione.*

I motivi da cui il legislatore polacco si è fatto guidare in tale oggetto sono stati espressi nei preamboli delle nuove legge ecclesiastiche.

In primo luogo la Dieta della Repubblica della Polonia esprime la sua volontà di eseguire le decisioni della Costituzione del 22 luglio 1952 ⁽³⁾. Probabilmente si tratta qui delle garanzie costituzionali, per cui « la libertà di coscienza e di confessione » (art. 82, § 1), uno dei diritti dei cittadini, può essere regolato soltanto per legge, e nel medesimo modo deve essere regolata la situazione giuridica e patrimoniale della Chiesa (art. 82, § 2). Queste decisioni costituzionali non erano state rispettate dalle autorità statali. Per poter precisare la situazione dei credenti ed anche della Chiesa, le autorità spesso si servivano di regolamentazioni al di fuori della legge, cioè attraverso atti amministrativi o giudiziari che non avevano una base legale. Si deve inoltre far osservare che, sebbene la Costituzione del 1952 non sia più attuale, nondimeno le sue norme inerenti alla libertà di religione non erano state in pratica rispettate dalle autorità

⁽³⁾ Dz.U. (1976), n. 7, pos. 36.

comuniste. Soltanto le leggi del 17 maggio 1989 devono servire alla loro realizzazione.

Un secondo motivo è il desiderio di « adempiere le obbligazioni contenute negli accordi internazionali, e precisamente nella “Dichiarazione Generale dei Diritti dell’Uomo”, nel “Patto Internazionale dei Diritti Civili e Politici”, nell’“Atto Finale della Conferenza della Sicurezza e della Cooperazione in Europa”, nonché nella “Dichiarazione dell’ONU sull’eliminazione di tutte le forme d’intolleranza e di discriminazione per motivi religiosi o a causa delle convinzioni” ». Si deve pertanto constatare che nel periodo passato le autorità statali, attraverso ratifiche o firme, si erano obbligate a tener conto degli accordi internazionali nell’ambito del rispetto dei diritti dell’uomo, in particolare dei diritti alla libertà religiosa, ma non avevano intrapreso azioni che portassero all’adattamento della legge nazionale a questi obblighi, e, inoltre, spesso si permettevano di violare queste garanzie. Alcuni giuristi polacchi, scrivendo da una posizione marxista, affermavano che il diritto polacco interno aveva preceduto il diritto internazionale nel settore del rispetto della libertà di religione, cosa che era in contrasto con la realtà. Soltanto attualmente il legislatore polacco ha deciso di porre fine a questo metodo errato.

Come terzo motivo della nuova regolazione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa in Polonia è stato presentato « il bene della persona umana » nonché la necessità che « tutti i cittadini cooperino allo sviluppo della Polonia, per la sicurezza della nazione e dello Stato polacco ».

Una simile formulazione della motivazione legale dimostra un forte mutamento dell’orientamento delle autorità statali. Ciò significa l’abbandono dei presupposti, finora accettati, dell’ideologia marxista, secondo cui il bene della persona umana è una « parola vuota ». Ciò significa, al contempo, una certa convergenza con la motivazione dalla quale si è lasciata guidare la Chiesa cattolica quando ha definito i principi dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato nella dottrina del Concilio Vaticano II e dei Pontefici postconciliari (4).

1.2. *Garanzie della libertà religiosa prevista dalle leggi.*

La libertà di religione è un fatto a più livelli. Si manifesta in una dimensione individuale e collettiva della vita umana. Confron-

(4) *Gaudium et spes*, n. 76; *Redemptor Hominis*, n. 17.

tando la dottrina della Chiesa sulla libertà di religione con quanto è detto nelle leggi ecclesiastiche del 17 maggio 1989, si devono rilevare alcune differenze nella terminologia. Mentre nella dottrina della Chiesa si parla dell'aspetto individuale e comunitario della libertà di religione, nelle leggi polacche si parla invece di « libertà di coscienza e di confessione ». Senza entrare in un'analisi particolareggiata del contenuto di queste espressioni, si deve dire che ha luogo qui una convergenza molto accentuata dei contenuti designati da queste diverse denominazioni dei concetti. Le garanzie della libertà di coscienza e di confessione, come sono state definite nelle leggi del 17 maggio, comprendono infatti garanzie della libertà di religione in due dimensioni, cioè sia nella dimensione individuale sia in quella sociale.

1.2.1. *La libertà religiosa nella dimensione individuale.*

Soggetto della libertà religiosa nella dimensione individuale è ogni uomo. Questa libertà comprende due aspetti: negativo, ossia la libertà « da », ossia dalla coercizione, e positivo, ossia la libertà « a », ossia alla scelta di valori diversi, ed in particolare la libertà di conoscere la verità religiosa e a confessarla conformemente alle esigenze della propria coscienza. Come si presentano le garanzie di questa libertà nella legislazione polacca?

Nella costituzione della RPP del 1952 la libertà religiosa, come libertà di coscienza e di religione, era garantita in modo generale. Nelle leggi ecclesiastiche del 17 maggio 1989 queste garanzie sono state dettagliate. Nella « legge sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione » sono state messe al primo posto le garanzie positive, ossia la libertà ad una libera scelta della religione o delle convinzioni, nonché ad esprimerle individualmente o collettivamente, in privato e in pubblico (art. 1, comma 1, punto 2) nonché il principio della parità dei diritti nella vita statale, politica, economica, sociale e culturale (art. 1, comma 1, punto 3). Queste garanzie devono segnalare l'essenziale mutamento in atto nella politica delle autorità statali nei confronti dei credenti, e precisamente l'abbandono della pratica, finora in vigore, della discriminazione dei credenti, trattati come cittadini di seconda classe nella vita sociale, politica e professionale.

Nella legge « sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione » è stato inserito, per la prima volta nella legislazione polacca, il catalogo di questa libertà di religione realizzata nell'aspetto positi-

vo. Nell'art. 2 di questa legge si dice: « Usufruento della libertà di coscienza e di confessione i cittadini possono in particolare:

- 1) creare chiese ed altre associazioni religiose, nonché appartenere ad esse;
- 2) conformemente ai principi della loro religione prendere parte alle attività e alle funzioni religiose, compiere i propri doveri religiosi e celebrare le feste religiose;
- 3) divulgare la propria religione o la propria convinzione;
- 4) educare i figli conformemente alle proprie convinzioni sulle questioni religiose;
- 5) conservare il silenzio sulle questioni della loro religione o delle loro convinzioni;
- 6) mantenere contatti con coloro che professano la stessa religione, nonché partecipare ai lavori delle organizzazioni religiose di ambito internazionale;
- 7) usufruire delle fonti d'informazione sulle religioni;
- 8) produrre e acquistare gli oggetti necessari per i fini del culto e delle pratiche religiose nonché servirsene;
- 9) produrre, acquistare e possedere articoli necessari per poter rispettare le regole religiose;
- 10) scegliere lo stato ecclesiastico o religioso;
- 11) associarsi in organizzazioni laiche allo scopo di realizzare i compiti che derivano dalla religione professata o dalle proprie convinzioni sulla religione ».

Viene inoltre garantito il diritto individuale « a libere prestazioni a favore delle chiese e di altre associazioni religiose nonché di istituzioni di beneficenza e assistenza » (art. 5).

È garantito anche il diritto individuale dei credenti a compiere le pratiche religiose nelle singole situazioni imposte dalla vita, e cioè:

- a coloro che prestano servizio militare, o servizio civile;
- a coloro che si trovano in istituti chiusi (ospedali, carceri, riformatori, ecc.);
- ai bambini e ai giovani che si trovano nelle colonie e nei campeggi organizzati dalle istituzioni statali (art. 4).

Il diritto alla libertà religiosa nel suo aspetto negativo, ossia come libertà da coercizione, viene garantito nell'art. 5 di questa legge. Viene in modo chiaro fatto divieto di discriminare o privilegiare chiunque a causa della sua religione o delle sue convinzioni sulla religione (art. 5, comma 1) nonché di costringere a non prendere parte ad attività o a riti religiosi (art. 5, comma 2).

Secondo la legge qui esaminata le limitazioni nell'esternare individualmente o collettivamente la propria religione o le proprie convinzioni possono essere introdotte soltanto nei casi previsti dalla legge quando sia necessario tutelare la sicurezza, l'ordine, la salute o la moralità pubblica oppure i diritti e le libertà di altre persone (art. 3, comma 2). Si deve osservare che questo divieto può, in alcuni casi, creare una certa collisione con la coscienza degli uomini che, per motivi religiosi, si rifiutano di prestare servizio militare. Per evitare questa collisione si prevede il loro esonero dal servizio militare oppure la sua sostituzione con un servizio supplementare (art. 3, comma 3).

Soggetto della libertà religiosa nell'aspetto individuale sono sia i cittadini polacchi sia i cittadini di altri Stati presenti nel territorio della Polonia o persone che non possiedono nessuna cittadinanza (art. 7).

Soggetto della libertà religiosa nell'aspetto positivo, come è stato qui sopra riportato, sono anche i genitori nell'ambito dell'educazione dei propri figli conformemente alle loro convinzioni religiose (art. 2, punto 4). La legge invece non garantisce che, nell'educazione e nell'istruzione scolastica, non sia violato il diritto dei genitori ad educare i figli conformemente alle loro convinzioni religiose, cioè che i figli siano costretti a partecipare ad un insegnamento condotto secondo i presupposti di un'ideologia atea in contrasto con le convinzioni dei genitori (⁵).

1.2.2. *La libertà religiosa nella dimensione comunitaria.*

Le garanzie della libertà religiosa nella dimensione individuale, sarebbero inefficaci se non fosse garantita la libertà religiosa nella dimensione comunitaria, detta altrimenti collettiva. Soggetto di questa libertà sono la Chiesa e le altre comunità religiose, dette nella legislazione polacca « chiese e associazioni confessionali ». Ci si domanda: in quale modo il legislatore polacco garantisce la libertà religiosa nella dimensione comunitaria? Rispondendo si deve dire che queste garanzie sono state proclamate nei seguenti principi:

- separazione fra Chiesa e Stato (art. 9, punto 1);
- la Chiesa e le altre associazioni religiose confessionali possono compiere liberamente le loro funzioni religiose (art. 9, comma 1, punto 2);

(⁵) Cfr. F. MAZUREK, *Prawa człowieka do wolności religijnej*, in *Kościół i prawo*, vol. 5, Lublin, 1988, p. 100-101.

- parità dei diritti di tutte le chiese e delle altre associazioni religiose, senza tener conto della forma in cui è stata regolata la loro situazione giuridica (art. 9, comma 3);
 - indipendenza della Chiesa dallo Stato nell'esecuzione delle sue funzioni religiose (art. 11, comma 1);
 - tutela giuridica della Chiesa (art. 11, comma 2 e 3).
- Osserviamo ognuno di questi principi.

1.2.2.1. *La separazione fra Chiesa e Stato.* — Il principio della « separazione fra la Chiesa e lo Stato » che generalmente è proclamata dagli Stati contemporanei, presenta un alto grado di astrattezza. Diversi sono i metodi con cui viene interpretato e concretizzato nei singoli Stati, e persino in uno stesso Stato nelle singole tappe del suo sviluppo.

L'idea della « separazione » fra la Chiesa e lo Stato nacque verso la fine del XVIII secolo allo scopo di spezzare gli stretti vincoli fra lo Stato e la Chiesa (« l'unione del trono con l'altare »), espressi nel concetto di Stato confessionale e di Chiesa statale, ossia per poter giungere ad uno Stato laico, neutrale nei confronti delle varie chiese. Nel sistema comunista di tipo marxista-leninista al posto dello Stato confessionale era nondimeno introdotto il concetto di Stato ideologico, ossia impegnato nella lotta contro la religione e la Chiesa, per poter imporre a tutta la società e alle singole persone una concezione filosofica atea del mondo.

Sebbene la Costituzione della RPP del 1952 garantisse « la separazione della Chiesa dallo Stato », nel periodo di dittatura del partito comunista lo Stato polacco era impegnato in favore dell'ideologia materialista. Un simile Stato non era pertanto neutrale nei confronti della Chiesa e della religione. Allo scopo di staccarsi da un simile concetto errato di « separazione », realizzato nella Polonia Popolare, nella legge del 17 maggio 1989 « sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione » è detto: « La Repubblica Popolare della Polonia è uno Stato laico, neutrale nelle questioni della religione e delle convinzioni » (art. 10, comma 1). In tale contesto la « neutralità » dello Stato deve essere compresa nel senso che non è impegnato né nell'appoggiare la religione né nel combatterla, né nell'appoggiare o combattere l'ideologia atea, che è una manifestazione della soluzione negativa del bisogno religioso.

In alcuni Stati, ad esempio negli USA, una conseguenza dell'accettazione del principio della « separazione » fra Chiesa e Stato è il

rifiuto dello Stato a finanziare istituzioni ecclesiastiche, a meno che le dotazioni o i fondi, che le istituzioni ecclesiastiche ricevono dallo Stato, non siano destinati a fini religiosi, ma per esempio, per aiuti scientifici alle scuole cattoliche. La nuova legge del 17 maggio 1989 proclama inoltre il principio secondo cui « Lo Stato e le unità organizzative statali non dotano e non sovvenzionano le chiese e le altre associazioni religiose » (art. 19, comma 2). Nel contempo però prevede delle eccezioni da questo principio che devono essere definite nelle leggi o nelle disposizioni emanate sulla loro base (*ivi*). È stata pertanto esclusa la possibilità che le autorità amministrative finanzino alcune chiese non cattoliche, come aveva luogo nel periodo passato, proporzionalmente al grado della loro subordinazione alle autorità comuniste.

1.2.2.2. *Il principio secondo cui la Chiesa può esercitare liberamente le funzioni religiose.* — Il principio del libero esercizio da parte delle chiese delle funzioni religiose, era stato presentato nella Costituzione della RPP del 1952 (art. 82, comma 1). Nella politica confessionale dello Stato, nondimeno, si tendeva a restringere queste funzioni alla sfera del culto, intesa come sfera puramente privata, e a limitare l'ambito delle funzioni extra culturali, cioè l'insegnamento e l'esercizio di attività caritative. Nelle decisioni contenute nelle nuove leggi del 17 maggio 1989 l'ambito in cui la Chiesa può svolgere le sue funzioni è inteso in modo lato, cioè queste funzioni comprendono l'insegnamento e l'educazione, il diritto a dirigere proprie scuole, a servirsi dei mezzi di comunicazione sociale a partecipare allo sviluppo della cultura nazionale, a condurre attività caritative attraverso proprie istituzioni (art. 19-27).

1.2.2.3. *Il principio della parità dei diritti di tutte le chiese.* — Il principio della parità dei diritti di tutte le chiese è stato affermato dal legislatore polacco con una clausola che spiega come questa parità di diritti esista « senza tener conto della forma in cui è stata regolata la situazione giuridica » (art. 9, comma 2, punto 3). Il principio della parità dei diritti delle comunità religiose è conforme alla dottrina della Chiesa definita dal Concilio Vaticano II ⁽⁶⁾. La clausola della possibilità di differenze nella forma della regolamentazione giuridica legale delle singole chiese ha la sua genesi nei colloqui,

⁽⁶⁾ *Gaudium et spes*, n. 76.; *Dignitatis humanae*, n. 13.

svoltisi tra i rappresentanti della Chiesa cattolica e le autorità statali, inerenti la normalizzazione dei rapporti reciproci in vista di un accordo concordatario. Le autorità statali per lungo tempo rifiutavano la possibilità di stipulare un accordo internazionale con la Santa Sede, argomentando che sarebbe stata questa una violazione del principio fondamentale della parità dei diritti di tutte le Chiese presenti in Polonia. La parte ecclesiastica argomentava che, accettando il principio della parità dei diritti delle chiese, non si devono ignorare gli attributi specifici che spettano alla Chiesa cattolica nei rapporti internazionali, e la particolare capacità della Santa Sede di stipulare accordi internazionali inerenti ai rapporti reciproci fra lo Stato e la Chiesa nei singoli Stati. Attualmente le autorità statali polacche hanno rinunciato a queste riserve. È stata infatti accettata la possibilità che lo Stato polacco stipuli un accordo bilaterale con la Santa Sede per quanto riguarda la situazione della Chiesa in Polonia. Non è neanche esclusa la possibilità che le autorità statali stipolino accordi bilaterali con le autorità di altre chiese, ma questi accordi non avranno carattere internazionale, dato che le autorità di queste chiese mancano della soggettività giuridica pubblica internazionale.

1.2.2.4. *Il principio dell'indipendenza della Chiesa dallo Stato.*

— Nella legge « sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione » è contenuta la seguente dichiarazione: « La Chiesa e le altre associazioni religiose sono indipendenti dallo Stato quando esercitano le loro funzioni religiose » (art. 11, comma 1).

Si deve osservare che in Polonia, nel periodo passato, dopo la II guerra mondiale, le autorità comuniste, prendendo a modello la politica del partito comunista nell'Unione Sovietica, cercavano di sottomettere le chiese, ed anche la Chiesa cattolica. In tale situazione la Chiesa cattolica, conformemente alla sua tradizione, difendeva decisamente la sua indipendenza dall'autorità laica nell'ambito dell'esercizio della sua missione religioso-morale nei confronti di tutta la società. La proclamazione del principio dell'indipendenza della Chiesa si deve pertanto comprendere come rinuncia, da parte delle autorità statali, alla politica del cesaropapismo. Si deve tuttavia dire che, nonostante la proclamazione del principio dell'indipendenza della Chiesa nell'esercizio delle sue funzioni, ancora nella legge del 17 maggio 1989 le autorità statali si sono riservate il diritto di controllare l'attività della Chiesa attraverso le mediazioni di speciali organi dell'amministrazione, detti « Ufficio per gli Affari delle Confessioni ». In

forza della nuova legge del 23 novembre 1989 si è avuta la chiusura dell'« Ufficio per gli Affari delle Confessioni » (7). Le questioni della politica confessionale dello Stato sono state fatte rientrare nelle competenze dell'Ufficio del Consiglio dei Ministri. Il futuro dimostrerà come il principio dell'indipendenza della Chiesa dallo Stato sarà messo in pratica dal Governo non comunista (*).

1.2.2.5 *Il principio della tutela giuridica.* — Nell'art. 11 comma 3 della legge sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione è detto: « La Chiesa e le altre associazioni religiose, nonché le loro attività, sono soggette alla tutela giuridica nei limiti definiti dalle leggi ». Ciò significa che i soggetti competenti dell'autorità ecclesiastica possono usufruire dei mezzi di tutela previsti nel diritto processuale o amministrativo, nei casi in cui ritengano che i diritti della Chiesa siano stati violati da qualcuno, chiunque esso sia, in particolare da un organo dell'amministrazione statale. Il questa garanzia rientra anche la possibilità di presentare domande al Tribunale Costituzionale (art. 2, comma 3).

La tutela giuridica della Chiesa significa in senso lato anche il rispetto dei diritti che spettano ai chierici e ai religiosi. La legge del 17 maggio 1989 sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione, stabilisce che i chierici e i religiosi possiedano diritti e doveri alla pari con gli altri cittadini in tutti i settori della vita statale, politica, economica e culturale (art. 12, comma 1). Il diritto polacco non riconosce pertanto ai chierici e ai religiosi alcun privilegio nei confronti degli altri cittadini. Nondimeno, nell'ambito delle leggi in vigore, essi sono esonerati dai doveri che non si possono conciliare con l'esercizio della funzione di chierico o di religioso. In particolare si tratta qui dell'esonero, previsto dal diritto processuale, dal rivelare fatti di cui sono venuti a conoscenza attraverso la confessione (art. 16 cod. proc. pen.; art. 179, § 1 cod. proc. pen.; art. 261, comma 3 cod. proc. amm.), nonché dell'esonero dall'obbligo di prestare servizio militare (art. 29, comma 1-4 della legge sul rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica).

Una manifestazione particolare dell'estensione della tutela giuridica ai chierici e ai religiosi alla pari con gli altri cittadini, è la legge del

(7) Dz.U. (1989), n. 64, pos. 387.

(*) Un aspetto importante dell'indipendenza della Chiesa è la rinuncia da parte dello Stato di intervenire nelle nomine ecclesiastiche (salvo il requisito della cittadinanza), come era invece previsto nel decreto del 31 dicembre 1956. L'intervento è sostituito dalla semplice comunicazione della nomina all'autorità civile competente (art. 14 della legge sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica).

17 maggio 1989 sulle assicurazioni sociali del clero. Il clero in Polonia è l'ultimo gruppo sociale che riceve le garanzie giuridiche di usufruire delle assicurazioni sociali. Come indica la motivazione presentata nel preambolo di questa legge, le prestazioni pensionistiche per il clero devono essere, in un certo modo, una forma di ricompensa da parte dello Stato nei confronti della Chiesa, per i beni materiali sottratti dalle autorità comuniste in forza della legge del 20 marzo 1950 « sull'incamerazione da parte dello stato dei beni della manomorta, sulla garanzia di lasciare ai parroci il possesso di aziende agricole e sulla costituzione del Fondo Ecclesiale ». Come è noto questo fondo esisteva finora soltanto sulla carta.

2. IL RICONOSCIMENTO DELLA PERSONALITÀ GIURIDICA ALLA CHIESA DA PARTE DELLO STATO.

Condizione indispensabile per la libertà religiosa sotto l'aspetto comunitario, è che lo Stato riconosca la personalità giuridica alla Chiesa e alle sue unità organizzative. Tale riconoscimento si basa su una particolare struttura giuridica. Da una parte lo Stato deve riconoscere l'esistenza di una struttura organizzativa della Chiesa, diversa dalla struttura organizzativa dello Stato, e dall'altra deve riconoscere che le unità della struttura organizzativa della Chiesa hanno la capacità di aver parte in rapporti giuridici nei confronti degli organi statali. Quando si tratta della personalità giuridica della Chiesa cattolica, dato il suo lungo sviluppo storico, si distinguono tre categorie di personalità:

- la personalità giuridica pubblica della Santa Sede, come rappresentanza della Chiesa cattolica nei rapporti internazionali;
- la personalità giuridica pubblica della Chiesa cattolica in un determinato Stato, per esempio della Chiesa cattolica in Polonia;
- la personalità giuridica civile delle unità organizzative della Chiesa nel territorio di un determinato Stato.

Ci si domanda pertanto se e come ognuna di queste tre categorie della personalità giuridica della Chiesa venga riconosciuta nelle leggi ecclesiastiche del 17 maggio 1989.

2.1. *Il riconoscimento della personalità giuridica della Santa Sede.*

Dal punto di vista del diritto canonico si deve dire che la Chiesa cattolica e la Santa Sede sono due distinte personalità morali: (can. 113, CIC del 1983), e sono personalità che esistono per legge divina. Il

riconoscimento della personalità giuridica a queste personalità morali è una conseguenza dello sviluppo della cultura giuridica nella sfera dei rapporti internazionali. Come è noto, fra tutte le comunità religiose che esistono nel mondo contemporaneo, soltanto la Chiesa cattolica partecipa ai rapporti internazionali attraverso la mediazione della sua autorità suprema, cioè della Santa Sede. In altre parole in forza di una usanza secolare, la Santa Sede possiede la personalità giuridica pubblica nei rapporti internazionali dato il suo legame organico con la Chiesa cattolica, quale organizzazione religiosa universale. A differenza degli Stati, presi come soggetti di sovranità territoriale, la Santa Sede possiede l'attributo di sovranità spirituale. La personalità della Santa Sede si esprime in particolare nella capacità di stipulare convenzioni internazionali e nell'aver rapporti diplomatici.

In questo caso ci interessa la domanda: il moderno Stato polacco riconosce la personalità giuridica pubblica alla Santa Sede? In risposta a questa domanda si deve dire che nelle leggi ecclesiastiche del 17 maggio qui trattate, non vi è *expressis verbis* il riconoscimento della personalità della Santa Sede nei rapporti con lo Stato. Questo riconoscimento è stato espresso soltanto indirettamente, riconoscendo uno dei principali attributi di questa personalità, e precisamente la possibilità di regolare i rapporti fra la Chiesa e lo Stato polacco attraverso accordi internazionali (art. 3, comma 1-2, nonché art. 14 della legge sul rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica).

Lo Stato polacco ha riconosciuto effettivamente la personalità giuridica pubblica della Santa Sede ripristinando rapporti diplomatici stabili, in forza delle decisioni bilaterali del 17 luglio 1989. In forza di queste decisioni, sono state aperte un'ambasciata della Polonia presso la Santa Sede e una nunziatura in Polonia. A capo di questa nunziatura è stato posto un rappresentante della Santa Sede con il rango di nunzio apostolico.

2.2. *Il problema del riconoscimento della personalità giuridica pubblica della Chiesa in Polonia.*

Parlando del problema della personalità della Chiesa ci si deve chiedere se la Chiesa cattolica in Polonia, come insieme di chiese particolari (diocesi), che si trovano sotto il governo dei vescovi che fanno parte della Conferenza dell'Episcopato polacco, possiede una personalità giuridica privata oppure questa personalità è di natura giuridico-pubblica?

Rispondendo si deve dire che la parte ecclesiastica, nei colloqui intrapresi ancora negli anni settanta allo scopo di regolare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa, chiaramente proponeva il riconoscimento della personalità giuridico-pubblica della Chiesa cattolica in Polonia. Allo scopo di giustificare questa richiesta la parte ecclesiastica si richiamava a ragioni storiche e contemporanee, indicando che: 1) nel periodo interbellico la Chiesa godeva della personalità giuridica pubblica, e che 2) le funzioni sociali, che in effetti la Chiesa cattolica in Polonia ha compiuto dopo la II guerra mondiale, non possono essere trattate come private. La parte statale decisamente respingeva la possibilità di attuare questo postulato, argomentando il rifiuto con ragioni di natura formale, e cioè affermando che il sistema di diritto socialista, come era ritenuto il sistema di diritto polacco, non riconosce più il concetto di personalità giuridica pubblica. Insomma questo postulato non poteva essere attuato per motivi ideologici. Come risultato di ciò, nelle leggi ecclesiastiche del 17 maggio 1989, si è giunti ad una posizione di compromesso. Nel testo di queste leggi non si chiarisce di quale natura sia la personalità della Chiesa in Polonia. D'altra parte, tuttavia, si deve dire che in queste leggi è stato riconosciuto che la Chiesa possiede attribuzioni quali l'autonomia, ossia la possibilità di governarsi con un proprio diritto, nonché l'indipendenza nell'esercizio delle proprie funzioni (art. 19, comma 2, punto 4 della legge sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione; art. 2 della legge sul rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica). E questi sono attributi della personalità giuridica pubblica. Si deve poi osservare che il sistema del diritto polacco viene attualmente sottoposto ad una profonda riforma. L'argomento di cui si servivano le autorità comuniste, cioè l'ostacolo per il riconoscimento della personalità giuridica pubblica alla Chiesa, ha cessato di essere attuale. Esiste pertanto la possibilità di restituire al sistema del diritto polacco la personalità giuridica pubblica. Dovrebbero in particolare possedere questo tipo di personalità la Chiesa, l'autogestione territoriale, i sindacati.

Prendendo poi in esame la posizione assunta dal Concilio Vaticano II, per cui l'attività svolta dai Vescovi in nome della Chiesa è di natura pubblica, ed il contributo che l'Episcopato di Polonia apporta all'edificazione del bene comune della nazione polacca, il postulato del riconoscimento della personalità pubblica alla Chiesa in Polonia deve essere ritenuto pienamente giustificato. Indi-

pendentemente, tuttavia, da questo riconoscimento, si deve dire che in effetti la Chiesa in Polonia svolge le funzioni di persona pubblica.

2.3 *Il riconoscimento della personalità giuridica alle unità organizzative della Chiesa.*

Uno dei principali elementi della normalizzazione della situazione giuridica della Chiesa in Polonia è il riconoscimento legale della personalità giuridica civile alle unità organizzative ecclesiali presenti nel territorio dello Stato polacco. Ciò significa che la Chiesa, come insieme, ed anche le sue unità organizzative possono, attraverso i loro rappresentanti, prendere parte a rapporti giuridici esercitando le loro funzioni connesse con la missione della Chiesa. Questa personalità in particolare comprende « il diritto ad acquistare, possedere e vendere beni mobili e immobili, acquistare e vendere altri diritti e ad amministrare il proprio patrimonio (art. 52 della legge sul rapporto dello Stato con la Chiesa Cattolica).

Si deve qui ricordare che nel periodo interbellico lo Stato polacco garantiva alla Chiesa questo tipo di personalità nella Costituzione del marzo 1921 nonché nel Concordato del 1925⁽⁸⁾. Quando nel 1945 il concordato venne abrogato, nel sistema di diritto polacco si formò in questo ambito una lacuna, eliminata soltanto nel 1989. Non si può tuttavia dire che in un così lungo periodo di tempo — dal 1945 al 1989 — le unità organizzative della Chiesa cattolica fossero totalmente private della personalità giuridica civile. Si deve invece osservare che a causa di questa lacuna esistevano nella prassi amministrativa e giudiziaria grandi eterogeneità, elasticità e persino delle arbitrarietà. Le autorità amministrative rilasciavano in tale materia delle circolari che, per natura di cose, non potevano avere carattere costituzionale, ma unicamente dichiarativo. A tale arbitrarietà nella politica confessionale fu posto fine soltanto in forza alla legge del 17 maggio 1989 sul rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica. In questa legge sono stati stabiliti i principi per il riconoscimento della personalità giuridica delle persone giuridiche ecclesiali esistenti

(8) Cfr. M. PIETRZAK, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa, 1978, p. 109-118; J. KRUKOWSKI, *La personalità giuridica civile della Chiesa Cattolica in Polonia* (1918-1979), in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza*, Università di Macerata, Nuova serie, vol. 4, t. 1, p. 265-288, specialmente p. 266-271.

al momento della sua promulgazione nonché di quelle che nasceranno in futuro. Il modo in cui si può avere il riconoscimento di questa personalità non è omogeneo per tutte le unità organizzative della Chiesa. La legge distingue infatti in tale materia i seguenti modi:

- il riconoscimento in forza della legge;
- il riconoscimento in forza di comunicazioni da parte delle autorità ecclesiastiche ai competenti organi dell'amministrazione statale;
- il riconoscimento in forza di una disposizione dell'amministrazione statale centrale;
- il riconoscimento in forza della registrazione presso il tribunale.

2.3.1 Con il primo modo, ossia il riconoscimento in forza della legge del 17 maggio 1989, è stata riconosciuta la personalità giuridica alla Conferenza dell'Episcopato della Polonia e ai seguenti atenei ecclesiastici: all'Università Cattolica di Lublin, all'Accademia Teologica Pontificia di Cracovia, nonché alle Facoltà Teologiche di Varsavia, Wroclaw Poznan e Cracovia (art. 6 e 9, comma 1, punti 1-6).

2.3.2 Il secondo modo in cui le unità organizzative ecclesiastiche possono ricevere la personalità giuridica è la comunicazione fatta dalle autorità ecclesiastiche al competente organo dell'amministrazione statale. Attraverso tale via hanno ricevuto la personalità giuridica le seguenti categorie ecclesiastiche di persone giuridiche:

1) le unità dell'organizzazione ecclesiastica di carattere territoriale: le diocesi metropolitane, le arcidiocesi, le diocesi, le amministrazioni apostoliche, le parrocchie e le chiese rettorali (art. 7, comma 1 e 2);

2) altre unità organizzative: la Caritas polacca, la Caritas diocesana, le Opere Missionarie Pontificie, l'ordinariato militare, i capitoli, le parrocchie personali, le Conferenze dei Superiori Generali degli Ordini, gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, le province religiose, i seminari minori e maggiori diocesani e quelli degli ordini religiosi (art. 7, comma 2; art. 8, comma 1).

Questo secondo modo di riconoscimento della personalità dipende dalla decisione dell'organo dell'amministrazione statale. L'effetto giuridico della comunicazione ha luogo infatti soltanto dal momento della conferma di questa comunicazione rilasciata dall'organo dell'amministrazione statale. La legge non stabilisce il termine entro il quale tale conferma debba essere rilasciata.

2.3.3. Il terzo modo in cui le unità organizzative ecclesiali possono ricevere la personalità giuridica, è una « ordinanza » di un organo centrale dell'amministrazione statale legalmente autorizzato a prendere decisioni nelle questioni ecclesiastiche. In questa categoria di persone ecclesiastiche rientrano: le associazioni ecclesiastiche dette nella legge « organizzazioni ecclesiastiche » (art. 34, comma 1 e 3) e altre persone giuridiche ecclesiastiche che servono alla realizzazione della missione della Chiesa, quali case editrici, scuole, se una autorità ecclesiastica ne richiede il riconoscimento della loro personalità. L'effetto giuridico, cioè il conseguimento della personalità civile in campo civile, dipende dal potere discrezionale dell'amministrazione statale.

2.3.4. Il quarto modo in cui le strutture organizzative della Chiesa possono ottenere la personalità giuridica, è la loro registrazione presso il tribunale. Questo modo è previsto per le associazioni che la legge chiama « organizzazioni cattoliche », oppure « organizzazioni di cattolici laici » nonché per le « fondazioni ecclesiastiche ». La nascita di « organizzazioni cattoliche » e di « fondazioni ecclesiastiche » dipende dall'intervento degli organi competenti del potere ecclesiastico (art. 35; art. 58, comma 1).

3. L'ATTIVITÀ DELLA CHIESA.

Attributo fondamentale delle persone giuridiche, come per le persone fisiche, è la capacità di svolgere negozi e attività giuridiche. Nella legge del 17 maggio 1989 « sul rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica », il legislatore polacco non si limita a riconoscere la personalità giuridica alle unità organizzative ecclesiastiche, ma definisce anche un ampio ambito di negozi e di attività che possono essere intrapresi dalla Chiesa e dalle sue persone giuridiche, allo scopo di realizzare la sua missione nella società polacca. Fra queste attività sono state distinte due categorie: le attività connesse con la missione della Chiesa nell'ambito della santificazione e dell'insegnamento (parte III), e le attività connesse con l'amministrazione del patrimonio ecclesiastico (parte III).

Fra le attività connesse con la santificazione e l'insegnamento sono state distinte le seguenti categorie di diritti:

1) Il diritto ad esercitare liberamente il culto pubblico (art. 15). Sono state specificate soltanto le questioni che richiedono un certo accordo, e cioè il percorso delle processioni e dei pellegrinaggi sulle

strade pubbliche (art. 16), nonché i mutamenti al catalogo delle feste ecclesiastiche (art. 17).

2) Il diritto della Chiesa di dare ai bambini e ai giovani un insegnamento ed una educazione conformi alla scelta fatta dai genitori o dai tutori, nei centri catechistici organizzati nelle chiese, nelle cappelle e negli edifici ecclesiastici ed anche in altri locali messi a disposizione a tale scopo da persone autorizzate a disporne (art. 19). Ciò significa che le autorità statali cessano di intromettersi nell'insegnamento della religione nei centri catechistici.

3) Il diritto delle persone giuridiche ecclesiastiche di « fondare e dirigere scuole ed altre sedi educativo-istruttive nonché assistenziali-educative seguendo i principi definiti da adeguate leggi » (art. 20). Queste scuole devono avere carattere cattolico ed essere soggette all'autorità ecclesiastica, pur conservando la loro dipendenza dalle autorità statali.

4) Il diritto della Chiesa di dirigere propri seminari e di fondare altre scuole superiori (art. 21).

5) La possibilità di compiere i servizi religiosi per le persone che prestano servizio militare, ma fuori dalle caserme (art. 25).

6) La possibilità di compiere uno speciale apostolato nei confronti dei bambini e dei giovani, nonché degli adulti che si trovano negli istituti di educazione, di tutela, negli istituti chiusi e nei convalescenziari (capitolo IV).

7) Il diritto della Chiesa di possedere proprie associazioni; alle persone fisiche, che fanno parte della Chiesa, è stato riconosciuto il diritto ad associarsi allo scopo di realizzare i compiti che derivano dalla missione della Chiesa (art. 33-37).

8) Il diritto della Chiesa a svolgere attività di beneficenza e assistenza attraverso la mediazione di proprie organizzazioni, in particolare dell'organizzazione chiamata « Caritas Polacca » (art. 38-40).

9) Il diritto della Chiesa di realizzare investimenti sacri e ecclesiastici (art. 41-45).

10) Il diritto della Chiesa allo sviluppo della cultura cristiana. Allo scopo di assicurare le condizioni per usufruire di questo diritto sono stati garantiti:

a) il diritto di pubblicare giornali, libri e altri stampati nonché di aprire e possedere case editrici, agenzie cattoliche d'informazione, stabilimenti poligrafici, rispettando tuttavia le disposizioni giuridiche in vigore in questo ambito (art. 46-47);

b) il diritto di trasmettere, attraverso i mass-media, la S. Messa le domeniche e gli altri giorni festivi, nonché propri programmi religioso-morali (art. 48);

c) il diritto di costituire proprie stazioni radiofoniche e televisive (art. 48, comma 3);

d) il diritto di costituire e dirigere propri teatri, cinema, case cinematografiche e stabilimenti di altri mezzi audiovisivi (art. 49);

e) il diritto di costituire e possedere archivi, musei, biblioteche (art. 50, comma 1-2);

f) il diritto di organizzare e dirigere attività culturali e artistiche connesse con la sua missione (art. 50, comma 3).

La legge del 17 maggio 1989, per la prima volta dopo la II guerra mondiale, presenta una regolamentazione uniforme delle possibilità che le unità organizzative della Chiesa cattolica hanno in Polonia di usufruire dei loro diritti patrimoniali. Una tale regolamentazione è indispensabile affinché la Chiesa possa liberamente disporre dei suoi beni nell'esecuzione della sua missione. Come è noto nel sistema giuridico polacco — dopo che le autorità comuniste avevano annullato il Concordato nel 1945 — mancava una tale regolamentazione basata sulla legge. Tale regolamentazione era stata lasciata alla libera discrezione degli organi amministrativi, il che permetteva loro di limitare l'attività della Chiesa in conformità con l'indirizzo della politica confessionale dettata dal partito comunista.

Le norme di legge che riguardano i diritti patrimoniali della Chiesa hanno un duplice carattere: alcune sono stabili, altre sono transitorie.

Le norme stabili riguardano: l'acquisto e la vendita di beni da parte delle persone giuridiche della Chiesa (artt. 53-54), le imposte sul patrimonio ecclesiale (art. 55), l'esonero dai diritti doganali (art. 56), la raccolta di offerte a scopi connessi con l'attività della Chiesa (art. 57), l'istituzione e la gestione di fondazioni da parte di persone giuridiche della Chiesa (artt. 58-59).

Le norme di legge di carattere transitorio definiscono i principi del procedimento di regolamentazione che deve essere introdotto nel corso dei prossimi 2 anni, a partire dall'entrata in vigore della legge (artt. 60-71). Tale procedimento sarà diretto dalla Commissione Patrimoniale composta da rappresentanti delle autorità statali centrali e dalla Segreteria dell'Episcopato polacco. La regolamentazione deve riguardare gli immobili ecclesiali che, nel periodo passato, erano stati espropriati dalle autorità statali, o che erano in possesso di persone

giuridiche della Chiesa, nonostante la mancanza del titolo di proprietà. Questa regolamentazione si baserà sulla restituzione alle persone giuridiche ecclesiali delle proprietà degli immobili, sull'assegnazione sostitutiva di adeguati immobili, oppure sul riconoscimento di un risarcimento (art. 63).

4. MODI DI REGOLARE I RAPPORTI FRA LO STATO E LA CHIESA.

Vi sono due modi per regolare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa: 1) il modo della regolamentazione unilaterale da parte delle autorità statali, 2) il modo della regolamentazione bilaterale in via di accordo internazionale, che ha come forma classica il concordato. In questo caso c'interessa la domanda: come questi modi sono stati applicati nella regolamentazione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa in Polonia?

Si deve dire che nel periodo interbellico era stato applicato il metodo della regolamentazione bilaterale. I rapporti reciproci fra lo Stato e la Chiesa erano regolati attraverso il Concordato stipulato nel 1925. Le autorità comuniste, dopo la II guerra mondiale, annullarono unilateralmente questo Concordato, passando ad una regolamentazione unilaterale del loro rapporto con la Chiesa cattolica. In tale situazione un elemento nuovo era l'iniziativa dell'Episcopato di Polonia, e più precisamente del primate di Polonia Card. Stefan Wyszyński, che mirava a riportare ad una regolamentazione bilaterale intraprendendo un dialogo con le autorità dello Stato governato dal partito comunista. La prima manifestazione dell'accettazione di tale metodo da parte delle autorità comuniste era l'atto di « Intesa » firmato dai rappresentanti del Governo della Repubblica della Polonia e dall'Episcopato della Polonia il 14 aprile 1950⁽⁹⁾. Era questo un atto senza precedenti, il primo accordo nella storia fra un episcopato nazionale ed un governo comunista⁽¹⁰⁾. Sebbene l'« Intesa » si dimostrasse presto infruttuosa, nondimeno lo stesso metodo di dialogo fra i vescovi e i governi degli Stati comunisti si dimostrava giusto e incontrò l'accettazione del Concilio Vaticano II (*Christus Dominus* n. 19), ed anche ad un più alto livello gerarchico, nella forma del dialo-

⁽⁹⁾ *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris, 1975, p. 91-93.

⁽¹⁰⁾ J. KRUKOWSKI, *L'attitude du Cardinal Stefan Wyszyński face aux rapports entre l'Eglise et l'Etat en Pologne*, in *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, Perugia, 1984, p. 921-924.

go fra la Santa Sede ed i Governi degli Stati comunisti dell'Europa centro-orientale.

Il dialogo fra la Santa Sede e le autorità comuniste in Polonia venne iniziato in forma non ufficiale nel 1966, e in forma ufficiale nel 1974. In forza del protocollo del 6 luglio 1974 « sulla costituzione di gruppi per contatti stabili di lavoro » erano stati creati due gruppi per condurre colloqui sulla normalizzazione dei reciproci rapporti. Compito di questi gruppi doveva essere la preparazione di un accordo su due questioni fondamentali: 1) il rinnovo di rapporti diplomatici stabili fra la Santa Sede e la Polonia, 2) la regolamentazione della situazione giuridica della Chiesa in Polonia. Il principale elemento di questa regolamentazione doveva essere il riconoscimento, da parte dello Stato, della personalità giuridica della Chiesa e delle sue unità organizzative in Polonia. Per un lungo periodo non era stato tuttavia possibile vedere un chiaro progresso nei lavori di questi gruppi, che si ebbe soltanto negli anni 1987-89. Da parte della Chiesa era stata convocata una « Commissione mista » composta da rappresentanti della Segreteria di Stato della Santa Sede e della Conferenza dell'Episcopato della Polonia, che intraprese il dialogo con le autorità statali allo scopo di preparare il testo di nuovi atti normativi. Nel corso dei lavori si giunse ad una presa di posizione sulle questioni che dovevano essere regolate dallo Stato, e sulle questioni che dovevano essere regolate in via di convenzione internazionale stipulata fra la Santa Sede e lo Stato polacco.

Tali questioni finora erano state risolte soltanto parzialmente. Il progetto di legge preparato dalle due parti, dopo l'apporto di alcune modifiche da parte della Commissione Parlamentare, è stato votato dalla Dieta il 17 maggio 1989. In questa legge incontriamo tre tipi di norme giuridiche: 1) norme concrete, che contengono disposizioni chiaramente formulate; 2) norme facoltative, le cui disposizioni devono essere rispettate a meno che nell'accordo internazionale non venga detto diversamente; 3) norme a mò di formula, che non riportano regole particolareggiate, ma che lasciano l'iniziativa all'accordo fra gli organi centrali dell'amministrazione statale e i rappresentanti della Conferenza dell'Episcopato della Polonia.

In via di accordo internazionale, cioè di convenzione stipulata fra la Santa Sede e lo Stato polacco, possono essere regolati, secondo questa legge, problemi quali il riconoscimento della personalità giuridica di determinate persone giuridiche ecclesiastiche (art. 13, comma 1), la nomina di candidati a determinati uffici della Chiesa (art. 14).

In via di accordo fra i rappresentanti del Governo della RP e della Conferenza dell'Episcopato della Polonia devono essere rilasciate norme, sulle seguenti questioni:

— l'accordo sul coordinamento dell'insegnamento della religione nei centri catechistici con le lezioni obbligatorie nelle scuole (art. 19, comma 2);

— i principi sulla costituzione e sulle condizioni per la conduzione di scuole e istituti educativo-istruttivi e assistenziale-educativi di carattere cattolico (art. 20, comma 2);

— la situazione degli atenei pontifici ed il modo e l'ambito in cui lo Stato riconosce i gradi e i titoli scientifici (art. 23, comma 2);

— l'apertura, da parte della Chiesa, di scuole superiori di ambito d'insegnamento più ampio di quello dei seminari e degli atenei pontifici (art. 23, comma 3);

— i principi particolareggiati sull'esercizio delle pratiche religiose per i bambini e i giovani che si trovano nei ricoveri e negli ospedali (art. 30, comma 3);

— i principi sul modo di procedere nei casi di questioni sorte nelle istituzioni ecclesiastiche (art. 42, comma 5);

— la possibilità della Chiesa di usufruire del diritto di emettere, attraverso i mass-media, la S. Messa, le domeniche e i giorni festivi, nonché programmi religiosi, morali e culturali (art. 48, comma 2);

— i principi particolareggiati per il procedimento di regolamentazione condotto dalla Commissione Patrimoniale avente per oggetto la restituzione della proprietà dei beni statalizzati alle persone giuridiche ecclesiastiche (art. 62, comma 9).

Si deve osservare che in alcune questioni le norme concordate dai rappresentanti dell'Episcopato della Polonia e del Governo sono state già pubblicate nel « Monitor Polski », ossia come norme in vigore in campo statale.

5. CONCLUSIONI.

Dalla precedente analisi possiamo dedurre quanto segue:

1) Le nuove disposizioni legislative sui rapporti fra lo Stato e la Chiesa in Polonia sono una manifestazione dell'importante revisione del sistema di cesaropapismo stalinista, ma non documentano ancora che tale sistema sia stato sradicato.

2) Un'importante conseguenza di questa revisione sono le garanzie della tutela della libertà di coscienza e di confessione, nonché

il riconoscimento della personalità giuridica della Chiesa cattolica in Polonia. Soltanto nel 1989 è stata, infatti, colmata la lacuna creatasi nel 1945 nel diritto polacco, cioè al momento dell'abrogazione del Concordato.

3) Nella legge sul rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica del 17 maggio 1989 sono ancora presenti elementi di cesaropapismo. Hanno tale carattere le norme che autorizzano gli organi dell'amministrazione statale di esercitare un controllo sulle decisioni delle autorità della Chiesa. Una manifestazione di ciò è il far dipendere il riconoscimento della personalità giuridica, per la maggior parte delle persone giuridiche ecclesiastiche, dalla decisione discrezionale degli organi dell'amministrazione statale.

4) Prima di tutto si deve operare la revisione della legge del 16 luglio 1961 sulla laicizzazione del sistema di educazione, per garantire ai genitori la possibilità di usufruire del diritto di educare i figli conformemente alle loro convinzioni religiose. A tale scopo si deve rinnovare l'insegnamento della religione direttamente nelle scuole pubbliche per i figli di quei genitori, che lo desiderino.

5) Si deve inoltre osservare che nel sistema del diritto polacco, riguardo alle questioni che concernono i rapporti fra lo Stato e la Chiesa, si sta avendo un'evoluzione che tende a far passare la regolamentazione unilaterale alla regolamentazione bilaterale. Il progetto di convenzione fra la Santa Sede e la Polonia sarà oggetto di negoziati, che da parte della Chiesa saranno diretti dal nunzio apostolico a Varsavia.

Pagina bianca

TADEUSZ PIERONEK

LO « STATUS »
DEGLI ATENEI PONTIFICI IN POLONIA (*)

1. La situazione degli atenei cattolici prima del 1939. — 2. L'importanza decisiva del periodo della II guerra mondiale. — 3. La politica repressiva delle autorità statali nel dopoguerra. — 4. Il nuovo assetto degli studi accademici ecclesiastici in Polonia. — 5. I tentativi di normalizzare la situazione giuridico-civile. — 6. Il contenuto dell'accordo. — 7. Conclusione.

Il 30 giugno 1989 i rappresentanti della Conferenza Episcopale Polacca e del Governo della Repubblica Popolare della Polonia hanno firmato un accordo « sulla regolamentazione dello *status* degli atenei pontifici ed il modo e l'ambito del riconoscimento da parte dello Stato dei gradi e dei titoli scientifici conferiti da questi atenei » (1) in Polonia. L'accordo costituiva l'esecuzione della delibera contenuta nell'art. 23, comma 2 della legge del 17 maggio 1989 sui rapporti fra Stato e Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare della Polonia (2).

Non ci sarebbe in tutto ciò niente di particolare, se non il fatto che questo accordo costituisce la conclusione di un lungo periodo di ingiustizie e di umiliazioni alle quali i fedeli erano stati sottoposti in un paese governato dai comunisti, ed anche il coronamento degli sforzi pluriennali della Chiesa che miravano a far riconoscere il diritto alla libertà religiosa nel campo dell'educazione universitaria.

(*) Mentre il presente articolo era in corso di stampa, sono state emanate nuove norme riguardanti il matrimonio, l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, la pastorale dei militari ecc. Verranno pubblicate con un mio commento su un prossimo fascicolo di questa rivista.

(1) *Monitor Polski*, n. 22, poz. 174 del 15 luglio 1989.

(2) *Dz.U. (Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej)*, n. 29, poz. 154 del 23 maggio 1989.

Per comprendere il vero e proprio dramma vissuto dagli atenei cattolici sotto il governo del cosiddetto socialismo reale, è necessario rendersi conto di quale fosse la loro situazione prima dell'avvento di questo governo, ed in particolare prima della II guerra mondiale, che ha costituito il punto di svolta in questo campo, e successivamente di come la Chiesa abbia lottato per conservare gli atenei rimasti dopo la guerra, per mantenere la loro identità cattolica e per riparare i torti che essi avevano subito in questo campo.

Le sorti degli atenei cattolici in Polonia rispecchiano in grande misura la storia del Paese, e soprattutto della Chiesa, alla quale esse erano strettamente legate. Seguendo queste sorti possiamo facilmente vedere le conseguenze della mancanza di sovranità politica dello Stato, governato da un unico partito e legato dall'ideologia atea e totalitaria del comunismo mondiale, e possiamo anche constatare come la Chiesa, vivendo in questo sistema, abbia difeso coerentemente e caparbiamente non soltanto i diritti dei credenti, ma anche quelli di tutta la società.

Il 1989 passerà alla storia come un anno di cambiamenti epocali, sociali e politici, derivanti dalla disfatta del comunismo che era inattesa su tale scala ed in un periodo così breve. Se facciamo lo sforzo di analizzare tutto ciò che ha portato a questa disfatta, giungiamo facilmente alla conclusione che essa era inevitabile, giacché questo sistema era basato in ogni campo: politico, economico, sociale e culturale, esclusivamente sulla violenza che disprezzava l'uomo, la sua dignità e la sua libertà. Gli atenei cattolici, difendendo il loro diritto all'esistenza ed alla libertà, hanno indubbiamente dato il loro contributo agli avvenimenti del 1989.

1. *La situazione degli atenei cattolici prima del 1939.*

Entro i confini della Repubblica Polacca prima del 1939, esistevano quattro Facoltà di Teologia cattolica presso le università statali, ed una università cattolica. Erano le Facoltà di: Cracovia, Vilnius, Leopoli e Varsavia. Inoltre i gesuiti possedevano una Facoltà di Filosofia a Cracovia ed una Facoltà di Teologia, ma esse erano accessibili soltanto ai membri dell'ordine.

Nella più antica università polacca, cioè nello *Studium Generale* di Cracovia, fondata da re Casimiro il Grande nel 1364 con il consenso di papa Urbano V, all'inizio non c'era la Facoltà di Teolo-

gia⁽³⁾. Durante i tentativi di ripristinare questo *Studium*, su richiesta della Beata Edvige di Angiò, regina della Polonia, papa Bonifacio IX, con la bolla « Eximiae devotionis affectus » dell'11 gennaio 1397 ha eretto la Facoltà Teologica di Cracovia⁽⁴⁾. Quasi fino alla fine del XVI secolo essa è stata l'unico *studium* accademico di teologia cattolica di importanza internazionale in questa parte d'Europa. La Facoltà è stata ampliata fino a 12 cattedre ed ha avuto il suo periodo di massimo splendore soprattutto nel XV secolo⁽⁵⁾. Successivamente ha perso importanza. È stata sì riformata alla fine del XVIII secolo, ma per tutto il XIX secolo, durante il periodo della spartizione della Polonia, trovandosi sotto l'occupazione austriaca, non ha avuto le condizioni per un normale sviluppo, e c'è stato persino un periodo in cui il numero delle cattedre è stato diminuito fino a quattro, ed i professori erano esclusivamente tedeschi. Essa è comunque giunta, fra alterne vicende, fino alla riconquista dell'indipendenza da parte della Polonia, avvenuta nel 1918⁽⁶⁾.

Il periodo fra le due guerre si è rivelato molto propizio per la Facoltà, come conseguenza della decisione dell'autorità ecclesiastica di situare a Cracovia, che da secoli era uno dei più grandi centri della vita religiosa e scientifica di quest'area, due nuovi seminari diocesani nei quali dovevano abitare gli alunni delle diocesi appena formate di Katowice e Czestochowa che confinavano con quella di Cracovia. L'aumento del numero degli studenti fino a circa 600 ha permesso di portare di nuovo la Facoltà a 12 cattedre, ed ha creato le condizioni per un suo ulteriore sviluppo⁽⁷⁾.

Il secondo centro di studi teologici in Polonia era Vilnius. Il collegio dei gesuiti, ivi esistente dal 1570, è stato elevato al rango di università dal decreto di erezione del 7 luglio 1578, emesso dal re polacco Stefan Batory, e dalla bolla di papa Gregorio XIII del 29 ot-

(3) K. MORAWSKI, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Krakow, 1900, t. I, p. 32-37.

(4) *Codex diplomaticus Universitatis Studii Generalis Cracoviensis*, Cracoviae, 1870, pars I, p. 25-27.

(5) P. Rybicki, *Odrodzenie*, in *Historia nauki polskiej*, Wrocław, 1970, t. I, p. 230-231.

(6) T. GLEMM, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego 1397-1947*, *Polonia Sacra* 3-4, 1948, p. 205-208.

(7) W. BARTEL, *Przyczynek do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego jako ośrodka naukowego metropolii krakowskiej za czasów II Rzeczypospolitej 1918-1939*, *Analecta Cracoviensia*, 1971, p. 423-427.

tobre 1579 ⁽⁸⁾. Non era questo un grosso centro, ma aveva la sua importanza in quei territori differenziati dal punto di vista religioso, che erano a contatto sia con l'ortodossia russa che con il protestantesimo della parte baltica della Scandinavia. La fioritura dell'accademia di Vilnius è avvenuta alla metà del XVII secolo, ed è stata interrotta nel 1655 dall'entrata degli eserciti di Mosca a Vilnius ⁽⁹⁾. Per un certo periodo del dominio russo, in conseguenza della spartizione della Polonia, la sezione teologica dell'università ha formato i candidati al sacerdozio e l'aver terminato gli studi in essa era, secondo il decreto dello zar Alessandro I del 1803, la condizione per ricevere le più alte cariche ecclesiastiche in tutto l'impero russo. Il 1° maggio 1832 l'Università di Vilnius è stata chiusa, ed al suo posto è stata creata l'Accademia di Pietroburgo, la cui attività è durata fino al 1918 ⁽¹⁰⁾. L'ateneo è rinato soltanto nel 1919 su decreto del Capo Supremo dello Stato Polacco Mareciallo Jozef Pilsudski, ed ha preso il nome di Università « Stefan Batory » di Vilnius ⁽¹¹⁾. Nella struttura dell'Università c'era anche la Facoltà Teologica, eretta canonicamente il 10 ottobre 1926 ⁽¹²⁾, che negli ultimi anni prima dello scoppio della II guerra mondiale ha formato circa 130 studenti ⁽¹³⁾.

Gli inizi del terzo centro di studi teologici, che si trovava a Leopoli, risalgono al 1613 anno in cui si è iniziato ad insegnarvi teologia. Nel 1661 il re polacco Giovanni Casimiro ha dato il consenso alla creazione dell'università, ma soltanto l'11 dicembre 1758 è nata l'Accademia di Leopoli, tenuta dai gesuiti. Durante l'occupazione austriaca di questa parte della Polonia, l'imperatore Giuseppe II ha trasformato l'Accademia in università, ma essa è esistita soltanto fino al 1805. Nell'ambito di queste strutture esisteva la Facoltà Teologica, che dal 1776 aveva tre cattedre, e nel 1869, essendo ormai indipendente dall'università, è stata portata a nove cattedre. Essa è stata diverse volte riformata, di solito prolungando od abbreviando il periodo degli studi teologici

⁽⁸⁾ T. PIECHNIK, *Początki Akademii Wileńskiej 1569-1900, Nasza Przeszłość* 40 (1973), p. 28-30.

⁽⁹⁾ H. BARYCZ, *Barok*, in *Historia nauki polskiej*, Wrocław, 1970, t. II, p. 66-67.

⁽¹⁰⁾ B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków, 1980, p. 462-463.

⁽¹¹⁾ A. GOLUBIEW, *Znaczenie Uniwersytetu Stefana Batorego dla Ziemi Polnocno-Wschodnich*, *Rocznik Ziemi Wschodnich*, Warszawa, 1938, t. IV, p. 148.

⁽¹²⁾ Vedi AKKW (*Archivio del Card. Karol Wojtyła*), presso la Curia della Metropoli di Cracovia, F VII - 2/230.

⁽¹³⁾ *Rocznik Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 1938-1939*, Wilno, 1939, p. 173.

(da 5 a 2 anni). Era una Facoltà linguisticamente differenziata: vi si faceva lezione in lingua latina, polacca e russa. La maggioranza degli studenti erano alunni unati. La Facoltà è sopravvissuta, nonostante la chiusura dell'università, ma ha potuto svilupparsi soltanto nel 1918, quando è divenuta parte dell'Università di Leopoli intitolata a re Giovanni Casimiro, creata dopo la riconquista dell'indipendenza nazionale ⁽¹⁴⁾.

La quarta Facoltà Teologica, quella di Varsavia, che durante la spartizione della Polonia era sotto il dominio russo, è stata creata il 19 luglio 1816 dallo zar Alessandro I ed ha ricevuto l'approvazione ecclesiastica da papa Pio VII con il breve « Apostolicae sollicitudinis nostrae » del 3 ottobre 1818. La sua attività è durata però soltanto pochi anni, perché già nel 1831 lo zar Nicola I, come rappresaglia per l'insurrezione nazionale del novembre 1930, ha intimato la chiusura dell'Università di Varsavia, e con essa della Facoltà Teologica ⁽¹⁵⁾. Essa è rinata insieme all'università soltanto nel XX secolo, ottenendo il 14 maggio 1918 l'approvazione temporanea statale, ed il 4 aprile 1920 l'approvazione della Santa Sede con il diritto di conferire i gradi accademici in teologia, diritto canonico e filosofia scolastica ⁽¹⁶⁾. Questa Facoltà non possedeva però un gran numero di studenti: nel periodo precedente alla guerra esso oscillava intorno alle 50 persone ⁽¹⁷⁾.

Lo stato giuridico di tutte queste Facoltà nel periodo tra le due guerre era regolato dalla legge statale sulle scuole accademiche del 13 luglio 1920 ⁽¹⁸⁾, dai principi del Concordato stipulato tra la Repubblica Polacca e la Santa Sede del 10 febbraio 1925 ⁽¹⁹⁾, dalla Costituzione Apostolica di papa Pio XI « Deus scientiarum Dominus » del 24 maggio 1931 ⁽²⁰⁾, e più tardi dalla nuova legge statale sulle scuole acca-

⁽¹⁴⁾ A. PETRANI, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce, Prawo Kanoniczne* 1-2 (1964), p. 173-176.

⁽¹⁵⁾ B. KUMOR, *Ustroj i organizacja Kosciola polskiego*, op. cit., p. 466-467; A. PETRANI, *Szkolnictwo*, op. cit., p. 186-189.

⁽¹⁶⁾ AAS 13 (1921), 319-320; Z. OBERTYNSKI, *Wskreszenie Warszawskiego Wydziału Teologicznego, Wiadomosci Archidiecezji Warszawskiej* 28 (1938), p. 190-214; A. PETRANI, *Prawo kanoniczne w okresie oswiecenia oraz w XIX i XX wieku*, in *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Lublin, 1976, t. III, pars I, p. 421-422.

⁽¹⁷⁾ B. PRZYBYLSKI, *Teologia dogmatyczna*, in *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Lublin, 1976, t. III, pars I, p. 169.

⁽¹⁸⁾ Dz.U.R.P. (*Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej*), n. 72, poz. 494, del 13 luglio 1920.

⁽¹⁹⁾ AAS 18 (1925), 273-287; Dz.U.R.P., n. 72, poz. 591 del 1925, art. XIII.

⁽²⁰⁾ AAS 23 (1931), 241-262.

demiche del 15 marzo 1933 ⁽²¹⁾, rimasta in vigore fino allo scoppio della guerra del 1939.

Oltre alle Facoltà Teologiche esisteva anche l'Università Cattolica di Lublino, un ateneo a profilo più ampio, destinata non soltanto al clero ma anche ai laici. Essa ha la storia più breve, perché il tentativo di costituirla risale all'inizio del 1918. Il 6 settembre 1918 il ministro delle Confessioni Religiose e della Pubblica Istruzione ha dato il permesso di creare a Lublino un'università privata ⁽²²⁾. Sono state costituite in essa quattro Facoltà, due ecclesiastiche: di Teologia e di Diritto Canonico e due laiche: di Diritto e Scienza Economico-Sociali ed Umanistica. Le Facoltà ecclesiastiche hanno ottenuto il 25 luglio 1920 dalla Santa Sede il diritto di conferire i gradi di licenza e di dottorato ⁽²³⁾, e le Facoltà laiche hanno ottenuto i diritti statali, ma senza possibilità di conferire il dottorato, il 2 marzo 1928 ⁽²⁴⁾. Dopo il cambiamento dello statuto, dettato dalle condizioni poste dalla Costituzione Apostolica « Deus scientiarum Dominus » del 1931, e dopo aver ottenuto l'approvazione della Santa Sede nel 1935, l'Università Cattolica di Lublino ha ottenuto i pieni diritti statali delle scuole accademiche con la legge dell'8 aprile 1938 ⁽²⁵⁾.

Non c'era molto tempo perché la prima ed unica università cattolica in terra polacca mettesse radici profonde. Prima della guerra vi studiavano 1400 studenti, e cominciavano a svilupparsi la Società Scientifica dell'Università e le sue pubblicazioni ⁽²⁶⁾.

2. *L'importanza decisiva del periodo della II guerra mondiale.*

La seconda guerra mondiale ha causato perdite enormi nel mondo della cultura e dell'arte. Gli occupanti distruggevano programmaticamente e sistematicamente gli ambienti accademici, vedendo giustamente in essi una delle fonti della forza spirituale e nazionale della società. Tre atenei cattolici (Cracovia, Varsavia, Lublino) si sono

⁽²¹⁾ Dz.U.R.P., n. 29, poz. 247 del 15 marzo 1933.

⁽²²⁾ A. WOJTKOWSKI, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-1944*, in *Księga Jubileuszowa 50 - lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin, 1969, p. 25.

⁽²³⁾ AAS 13 (1921), 320-321.

⁽²⁴⁾ A. WOJTKOWSKI, *Katolicki Uniwersytet Lubelski*, op. cit., p. 55.

⁽²⁵⁾ Dz.U.R.P., n. 27, poz. 242 del 20 aprile 1938.

⁽²⁶⁾ I. CZUMA, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 30 - lecie, Ateneum Kaplanskie* 48 (1948), p. 379.

trovati dal settembre 1939 sotto l'occupazione tedesca, ed altri due (Vilnius e Leopoli) sotto l'occupazione sovietica.

I tedeschi hanno definito il loro rapporto con la cultura e l'educazione in un « Memoriale » da loro divulgato, nel quale leggiamo: « Bisogna osservare criticamente e con molta cura tutte le tendenze all'autonomia culturale e nazionale dei polacchi. Le università, le altre scuole accademiche, le scuole medie superiori e quelle professionali devono essere chiuse per motivi di principio » (27). Queste premesse sono state realizzate con la massima spietatezza. Molti professori sono stati assassinati, altri sono stati arrestati e rinchiusi nei campi di concentramento. Gli atenei hanno subito enormi danni materiali.

L'Unione Sovietica conduceva la stessa politica distruttrice, con la differenza che aveva dato l'Università di Vilnius ai lituani, e quella di Leopoli agli ucraini. Questo voleva dire, cosa che allora nessuno poteva sapere, la fine di entrambe le Facoltà Teologiche di queste università.

Così, in un brevissimo arco di tempo, ha cessato di esistere tutto il sistema degli studi accademici ecclesiastici. Si tenevano ancora le lezioni universitarie, ma si trattava di un'attività clandestina la cui scoperta significava pericolo di morte sia per i professori che per gli studenti. Gli studi strettamente teologici per gli alunni dei seminari erano in una situazione migliore, nel senso che essi, anche se eliminati dalle università potevano, almeno in alcuni casi sotto l'occupazione tedesca, continuare a funzionare ed a formare sacerdoti. Ma anche questo genere di studi è stato gradualmente sottoposto a limitazioni (28).

3. *La politica repressiva delle autorità statali nel dopoguerra.*

Senza aspettare la fine della guerra, nella misura in cui il Paese veniva liberato dall'est, rinascevano le università insieme alle Facoltà Teologiche che presso di esse esistevano prima della guerra. Ma queste ultime erano tuttavia di meno. Le città e le università di Vilnius e di Leopoli erano infatti rimaste entro i confini dell'URSS e non si poteva dunque neanche parlare di riapertura delle Facoltà Teologiche precedentemente esistenti, ma i professori che si erano salvati e non erano stati deportati nei lager sono andati a rafforzare gli altri tre centri teologici rimasti nel Paese.

(27) M. WALCZAK, *Szkolnictwo wyższe i nauka polska w latach wojny i okupacji 1939-1945*, Wrocław, 1978, p. 27.

(28) Z. FIJALKOWSKI, *Kościół katolicki na Ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa, 1983, p. 87-90.

Ad eccezione di Breslavia, che si era trovata entro i confini della Polonia e possedeva nella sua università una Facoltà Teologica, gli altri centri hanno ripreso l'attività nell'ambito delle università statali e dell'Università Cattolica di Lublino. Per il momento il radicale cambiamento politico che era allora avvenuto non costituiva un ostacolo a questa ripresa. I comunisti, che avevano preso il potere, conoscevano la forza della Chiesa nella società, ed anche se hanno cominciato immediatamente la lotta contro di essa e contro la religione, sapevano però di non poter eliminare la sua influenza con un decreto. L'Università Cattolica di Lublino si manteneva grazie alle offerte dei cattolici, alle dotazioni della Conferenza Episcopale, ai contributi dell'Associazione degli Amici dell'Università Cattolica di Lublino ed alle donazioni⁽²⁹⁾, non gravava dunque sul bilancio dello Stato. Le altre due Facoltà Teologiche, invece, essendo parte di università statali erano finanziate dallo Stato⁽³⁰⁾, e per di più davano un'educazione che era in contrasto con l'obbligatoria ideologia marxista. Tutti questi atenei erano soggetti alle norme sia del diritto civile che di quello canonico: avevano infatti ripreso la loro attività dopo la guerra sulla base dello stato giuridico anteriore alla guerra.

Questa situazione, che almeno formalmente era favorevole alla Chiesa, non poteva durare a lungo, tanto più che la situazione politico-sociale stava cambiando molto velocemente. Già il 12 settembre 1945 le autorità hanno unilateralmente rotto il Concordato con la Santa Sede⁽³¹⁾. In breve tempo sono state poi liquidate le associazioni, le organizzazioni, le case editrici e la stampa cattolica, è stato tolto dalle scuole pubbliche l'insegnamento della religione, sono state chiuse le scuole private, mentre si costringeva la gente ad entrare nelle file del partito e delle organizzazioni sociali ufficiali. Tutto ciò era accompagnato da una calunniosa campagna di stampa contro il Vaticano, l'episcopato e la religione in generale. Venivano effettuati arresti, processi basati su false prove e persino esecuzioni.

È vero che nel 1950 si è riusciti a sottoscrivere un « Accordo » fra la Chiesa e lo Stato⁽³²⁾ ma la parte governativa, come si è visto poco tempo dopo, non aveva intenzione di rispettarlo. Quando nel

(29) M. PIETRZAK, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa, 1978, p. 109.

(30) M. MYRCHA, *Zagadnienia prawne Akademii Teologii Katolickiej, Polonia Sacra* 1 (1955), p. 71.

(31) *Rzeczpospolita*, n. 249 del 14 settembre 1945, p.l.

(32) *Panstwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*. A cura di M. Faka, Warszawa, 1978, p. 27-30.

1953 il governo ha imposto alla Chiesa il decreto sull'assegnazione delle cariche ecclesiastiche⁽³³⁾, che faceva dipendere l'assegnazione di tutte le cariche ecclesiastiche dal consenso delle autorità civili, l'Episcopato Polacco ha risposto con una dura protesta, espressa in un « Memoriale » indirizzato al presidente B. Bierut⁽³⁴⁾. Il « non possumus » dell'Episcopato, reso pubblicamente noto, ha causato l'arresto del Primate di Polonia Card. Stefan Wyszyński nel settembre 1953, ed ha aperto il periodo più difficile della repressione delle autorità nei confronti della Chiesa⁽³⁵⁾.

Proprio questo momento è stato scelto per attaccare gli studi accademici teologici. Nella primavera del 1954 il Ministero dell'Università ha presentato il progetto di fare delle due Facoltà Teologiche un unico ateneo statale autonomo, ed ha iniziato i colloqui con i professori di queste due Facoltà da lui scelti. Il 2 agosto 1954 il Consiglio dei Ministri della Repubblica Popolare di Polonia ha approvato due decreti: con il primo è stata costituita a Varsavia l'Accademia Teologica, e con il secondo è stata distaccata dall'Università di Varsavia la Facoltà Teologica, « la quale continuerà la sua attività nell'ambito dell'Accademia Teologica con sede a Varsavia, sulla base delle norme del diritto canonico alle quali è stata sino ad ora soggetta ». I decreti sono stati approvati « per assicurare le condizioni adeguate per la formazione teologica del clero al massimo livello di qualificazione », ed « al fine di organizzare debitamente gli studi universitari per il clero ». L'11 agosto 1954 il Consiglio dei Ministri ha approvato un altro decreto « sull'incorporazione all'Accademia di Varsavia della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università Jagellonica ». Si è deliberato:

« 1. Si distacca dall'Università Jagellonica di Cracovia la Facoltà di Teologia Cattolica, la quale continuerà la sua attività nell'ambito dell'Accademia Teologica di Varsavia sulla base delle norme del diritto canonico alle quali è stata sino ad ora soggetta.

2. L'ottenimento dei gradi di laureato e di dottore, il conferimento dei titoli di professore ordinario, professore straordinario e docende dell'Accademia teologica, come anche le regole organizzative, sono regolati dalle relative norme in vigore nelle Facoltà di Teo-

(33) *Dz.U.*, n. 10, poz. 32 del 9 febbraio 1953. Vedi pure: *Monitor Polski*, n. 43, poz. 522.

(34) Vedi: P. RAINA, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, Londyn, 1979, t. I, p. 497-525.

(35) *Ibidem.*, p. 526-559.

logia Cattolica nel giorno di entrata in vigore del presente decreto, e dalle norme del diritto canonico.

3. L'esecuzione del decreto è affidata al Ministro dell'Università.

4. Il decreto entra in vigore il 1° settembre 1954 »⁽³⁶⁾.

È stato creato in questo modo un nuovo ateneo statale, che poco tempo dopo ha preso il nome di Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia, ed è stato sistemato negli edifici appartenenti alla Congregazione dei Padri Mariani nel quartiere Bielany di Varsavia, i quali sono stati portati via dalla capitale con la forza⁽³⁷⁾. Se per la Facoltà Teologica di Varsavia ciò poteva sembrare in un certo senso una nobilitazione, perché essa era stata in questo modo resa autonoma e trasferita soltanto in un altro quartiere della stessa città, per Cracovia questo significava la perdita di un centro accademico di studi teologici, ed è stato così compreso dall'intera società.

Tralasciando poi il particolare, importante dal punto di vista formale, che i summenzionati decreti del Consiglio dei Ministri non sono stati pubblicati in nessun organo governativo ufficiale, bisogna sottolineare con tutta fermezza che queste decisioni costituivano un atto premeditato di arbitrio, rivolto soprattutto contro la Chiesa, ma anche contro la propria nazione, la sua storia e la sua cultura⁽³⁸⁾. In questo modo per loro caratteristico, le autorità statali cercavano di presentarsi agli occhi della società come benemerite e curanti dei diritti di tutti i cittadini, quindi anche dei credenti. Anche per questi motivi la costituzione dell'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia è stata presentata come un grande beneficio per la Chiesa, come la creazione di un forte ed autentico centro di studi teologici guidato nel suo lavoro dai principi del diritto canonico. In realtà l'operato del governo costituiva una evidente violazione delle competenze della Santa Sede, l'unica avente diritto a compiere atti così

⁽³⁶⁾ M. MYRCHA, *Zagadnienia prawne*, op. cit., p. 71-72; H. WYCZAWSKI, *Ogólny zarys dziejów Akademii Teologii Katolickiej*, in *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga Pamiątkowa 1954-1974*, Warszawa, 1976, p. 13-15; *Panstwowe prawo wyznaniowe*, op. cit., p. 123.

⁽³⁷⁾ T. GÓRSKI, *Jak wypędzono marianów z Bielany*, *Tygodnik Powszechny*, n. 36 del 3 settembre 1989, p. 8.

⁽³⁸⁾ Ks. Kardynał Karol Wojtyła *Arcybiskup Metropolita Krakowski, Listy pasterkie - Komunicaty - Zarządzenia 1959-1978. Nauczyciel i Pasterz*. A cura di M. Jagosz, Rzym, 1987, p. 378-379. Vedi la lettera del Primate Card. St. Wyszyński al prof. T. Glemma, del 31 ottobre 1956, n. 3232/56/P/: AKKW e X-1/248.

fondamentali come la chiusura o la creazione di atenei ecclesiastici. È vero che si parlava soltanto di « distacco » delle Facoltà Teologiche dalle strutture precedenti e di loro « incorporazione » in nuove strutture, ma la Santa Sede non aveva dato il consenso a nessuno di quegli atti, e non era stata neanche consultata nel merito.

Il torto fatto alla Chiesa con queste decisioni, soprattutto privandola della Facoltà Teologica di Cracovia, era evidente. La Facoltà costituiva infatti un centro molto dinamico, e se viva una vasta area della Polonia meridionale, formando in quegli anni i circa 600 alunni dei tre seminari diocesani e di alcuni seminari dei religiosi. Per questi alunni il « trasferimento » della Facoltà a Varsavia, lontano 300 km., significava l'essere privati della possibilità degli studi universitari. I seminari sono stati costretti a creare i cosiddetti « studia domestica », ognuno a sue spese e ad uso proprio e con l'aiuto dei propri insegnanti, che dovevano essere ancora formati. I professori di teologia di Cracovia sono stati sparsi per la Polonia, è stata confiscata la biblioteca creata nell'arco di molti anni, distruggendo parzialmente i libri usati dalla Facoltà, e gli studenti sono stati privati delle aule. Tutto ciò è stato compiuto allo scopo di abbassare lo *status* sociale del clero, e per ridurre il livello dei suoi studi a quello delle scuole professionali, privandolo in questo modo dell'influsso sui fedeli, i quali avevano un accesso sempre più ampio all'istruzione superiore.

Questi atti non erano privi di conseguenze per la nazione e la sua storia. L'abolizione della Facoltà Teologica, legata fin dai primi anni della sua esistenza alla più antica università della Polonia, e che era per tutta la società il simbolo della tradizione cristiana della cultura nazionale, doveva significare la rottura con questa tradizione e l'eliminazione dei valori spirituali della cultura.

Questi erano gli obiettivi a lungo termine, perseguiti dalle autorità, della liquidazione della Facoltà, e per questo il problema degli studi superiori teologici, posto dall'abolizione della Facoltà Teologica dell'Università Jagellonica, è diventata da allora una « questione da risolvere » con le autorità civili, soprattutto per i vescovi di Cracovia.

Le prime possibilità di una soluzione del problema si sono presentate dopo il « disgelo » politico del 1956. L'allora amministratore apostolico arcivescovo E. Baziak, appena rientrato da un esilio triennale dalla diocesi, ha cercato di ottenere il ripristino della Facoltà nell'ambito dell'Università. Gli interventi e le petizioni in materia,

indirizzate al governo ed al partito a livello centrale e locale, scritte da varie regioni della Polonia dal novembre 1956 all'aprile 1957, pur avendo ottenuto l'appoggio del senato accademico dell'Università Jagellonica e persino dello stesso leader del POUP Wł. Gomułka, non hanno portato ad un cambiamento della situazione ⁽³⁹⁾.

L'arcivescovo Baziak, rendendosi conto del fatto che un ateneo teologico era indispensabile per Cracovia, ha chiesto alla Santa Sede di confermare l'esistenza della Facoltà Teologica di Cracovia ed il suo carattere accademico. Questo atto è stato compiuto dalla S. Congregazione per i Seminari e Università degli Studi con decreto del 16 dicembre 1959, il quale affermava che questa Facoltà « esiste sotto la guida esclusiva dell'autorità ecclesiastica, e deve formarsi in futuro secondo le leggi stabilite dalla Santa Sede » ⁽⁴⁰⁾.

Così, dunque, dopo cinque anni la questione degli studi teologici accademici di Cracovia è stata risolta, ma soltanto da parte ecclesiastica, perché non c'era allora nessuna possibilità di parificare questi studi con gli studi civili dello stesso grado.

I due atenei cattolici che funzionavano in quel periodo: l'Università Cattolica di Lublino e l'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia, erano atenei che possedevano più di una Facoltà ed avevano il riconoscimento statale. La situazione canonica dell'Università Cattolica di Lublino era chiara ed essa, godendo del pieno appoggio dell'Episcopato, aveva raggiunto un notevole prestigio. Essa era anche, all'inizio, l'unica università che poteva formare un certo numero di laici. Le autorità statali, che vigilavano sul monopolio dell'educazione, hanno prima chiuso la Facoltà di Giurisprudenza e di Scienze Sociali-Economiche di questa Università, nella quale studiavano soprattutto laici, e successivamente hanno condotto per anni nei suoi confronti una politica di stretta vigilanza e di limitazione della sua influenza nella società.

La situazione canonica dell'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia non è stata regolata al momento della sua costituzione. È vero che rappresentanti dell'Episcopato hanno preso parte alla redazione dello Statuto dell'Accademia ⁽⁴¹⁾, ma essi non avevano voce in capitolo perché le autorità erano decise ad agire violando le compe-

⁽³⁹⁾ *AKMKr* (Archivio della Curia della Metropoli di Cracovia), il plico intitolato: « *Starania o Wydział* ».

⁽⁴⁰⁾ S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Prot. n. 2295/59.

⁽⁴¹⁾ H. WYCZAŃSKI, *Ogólny zarys dziejów*, op. cit., p. 16.

tenze della Santa Sede. Questa situazione è stata provvisoriamente regolata soltanto dalla lettera della S. Congregazione per i Seminari e Università degli Studi dell'aprile 1959, indirizzata al Card. Wyszyński, ordinario della diocesi di Varsavia e Primate di Polonia, la quale gli delegava l'autorità in campo ecclesiastico sull'Accademia⁽⁴²⁾. I dubbi sulla canonicità degli studi presso l'Accademia facevano sì che il clero usufruisse di essi con molta prudenza e parsimonia. Queste riserve sono state gradualmente superate dall'atteggiamento sempre più favorevole del Primate di Polonia nei confronti dell'Accademia di Teologia Cattolica. Ciò ha reso possibile il suo notevole sviluppo dopo il 1965, quando, accanto al clero, anche i laici hanno ottenuto un accesso più ampio agli studi.

I due atenei erano in un certo senso formalmente dipendenti l'uno dall'altro, perché la legge dello Stato del 1958⁽⁴³⁾ esigeva, per il passaggio di grado, la recensione di un'altra università riconosciuta dallo Stato. Nella situazione giuridica della Repubblica Popolare di Polonia queste recensioni potevano, per i teologi, essere scritte soltanto dall'Università Cattolica di Lublino e dall'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia l'una per l'altra.

Questa situazione del sistema degli atenei cattolici, creata dalle decisioni dello Stato e dalle mosse difensive della Chiesa, sembrava essere stabile non perché soddisfacesse i giusti postulati della parte ecclesiastica, ma soltanto perché, al momento, non era possibile cambiarla. Era una situazione paradossale nella quale l'Accademia di Teologia Cattolica, ateneo statale che non aveva il riconoscimento della Santa Sede, si sviluppava grazie all'appoggio ed alle finanze del governo ostile alla Chiesa ed al tempo stesso grazie all'appoggio dell'Episcopato Polacco, mentre invece la Facoltà Teologica di Cracovia, riconosciuta dalla Santa Sede, veniva combattuta dall'autorità statale, il che era comprensibile ma non accettabile, e per di più non godeva di un grande appoggio da parte dell'Episcopato, il che doveva far riflettere. Il problema della Facoltà era coperto da un profondo silenzio del quale era facile giustificarsi, perché in tutto il Paese vigeva il divieto, della censura preventiva statale, di pubblicare qualsiasi cosa riguardante la Facoltà, e persino di usarne il nome⁽⁴⁴⁾. Ma il Gran Cancelliere della Facoltà Card. Karol Wojtyła, che ha inizia-

(42) *IBIDEM*, p. 42. Vedi anche: S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Prot. n. 552/59/44.

(43) *Dz.U.*, n. 68, poz. 336.

(44) *AKK W E X* - 1/19.

to il suo servizio pastorale nell'arcidiocesi di Cracovia nel 1962, non aveva intenzione di tacere su questa vicenda.

La Facoltà si stava rafforzando, aiutata in questo dalla sua collocazione in un grande centro scientifico della Polonia e della sua plurisecolare tradizione. Del resto le necessità della Chiesa esigevano questo rafforzamento. A Cracovia, alla fine degli anni 60, esistevano tre seminari diocesani e 10 seminari dei religiosi, ed il numero degli studenti di teologia superava le 1000 persone⁽⁴⁵⁾. Non tutti però usufruivano degli studi presso la Facoltà, perché anche se con il passar del tempo questo era divenuto possibile, i diplomi di questo ateneo non erano riconosciuti dallo Stato. In seguito ci si è resi conto che il riconoscimento dei diplomi da parte del Governo non avrebbe portato al clero nessun reale vantaggio, perché esso sarebbe potuto derivare soltanto dalle possibilità di essere assunti nelle scuole pubbliche come insegnanti di religione. Ma dal 1960 l'insegnamento della religione era stato tolto dalle scuole, e la catechesi organizzata dalla Chiesa si svolgeva soltanto presso le chiese. I diplomi della Facoltà di Cracovia non erano però senza importanza, essendo riconosciuti dagli atenei — soprattutto da quelli ecclesiastici — di tutto il mondo, il che apriva ai laureati la via degli studi specialistici, soprattutto all'estero. L'Università Cattolica di Lublino e l'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia, vincolate dalla legislazione statale, non riconoscevano i diplomi rilasciati dalle Facoltà Pontificie: era questo l'ennesimo paradosso della situazione polacca nel campo dell'insegnamento.

4. *Il nuovo assetto degli studi accademici ecclesiastici in Polonia.*

Nel 1967 la cura dello stato dell'istruzione e della scienza cattolica in Polonia è stata affidata al Card. Karol Woityła. Egli ha diretto prima la Commissione per gli Studi ed i Seminari, dal 1970 l'allora costituita Commissione per la Scienza, e dal 1973 anche il Consiglio Scientifico dell'Episcopato Polacco.

Il lavoro di questi gruppi consisteva fundamentalmente nell'elaborazione di una nuova visione complessiva degli studi teologici e dell'insegnamento cattolico nella difficile situazione di allora, con una visione che guardasse al futuro. La sua elaborazione ha richiesto alcuni anni. Si trattava di alzare il livello degli studi seminaristici

(45) AKKW E X - 1/22, e AKKW F VI - 95.

esigendo di più dal corpo docente, di curare i programmi ed i metodi di insegnamento e di dare a questi studi un carattere accademico anche dal punto di vista giuridico-formale, ecclesiastico e statale. Bisognava anche creare contemporaneamente nell'opinione pubblica, ed anche all'interno dei vari ambienti ecclesiali, un clima che favorisse l'opposizione all'operato delle autorità dello Stato, le quali tendevano chiaramente a ridurre gli studi nei seminari maggiori al livello di quelli delle scuole professionali.

Uno dei primi passi in questa direzione è stato il tentativo di creare una rete più fitta di Facoltà Teologiche. La Santa Sede, che dal 1959 era divenuta il sostegno della Facoltà di Cracovia, è venuta in aiuto anche questa volta. Grazie al suo consenso sono state istituite altre due Facoltà Teologiche. Il 12 febbraio 1968 la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica ha emesso una dichiarazione che riconosceva l'attività della Facoltà Teologica di Breslavia come continuazione della Facoltà Teologica esistente presso l'Università di Breslavia prima del 1945, ed eretta nel 1702 ⁽⁴⁶⁾. Successivamente la stessa Congregazione, con i decreti del 3 dicembre 1968 e del 23 luglio 1969, ha istituito la Facoltà Teologica di Poznan ⁽⁴⁷⁾.

In questo modo i centri accademici teologici in Polonia hanno raggiunto, almeno numericamente, lo stato di prima del 1939, e l'avrebbero poi in breve tempo superato grazie all'attivazione ed alla trasformazione in studi aperti delle Facoltà ecclesiastiche: Filosofica a Cracovia e Teologica, il cosiddetto « Bobolanum », a Varsavia, tenute dai padri gesuiti ⁽⁴⁸⁾. È stata anche chiesta la riattivazione « in foro ecclesiastico » della Facoltà Teologica dell'Università di Varsavia ⁽⁴⁹⁾. La posizione delle Facoltà Teologiche è stata rafforzata anche all'estero dell'attribuzione del titolo di « pontificie » alle Facoltà di Cracovia, Breslavia e Poznan, avvenuta nel 1974 ⁽⁵⁰⁾. Anche l'inizio della collaborazione con la Federazione Internazionale delle Università Cattoliche (FIUC), a far parte della quale la Facoltà di Cracovia è stata ammessa come la

⁽⁴⁶⁾ S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Prot. n. 514/63/21.

⁽⁴⁷⁾ Prot. n. 748/68/29 e n. 748/68/33.

⁽⁴⁸⁾ S. Congregatio pro Institutione Catholica, Prot. n. 113/66/68. L'apertura del « Bobolanum » è avvenuta il 20 maggio 1968 e della Facoltà Filosofica a Cracovia nel 1985.

⁽⁴⁹⁾ S. Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Prot. n. 2012/62 dell'8 novembre 1962. Vedi: *AKKW F VI/322*.

⁽⁵⁰⁾ *AAS* 67 (1975), 149-152.

terza in Polonia nel 1978, dopo l'Università Cattolica di Lublino e l'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia. La regolazione della questione giuridico-civile poteva essere raggiunta soltanto attraverso dei negoziati con il governo della Repubblica Popolare di Polonia ed il riconoscimento statale prima dei diritti della Facoltà Teologica di Cracovia, ed in prospettiva — a ciò si è iniziato a pensare un po' più tardi — anche delle altre Facoltà.

La formazione di professori di scienze ecclesiastiche con qualifiche equiparate a quelle delle Università statali è stata per molto tempo possibile soltanto all'Accademia di Teologia Cattolica e all'Università Cattolica di Lublino, ma essa non era facile, perché la ratifica del grado ivi ottenuto di dottore abilitato, da parte della cosiddetta Commissione statale Centrale di Qualificazione, incontrava spesso difficoltà di natura politica ed ideologica. L'ottenimento dei titoli scientifici di professore straordinario e di professore ordinario era assolutamente escluso per le persone che non erano impiegate in questi due atenei. Di qui il bisogno di creare un sistema ecclesiastico, analogo a quello statale, di ratifica dei gradi e titoli scientifici. È stata prestata, però, molta attenzione affinché l'acquisizione ed il conferimento di questi titoli si svolgesse nel massimo rispetto delle leggi dello Stato. Questo sistema ecclesiastico è stato creato attraverso l'istituzione del Consiglio Scientifico dell'Episcopato, al quale è stata affidata la cura di tutto l'insegnamento cattolico in Polonia, ed in particolare del livello di qualificazione dei professori. Sulla base dell'opinione del Consiglio Scientifico l'autorità ecclesiastica riconosceva queste qualificazioni e conferiva loro valore pubblico « in foro ecclesiastico »⁽⁵¹⁾.

Il Card. Karol Wojtyła ha cercato di cambiare il clima sociale intorno agli atenei ecclesiastici e di elevare il livello degli studi seminariistici anche per un'altra via, creando cioè un sistema di convenzioni di collaborazione scientifica e didattica fra le Facoltà Teologiche e tutti i seminari maggiori⁽⁵²⁾.

Le norme della Santa Sede emesse nel 1968 dalla S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, che si trovano nel numero 47 delle « Normae quaedam », e la lettera di questa Congregazione al Card. Karol Wojtyła del 4 novembre 1972 riguardo alle convenzioni delle Facoltà Teologiche con i seminari, hanno avuto un'importanza fundamenta-

(51) AKKW F VII - 1/304.

(52) Vedi per es. la lettera del Card. K. Wojtyła al Card. G. Garrone del 18 ottobre 1972, AKKW F VII - 1/310 e F VII - 1/317.

le per la realizzazione di questi progetti ⁽⁵³⁾. Grazie a queste convenzioni gli alunni dei seminari durante i loro studi, sotto la guida dei propri professori, dopo che questi seminari avessero adempiuto le condizioni contenute nelle convenzioni, potevano ottenere presso le Facoltà Teologiche il baccellierato, chiamato in Polonia *magistero* in teologia. Questo nome è stato scelto perché il titolo di baccellierato non era più da tempo conosciuto in Polonia, e tutti gli studi terminavano con l'ottenimento del titolo di *magister*. I laureati dei seminari avevano dunque la possibilità di finire i loro studi di teologia con un diploma analogo. Queste convenzioni, ratificate dalla Santa Sede ⁽⁵⁴⁾, hanno gradualmente conquistato il favore dei vescovi ⁽⁵⁵⁾, degli alunni e del clero, e sono stati accolti positivamente da ampie fasce della società. Ciò è testimoniato dalla dichiarazione della Conferenza Plenaria dell'Episcopato Polacco dell'11 marzo 1975 sugli studi ecclesiastici e le università in Polonia, concordata con la Santa Sede ⁽⁵⁶⁾, e dal « Memoriale » del 19 novembre 1975 indirizzato dal Card. Wojtyła, presidente della Commissione dell'Episcopato per la Scienza Cattolica, alla Conferenza Episcopale Polacca « sul consolidamento del carattere accademico degli studi nei seminari maggiori » ⁽⁵⁷⁾. Un nuovo elemento, contenuto in entrambi i documenti, era la proposta di dividere il Paese in regioni, i cui seminari avrebbero dovuto chiedere di firmare delle convenzioni con le Facoltà Teologiche ivi indicate. L'organizzazione di tutta la rete delle scuole accademiche ecclesiastiche, la creazione di meccanismi che permettessero di formare il corpo docente indipendentemente dalle istituzioni statali, e l'assegnazione dei seminari alle Facoltà Teologiche attraverso la loro regionalizzazione, hanno costituito un grande successo organizzativo, e soprattutto hanno significato la creazione di un fatto sociale con il quale prima o poi le autorità avrebbero dovuto fare i conti.

5. *I tentativi di normalizzare la situazione giuridico-civile.*

Parallelamente a questa attività l'Episcopato Polacco, ed in modo particolarmente forte ed inflessibile il Card. K. Wojtyła, hanno chiesto

⁽⁵³⁾ S. Congregatio pro Institutione Catholica, Prot. n. 299/61. Vedi: AKKW F VII - 1/325.

⁽⁵⁴⁾ AKKW F VII - 2/176-181.

⁽⁵⁵⁾ AKKW F VII - 2/208.

⁽⁵⁶⁾ AKKW E X - 1/128 a.

⁽⁵⁷⁾ AKKW F VII - 2/294 e AKKW E X - 1/329.

il rispetto da parte dello Stato, riguardo agli atenei cattolici, ai loro studenti ed ai loro professori, dei diritti garantiti dalla Costituzione.

Appena è stato possibile, cioè dopo le tragiche agitazioni operaie avvenute sul Litorale nel 1970, quando le autorità, indebolite da quegli avvenimenti, si erano dichiarate pronte a normalizzare pienamente i rapporti con la Chiesa, il Card. Wojtyła si è rivolto il 18 giugno 1971, con una lettera al Primo Ministro di allora Piotr Jaroszewicz, chiedendogli di esaminare la questione della Facoltà di Cracovia e di riparare i torti ad essa fatti⁽⁵⁸⁾. Egli ne ha informato il clero della diocesi affermando: « Insieme a tutto l'Episcopato ed alla Chiesa Polacca riteniamo un torto storico l'abolizione della Facoltà Teologica dell'Università Jagellonica di Cracovia, ed attendiamo che esso venga riparato in modo adeguato nell'ambito dell'annunciata normalizzazione dei rapporti tra Stato e Chiesa »⁽⁵⁹⁾. Alcuni mesi dopo egli si è rivolto ai fedeli sulla stessa questione⁽⁶⁰⁾.

Da quel momento il problema della Facoltà si è ritrovata sempre nei suoi discorsi. Si pronunciava su questo tema non soltanto durante gli incontri con i vescovi ed i professori, ma anche pubblicamente, fra l'altro nelle omelie.

Un'eccezionale occasione per ricordare alle autorità la questione della Facoltà era il sesto centenario, che cadeva nel 1974, della nascita della Beata Edvige, regina della Polonia e fondatrice della Facoltà. Il Card. Karol Wojtyła, scrisse in occasione dell'anniversario una lettera al Primo Ministro Piotr Jaroszewicz esprimendo l'opinione che il problema della Facoltà costituisse un elemento essenziale della normalizzazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa⁽⁶¹⁾. Gli ex studenti della Facoltà, ecclesiastici di tre diocesi: di Cracovia, della Slesia e di Czestochowa si rivolsero alle autorità dello Stato chiedendone il ripristino dei diritti⁽⁶²⁾. Questa iniziativa fu appoggiata dalla Conferenza Plenaria dell'Episcopato Polacco riunita a Cracovia l'11 maggio 1974, la quale chiese che la questione fosse inclusa nell'agenda dei colloqui tra il Governo e l'Episcopato⁽⁶³⁾. Successiva-

⁽⁵⁸⁾ AKKW E X - 1/12; E X - 1/8.

⁽⁵⁹⁾ *Ks. Kardynał Karol Wojtyła Arcybiskup Metropolita Krakowski, Listy pasterskie - Komunikaty - Zarządzenia*, op. cit., p. 410-415.

⁽⁶⁰⁾ *Ibidem*, p. 429-430.

⁽⁶¹⁾ AKKW E X - 1/117.

⁽⁶²⁾ AKKW E X - 1/111-116; AKKW E X - 1/176-177; AKKW E X - 1/186-188.

⁽⁶³⁾ AKKW E X - 1/298; AKKW E X 196-200.

mente la stessa Conferenza Plenaria, riunita a Varsavia nei giorni 26 e 27 novembre 1974, dichiarò che l'espressione di un atteggiamento positivo dello Stato nei confronti della Chiesa nel campo della scienza sarebbe stato il riconoscimento civile dei diritti della Pontificia Facoltà Teologica di Cracovia. Approfittando di un certo miglioramento delle relazioni fra Stato e Chiesa, la cui espressione era la nomina da parte del Governo, avvenuta nel settembre 1974, del direttore del gruppo polacco per i contratti stabili con la Santa Sede ⁽⁶⁴⁾, il Consiglio della Pontificia Facoltà Teologica di Cracovia scrisse un « Memoriale » ⁽⁶⁵⁾, indirizzandolo, il 19 dicembre 1974 al Consiglio dei Ministri della Repubblica Popolare di Polonia, nella persona del Primo Ministro Piotr Jaroszewicz. Il « Memoriale » fu anche mandato per conoscenza ai rappresentanti della Santa Sede che conducevano i negoziati con il Governo, ai Ministeri della Repubblica Popolare di Polonia interessati alla questione, a tutti i vescovi ordinari ed a molte istituzioni scientifiche, civili ed ecclesiastiche polacche ⁽⁶⁶⁾. Tutto ciò costituiva indubbiamente una forma di campagna per i diritti della Facoltà in occasione del sesto centenario della sua fondatrice.

Purtroppo questi tentativi non hanno praticamente portato a nessun risultato, ma questo non ha mutato l'atteggiamento del Card. Wojtyła, il quale ritornava spesso su questa questione, specialmente durante l'inaugurazione dell'anno accademico ⁽⁶⁷⁾. Nel contesto più ampio della preoccupazione per la cura dell'educazione e della cultura cattolica, i problemi della Facoltà sono divenuti oggetto delle delibere dei due sinodi convocati dal card. Wojtyła, quello diocesano ⁽⁶⁸⁾ e quello provinciale. Essi si sono dichiarati decisamente a favore del ripristino dei diritti ad essa dovuti e — soprattutto il sinodo provinciale — dell'ampliamento di essa mediante l'aggiunta di alcune Facoltà ⁽⁶⁹⁾.

⁽⁶⁴⁾ A. MICEWSKI, *Kardynal Wyszyński prymas i maz stanu*, Paris, 1982, p. 339-340.

⁽⁶⁵⁾ AKKWE X - 1/263.

⁽⁶⁶⁾ AKKWE X - 1/265-282.

⁽⁶⁷⁾ Ks. Kardynal Karol Wojtyła *Arcybiskup Metropolita Krakowski, Listy pasterskie - Komunikaty - zarzadzenia*, op. cit., p. 566-567, 586-587, 660, 706, 766-767.

⁽⁶⁸⁾ *Il sinodo pastorale dell'Archidiocesi di Cracovia 1972-1979*, a cura di: G. DANZI - F. FOLLO - T. PIERONEK, Città del Vaticano, 1985, p. 439-450.

⁽⁶⁹⁾ T. PIERONEK, *Na drodze do metropolitalnej wspólnoty. Pierwszy synod prowincji krakowskiej*, in *Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, a cura di: T. PIERONEK - R. ZAWADZKI, Krakow, 1990, p. 425-426, 430-432.

Già da molto tempo si cercava di raggiungere questo obiettivo, ma soltanto il 23 dicembre 1976 la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica ha eretto a Cracovia la Pontificia Facoltà Filosofica ⁽⁷⁰⁾, la quale ha iniziato la sua attività avendo soltanto il riconoscimento ecclesiastico.

Quando, il 16 ottobre 1978, il Gran Cancelliere di entrambe le Facoltà fu eletto Vescovo di Roma come Giovanni Paolo II, ci si aspettava un cambiamento nell'atteggiamento, fino ad allora ostinatamente negativo, delle autorità dello Stato, ed il ripristino dei pieni diritti dell'ateneo. Ma così non è stato. Il Santo Padre si ricordava tuttavia che a Cracovia questa questione attendeva una risoluzione. Niente di strano dunque che, tornato alla sua vecchia sede episcopale durante il suo primo pellegrinaggio apostolico in Patria, si sia incontrato con il Consiglio della Pontificia Facoltà Teologica il 9 giugno 1979, gli abbia assicurato il suo appoggio, ed abbia ritenuto giusta l'aspirazione di ampliare gli studi specialistici soprattutto con l'introduzione della specializzazione in Storia della Chiesa « proprio a Cracovia, la quale possiede una quantità particolarmente notevole di fonti in questo campo. Per questo la Santa Sede — ha detto il Papa — verrà certamente incontro ai tentativi di introdurre questa specializzazione nell'ateneo di Cracovia. Già in precedenza sono stati fatti passi in questo senso, la cui espressione è stata la creazione da parte della Pontificia Facoltà Teologica dell'Istituto di Storia della Chiesa » ⁽⁷¹⁾.

Il Consiglio della Facoltà Teologica, ritenendo che con questo espresso appoggio della Santa Sede sarebbe stato possibile iniziare un dialogo fruttuoso con il governo della Repubblica Popolare di Polonia ha di nuovo inviato, il 27 settembre 1980, un « Memoriale » al Consiglio dei Ministri nella persona del Primo Ministro Jozef Pankowski ⁽⁷²⁾. In esso venivano ripetuti i vecchi postulati, veniva richiesta l'inclusione del problema della Facoltà nell'ordine del giorno dei colloqui della Commissione mista Governo-Episcopato, ed anche un gesto di buona volontà da parte del Governo: l'abolizione della censura sul nome « Pontificia Facoltà Teologica » e l'autorizzazione al corpo docente ed ai dipendenti dell'Amministrazione della Facoltà di usufruire della previdenza sociale, secondo le norme vigenti negli

⁽⁷⁰⁾ S. Congregazione pro Institutione Catholica, Prot. n. 645/76/13. Vedi: *AKKW E X* - 2/293.

⁽⁷¹⁾ *AAS* 71 (1979), 860.

⁽⁷²⁾ *AKKW E X* - 1/322.

altri atenei. Il « Memoriale » è stato inviato a numerose istituzioni ecclesiastiche e statali, e per conoscenza anche alla Santa Sede.

Questa volta finalmente qualcosa si è mosso. La questione della Facoltà è stata messa all'ordine del giorno dei lavori della Commissione mista, ed è stato concesso il diritto alla previdenza sociale per i suoi dipendenti. Ma la speranza di risolvere tutti i problemi non è durata a lungo. Lo stato di guerra, proclamato in Polonia il 13 dicembre 1981 allo scopo di distruggere « Solidarnosc », ha rimandato di alcuni anni i preannunciati colloqui. Ma prima ancora che avesse luogo quei fatti così drammatici per il Paese, le autorità ecclesiastiche hanno iniziato a realizzare i loro progetti. Pensando al futuro sviluppo dell'ateneo, su richiesta del Card. Franciszek Macharski arcivescovo di Cracovia e Gran Cancelliere della Facoltà, indirizzata il 29 luglio 1981 alla Santa Sede, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha eretto con il *motu proprio* « Beata Hedvigis » dell'8 dicembre 1981 la Pontificia Accademia Teologica di Cracovia come ateneo puramente ecclesiastico avente tre Facoltà: Teologica, Filosofica e Storia della Chiesa ⁽⁷³⁾.

La decisione del Papa, che ha quasi coinciso con il momento della proclamazione dello stato di guerra, non è stata accolta cordialmente dalle autorità, offese per il fatto che essa fosse stata presa senza consultarle. La conseguenza di questa posizione delle autorità è stato il silenzio dei mass-media, durato alcuni anni, su questo fatto.

La pluriennale pazienza e la decisa volontà della Chiesa di giungere ad una giusta e definitiva soluzione hanno gradualmente portato frutto. Nella legge dello Stato sull'università del 4 maggio 1982 si è stabilito che « le norme della legge non riguardano tutti gli atenei pontifici ed i seminari maggiori, il cui *status* è regolato da un accordo fra il Governo della Repubblica Popolare di Polonia e le autorità ecclesiastiche » ⁽⁷⁴⁾. Era questo il preannuncio del dialogo, al quale si sarebbe giunti non molto tempo dopo, in seguito agli accordi preliminari della Commissione mista del 4 giugno 1984. Il 4 aprile 1985 è stato costituito un gruppo di lavoro che rappresentava la parte statale e quella ecclesiastica.

Sarebbe difficile riferire qui dettagliatamente il corso di quei negoziati. Essi sono finiti il 16 gennaio 1989, ed hanno portato alla definizione, avvenuta il 24 febbraio 1989, del testo dell'accordo pre-

(73) AAS 74 (1982), 369-372.

(74) Dz.U., n. 14, poz. 113, art. 5, 4.

parato in precedenza. L'esito dei colloqui dipendeva in grande misura dall'atmosfera dei lavori miranti ad una regolamentazione complessiva dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, i quali erano già in corso da molti anni ma si stavano ormai avvicinando al lieto fine. I colloqui riguardanti la questione degli atenei pontifici hanno avuto più volte momenti difficili, perché la parte statale per molto tempo non ha accettato l'equiparazione dei diritti degli atenei pontifici a quelli degli atenei statali, e poneva continuamente difficoltà derivanti da premesse ideologiche.

6. *Il contenuto dell'accordo.*

L'accordo definitivo è stato raggiunto. Qual è il suo contenuto? Senza entrare nei particolari, esso si può esprimere in alcuni punti. Bisogna anche tener presente che prima della firma dell'accordo, il Parlamento della Repubblica Popolare della Polonia aveva approvato la legge « sui rapporti dello Stato con la Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare della Polonia », la quale è entrata in vigore il 23 maggio 1989, dunque prima della firma dell'accordo.

Ecco le questioni più importanti regolate dall'accordo ⁽⁷⁵⁾:

1. È stata creata una nuova immagine degli atenei cattolici in Polonia, riconosciuti ora non soltanto dalla Chiesa, ma anche dallo Stato. Oltre all'Università Cattolica di Lublino, che già da anni godeva di tale riconoscimento, e all'Accademia di Teologia Cattolica di Varsavia, la quale ha ottenuto l'approvazione definitiva della Santa Sede nel momento della firma dell'accordo, anche tutti gli altri atenei cattolici, in forza della legge del 17 maggio 1989, hanno ricevuto una personalità giuridica civile. Esse sono: la Pontificia Accademia Teologica di Cracovia, le Pontificie Facoltà Teologiche di Breslavia e Poznan, la Pontificia Facoltà Teologica di Varsavia ed ognuna delle sue due sezioni: quella di S. Giovanni Battista e quella di S. Andrea Bobola « Bobolanum ». L'accordo del 30 giugno 1989 ha soltanto ripetuto le delibere in materia della legge precedentemente approvata (§ 1, 1-2), aggiungendo che gli atenei pontifici posseggono anche « i diritti definiti dall'accordo » (§ 1, 1).

(75) I rinvii annotati nel testo sono riferiti all'accordo « sulla regolazione dello status degli atenei pontifici ed il modo e l'ambito del riconoscimento da parte dello Stato dei gradi e dei titoli scientifici conferiti da questi atenei » del 15 luglio 1989, *Monitor Polski*, n. 22, poz. 174.

2. I soggetti dell'accordo sono: da una parte il Governo della Repubblica Popolare della Polonia, e dall'altra la Conferenza Episcopale Polacca. Poiché oggetto dell'accordo sono parzialmente questioni di esclusiva competenza della Santa Sede, era necessario che essa desse la sua autorizzazione alla Conferenza Episcopale. Essa porta la data del 23 giugno 1989, e sulla sua base si è stabilito che la creazione di nuovi atenei pontifici in territorio polacco, la loro divisione, unione o abolizione « esige la previa stipulazione di un accordo fra il Governo della Repubblica Popolare di Polonia e l'Episcopato Polacco » (§ 3). Questo tipo di concessione al Governo è stato ricompensato dalla delibera che gli statuti degli atenei pontifici debbono essere approvati dalla Santa Sede, e vengono mandati soltanto « per conoscenza » al Ministro della Pubblica Istruzione (§ 5). È stata anche garantita la libertà interna degli atenei e delle loro autorità canoniche, la libertà di stringere contatti e di collaborare con altri atenei in Polonia ed all'estero, di stipulare convenzioni con altre università e di appartenere alle organizzazioni scientifiche internazionali (§ 7-8).

3. Era controversa la questione della lealtà delle Facoltà Pontificie alla Costituzione della Repubblica Popolare della Polonia e del giuramento di fedeltà. I dubbi erano causati da alcune affermazioni della Costituzione della Repubblica Popolare di Polonia, sul carattere laico dello Stato, sul ruolo guida del POUP ecc. Alla fine si è concordato che « l'attività delle Facoltà Pontificie sarà conforme alla Costituzione ed al bene della Repubblica Popolare della Polonia », ma la formazione e l'educazione impartite da questi atenei avranno un carattere cattolico (§ 4, 1-2).

4. Sono stati ammessi agli studi negli atenei cattolici i diplomati delle scuole medie superiori in possesso del diploma di maturità. Essi possono essere ecclesiastici, alunni dei seminari maggiori che collaborano con l'ateneo in base alla convenzione stipulata con essa, religiosi e religiose che abbiano pronunciato i voti semplici o solenni e laici, dei quali però tutti gli atenei pontifici non possono ammettere al primo anno più di 800 in totale (§ 9, 1-5).

La prudenza delle autorità nel fissare la possibilità dell'ammissione dei laici a questi studi derivava da una parte dal timore che questi atenei divenissero un rifugio per tutti coloro che volevano sfuggire il servizio militare, e dall'altra erano dettati da motivi ideologici, cioè dal timore dell'influsso della Chiesa sui laici. La parte governativa, nella presunta preoccupazione per il bene dei laureati de-

gli atenei pontifici, esigeva per loro delle garanzie di assunzione da parte della Chiesa, pur non garantendo da parte sua il lavoro ai laureati delle sue università. Risultato del compromesso è stata appunto la determinazione del numero di laici che possono ogni anno iniziare gli studi nelle Facoltà Pontificie. Questo limite è stato fissato sulla base del numero degli iscritti nell'anno accademico 1987-88.

5. Agli studenti degli atenei pontifici sono stati concessi: l'assistenza sanitaria statale e sconti sulle tariffe dei mezzi di trasporto pubblici (§ 10, 1), ed ai loro genitori o legittimi tutori il diritto agli assegni familiari (§ 10, 2). Gli studenti possono anche usufruire delle borse di studio e dell'assistenza sociale da parte di persone giuridiche ecclesiastiche (§ 10, 3), e dell'esenzione dall'obbligo del servizio militare (§ 11, 1-5).

6. Lo Stato ha riconosciuto tutti i gradi ed i titoli scientifici conferiti dagli atenei pontifici prima dell'entrata in vigore dell'accordo, cioè prima del 29 luglio 1989) (§ 28, 1-2). In questo modo è stata data almeno parzialmente soddisfazione a coloro i quali si sono decisi a studiare negli atenei puramente ecclesiastici negli anni 1954-1989. È stato anche riconosciuto che i grandi accademici conferiti anche in passato dagli atenei pontifici sono equiparati a quelli conferiti dagli atenei statali (§ 13 e § 15, 5), ed hanno, pertanto, le stesse conseguenze giuridiche civili.

7. Un serio problema per il gruppo di lavoro era quello di fissare i principi secondo i quali gli atenei pontifici avrebbero potuto in futuro conferire i gradi ed i titoli scientifici. Si è deciso che l'ateneo avrebbe conferito i titoli professionali di *magister* in teologia, filosofia e storia della Chiesa e la licenza secondo i principi stabiliti dagli Statuti. Per conferire invece i gradi scientifici di dottore e di dottore abilitato, come anche i titoli scientifici di professore straordinario e di professore ordinario di determinate discipline scientifiche, gli atenei devono invece possedere un adeguato numero di dipendenti qualificati scientifico-didattici, fissato dalla legislazione statale. Il possesso di questi diritti è accertato dal Ministro della Pubblica Istruzione su proposta del Consiglio Scientifico dell'Episcopato. Questi diritti vengono sospesi, per la stessa legge, dal giorno in cui il numero dei dipendenti adeguatamente qualificati richiesto dalla legge, scenda sotto il minimo fissato. Il ripristino dei diritti in questo campo è accertato dal Ministro della Pubblica Istruzione (§§ 14 e 15, 1-3). Queste norme costituiscono una specie di spada di Damocle per gli atenei pontifici i quali, per mantenere questi diritti, devono avere in

ogni Facoltà almeno 12 dipendenti scientifico-didattici altamente qualificati. Questa parte della legge entrerà in vigore il 30 settembre 1990 (§ 30).

Inoltre, a parte i gradi accademici in teologia, i gradi in altre discipline, cioè in filosofia, storia della Chiesa e diritto canonico, diventano legittimi soltanto dopo la loro conferma da parte della Commissione Centrale di Qualificazione (§ 18), che è un organo statale.

È stato anche riconosciuto il Consiglio Scientifico dell'Episcopato (§ 6), al quale spettano i diritti legati alla ratifica dei gradi e dei titoli scientifici, ed alla valutazione periodica del livello dei lavori scientifici svolti presso gli atenei (§§ 16, 1-3 e 18, 1).

8. I professori degli atenei statali possono recensire i lavori scientifici e prendere parte alla valutazione delle qualificazioni dei candidati ai titoli scientifici negli atenei pontifici e viceversa. I professori degli atenei pontifici possono essere nominati membri della Commissione statale Centrale di Qualificazione (§ 21). È stata in questo modo abolita la politica di discriminazione dello Stato nei confronti dei professori degli atenei pontifici.

9. Sono state regolate le questioni legate all'assunzione ed all'assistenza sociale per i lavoratori, come anche al trasferimento dei dipendenti scientifico-didattici dagli atenei pontifici a quelli statali e viceversa (§ 26).

10. L'accordo si riferisce in alcuni casi al futuro, affermando che non c'è bisogno del consenso del Ministro della Pubblica Istruzione, richiesto in caso di trasferimento dei professori da un ateneo all'altro, nel caso in cui si verifichi l'unione della Facoltà Filosofica di Cracovia della Compagnia di Gesù con la Pontificia Accademia Teologica di Cracovia, oppure l'istituzione della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Accademia Teologica di Cracovia (§ 27, 1-2).

7. *Conclusioni.*

L'accordo del 30 giugno 1989 è stato firmato dall'Episcopato Polacco e da un Governo che, sin dai tempi della guerra, ha condotto una politica distruttiva e discriminante nei confronti degli atenei ecclesiastici, ed in particolare di quelli pontifici. Il fatto che la Chiesa sia riuscita ad ottenere la realizzazione dei suoi obiettivi da un Governo che era « in articulo mortis », cioè a poche settimane dal suo crollo storico, va accolto come un atto di giustizia storica e come un particolare segno della Provvidenza Divina.

Pagina bianca

LADISLAV ŠÁLKA

IL MUTAMENTO DELLA CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA IN CECOSLOVACCHIA

1. Le norme restrittive fondamentali del periodo comunista. — 2. La « regolamentazione » della formazione teologica. — 3. Il problema del « Movimento per la pace ». — 4. I problemi della stampa. — 5. L'educazione materialista. — 6. I cambiamenti nell'organizzazione ecclesiastica. — 7. La questione della « Chiesa clandestina ». — 8. Le rivendicazioni della Chiesa nella nuova situazione. — 9. I primi cambiamenti legislativi. — 10. I principi della legge ecclesiastica.

1. *Le norme restrittive fondamentali del periodo comunista.*

Il 17 novembre 1989, inizio della « rivoluzione soave » in Cecoslovacchia, ha comportato grandi cambiamenti in tutti i campi. Il partito comunista ha perso il suo « ruolo guida » nella società, cioè il potere che esercitava anche contro la Chiesa cattolica. Negli statuti del partito comunista si trovavano, infatti, anche frasi di questo tenore: « Il partito comunista si attiene all'ideologia materialista e non si concilierà mai con l'ideologia antiscientifica religiosa, né con l'attività reazionaria della Chiesa. Lotterà contro di esse con i mezzi politici e con i metodi educativi. Il partito nelle sue attività segue la scientifica concezione del mondo, la dottrina rivoluzionaria del marxismo-leninismo. Lotterà con insistenza contro tutte le dimostrazioni dell'ideologia borghese, contro revisionismo e dogmatismo » (1). Il partito comunista cominciò con prontezza ad attuare i propri statuti. Il 14 ottobre 1949, l'Assemblea nazionale cecoslovacca emanò la legge n. 217/49 con cui eresse l'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici, e la legge n. 218/49 sulla cosiddetta amministrazione economica delle chiese e delle comunità religiose.

(1) *Stanovy KSČ*, Bratislava, Práca, 1976, 9, p. 15.

Secondo la legge n. 217/49:

§ 1. Si costituisce l'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici in forma di ufficio centrale; l'ufficio è diretto dal Ministro nominato dal Presidente della Repubblica.

§ 2. All'Ufficio per gli affari ecclesiastici si affida il compito di vigilare affinché la vita ecclesiastica e religiosa si svolga in conformità alla Costituzione ed ai principi del regime popolare, e così assicurare ad ogni cittadino il diritto di libertà di confessione garantita dalla Costituzione, basata sui principi della tolleranza religiosa e della parità di diritti di tutte le confessioni.

§ 3. L'attività degli altri uffici centrali nei riguardi degli affari ecclesiastici, passa all'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici.

Anche una parte della legge n. 218/49 sull'amministrazione economica delle chiese e comunità religiose da parte dello Stato, fu approvata il 14 ottobre. Soltanto dopo quattro giorni l'Assemblea nazionale approvò la seconda parte di essa, sul controllo dello Stato sulla Chiesa. A titolo di esempio trascriviamo alcuni dei tredici articoli, in quanto riflettono la nuova « situazione giuridica » della Chiesa:

§ 1. Lo Stato concede — a norma delle altre disposizioni di legge — gli stipendi personali ai chierici delle chiese e delle comunità religiose che lavorano con il consenso dello Stato nella pastorale, negli uffici ecclesiastici, oppure nelle istituzioni per la formazione del clero. L'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici può eccezionalmente, previo accordo con il Ministero delle Finanze, concedere uno stipendio personale anche ai chierici impegnati in altro lavoro.

§ 2. Il consenso dello Stato può essere concesso soltanto a chierici cecoslovacchi, leali nei confronti dello Stato, integri e che adempiano anche alle altre condizioni generali richieste per l'ammissione al servizio dello Stato. L'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici può, nei casi che meritano uno speciale riguardo, non richiedere la condizione di cittadinanza cecoslovacca.

§ 7. (1) L'attività pastorale nelle chiese e comunità religiose può essere esercitata soltanto dalle persone che abbiano ottenuto il consenso dello Stato e che abbiano prestato giuramento. Il testo del giuramento è stabilito dal Governo mediante una sua disposizione.

(2) Ogni conferimento, elezione o nomina di queste persone, deve essere preceduto dall'approvazione dello Stato.

§ 9. I bilanci:

(1) I rappresentanti delle chiese e comunità religiose e gli amministratori ecclesiastici, sono tenuti a redigere i preventivi ed i resoconti finali, ed a presentarli all'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici per ottenerne l'approvazione.

(2) I preventivi delle spese materiali si estendono secondo i bisogni reali e secondo i principi del bilancio dello Stato. I particolari verranno fissati dall'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici di comune accordo con il Ministero delle Finanze.

§ 10. I beni:

(1) Lo Stato controlla i beni delle chiese e delle comunità religiose.

§ 11. (1) Qualsiasi patronato pubblico o privato sulle chiese, benefici ed altri istituti ecclesiastici, passa nelle mani dello Stato.

(2) Tutti gli impegni di contribuire ai fini delle chiese e comunità religiose, ai loro componenti, comunità, istituti, opere pie, benefici e fondi che si basano sul patronato oppure su altri motivi legali o su consuetudini di lunga durata, cessano ad eccezione degli impegni dei membri delle chiese e comunità religiose risultanti da regolamenti approvati dallo Stato.

Sembrava che lo Stato avesse preso l'impegno di tutelare la Chiesa ma, come si è visto, — dopo la prassi di quarant'anni — queste leggi non si rivelarono nient'altro che uno strumento per eliminare la Chiesa cattolica in Cecoslovacchia.

Le prime vittime di queste leggi furono i vescovi mons. Gojdič, Hopko, Buzalka e Vojtaššák, che non erano d'accordo con questa soppressione violenta.

Dopo di loro, nella notte tra il 13 ed il 14 aprile 1950, seguì la soppressione di tutti i monasteri maschili e, negli anni successivi, anche di quelli femminili, la chiusura e scioglimento dei seminari diocesani e di quelli religiosi, di tutte le scuole, istituzioni, istituti ecclesiastici; la proibizione di tutta la stampa religiosa, l'eliminazione delle croci dai luoghi pubblici e la limitazione graduale dell'insegnamento della religione nelle scuole; la deportazione di centinaia di sacerdoti in campi di concentramento e prigioni, processi pubblici contro vescovi e superiori di istituti religiosi. La soppressione dei monasteri non aveva alcuna base giuridica.

Nell'anno 1950 si svolse da noi la cosiddetta « azione P ». Si trattava del progetto di passaggio violento di tutti i cattolici di rito greco

nella Chiesa ortodossa, cioè della loro separazione dal capo di tutta la Chiesa cattolica, il Romano Pontefice. L'azione fu eseguita dagli organi dello Stato. L'impresa decisiva di questa azione, fu il cosiddetto « Raduno del clero e dei laici a Prešov », che si tenne il 25 aprile 1950. I partecipanti a questo raduno, che non erano stati delegati in modo regolare, a nome di tutti i greco-cattolici dichiararono un solenne passaggio alla Chiesa ortodossa. Poco dopo tutti i beni ecclesiastici, le chiese e le case parrocchiali, furono confiscati e dati all'amministrazione della Chiesa ortodossa.

Sulla base di questi avvenimenti, il Governo prese atto della soppressione della Chiesa greco-cattolica, che fu così messa fuori legge. Soltanto nell'anno 1968, con il decreto del Governo n. 70/68 Zb., fu ripresa l'attività della Chiesa greco-cattolica. Ma neanche questo decreto, dopo il 21 agosto 1968 — giorno dell'occupazione della Cecoslovacchia da parte dell'esercito sovietico —, fu eseguito, né da parte dello Stato né da parte della Chiesa ortodossa, ad eccezione della ripresa della liturgia greco-cattolica e dell'ammissione di seminaristi greco-cattolici alla Facoltà teologica ed al seminario di Bratislava.

La « rivoluzione soave » ha portato la speranza in un futuro migliore anche per la Chiesa greco-cattolica. Le nuove prospettive sono cominciate con la consacrazione di mons. Ján Hirko come vescovo dell'eparchia greco-cattolica di Prešov, il 17 febbraio 1990.

Tale trattamento dei fedeli fu possibile malgrado il fatto che la Costituzione della Repubblica proclamasse la libertà di confessione, con tutto ciò che questo comporta, e malgrado il fatto che anche il nostro Stato aderisse alla Dichiarazione generale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948, che fu sottoscritta dai rappresentanti del nostro Stato. In essa, all'art. 3, si stabilisce che « ognuno ha il diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza personale; che nessuno può essere forzato oppure sottomesso ad un crudele o disumano trattamento o punizione »; all'art. 9 si dice che « nessuno può essere arrestato abusivamente, tenuto in prigione oppure mandato in esilio arbitrariamente »; all'art. 12 si afferma che « nessuno può essere sottoposto all'intromissione abusiva nella sua vita privata — cfr. §§ 236 e 237 del Codice penale — violando la casa o la corrispondenza, e neanche con attacchi al proprio onore e reputazione »; all'art. 18 si dichiara che « ognuno ha il diritto alla libertà, opinione, coscienza e religione, e di professione della fede, privatamente

o pubblicamente, con l'insegnamento, la celebrazione dei riti religiosi, la liturgia o l'osservanza dei riti » (2).

Il regime comunista con il suo progetto di eliminazione, cercava di penetrare nella Chiesa per poterla distruggere dal suo interno. Voleva lasciarne la struttura esteriore ma riempirla gradualmente di un altro contenuto, come aveva avvertito il vescovo ucraino mons. Gavlina, rifugiato all'estero.

2. *La « regolamentazione » della formazione teologica.*

In primo luogo il regime fissò l'attenzione sull'educazione dei futuri sacerdoti, sui seminari.

Con la disposizione del 14 luglio 1950, n. 112/50 Zb., sulle facoltà di teologia, fu introdotta una nuova organizzazione degli studi teologici. È opportuno prestare attenzione ai seguenti paragrafi della disposizione.

§ 1. (1) Tutti gli studi teologici cattolici nelle regioni boeme si concentrano nella Facoltà teologica cattolica dei SS. Cirillo e Metodio di Praga, denominata « Římsko-katolická cyrilometodská fakulta v Praze ». In Slovacchia tutti questi studi vengono concentrati nella Facoltà teologica cattolica di Bratislava, denominata « Římsko-katolická cyrilometodská bohoslovecká fakulta v Bratislave ».

§ 5. (2) La facoltà viene diretta dal decano, il quale è responsabile dell'attività ideologica ed educativa di essa, e la rappresenta pubblicamente. Il suo sostituto è il prodecano. Il decano e il prodecano sono nominati dal Ministro incaricato della direzione dell'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici, per il periodo di due anni scolastici, e sono scelti, di solito, tra gli insegnanti delle facoltà teologiche.

(3) Il decano renderà conto dell'attività della facoltà al Ministro incaricato della direzione dell'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici.

§ 9. (2) I programmi di studio, di esami e il modo di ammissione degli studenti, è stabilito dall'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici, prendendo in considerazione le proposte del consiglio della facoltà e dei rappresentanti delle rispettive chiese.

(2) *Katolícke noviny*, 5 maggio 1968, n. 8, p. 4.

§ 12. (1) I professori e i docenti delle singole discipline teologiche sono nominati, per le facoltà di teologia, dal Ministro incaricato della direzione dell'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici, il quale li sceglie tra le persone che hanno dimostrato la necessaria idoneità pedagogica e teologica.

(2) Il Ministro incaricato della direzione dell'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici, determina ed eventualmente cambia il luogo di lavoro dei professori e docenti delle facoltà di teologia, e stabilisce la loro disciplina teologica e l'ampiezza dell'attività pedagogica »⁽³⁾. Non c'è quindi dubbio che l'educazione dei seminaristi sia finita nelle mani dello Stato, lo Stato comunista ed ateo. In questo senso si espresse un impiegato dello Stato Kvasnička che, negli anni cinquanta, disse ai seminaristi di Bratislava: « Noi vi prepariamo al vostro lavoro in modo che non siate tanto utili ai vostri fedeli ». E negli stessi anni mons. Jarábek chiese a mons. Lazík, vescovo di Trnava a quel tempo: « Eccellenza, lei sa su chi abbia messo le sue mani ordinando i sacerdoti negli ultimi anni? ».

La situazione non mutò per quarant'anni. Soltanto dopo il novembre 1989 sono avvenuti i cambiamenti personali in seminario ed anche nella facoltà di teologia. I cambiamenti personali sono diventati possibili, giacché dopo il 17 novembre 1989 l'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici praticamente non funzionò più, e con la legge 16/90 del 23 gennaio 1990, esso cessò anche di esistere. Sono estinte così tutte le sue competenze⁽⁴⁾. Ma nemmeno questi cambiamenti personali per se stessi valgono tanto. L'atmosfera del seminario e lo spirito dei seminaristi, creatosi da tanti anni, rimane immutato. Attualmente si intende fondare dei seminari diocesani.

3. *Il problema del « Movimento per la pace ».*

Un altro pericolo per la Chiesa proveniente dal suo interno, fu rappresentato dai sacerdoti organizzati nel cosiddetto « Movimento per la pace », la cui origine risale al 27 settembre 1951. Negli anni 1968/69 il movimento fu sciolto ma, dopo alcuni anni di relativa libertà, il partito comunista, nell'anno 1971, organizzò di nuovo i sacerdoti, prevalentemente gli stessi, nell'associazione « Pacem in

⁽³⁾ *Facultas Theologica SS. Cyrilli et Methodii*, Bratislava 1936-1986, *Zborník štúdií*, p. 20.

⁽⁴⁾ Di questa legge e delle deroghe fatte alle norme precedenti vedi *infra*.

terris » (PIT). In seguito a questa iniziativa informale del partito, i sacerdoti si divisero in due campi da cui si scambiavano accuse a vicenda. Lo Stato si serviva dei cosiddetti « pacifisti » anche per la propagazione dei suoi scopi politici tra i fedeli. L'appartenenza al PIT, dall'anno 1982, divenne anche un atto illegale nell'ordinamento giuridico della Chiesa. L'8 marzo 1982 la Congregazione per il clero emanò la dichiarazione *Quidam episcopi*. Ciò avvenne proprio durante la visita *ad limina* dei vescovi cechi e slovacchi a Roma.

Il decreto diceva fra l'altro: « ... I presbiteri, infatti, sia diocesani che religiosi, nell'attendere alla edificazione della comunità cristiana 'non si mettono mai al servizio di una ideologia o umana fazione bensì, come araldi del vangelo e pastori della Chiesa, si dedicano pienamente all'incremento spirituale del corpo di Cristo' (PO n. 6) ».

« III. Senza dubbio sono inconciliabili con lo stato clericale, e perciò vengono proibite a tutti i ministri sacri, quelle associazioni di chierici, anche se erette o costituite soltanto civilmente, che direttamente o indirettamente, in maniera manifesta o subdola, perseguono finalità attinenti alla politica, anche se si presentano sotto la parvenza esterna di voler favorire ideali umanitari, la pace e il progresso sociale. Tali associazioni o movimenti, infatti, causando divisioni e discordie in seno al popolo di Dio, sia tra i fedeli sia tra i presbiteri nei rapporti tra di loro e con i propri ordinari, mettono indubbiamente in ombra la missione sacerdotale e infrangono la comunione ecclesiale: « ...chi agisce in contrasto con il legittimo divieto della stessa competente autorità, può essere punito con una giusta pena, non esclusa la censura, tenuto debito conto di quanto stabilito dal diritto »⁽⁵⁾. Nei nostri paesi soltanto il cardinale Tomášek ha informato i suoi sacerdoti del decreto. Quando, qualche tempo dopo, alcuni di essi manifestarono delle obiezioni sull'applicazione del decreto anche all'associazione PIT, il cardinale Tomášek chiese una risposta inequivoca a queste obiezioni al cardinale Oddi, prefetto della Congregazione per il clero. La risposta fu la seguente: la dichiarazione si estende anche all'associazione PIT. Il cardinale Tomášek la comunicò ufficialmente all'associazione PIT nella lettera del 18 luglio 1982.

(5) AAS 74 (1982) pp. 642-645, cit. traduzione italiana: *Enchiridion Vaticanum*, 8, Documenti ufficiali della Santa Sede, Bologna, nn. 100-101-103.

Molti sacerdoti lasciarono l'associazione senza esitazione. La direzione della PIT si rivolse ai vescovi affinché aiutassero ad eliminare il « malinteso » provocato dalla suddetta dichiarazione. I vescovi ed ordinari slovacchi emanarono una dichiarazione in cui si esprimevano a favore dell'associazione: « I sacerdoti appartenenti all'associazione sacerdotale PIT sono di grande incoraggiamento, e giovano alla santa madre Chiesa, al popolo di Dio ed alla Patria. Non esiste nessun motivo per un dubbio circa l'ortodossia dei sacerdoti associati alla PIT » (6).

Il vescovo di Trnava mons. Gábriš si rifiutò di sottoscrivere questa dichiarazione.

L'11 dicembre 1989 a Trnava si riunirono i vescovi e ordinari della Slovacchia per risolvere i problemi pressanti concernenti la vita della Chiesa. Il quinto punto della comune dichiarazione trattò dell'associazione PIT: « I vescovi e ordinari slovacchi sospendono l'attività dell'associazione PIT, e non permettono di formare altri comitati che distruggerebbero l'unità dei sacerdoti. Il diritto di presentare rivendicazioni all'amministrazione statale spetta esclusivamente alla gerarchia validamente stabilita secondo i precetti del diritto canonico » (7).

Ecco la fine dell'epoca ingloriosa dell'associazione PIT.

4. *I problemi della stampa.*

Il terzo pericolo interno alla Chiesa fu rappresentato da due periodici religiosi: una rivista per i sacerdoti chiamata « Il pastore spirituale », e l'altro per i fedeli denominato « Il giornale cattolico ». Per quarant'anni gli articoli di questi periodici sono stati imbevuti dello spirito dei loro autori, nella maggioranza dei casi sacerdoti dell'associazione PIT.

Il « Giornale cattolico » doveva, in conformità con gli organi del partito comunista, convincere le masse dei fedeli della benevolenza dello Stato verso la Chiesa e far credere loro che da noi tutto andava bene. Ecco delle parole di Ladislav Škoda, redattore capo del « Giornale cattolico »: « Lo Stato ci offre l'aiuto. Ce lo offre senza motivi nascosti... Adesso si aspetta soltanto la rinascita dei fedeli... ».

(6) *Katolícké noviny Ceko*, 26 settembre 1982, n. 39.

(7) *Acta archiepiscopalis Curiae trnaviensis*, n. VI/89, p. 16.

Ciò che non sarebbe stato conforme con gli scopi dello Stato, non venne pubblicato dal « Giornale cattolico », come ad esempio il decreto *Quidam episcopi* dell'anno 1982. Nel caso della nomina del cardinale Jozef Tomko al suo ufficio, hanno avuto timore di menzionare la sua origine slovacca.

Al contrario questo giornale dedicava molte pagine all'attività dell'associazione PIT. Per questa ragione alcuni sacerdoti sospesero la vendita del giornale nelle loro parrocchie. Soltanto alla fine dell'anno 1989 è stato sostituito il personale della redazione del « Giornale cattolico ».

5. *L'educazione materialista.*

Ma lo Stato non si è limitato all'eliminazione della Chiesa dal di dentro. Si servì anche, come potente mezzo esterno, di una forte propaganda atea.

Per quanto riguarda la gioventù, il regime cercò di influenzarla attraverso la scuola. Nelle disposizioni dei Ministri dell'educazione ceco e slovacco negli anni 1975-76 era scritto: « L'educazione all'ideologia materialista ed all'ateismo continua ad essere il compito principale delle scuole e delle istituzioni educative... »⁽⁸⁾. Inoltre gli operai e tutti coloro che si recavano al lavoro dovevano essere influenzati attraverso le cosiddette « Brigate del lavoro socialista », che avevano cominciato a diffondersi dall'anno 1958. Il loro scopo è stato definito in un manuale delle brigate: « Il fine delle brigate del lavoro socialista consiste nell'approfondire l'adesione alle idee socialiste, e nel creare l'ambiente in cui si realizzeranno le intenzioni del Partito comunista cecoslovacco ». Al n. 1/1990 della circolare dell'arcidiocesi di Trnava, l'arcivescovo mons. Ján Sokol reagì alle organizzazioni antireligiose con queste parole: « Avverto i fedeli che l'appartenenza alle organizzazioni che propagano l'ateismo, il satanismo e l'immoralità non è compatibile con la coscienza cristiana, perciò i fedeli non possono entrare in esse e, se sono già entrati, devono uscirne »⁽⁹⁾.

Un altro modo efficace della lotta contro la Chiesa dovevano essere i cosiddetti « Corpi per gli affari civili » (CAC), fondati secondo il modello sovietico. I CAC cominciarono la loro attività soprattutto a partire dagli anni settanta. Si trovavano in ogni comitato nazionale,

(8) *Z nariadenia pražského a bratislavského Ministerstva školstva na rok, 1975/76.*

(9) *Acta archiepiscopalis Curiae trnaviensis*, n. 1/1990, p. 2, n. 7.

cioè in ogni comune. Il loro compito principale era di cercare di sostituire alcuni sacramenti della Chiesa con delle cerimonie civili. In molti casi hanno avuto successo. Nel libro delle cerimonie civili leggiamo: « I 'corpi' hanno un ruolo importante nella formazione della personalità dell'uomo socialista. La loro attività si orienta alla elevazione della vita dei nostri cittadini a livello ideologico, culturale e sociale, sia nella vita privata che comune. I 'corpi' devono condurre i nostri cittadini alla manifestazione dei loro atteggiamenti ideologici, mediante la realizzazione delle nuove tradizioni socialiste. La partecipazione dei cittadini alle nuove cerimonie è l'espressione pratica del loro atteggiamento ideologico ».

Dopo un lungo silenzio della Chiesa, all'inizio dell'anno 1990 l'arcivescovo di Trnava mons. Ján Sokol ha espresso quale dovrebbe essere l'atteggiamento giusto dei cristiani nei confronti dei CAC. Negli *Acta archiepiscopalis Curiae trnavensis*, n. 1, 3 si legge: « L'iscrizione solenne dei neonati nel registro del comune presso il comitato nazionale, è stato introdotto sulla base del prestigio delle cerimonie civili al di sopra del battesimo ecclesiastico. Cercando di evitare tale disorientamento, i genitori cattolici non partecipino all'iscrizione solenne ai comitati nazionali ». E, riguardo al fatto che nel passato i CAC assistevano ai funerali ecclesiastici, promulgò questa disposizione: « Siccome il funerale ecclesiastico è un integro atto liturgico, i CAC non hanno il diritto di partecipare ad esso ».

Gli anni 1968/69 portarono la speranza per la Chiesa in Cecoslovacchia, ma la libertà durò troppo poco perché la Chiesa potesse sistemare le sue file.

All'inizio degli anni settanta la Chiesa in Cecoslovacchia dovette rinunciare alla speranza in un futuro migliore. Nel 1973 lo Stato emanò un documento segreto in cui si parlava che non bisognava più « produrre martiri ». Esso presentò un programma d'ateizzazione consistente nella persuasione generale e costante della gente e nelle limitazioni amministrative del clero.

Eco di questo documento è stata anche la pubblicazione, per i membri del partito comunista, del programma a lunga scadenza per l'applicazione della politica ecclesiastica e l'educazione atea.

6. *I cambiamenti nell'organizzazione ecclesiastica.*

Il cesaropapismo continuò quindi anche negli anni settanta e ottanta, sebbene tutto sembrasse in ordine. Dopo l'accordo dello Stato con la

Santa Sede, il 3 marzo 1973, ebbero luogo a Nitra le consacrazioni episcopali, quando, il giorno prima, il Ministro della cultura Válek aveva concesso ai tre vescovi designati, mons. Gábriš, mons. Pásztor e mons. Feranec, il consenso dello Stato per l'esercizio del loro futuro ufficio.

Il 6 gennaio 1978 la Santa Sede annunciò la costituzione dell'autonoma provincia ecclesiastica slovacca, con residenza metropolitana a Trnava. La Slovacchia, fin dagli anni venti, non era di competenza del metropolita di Esztergom ma lo *status* non era ancora giuridicamente regolato. È paradossale che la Slovacchia abbia ottenuto l'autonomia ecclesiastica soltanto dopo trent'anni di governo comunista.

La Messa solenne in occasione della promulgazione dell'autonoma provincia slovacca, fu celebrata il 6 luglio 1978 nella chiesa di S. Giovanni Battista a Trnava, con la partecipazione del cardinale František Tomášek, arcivescovo di Praga e metropolita di Boemia, che consegnò al vescovo di Trnava mons. Julius Gábriš, le costituzioni apostoliche del Papa Paolo VI *Praescriptionum sacrosancti* e *Qui divino*, istituenti la provincia ecclesiastica slovacca, l'arcivescovado di Trnava e il regolamento dei confini delle singole diocesi secondo i confini statali. Ma l'atteso arcivescovo di Trnava è giunto soltanto il 29 luglio 1989, quando il Santo Padre Giovanni Paolo II, dopo l'accordo con lo Stato, ha nominato arcivescovo di Trnava e metropolita della provincia ecclesiastica slovacca mons. Ján Sokol, vescovo e amministratore della diocesi di Trnava ⁽¹⁰⁾.

7. *La questione della « Chiesa clandestina ».*

Da tutto questo risulta che la Chiesa ufficiale è stata, fino ai nostri giorni, assolutamente nelle mani del regime totalitario. La sua attività fu ridotta soltanto alla celebrazione del culto, con gli inevitabili riflessi sulla vita dei fedeli. Come conseguenza dell'oppressione, della limitazione dell'attività della Chiesa, molti cristiani sono diventati praticamente atei. La preghiera della sera in famiglia è stata sostituita dal televisore, la Messa domenicale dalle gite del fine settimana, l'educazione e l'istruzione religiosa dei bambini dalla premura del loro futuro e dal senso di benessere materiale. Questa situazione non soltanto riguarda le città ma anche i paesi.

⁽¹⁰⁾ *Acta archiepiscopalis Curiae trnaviensis*, n. 5/1989, p. 12.

Sono rimasti ancora dei cristiani che sotto la pressione della coscienza pregano e frequentano le Messe festive; si accontentano però del minimo prescritto. I figli di questi cristiani diventano praticamente atei.

Ci sono però dei giovani che si sforzano di fare di più. Si incontrano in piccoli gruppi od anche più grandi, e negli ultimi anni sono stati gli animatori di manifestazioni, pellegrinaggi, di azioni per raccogliere firme. Così ad esempio, un gruppo di cattolici della Moravia, alla fine del dicembre 1987, in 31 punti ha formulato le proposte dei fedeli su come risolvere il problema della situazione religiosa in Cecoslovacchia e porre fine alla discriminazione dei cittadini attivi nella Chiesa. Queste proposte hanno riguardato ventimila giovani cattolici di parecchie regioni slovacche. Peccato che coloro che li stimolano e li guidano non sappiano dare loro l'amore verso la parola di Dio, verso la preghiera personale, verso il vestirsi in un modo più modesto e pudico, verso un'obbedienza più disponibile in casa e fuori di essa. E il più grande peccato è che, per motivi sconosciuti, sobillano questa gioventù contro coloro che, nello sforzo di vivere una maggiore interiorità in se stessi e nelle famiglie, non condividono con loro sempre le stesse opinioni e le stesse posizioni.

E non saremmo completi se non ricordassimo un gruppo di fedeli che vive da noi, sotto la direzione di direttori spirituali, in comunità fraterne, e da anni resistono alle subdole manipolazioni, diventando così bersagli di calunnie e persecuzioni. Questo gruppo vuole, attraverso l'obbedienza al direttore spirituale e per mezzo della sincerità negli incontri fraterni, lavorare come lievito mediante l'esempio personale e la parola opportuna. Si tratta di giovani che, quando contraggono matrimonio, accettano i figli come benedizione di Dio, e li educano nello spirito divino dapprima con la catechesi familiare e, più tardi, per mezzo della meditazione quotidiana, della ricezione dei sacramenti e della preghiera serale in comune. A questo gruppo si rimprovera di separarsi dagli altri. Ora, se lo fanno per potersi difendere da qualunque manipolazione, è giusto che sia così. Ma se lo facessero solo per paura di mostrarsi alla luce con la loro persuasione e atteggiamento nel lavoro, nella società o davanti ai propri parenti, certamente sarebbe un errore. In tal caso svanirebbe la loro efficacia di lievito.

Si vede quindi che anche in condizioni difficili, è possibile essere attivi e rimanere fedeli alla legge di Dio ed a quelle ecclesiastiche. Un grande aiuto in queste circostanze era stata la decisione del Santo Padre Pio XII che, come pastore premuroso, aveva previsto le difficoltà

risultanti dal regime comunista, e, già nell'anno 1948, pose nel nostro piccolo paese, mediante i « sette privilegi pastorali », le basi della cosiddetta « Chiesa non ufficiale », che lavorava clandestinamente, in segreto. La sostanza della sua clandestinità consisteva soprattutto nel fatto che molti religiosi e sacerdoti non erano conosciuti pubblicamente come tali, e in tal veste non dipendevano dalla gerarchia cecoslovacca. Il loro compito era incoraggiare, completare e, dove fosse necessario, anche sostituire la gerarchia ufficiale che, secondo lui, avrebbe subito scosse pericolose. Per motivi evidenti, questi privilegi non sono stati pubblicati.

L'attività della Chiesa « non ufficiale » era incontrollabile, nonostante il regime comunista cercasse di penetrare anche in essa. Era soprattutto l'attività di parecchi religiosi a cui stava molto a cuore il futuro della Chiesa in Cecoslovacchia. Né la prigione, né altre sanzioni potevano scoraggiarli o intimidirli. Riflettevano, pregavano e lavoravano coraggiosamente.

8. *Le rivendicazioni della Chiesa nella nuova situazione.*

In questo stato si è trovata la Chiesa da noi il 17 novembre 1989. Che cosa ci ha portato questo giorno? Speranze? Nuove prospettive? Sì. Ma anche certe perplessità. I vescovi e gli ordinari della provincia slovacca si sono riuniti l'11 dicembre 1989 a Trnava per risolvere i problemi urgenti della vita ecclesiale, ed hanno presentato all'amministrazione dello Stato le seguenti rivendicazioni:

« 1) Chiedono l'annullamento del controllo dello Stato sulla Chiesa;

2) chiedono la provvista delle sedi episcopali vacanti;

3) chiedono l'attività editoriale libera dell'associazione di Sant'Albarto;

4) chiedono di istituire un seminario a Spišské Podhradie ed uno a Prešov — per la Chiesa greco-cattolica —, e di sistemare, dal punto di vista giuridico, i beni della Chiesa greco-cattolica;

5) i vescovi e gli ordinari slovacchi sospendono l'attività dell'associazione PIT e non permettono di formare altri comitati che distruggerebbero l'unità dei sacerdoti.

Il diritto di presentare rivendicazioni all'amministrazione statale compete esclusivamente alla gerarchia validamente stabilita secondo i precetti del diritto canonico » ⁽¹¹⁾.

⁽¹¹⁾ *Acta archiepiscopalis Curiae timaviensis*, n. VI, 1989, pp. 16-17.

9. *I primi cambiamenti legislativi.*

Queste ed anche altre esigenze della Chiesa hanno cominciato ad essere soddisfatte. Il 23 gennaio 1990 l'Assemblea federale ha emanato la legge n. 16/90, come supplemento alla legge n. 218/1949; il § 7 di questa legge annulla il controllo dello Stato sulla Chiesa ed anche sopprime l'Ufficio statale per gli affari ecclesiastici⁽¹²⁾. Dopo quattro mesi, tutte le sedi episcopali sono state occupate dai nuovi vescovi residenziali. Persino per gli arcivescovadi di Praga, Olomouc e Trnava sono stati nominati da parte della Santa Sede, il 17 marzo 1990, i nuovi vescovi ausiliari.

I religiosi condannati dal regime comunista all'estinzione sperano ora di ottenere, insieme con i giovani confratelli che hanno educato anche in questi tempi sfavorevoli, i monasteri oppure le parrocchie nelle città in cui lavoravano prima.

Agli incontri tra i rappresentanti del governo cecoslovacco ed i responsabili della Santa Sede, nel marzo 1990, si è parlato della ripresa dei rapporti diplomatici interrotti all'inizio degli anni cinquanta⁽¹³⁾.

10. *I principi della legge ecclesiastica.*

Nel febbraio di quest'anno, l'arcivescovo mons. Ján Sokol ha inviato a parecchi decanati « I principi della legge ecclesiastica », una proposta da parte dello Stato che si sta preparando in vista dell'approvazione.

Una bozza preliminare della legge tratta dei diritti dei singoli individui ed anche delle organizzazioni religiose.

A norma di questa legge lo Stato garantisce ad ogni cittadino la libertà di coscienza e di confessione religiosa (punto 1). Altresì ognuno ha il diritto di esprimere la sua fede privatamente e pubblicamente, in forma individuale od associata (punto 3).

Tutti i cittadini di qualunque religione o fede siano, sono giuridicamente eguali. La professione di una qualsiasi religione o fede non si deve considerare come motivo di restrizione dei diritti civili garantiti dalla Costituzione, soprattutto del diritto di educazione, scelta ed esercizio della professione, accesso alle informazioni, servizi pubblici, uffici, gradi o ranghi (punto 6).

⁽¹²⁾ Legge n. 16/90.

⁽¹³⁾ *Katolícke noviny*, 29 aprile 1990, n. 17, p. 3.

La legge preliminare parla anche delle organizzazioni religiose; i cittadini fedeli hanno il diritto di crearle ed associarsi ad esse.

L'organizzazione religiosa diventa persona giuridica dopo la registrazione effettuata dal Ministero della cultura ceca o da quello della Repubblica slovacca (punto 19).

L'organizzazione religiosa deve presentare una domanda di registrazione (punto 21) allegando i documenti fondamentali dell'organizzazione — statuti, costituzioni ecc. — (punto 22).

L'organo registrante decide sul merito della registrazione entro due mesi dal giorno della presentazione della domanda di registrazione. L'organo registrante è tenuto ad emettere un certificato dell'avvenuta registrazione dell'organizzazione religiosa (punto 29).

L'organo registrante può però anche rifiutare la registrazione (punto 30).

Lo Stato concede una sovvenzione per la copertura degli usufrutti personali dei chierici secondo i bisogni reali dell'organizzazione (punto 13).

Dalla legge preliminare non è chiaro che cosa si intenda per « organizzazione religiosa », se in questa qualifica, cioè, rientrino anche i nuovi istituti religiosi e secolari. In tal caso anch'essi dovrebbero essere registrati, e questo significherebbe un'intromissione dello Stato negli affari interni della Chiesa. Anche i sussidi economici potrebbero portare la Chiesa a dipendere dal controllo dello Stato.

La legge preliminare, al punto 11, parla anche dell'insegnamento della religione; l'organizzazione religiosa può impartirla nelle proprie scuole oppure in quelle pubbliche.

Ha altresì il diritto di fondare, amministrare e dirigere le proprie scuole di ogni ordine e grado. Gli insegnanti di queste scuole sono impiegati dell'organizzazione religiosa. La legge non dice se per la fondazione di esse sia o meno necessario un consenso del Ministero della cultura oppure di quello dell'educazione.

Secondo la legge preliminare, l'organizzazione religiosa può possedere una tipografia, avere una propria casa editrice, studi televisivi e cinematografici e delle radiostazioni.

Alcun punti della legge hanno destato incertezza e dubbi riguardo al futuro. Si tratta soprattutto dei seguenti punti:

« 11. Conformemente alla loro missione fondamentale di annunciare, diffondere ed insegnare la religione, le organizzazioni religiose hanno il diritto soprattutto di:

a) prestare ai cittadini i servizi spirituali, sociali e materiali; a tale scopo le organizzazioni religiose hanno il diritto di accesso negli istituti di assistenza sociale, nelle istituzioni di sanità pubblica, nei corpi della milizia, nelle caserme e nelle prigioni. Queste istituzioni sono tenute a mettersi d'accordo con le organizzazioni religiose circa le possibilità di entrare regolarmente in queste istituzioni in modo da non ostacolare gli interessi di protezione, vita e salute dei cittadini, dell'ordine, disciplina, sicurezza e capacità di difesa del Paese.

Le persone autorizzate ad entrare sono solo i chierici, nominati di comune accordo tra l'organizzazione religiosa e l'istituzione interessata ».

« 17. Presso l'Ufficio del governo della Repubblica cecoslovacca è costituito un organo coordinatore il cui compito sarà la soluzione delle questioni dei rapporti tra le organizzazioni religiose e lo Stato, e tra le organizzazioni religiose stesse, se non si tratta di materia appartenente alla competenza giudiziaria cecoslovacca. Nelle competenze dell'organo menzionato vi è anche la formulazione delle norme giuridiche circa le organizzazioni religiose e il coordinamento dei contatti con le organizzazioni ecclesiastiche e religiose estere ».

« 18. Il modo principale della risoluzione dei conflitti tra lo Stato e le organizzazioni religiose è l'accordo comune. Nel caso di divergenza, se non si tratta di materia di competenza dei tribunali cecoslovacchi, il Ministero della cultura ceco o slovacco, a seconda della sede dell'organizzazione religiosa e della sua direzione, istituisce una commissione comune con la rappresentanza paritetica dello Stato e dell'organizzazione religiosa.

Il direttore della commissione viene nominato dall'organo coordinatore presso l'Ufficio del governo della Repubblica cecoslovacca. Questa commissione formula la sua proposta per la risoluzione delle questioni controverse.

Quando, secondo la proposta del direttore della commissione, il quale non vota, la maggioranza dei membri della commissione giunge alla conclusione di trasmettere l'affare al Ministero della cultura competente, il direttore della commissione raccoglie tutti i risultati della discussione e le proposte di soluzione del contrasto e li trasmette al competente Ministero della cultura, il quale deciderà nel merito della questione.

Il Ministero della cultura valuta tutte le osservazioni della commissione e poi decide. Tutto questo non vale, se le parti trovano un accordo precedentemente ».

Ma non solo questo disegno di legge desta incertezza; ci sono anche alcune opinioni teologiche provenienti dall'Occidente che acquistano e diffondono da noi i giovani sacerdoti. In modo simile comincia da noi ad avere influenza sulla gente la morale liberale che è diffusa da giornali, riviste e mezzi di comunicazione.

Proprio per queste ragioni appare molto opportuna, per la Chiesa nel nostro Paese, l'esortazione del Santo Padre Giovanni Paolo II *Familiaris consortio*, dedicata ai vescovi, sacerdoti e fedeli di tutta la Chiesa cattolica, che ci invita ad aiutare a formare famiglie sane e ad associarle. L'esperienza ci consiglia di farlo non mediante l'organizzazione ma con l'educazione organica attraverso la direzione spirituale, comunitaria ma soprattutto individuale. Sembra che sulla base di questa disposizione della Chiesa, già confermata anche dalla nostra esperienza di parecchi anni, la nostra Chiesa potrebbe rinvigorire dal di dentro e, con l'aiuto della grazia divina, superare qualsiasi ostacolo.

Pagina bianca

Giurisprudenza

Pagina bianca

TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA - *Lugdun. seu Gratianopolitana - Iurium* - Sentenza interlocutoria - 31 gennaio 1990 - Palestro, Ponente (*).

Giudicato - Inappellabilità - Conformità delle sentenze e dei decreti
- La motivazione delle sentenze elemento della loro conformità.

Elementi dell'identità tra due azioni - L'identità delle azioni è diversa dalla loro conformità.

Identità fra i soggetti dell'azione - Successione *mortis causa* nella titolarità dell'azione e del processo.

*Il giudicato implica l'inappellabilità. Il giudicato si verifica anche di fronte a due decreti conformi che abbiano valore definitivo. Nel diritto precedente al codice del 1917 la conformità delle decisioni si valutava secondo il tenore della loro parte dispositiva, per garantire la stabilità delle decisioni e dei rapporti giuridici. Nella normativa del codice pio-benedettino era vigente questa prassi, nel senso che era dalla decisione e non dalla concordanza del dubbio da dove dovevano desumersi gli elementi dell'oggetto giudiziariamente risolto. Tuttavia, nell'attuale disciplina, la conformità di due decisioni non si valuta soltanto in base alla loro parte dispositiva, ma in base anche alla loro motivazione (**).*

(**) **Note sulla congruenza e la conformità delle sentenze di nullità del matrimonio.**

La sentenza interlocutoria qui riportata tocca, sebbene indirettamente, in quanto l'oggetto della decisione non si riferisce al matrimonio, un argomento di notevole interesse per le cause che occupano la quasi totale attività dei tribunali della Chiesa, vale a dire per le cause di nullità matrimoniale. Il ponente, aderendo ad una linea giu-

(*) Sulla stessa causa, cfr. decreto c. Palestro, 14 ottobre 1987; decreto c. De Lanversin, 4 maggio 1988, in *Monitor ecclesiasticus*, 114 (1989), p. 259-262.

Ogni azione viene determinata da elementi oggettivi e soggettivi. Gli elementi oggettivi sono: la legge, l'oggetto giuridicamente qualificato e la causa (nelle azioni dichiarative ci sono tante cause quanti sono i fatti costitutivi, impedienti o estintivi dei diritti). Gli elementi soggettivi vengono determinati da: la legittimazione ad causam (intesa come titolarità di un diritto), la quale è presupposto del contraddittorio (litis); la legittimazione ad processum (intesa come capacità processuale), la quale è un presupposto del processo e, perciò, condiziona la sua validità; l'interesse ad agire (inteso come il rapporto di utilità tra il diritto che si afferma e l'intervento giudiziario che s'invoca). Se coincidono i soggetti, l'oggetto e la causa petendi si verifica l'identità dell'azione. Bisogna distinguere l'identità dalla conformità delle sentenze. Il can. 1641, n. 1 esige soltanto la conformità. L'identità aggiunge qualcosa alla conformità. Le norme sul giudicato devono essere interpretate in senso stretto poiché restringono l'esercizio dei diritti (**).

L'identità dei soggetti si verifica anche tramite la successione effettiva nella titolarità dei diritti. Il successore di una persona che era l'unico titolare di una società si considera processualmente identico al titolare della stessa, in quanto è diventato titolare dello stesso patrimonio dell'antico proprietario della società (patrimonio che ha ricevuto a titolo di successione mortis causa).

risprudenziale della Rota Romana, si è manifestato favorevole a considerare conformi due sentenze che dichiarino la nullità del vincolo matrimoniale per capi diversi (¹). Sembra quindi aderente all'importanza del concetto di conformità delle sentenze matrimoniali, incentrare su tale aspetto queste brevi pagine, che hanno carattere provvisorio, senza pretesa alcuna di completezza e che cercano soltanto di manifestare qualche perplessità non risolta da chi le scrive.

Il problema di fondo è forse quello di trovare una soluzione giusta a due questioni che costantemente, sin dalle decretali, si è posta la canonistica. Da una parte, garantire che le decisioni giudiziarie sulla validità di un vincolo matrimoniale siano conformi alla verità; dall'altra, stabilire un sistema che consenta questo accertamento in

(¹) Cfr. decreto c. Palestro, 21 dicembre 1988, in *Monitor ecclesiasticus*, 114 (1989), p. 263-274. Questa decisione, come quella che ci offre la possibilità di questo breve commento, non riguarda una causa matrimoniale; tuttavia, il ponente dedica un paragrafo (n. 11) ad affermare la conformità di due sentenze *pro nullitate* basate su capi diversi e indica un aggiornato elenco di altre decisioni rotali nello stesso senso (cfr. *ibid.*, p. 269-270).

(*Omissis*). — IN JURE. — 5. Non est locus appellationi a sententia quae in rem iudicatam transiit (can. 1629, n. 3°), nempe si duplex intercessit inter easdem partes sententia conformis de eodem petito et ex eadem causa petendi (can. 1641, n. 1°). Quae valent etiam pro Decretis vim definitivam habentibus (can. 1618).

Uti funditus explicatur in Decr. diei 21 decembris a. 1988, c. Ponente infrascripto, lato in causa Oenipontana, res iudicata verificatur iuxta iuris positivi normas et probatam iurisprudentiam cum habeatur decisio firma et irrevocabilis quae remedio ordinario appellationis impeti non possit quaeque consequenter inducat praesumptionem iuris et de iure de veritate, et non admittat amplius in contrario directam probationem. Res iudicata ius facit inter partes, dat actionem iudicati ad petendam sententiae executionem et exceptionis ad impediendam novam eiusdem causae introductionem (can. 1642) quaeque omnia fiunt si duplex habeatur sententia conformis (S.R.R. Dec., sent. diei 18 maii a. 1922, c. Prior, Pon., vol. XIV, p. 67).

Si autem oriatur quaestio de iure appellandi adversus sententiam (vel decretum), quae dicitur in rem iudicatam transiisse, quaestio devolvitur Turno appellationis, cuius decisiones sunt inappellabiles (art. 159 Norm. conclato can. 1631).

modo tempestivo ed economico, sia per le parti che per le strutture giudiziarie. Gli sforzi della giurisprudenza e della dottrina per risolvere tale problema devono però tener conto della norma positiva, legittimamente promulgata.

La giurisprudenza dei tribunali apostolici può avere certamente valore nomopoietico in caso di lacuna di legge ⁽²⁾. Tuttavia, quando detta lacuna non esista, compito dei tribunali sarà la fedele ed equitativa applicazione della norma al caso singolo, secondo la *voluntas legislatoris* ⁽³⁾.

Per stabilire il senso della conformità delle sentenze di nullità matrimoniale, sembra quindi essere determinante sapere se esista una qualche lacuna legale sulla materia, lacuna che consentirebbe alla

⁽²⁾ Cfr. M.F. POMPEDDA, *La giurisprudenza come fonte di diritto nell'ordinamento canonico matrimoniale*, in *Studio Rotale. Quaderni*, 1 (1987), p. 47-72; J. LLOBELL, *Sentenza: decisione e motivazione*, in *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, 1988, p. 313-315.

⁽³⁾ Cfr. can. 16 § 3; 17; 19; 1752; J. LLOBELL, *op. cit.*, p. 311-313.

Quandonam autem haec conformitas adesse dicatur necne, « certa et generalis regula cuicumque casui applicabilis statui non potest, cum revera dicenda veniat quaestio potius facti quam iuris » (DE LUCA, *De Judiciis*, disc. 26, n. 53).

Veteres jurisperiti ad tuendam certitudinem gravitatemque legis et ad praecavendas nugae inter partes, conformes praedicabant illas sententias, quae in eandem defluebant decisionem in parte dispositiva. Sententia enim in sola parte dispositiva habebatur qua iudex, proposita initio quaestione et brevissimis verbis enucleata, eidem respondebat. Quae norma, iuxta solidatam processualem praxim, adhuc viget cum « In practica iudiciorum ordinatione, facile et radicitus evitantur quaestiones de conformitate sententiarum et hinc gravissimae et difficilimae contentiones de re iudicata, si sedulo observentur normae datae de litis contestatione et de dubiorum seu articulorum concordatione; quibus dubiis seu articulis Iudex satisfacere et respondere debet, quippe uti iubet can. 1873, n. 1°, iudex debet singulis dubiis respondere per sententiam iudicalem; inde vel non exoritur quaestio de conformitate sententiarum vel facile solvitur iuxta traditas normas quia bene determinata est quaestio submissa iudiciali definitioni quam paucis et concinnis verbis expendit iudex; ut pluri-

giurisprudenza rotale di svolgere la sua funzione suppletiva. A tale scopo, può essere utile distinguere sufficientemente diversi aspetti collegati tra di loro:

a) il ruolo della *causa petendi* nella determinazione dell'oggetto del contraddittorio e il modo in cui essa si concreta nelle cause di nullità del matrimonio, e il valore di tale oggetto per la congruenza della sentenza;

b) il rapporto tra la diversità delle azioni e la conformità delle sentenze, e le conseguenze di tale rapporto per l'esistenza del giudicato formale (o quasi giudicato) nelle cause sullo stato delle persone, che consentirà l'esecuzione della duplice sentenza conforme (eccezione fatta per le cause trattate tramite il processo documentale) e impedirà l'appello;

c) il valore della motivazione delle due sentenze per la loro conformità. Se la loro difforme motivazione non ostacola la conformità delle sentenze, questa difformità potrà essere sufficiente per chiedere (ed ottenere) la *nova causae propositio*. Se, invece, la difformità nella motivazione implica la difformità anche delle sentenze, questo

mum respondens affirmative aut negative ad propositum dubium, additis, si casus ferat, nonnullis exceptionibus aut limitationibus redditae responsioni affirmative aut negative. Facile autem desumi ex hac ratione proferendi partem dispositivam utrum duae sententiae sint conformes nemo non videt » (LEGA-BARTOCETTI, *Commentaria in iudicia ecclesiastica*, vol. III, p. 3) (cfr. SRR. Dec., sent. diei 28 maii a. 1941, c. Jullien, Pon., vol. XXXIII, p. 458).

6. Non sufficit tamen materialis vel formalis conformitas partis dispositivae ad habendam eo ipso duplicem sententiam conformem, quia « Substantia sententiae non solum ex nudis partis dispositivae verbis eruenda est sed etiam ex substantia partis motivae, quae dispositivam cum induxerit, eandem complet, perficit et absolvit. Quo fit ut iudicatum, in quo duae vel plures sententiae inveniuntur conformes, efficiatur et parte dispositiva sententiae et motivis disponendi in sua substantia consideratis, quae sint eiusdem partis dispositivae praesuppositum necessarium et logicum. Neque aliter dixeris, si iudex tenetur suam dare sententiam non pro arbitrio sed *ob adamusim perpensas iuris factique rationes*, et ideo sententia, non minus quam lex, non nudis tantum verbis, sed ipsa quoque ratione constat eam ferentis.

fatto permetterà l'appello di entrambe le sentenze. Sembra ragionevole pensare che queste due ipotesi si escludano mutuamente.

La lacuna di legge si potrebbe verificare sia perché su questi aspetti non vi è una prescrizione legale, sia perché la prescrizione esistente è una norma « aperta », con profili indeterminati per la sua concreta applicazione, come avviene, ad es., con i canoni 1095, 1098 e 1099 (4).

a) *La causa petendi, l'oggetto del contraddittorio e la congruenza della sentenza.*

Ogni *causa petendi* determina un oggetto del contraddittorio diverso nelle cause di nullità del matrimonio? A questo riguardo la

(4) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 26 gennaio 1984, n. 7, in F. BERSINI, *I discorsi del Papa alla Rota*, Città del Vaticano, 1986, n. 503; Id., *Discorso alla Rota Romana*, 30 gennaio 1986, n. 5, in *AAS*, 78 (1986), p. 921-925.

« Conformes igitur dici nequeunt sententiae quae licet in parte dispositiva materialiter concordent, *motivis inducuntur ita substantialiter diversis ut Iudices*, qui eas in successivis instantiis tulerunt, prorsus aliter de re proposita sentiisse dicendi sint. Unde doctores commentarium instituentes in Clem. De Calumniis 1, De sententia et de re iudicata II, 11, qua calumniae crimen probatum habebatur post tres sententias conformes, haec adnotabant quae ex citato Pirhing referimus: "Haec constitutio non habet locum, nisi tres sententiae conformes latae fuerint super eodem articulo, non autem si super diversis articulis, quia tunc cessat ratio dispositionis quae est praesumptio calumniae" (loc. cit., not. 3; item Glossa in h. 1, v. Tres; VENTRIGLIA, tom. I, adnot. 35, § 1 de sententiis conformibus, n. 3; FERRARIS, *Bibl.*, v. Sententia, n. 69 » (SRR. Dec., sent. dici 5 augusti a. 1950, c. Felici, Pon., vol. XLII, pag. 542). Quae referuntur uti patet, ad qualitatem iuridicam actionis ex ratiocinationibus sententiae enucleatam.

Scite adnotatur: « Il principio che *i motivi della sentenza* debbono necessariamente concorrere alla determinazione dell'esatta sfera d'efficienza del giudicato, il cui solo dispositivo non sempre può bastare, nella sua nuda formula conclusiva, allo scopo, è da ritenersi fondamentale nel processo canonico perché soprattutto in quest'ulti-

dottrina risponde affermativamente in modo pressoché unanime, seguendo l'art. 218 dell'istr. *Provida* (15 agosto 1936) (5).

Il codice del 1983 offre sufficienti dati per poter pensare che la situazione sia immutata. Infatti, il can. 1641, n. 1 indica gli elementi tipificanti l'oggetto giuridico risolto da due sentenze, oggetto che, se definito conformemente dalle due decisioni, darà luogo al giudicato (6). Ebbene, tra questi elementi si indica la *causa petendi*. Inoltre,

(5) Cfr., ad es., Ae. DEL CORPO, *Selectae quaestiones processuales canonicae in causis matrimonialibus. De sententiis aequivalenter conformibus*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 25 (1969), p. 88-94; T. PIERONEK, *Le principe de la double sentence conforme dans la législation et la jurisprudence ecclésiastiques modernes concernant les causes matrimoniales*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 33 (1977), p. 237-268, e 34 (1978), p. 87-113; F. ROBERTI, *De processibus*, vol. 1, ed. 2^a/3^a, Romae, 1941, p. 631-632; A. VITALE, *Sulla conformità delle sentenze nel processo canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 18 (1962), p. 435-449. Propone invece l'identità di due contraddittori di nullità matrimoniale basati su diversi capi di nullità E. PALEARI, *Il principio della doppia sentenza conforme nel processo canonico di stato*, Milano, 1964, *passim*. Pieronek offre un completo riferimento bibliografico, prima del 1977.

(6) Il can. 1902, n. 1 del codice del 1917 indicava semplicemente « duplici sententia conformi ». Sul giudicato delle questioni incidentali appartenenti a cause

mo la sentenza ben poco o addirittura "nulla" — come ha rilevato per la sentenza in generale il Pescatore — direbbe qualora si ritenesse che il giudicato dovesse materialmente ricercarsi nella formula terminativa e imperativa della sentenza, spesso presa separatamente dai motivi » (F. DELLA ROCCA, *Appunti sul processo canonico*, Milano, 1960, p. 133).

7. Quaelibet actio plura supponit elementa, sive obiectiva sive subiectiva. Elementa obiectiva actionis sunt *lex*, quae est primum fundamentum actionis, immo ipsius causa efficiens (ast ex lege actio non designatur cum fundamentum praebet pluribus actionibus); *obiectum*, seu bonum quod iuridica protectione praestatur et determinatur ex sua qualitate non quidem materiali sed iuridica, eo ut ex diverso obiecto habeatur actio diversa; *causa*, quae in causis contentiosis est factum iuridicum quo innititur actio, quaeque debet in iudicio probari nec potest a parte substitui nec a iudice permitari (can. 1514; can. 1639, § 1). In actionibus declaratoriis tot causae habentur quot sunt facta constitutiva, impeditiva, extinctiva iurium.

Uti elementa subiectiva actionis connumerantur *subiecta* seu personae quibus et coram quibus pertinet ius agendi; *legitimitio ad*

la facoltà concessa al giudice dal can. 1677 § 2, di dare, nel decreto di formulazione del dubbio, il *nomen iuris* ai fatti allegati nel libello della domanda della parte attrice e nella risposta della parte convenuta (?), non gli consente di lasciare indeterminata la *causa petendi*, secondo quanto si indica nel comma 3 dello stesso canone. Per modificare tale oggetto del contraddittorio sarà necessario un nuovo decreto di concordanza del dubbio (can. 1514), in virtù del can. 1691, giacché i canoni sul processo di nullità non danno al riguardo alcuna disposizione. Di conseguenza, la sentenza non potrà dare risposta

sullo stato delle persone, cfr. decreto c. Stankiewicz, 10 ottobre 1985, in *Monitor ecclesiasticus*, 111 (1986), p. 297-303; decreto c. Bruno, 23 maggio 1986, in *Il diritto ecclesiastico*, 97/2 (1986), p. 294-300. Sul giudicato formale, nonché materiale, nelle cause sullo stato delle persone, cfr. C. DE DIEGO-LORA, *Control de la justicia de la sentencia firme y definitiva en el proceso canónico*, in *Ius Canonicum*, 29/57 (1989), p. 281, 283 e 286-287. Per un'impostazione originale e complessiva del giudicato nelle cause sullo stato personale, cfr. S. BERLINGÒ, *Giudicato. V) Diritto Canonico*, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, vol. 15, Roma, 1988.

(?) Cfr. S. VILLEGIANTE, *Ammissione del libello e concordanza del dubbio*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 34 (1978), p. 291-330 (in particolare, p. 322-330).

causam, nempe facultas seu qualitas vel habilitas determinatae personae agnita ad certam actionem proponendam et est praesuppositum litis; *legitimatio ad processum*, quae est mera capacitas personalis litigantis ad agendum in processu, quaeque constituit praesuppositum ipsius processus et requiritur ad validitatem singulorum actuum; *interesse ad actionem*, seu ratio ob quam conceditur actio et indicatur uti utilitas quae speratur se consequi posse ex iudicis interventu.

« Actiones quae habent tria elementa communia (subiecta, obiectum, causa) sunt una actio. Sufficit ut unum elementum differat ad habendas plures actiones. In processu tria elementa actionem individuante exponenda sunt in petitione judiciali (can. 1708, nn. 1°-3°) et solent appellati *personae, petitum, causa petendi*... Determinatio horum elementorum permagni interest in processu: ex ea enim pendet admissio (can. 1709, § 1 ...) vel reiectio (can. 1709, §§ 1-3) libelli, necnon exceptiones mutati libelli... litis pendentes, et rei iudicatae (can. 1904, § 2 ...) » (F. ROBERTI, *De Processibus*, vol. I, ed. II, p. 595) (cfr. S.R.R. Dec., sent. diei 28 maii a. 1941, c. Jullien, Pon., *Iurium — de re iudicata*, vol. XXXII, p. 458).

Quaeque omnia concinne explicantur et confirmantur ab Em.mo Card. Lega:

sulla validità del vincolo matrimoniale per un capo non previsto nel decreto di concordanza del dubbio (iniziale o di modifica dello stesso). La sentenza (o la sua parte) che dichiara la nullità (o la validità) in base a un capo non previsto sarà insanabilmente nulla per incongruenza *extra vel ultra petita partium* (can. 1611, n. 1; 1620, n. 8) ⁽⁸⁾.

La Rota ha annullato sentenze incongruenti (che decidono la nullità per un capo non previsto da nessuna concordanza del dubbio)

(8) Cfr. decreto c. Stankiewicz, 4 giugno 1980, in *Il diritto ecclesiastico*, 91/2 (1980), p. 189-196. Il decreto annulla una sentenza *pro nullitate* per una *causa petendi* non proposta dalle parti né indicata nella *litis contestatio*. Il decreto giustifica questa posizione ed evidenzia l'inesistenza di una giurisprudenza rotale uniforme sulla materia; cfr. C. GULLO, *Richiami* a questo decreto (*ibid.*, p. 189-190). Presso la Rota della Nunziatura Apostolica in Spagna, cfr. L. DEL AMO, *Sentencias, casos y cuestiones en la Rota Española*, Pamplona, 1977, p. 461-471, 519-532, 941-948. Sulla nullità delle sentenze *ultra vel extra petita*, cfr. TRIBUNAL ECCLESIASTICUM REGIONALE PEDEMONTANUM, sentenza c. Ricciardi, 29 ottobre 1981, in *Il diritto ecclesiastico*, 92/2 (1981), p. 498-510. Cfr. SEGNETURA APOSTOLICA, *Declaratio de foro competenti in causa nullitatis matrimonii, post sententiam negativam in prima instantia latam*, in *AAS*, 81 (1989), p. 988-990; I. GORDON, *Novus processus nullitatis matrimonii. Iter cum adnotationibus*, Romae, 1983,

« Veteres jurisconsulti, et his consonant quoque hodiernae leges, deduxerunt tria esse elementa identitatis, 1°) eadem res; 2°) eadem causa petendi; 3°) eadem personae. Quoad primum seu eandem rem non spectatur tantum identitas materialis seu corpus sed maxime ius seu identitas iuridica... Quod secundum elementum nempe eandem causam petendi, advertatur, in actionibus personalibus et realibus et in relativis exceptionibus, causam esse factum iuridicum quod constituat fundamentum iuris; illius iuris scilicet in iudicio controversi et a iure definiti. Hoc ius controversum distinguitur ab actione per actorem instituta; quod enim petitur ab actore contradicitur a rei exceptione, unde causa petendi ad effectum rei iudicatae revera continetur in quaestione submissa iudicis definitioni et a iudice revera definita... Verum ad effectum actionis seu exceptionis rei iudicatae requiritur tertium elementum identitatis, nempe identitas personarum, siquidem res inter alios acta, aliis neque nocet neque prodest » (LEGA-BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, Romae 1950, t. III, pp. 3-6).

Verum tamen est quod lex (can. 1641, n. 1°) sensu proprio agit de conformitate non vero de identitate sententiarum. « Quae conformitas, ni fallor, ad apicem termini adaequationem subaudit substan-

per violazione del diritto di difesa⁽⁹⁾. Queste decisioni aiutano a capire che le sentenze con capi di nullità diversi hanno un oggetto processualmente differenziato, determinato appunto dalla difforme *causa petendi*.

p. 48; A. STANKIEWICZ, *De relatione inter libellum litis introductorium et actionem in iure canonico*, in *Periodica*, 76 (1987), p. 497-523 (in particolare, p. 515-518, 520-523).

Una decisione difforme, ad es., si trova nel decreto c. Masala, 25 marzo 1986 (*Bollettino bis*, 34/86). Nella concordanza del dubbio del processo di prima istanza si chiede se il matrimonio sia nullo per *error qualitatis redundans in persona*. La sentenza dichiara nullo il matrimonio per dolo (can. 1096 § 2). In seconda istanza la Rota decide (can. 1682 § 2) che la prima sentenza non può essere confermata tramite il decreto di ratifica e indica di procedere all'ordinario esame di secondo grado. Il turno non si pone, quindi, il problema dell'incongruenza della sentenza di primo grado e della sua possibile nullità.

(9) Cfr. decreto c. Stankiewicz, 20 gennaio 1983, in *Monitor ecclesiasticus*, 109 (1984), p. 244-253; decreto c. Pinto, 24 maggio 1984, in *Monitor ecclesiasticus*, 113 (1988), p. 314-319; decreto c. Stankiewicz, 22 novembre 1984, in *Monitor ecclesiasticus*, 113 (1988), p. 320-327 (questo decreto dichiara che, nella fattispecie, si è verificata la difesa).

tialem, nec ad minimam quaeque productam, quod esset identitatem ultra conformitatem requirere » (Dec. diei 24 octobris 1986 c. Serrano, Pon., in « Monitor Ecclesiasticus », 1989, III, p. 286).

Denique considerari debet quod normae latae ad rem iudicatam determinandam (can. 1641, n. 1° conlato can. 1504, nn. 1° e 2°) quaeque ius appellandi praepediant (ius vetus enim concedebat victo bis appellare unde effatum in Decretalibus relatam: « Ne liceat in una eademque causa tertio provocare »), cum liberum iurium exercitium coarctent, strictate subsunt interpretationi (can. 18). Verba legis enim sensu proprio sumi debent « eaque solum comprehendit quae significatio propria verborum necessario complectitur » (Card. A. COGNANI, *Commentarium ad Lib. I C.J.C.*, vol. I, a. 1939, p. 308).

Ideoque stricte sumi debet principium: « novum habetur petium quoties partes vel res petita vel causa petendi mutatur » (M.P. Sollicitudinem Nostram, diei 6 ianuarii a. 1950, can. 417).

IN FACTO. — 8. Ad normam eorum quae sive in factispecie sive in parte in iure deducta sunt, controversia, Patrum iudicio proposita, haud difficili negotio expenditur, sed quaedam praeliminariter adnotanda veniunt. (*Omissis*).

D'altra parte, se la diversità della motivazione giustifica la *nova causae propositio*, ciò implica che la difforme motivazione non è di ostacolo per la conformità delle due sentenze, che è il presupposto necessario della *nova causae propositio*: « Si duplex sententia conformis in causa de statu personarum prolata sit » (can. 1644 § 1).

b) *La conformità delle sentenze presupposto della loro eseguibilità.*

I dati del nuovo codice sembrano abbastanza chiari perché si possa pensare che non vi saranno due sentenze conformi se i capi di nullità non coincidono e, di conseguenza, che nessuna delle due sentenze sarà eseguibile (can. 1684 § 1), eccezione fatta per le cause trattate attraverso il processo documentale, perché non si è arrivato al quasi giudicato o giudicato formale. Oltre ai motivi applicabili a questa fattispecie, indicati nell'accennare alla prima questione, il can. 1683 prevede la possibilità di addurre in seconda istanza un nuovo capo di nullità; il tribunale però giudicherà *tamquam in prima*

B) Partis conventae Patrona magnum impendit opus ac verborum flumen dispergit ad comprobandum D.num YY haud fuisse, vi legitimae sucessionis mortis causa, heredem d.ni « XX » utpote qui *unicus dominus societatis XX*, « fabbrica di pelli, società della conf. org. delle coop. di M » tunc nuncupatae, contractu emptionis-venditionis die 28 februarii 1944 subsignatum emerat quaedam bona immobilia (silvas, praedia, officinam serrariam, etc.) ad proprietatem Monasterii « ZZ » pertinentia, ast, tam sedula Patrona praeterquam quod indicare omisit quem esse de facto heredem talis societatis in esclusivo dominio d.ni XX exstantis (praecisione quidem facta a praesumptis delictis ab eodem commissis) quique evertere valeret legitimariam sucessionem, de facto considerare quoque praetermisit quod Noster Turnus haud tangere potest quaestionem de merito cum unice ei perpendere et decernere competat utrum, ad quaestionem legitimationis activae actoris vel eius heredum quod attinet, jam adsit duplex decisio conformis, iuxta formulam dubii ex decreto Ponentis die 25 septembris a. 1989 statutam.

C) Denique, uti recte adnotatur sive a Rev.mo D.no Promotore Justitiae Nostri Apostolici Tribunalis, sive a Cl.mo actori Patrono,

istantia, indipendentemente dalla circostanza che i fatti giuridici, che giustificano il nuovo oggetto del contraddittorio, siano o non siano stati modificati in quella sede.

Tuttavia, in un rapporto (certamente di carattere non ufficiale, come s'indica esplicitamente nel frontespizio) si è scritto recentemente: « Spesso la Rota Romana, per economia di giudizio, ha riconosciuto la conformità di pronunzie per arrivare alla *res quasi giudicata*, non omettendo di distinguere tra conformità formale (quando le due decisioni, in cause matrimoniali, nell'ammettere o respingere la nullità, concordano circa il capo di nullità) e conformità equivalente o sostanziale (quando le due sentenze, sebbene decidano la nullità per un capo diverso, concludano nel riconoscere gli stessi fatti giuridici, sui quali si fondano i capi di nullità alternativamente ammessi dalle due sentenze) »⁽¹⁰⁾. Questo principio è stato applicato anche

⁽¹⁰⁾ *Attività del Tribunale Apostolico della Rota Romana. Anno giudiziario 1° ottobre 1986-30 settembre 1987*, n. 9, in *L'attività della Santa Sede nel 1987. Pubblicazione non ufficiale*, Città del Vaticano, 1988, p. 1347-1348.

Decretum Rotale diei 8 iunii 1984 c. Serrano Ponente appellari non poterat obstante can. 1618 conlato can. 1629, n. 4° cum idem Decretum haud impediabat « iudicium vel ipsi iudicio aut alicui ipsius gradui finem » imponebat, quapropter adhuc viam apertam manebat ad causae definitionem.

Sapientissime Decretum c. de Lanversin, die 4 maii a. 1988 hac in causa latum, ex appellatione Patronae partis conventae adversus decretum Nostri Turni diei 14 octobris a. 1987, adnotaverat:

« At vim definitivae habent decisiones interlocutoriae, eae imprimis quae imponunt finem litis, praecludentes viam ad ulteriora prosequendi, ita ut sententia definitiva inutilis evadat; uti esset si libellus rejiceretur vel peremptio causae admitteretur.

« Aliis verbis, eae quoque sententiae interlocutoriae vim definitivae habere dicuntur, quae obsunt negotio principali, quia inferunt praeiudicium grave, quod a definitiva sententia reparari non possit, nisi magna cum difficultate, aut non ex toto aut non sine praeiudicio partis. Quod, ex. gr., faceret iudex denegando parti petenti sibi edi instrumenta communia per quae probare possit suam intentionem principalem.

« Quae sententiae, iam admissae in Doctrina canonica et apud Auctores probatos (cfr. Em.mum Lega), receptae fuerunt in Codice

in un caso in cui le due sentenze, ritenute conformi, non soltanto rispondevano a due capi di nullità diversi ma, addirittura « si trattava di capi di nullità contrastanti e che generalmente vengono trattati subordinatamente »⁽¹¹⁾, perché incompatibili. Nella fattispecie, infatti, la prima sentenza aveva dichiarato la nullità per simulazione totale dell'attore; la seconda sentenza, invece, per difetto di discrezione di giudizio dello stesso attore⁽¹²⁾.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 1348.

⁽¹²⁾ Cfr. decreto c. Serrano, 24 ottobre 1986, cit., p. 283-297. Cfr. J.M. SERRANO RUIZ, *La determinación del capítulo de nulidad de matrimonio en la disciplina canónica vigente*, in *El « consortium totius vitae »*, Salamanca, 1986, p. 347-377; A. CANTAN, *Un récent décret de la Rote romaine au sujet de la conformité des chefs de nullité d'incapacité et de simulation*, in *L'année canonique*, 30 (1987), p. 133-138. Nello stesso senso, cfr. J.M. PIÑERO-CARRIÓN, *De distinctione inter varia capita, in causis de matrimonii nullitate: doctrina et praxis tribunalium* (relazione tenuta a Brescia il 5 giugno 1989, nel XXIV *Colloquium Iuris Canonici*), in corso di stampa su *Periodica*; C. GULLO, *La « nova causae propositio »*, in *Il processo matrimoniale canonico*, cit., p. 377.

Pio-Benedictino, sub can. 1880, 6°, qui referebat ipsam iuris Tridentini expressionem: Non datur appellatio a sententia interlocutoria "quae non habeat vim definitivae".

« Novus Codex I.C., denique, sub can. 1629, 4°, ad verbum doctrinam in hac materia Codicis praecedentis assumpsit; immo in canone novo 1618 egregie definit sensum illius verbi « vim definitivae », cum statuat: « Sententia interlocutoria vel decretum vim sententiae definitivae habent, si iudicium impediunt vel ipsi iudicio aut alicui ipsius gradui finem ponunt, quod attinet ad aliquam saltem partem in causa ».

Unde hanc ob rationem Patres infrascripti declarant appellationem adversus praefatum Decretum c. Serrano, Pon., haud admitti iam a limine debuisset.

9. Meritum quaestionis, de qua in dubio statuto, attingentes, haud ambigendum est adesse in casu duplicem conformem decisionem, admittentem legitimationem activam partis actricis standi in iudicio.

Tribunal, enim, primi gradus, seu Lugdunense, quod causam etiam circa meritum definivit sententia die 18/30 decembris a. 1981 lata, Patrono partis conventae, Adv. EL, formaliter iam a li-

Questa impostazione di un settore della giurisprudenza rotale si basa sulla distinzione tra sentenze *formaliter conformes* ed *aequipollenter conformes*. Sono *formaliter conformes* le sentenze che concordano sullo stesso capo di nullità. Sono invece *aequipollenter conformes* le sentenze che, pur fondandosi su capi di nullità diversi, hanno in comune i fatti giuridici che motivano le due sentenze. Questa conformità « equivalente » poggia sul principio *iura novit curia* ⁽¹³⁾. Non si ritengono conformi due sentenze quando una nega i fatti giuridici ammessi dall'altra, benché le due sentenze affermino la validità del matrimonio impugnato per lo stesso capo; questa conformità si denomina *apparens* ⁽¹⁴⁾.

⁽¹³⁾ Questo principio permette al giudice di dare il *nomen iuris* ai fatti desunti dalle allegazioni delle parti e scaturiti dall'istruttoria, che potrà avere prove proposte d'ufficio (can. 1452). Tuttavia, questa precisa qualificazione giuridica si dovrà determinare nel decreto di concordanza del dubbio, previo od ulteriore all'inizio del periodo probatorio (can. 1513 § 1; 1514; 1677 § 2; 1691), e non sulla sentenza.

⁽¹⁴⁾ Cfr. sentenza c. Pinto, 6 maggio 1974, in *SRRD*, 66 (1974), p. 340-341; sentenza c. Bejan, 27 marzo 1974, in *SRRD*, 82 (1974), p. 238-239; sentenza c. An-

mine excipiente legitimationem activam partis actricis ad causam proponendam, sibi dubium prae ceteris proposuit die 17 novembris 1977: « Que résulte-t-il de la détermination des parties signataires du contract... soit relativement à la valeur de l'acte posé, soit relativement à la légitimité d'agir en justice des héritiers de Monsieur XX », cui respondit recognoscendo legitimationem activam heredum d.ni XX et rationes proferuntur:

« Dès lors, est-il possible de soutenir que les héritiers de M. XX n'ont aucun droit? Nous ne le croyons pas.

« Le demandeur affirme que son père était *l'unique membre* de la Société portant son nom et que les citoyens NN et TT, dont les noms figurent dans les documents officiels de la dite Société, n'étaient que les employés, non les membres.

« Les deux témoins entendus à Trieste confirment que XX était l'unique propriétaire et titulaire de sa Société.

« Par ailleurs, le Tribunal de la S. Rote Romaine, qui eut à connaître de la cause, remarquait: "Nulla sane quaestio orta est de legitimitate activa heredum domini XX qui unus rem totam habuit societatis illius sub eiusdem nomine appellatae". Ce serait donc à notre avis pécher contre l'équité que de dénier tout droit aux héritiers de

Comunque, benché le affermazioni del rapporto citato e le numerose sentenze rotali che stanno alla loro base, sono d'aprezzare per la loro sensibilità giuridica e pastorale, non sembrano del tutto congruenti con la normativa vigente e pongono alcune domande che possono accrescere le perplessità sin qui evidenziate:

— Quale tribunale dichiarerebbe la conformità « equivalente » delle due sentenze *pro nullitate* per capi diversi? Sembra evidente che la risposta debba essere: quello che detta la seconda sentenza. Ma, ciò non snaturerebbe il ruolo dell'appello, caratterizzato dalla revisione dello stesso contraddittorio da parte di un tribunale diverso? Questa facoltà del tribunale di appello, non infrangerebbe il principio dell'indipendenza dei tribunali garantita, tra altri mezzi, dalla loro formale uguaglianza?

— In una ipotesi *ad absurdum*, se un tribunale di prima istanza dichiara la nullità di un matrimonio per un capo, è possibile (con in-

né, 11 marzo 1975, in *SRRD*, 67 (1975), p. 97-98; decreto c. Serrano, 24 ottobre 1986, cit., p. 284-285. Palestro offre un dettagliato elenco di questa impostazione giurisprudenziale (cfr. decreto del 21 dicembre 1988, cit., p. 269-270).

M. XX, bien que le contrat ait été passé au nom de la Société XX. Nous leur reconnaissons le droit d'ester en justice ».

10. Partibus appellantis ad Rotam Romanam adversus praefatam sententiam, quae iura heredum d.ni XX recognoverat: « Etant donné que nous avons reconnu aux héritiers de M. XX le droit d'ester en justice, nous leur reconnaissons par le fait même le droit de toucher la part de cette indemnité correspondant à leur part de la propriété », cum actricis Patronus jam dubia concordanda proposuerat, Adv. WW, partis conventae Patrona, instantia diei 29 septembris 1982 declaravit se compertum habuisse sententiam a Tribunale Regionale Lugdunensi latam nullitate insanabili laborare « *eo quod actor, d.nus YY, non habet personam standi in iudicio* » ac exinde querelam nullitatis eiusdem sententiae proposuit, ad normam can. 1892, 2 et can. 1893, rationesque dein funditus collustrans (quas, dein, iteravit die 29 novembris 1982), contendens d.num YY, eius matrem et sororem, haud fuisse heredes Societatis a d.ni XX constitutae.

Turnus c. Davino, die 28 iulii 1983, edixit partem actricem non habere personam standi in iudicio ac consequenter sententiam primi gradus « propter defectum legitimationis activae ad causam ex parte actrice » nullitate laborare.

dipendenza dall'esito negativo della sentenza in sede di appello: rinuncia, perenzione, sentenza *pro validitate*, ecc.) chiedere un nuovo processo presso lo stesso tribunale per un capo diverso⁽¹⁵⁾. Se, in questa seconda occasione, il tribunale dichiarasse la nullità per gli stessi fatti giuridici, potrebbe dichiarare anche la conformità « equivalente » e l'esecuzione delle due sentenze di primo grado?

— La conformità « equivalente » non è un concetto impreciso che introdurrebbe nell'ordinamento canonico un fattore in più di confusione nel già agitato ambito delle cause di nullità matrimoniale⁽¹⁶⁾?

(15) Cfr. SEGNETURA APOSTOLICA, *Declaratio de foro competenti in causa nullitatis matrimonii, post sententiam negativam in prima instantia latam*, cit.

(16) Cfr., ad es., GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 7 e 79-84, in *AAS*, 74 (1982), p. 81-191; *Id.*, *Discorsi alla Rota Romana*, 30 gennaio 1986 (*AAS*, 78 (1986), p. 921-925); 5 febbraio 1987 (*AAS*, 79 (1987), p. 1453-1459); 25 gennaio 1988 (*AAS*, 80 (1988), p. 1178-1185); 26 gennaio 1989 (*AAS*, 81 (1989), p. 922-927); 18 gennaio 1990 (*Ius Ecclesiae*, 2 (1990), p. 327-331); S.C. PRO DOCTRINA FIDELI, *Litterae circulares de indissolubilitate matrimonii et de ad-*

Decreti argumentatio circa unum vertitur, heredes Societatis a d.no XX constitutae, nequeunt esse, eo ipso, eius legitimarii heredes.

« Ut igitur heredes d.ni XX iura vindicae possint praedictae societatis invictis documentis probare debent se formales successores, heredes esse non tantum d.ni XX sed societatis quae una fuit empirix in contractu de quo agitur.

« Qui succedit autem probare debet sive originariam sive derivatam legitimationem » (ROBERTI, *Op. cit.*, p. 589).

« Heredes vero d.ni XX nullum exhibent titulum nisi factum, haud controversum, propinquae cognationis.

« Hoc autem prorsus insufficiens est, quia personae iuridicae, aliter ac personae physicae, heredes habere nequeunt etiamsi socii cuiusdam personae iuridicae ad unum tantum redigantur ».

11. Ex partis actricis appellatione, Turnus Rotalis c. Serrano, Pon., die 8 iunii 1984 latum, praemisso quod in casu agendum esset tantum « de sic dicta legitimatione ad agendum in processu d.ni YY filii XX et heredis » a Patrona partis conventae excitata uti quaestio praeiudicialis « qua deficiente et tota causa ab initio rueret », considerato quod apud Nostrum Apostolicum Tribunal quaestio, ex obli-

— La sentenza che si autodichiara *aequipollenter conformis* con un'altra fondata su un diverso capo di nullità, non offrirà alla parte resistente un'agevole via per chiedere la *nova causae propositio*? Questo ricorso straordinario non sarà più oneroso (per le parti e per il bene pubblico) dell'appello automatico e del decreto di ratifica, consentito dal can. 1682 § 2 per le sentenze *pro nullitate* di primo grado (così infatti sarebbe da qualificare la sentenza di secondo grado che dichiara la nullità per un nuovo capo)?

missione ad Sacramenta qui in unione irregolari vivunt, 11 aprile 1973, in *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita* (1966-1985), Città del Vaticano, 1985, n. 15, p. 48; P. FELICI, *Synodus Episcoporum 1980. Relatio coram Summo Pontifice de opere Signaturae Apostolicae in causis matrimonialibus pro tuenda familia*, in *Communicationes*, 12 (1980), p. 215-219; Z. GROCHOLEWSKI, *Synodus Episcoporum 1983. Disceptatio circa relationem habitam de opere Signaturae Apostolicae*, in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Sesta assemblea generale (29 settembre-29 ottobre 1983)*, Roma, 1985, p. 555-558; A. SABATTANI, *Synodus Episcoporum 1983. Relatio de opere Signaturae Apostolicae*, in G. CAPRILE, *op. cit.*, p. 554-555.

quo, pertractata fuit in Decretis c. Anné, Pon., diei 29 iulii 1974, et c. Ewers, Pon., diei 12 iulii 1976, quin « dubium suscitaretur circa legitimationem petentium activam »; in lucem positis ambiguitatibus in quibus Decretum c. Davino, Pon., inciderat eo quod « absurdum deduceretur et adversus quotidianam experientiam factum: scilicet participationes seu aliquotas partes in societatibus ad ius habentes successionis iure non transire, nec ab intestato, nec ope testamenti nec legati: quod simpliciter admitti nequit », concludit partem actricem in causa considerandam esse uti heredem societatis a d.no XX constitutae cuius ipse unicus dominus erat, ac exinde capacitate processuali activa gaudere. Decretum c. Davino, Pon., diei 28 iulii 1983 infirmatur ac edicitur: « non constare de nullitate sententiae primi gradus d. 30 decembris 1981 *ex eo quod* actor careat legitimatione ad agendum in causa de qua agitur ».

Enim « primus consanguineitatis gradus potissimum est hereditatis ius, etiam ab intrinseco, ideoque bonum constituit argumentum, quo ad res vel iura de cuius vindicanda filius admittatur, sive pro se agat, sive pro ceteris quoque causam habentibus apto titulo insignitis ». Tamen « admissio ad disceptationem nullo modo praejudicat ne existentiam quidem rei controversae nec eiusdem

c) *Motivazione e conformità delle sentenze. Appello o nova causae propositio?*

Passiamo alla terza questione che ci eravamo posti (il valore della motivazione delle due sentenze per la loro conformità). Se la loro difforme motivazione non ostacola la conformità delle sentenze, questa difformità potrà essere sufficiente per chiedere (ed ottenere) la *nova causae propositio*. Se, invece, la difformità nella motivazione implica la difformità anche delle sentenze, questo fatto permetterà l'appello di entrambe le sentenze.

La dottrina⁽¹⁷⁾ e la giurisprudenza⁽¹⁸⁾ sono unanimi nel rico-

(17) « Non est abs re animadvertere sententiarum conformitatem consistere in parte *dispositiva*, quamvis enim rationes seu motiva sint diversa, dummodo eadem sit dispositio seu decisio, in effectu et substantia habetur sententiarum conformitas » (M. LEGA-V. BARTOCETTI, *Commentaria in iudicia ecclesiastica*, vol. 3, Romae, 1941, p. 5, n. 9); « Alia sententia alii conformis dicitur cum utriusque partes dispositivae inter se perfectae conveniunt (...). Res iudicata tota continetur in parte dispositiva » (F. ROBERTI, *De processibus*, vol. 2, Romae, 1926, p. 245, n. 510).

(18) « Res autem iudicata continetur in sola parte sententiae dispositiva non in argumentis quibus innititur » (SEGNATURA APOSTOLICA, sentenza c. Mannucci (vo-

iusitiae, multoque minus possibilitatem eam via iudiciali stabiliendi ».

12. Ex quibus expositis, uti Noster Rev.mus D.nus Promotor Iustitiae adnotat « in propatulo est duas adesse decisiones conformes affirmantes legitimationem activam actoris: alteram Iudicum Lugdu-nensium, alteram vero Turni c. Serrano. Attento ideo can. 1641, 1^o, exsurgit res iudicata quoad praesentiam legitimationis activae proces-sualis in actore ».

Agebatur enim de eodem petito et de eadem causa petendi cum primo et principaliter a Iudice postulatum fuerit iudicium de exsi-stentia vel minus legitimationis activae partis actricis in causa de qua agitur, considerata atque perpensa relate ad eius conditionem heredis vi successionis legitimae mortis causa, societatis « Fabbrica Pelli di M » cuius d.nus XX erat unicus socius et unicus dominus uti ex ac-tis productis plene et absque dubitatione constat cuiusque « capitale sociale » ab eodem ex integro constitutum fuerat.

Nullitas vel minus sententiae primi gradus non est nisi consec-tarium cum defluat ex admissa vel minus legitimatione activa partis ac-tricis ad causam instaurandam.

Attento, denique, can. 1641, 1^o conlato can. 1629, 3^o, cum res iudicata « faciat ius inter partes et dat actionem iudicati atque exceptio-

noscere che per l'esecuzione delle sentenze basta la conformità del di-spositivo delle due sentenze, che appunto per la loro conformità diven-tano giudicato (quasi giudicato, nelle cause matrimoniali).

La sentenza c. Felici, ampiamente citata da Palestro ⁽¹⁹⁾, apre una nuova via (diversa dalla *nova causae propositio*) per permettere l'accerta-

tante), in *AAS*, 12 (1920), p. 256); « Ut duae sententiae sint conformes sufficit ut eadem sit pars dispositiva. Non requiritur ut eadem sint argumenta quibus pars dispositiva innitur » (sentenza c. Pasquazi, 17 marzo 1957, in *SRRD*, 49 (1957), p. 202). Cfr. sentenza c. Heard, 29 gennaio 1955, in *SRRD*, 47 (1955), p. 102; SEGNA-TURA APOSTOLICA, *Decreto*, 4 maggio 1974, in *Periodica*, 64 (1975), p. 249-251; decreto c. Stankiewicz, 16 maggio 1980, in *Il diritto ecclesiastico*, 91/2 (1980), p. 196-202 (questo decreto offre un panorama completo degli orientamenti della giurisprudenza rotale sulla materia); decreto c. Ewers (Decano-Ponente), 23 maggio 1981, in *Il diritto ecclesiastico*, 92/2 (1981), p. 91-95 (cfr. le osservazioni cri-tiche di Carlo Gullo nei *Richiami* alla decisione); decreto c. Bruno, 23 maggio 1986, in *Il diritto ecclesiastico*, 97/2 (1986), p. 294-300. Cfr., inoltre, *Tribunale Apostolico della Rota Romana*, in *L'attività della Santa Sede nel 1988*, Città del Vaticano, 1989, p. 1465-1467; C. GULLO, *La « nova causae propositio »*, cit., p. 378.

(19) Cfr. decreto 21 dicembre 1988, cit. n. 11; sentenza 31 gennaio 1990, n. 6.

nem rei iudicatae, *quam iudex ex officio* quoque declarare potest ad impediendam novam eiusdem causae introductionem » (can. 1642), cumque effectum rei iudicatae — relate ad quaestionem iudicum examini submissam — sit finem peremptorie liti ponere, ius appellandi adversus Decretum coram Serrano, Pon., diei 8 iunii 1984 admittere non potest.

13. Quibus omnibus sive in iure sive in facto perpensis atque mature consideratis, Nos, infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitiva sententiamus, dubio proposito respondentes: *affirmative* seu exceptionem litis finitae, quoad legitimationem activam partis actricis standi in iudicio admittendam esse, ideoque *appellandi jus* adversus decretum c. Serrano, Pon., diei 8 iunii a. 1984, *parti conventae non competere*.

Pars conventa ad omnes huius iudicii expensas damnatur.

Ita pronuntiamus et definitive sententiamus, mandantes locorum Ordinariis et Tribunalium Administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram interlocutoriam Sententiam notificent omnibus, quorum intersit, et executioni tradant ad omnes juris effectus.

mento della verità sullo stato delle persone e per impedire di arrivare alla situazione di giudicato formale (quasi giudicato), che consentirebbe l'esecuzione di due decisioni sullo stato delle persone, conformi soltanto apparentemente, il che potrebbe implicare un serio ostacolo per la salvezza delle anime. Infatti, la sentenza indica l'importanza di evitare un concetto di concordanza che faciliti l'esecuzione di due decisioni sullo stato delle persone (di separazione, nella fattispecie) che siano soltanto conformi nella decisione, ma non nella motivazione: « In perpendenda autem diversitate sententiae, si ipsi quoque civilistae hodie a subtilitatibus et rigoribus merito abstinere, ut appellationem concedant facilius, id maxime obtinere dicendum est in causis canonicis de statu personarum, quando appellatio urgetur sive ad vinculum coniugale tuendum sive ad firmandam nuptialis convictus stabilitatem. Id certum plane congruit menti legislatoris canonici qui (...), separationem quod attinet, nonnisi ex causis iustis eam concedendam esse praescribit » ⁽²⁰⁾.

⁽²⁰⁾ *Coram Felici*, 5 agosto 1950, in *SRRD*, 42 (1950) p. 542-543.

Datum Romae, in sede Apostolici Rotae Romanae Tribunalis,
die 31 januarii 1990.

Victorius Palestro, ponens
Joannes Corso
Daniel Faltin

(*Omissis*).

Felici collega inoltre la diversità della motivazione, che impedirebbe di poter parlare di conformità delle sentenze, con l'esistenza dei motivi che consentono la *nova causae propositio*: « Quodsi quis per nimis subtilem et iuxta superius dicta non probandam interpretationem, sententiarum diversitatem, ideo et appellationem in dubium revocare vellet, animadvertunt Patres ex perpensis diversitatis et praesertim ex *nova et singulari* separationis causa a sententia Rotali adducta [la sentenza di secondo grado], novum profecto et grave praeberi argumentum ut causa ad normam can. 1989 retractetur »⁽²¹⁾. Tuttavia, questo tentativo di Felici presuppone una certa contraddizione perché ritiene l'appello cumulativo con la *nova causae propositio*⁽²²⁾.

In questo modo, la motivazione acquista un valore fondamentale che contrasta con la valutazione piuttosto formale fatta dai due codici, i quali equiparano la mancanza di motivazione ad altri difetti meramente formali della sentenza (can. 1894, n. 2 del CIC del 1917 e can. 1622, n. 2 del CIC del 1983). Sono pienamente d'accordo con la considerazione sostanziale della motivazione⁽²³⁾. Perciò condivido senza riserve il ruolo della motivazione per consentire la *nova causae propositio*, in quanto la novità e la gravità degli argomenti può desumersi dall'insufficiente o sbagliata valutazione giudiziale delle prove già presentate, evidenziata appunto dalla motivazione della sentenza. Tuttavia, la motivazione non mi sembra possa utilizzarsi (pur riconoscendo la sua importanza) per modificare una precisa esigenza della conformità delle sentenze di nullità matrimoniale espressamente voluta dal legislatore, non senza difficoltà in sede di commissione codificatrice:

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 544.

⁽²²⁾ Questa contraddizione è stata evidenziata da E. PALEARI, *op. cit.*, p. 5, nota 4; A. VITALE, *op. cit.*, p. 446.

⁽²³⁾ Cfr. J. LLOBELL, *Historia de la motivación de la sentencia canónica*, Zaragoza, 1985, p. 58-62, 103-106, 170, 176-177; ID., *Sentenza: decisione e motivazione*, in *Il processo matrimoniale canonico*, cit., p. 303-329.

« Aliquis Consultor autem suppressere vellet necessitatem novo examini subiiciendi sententiam matrimonii nullitatem primum declarantem et hoc tribus de causis:

a) sub adpectu iuridico necessitas appellationis non respondent mentalitati et moribus aliquorum populorum (...);

b) sub adpectu pastorali urget procedura talis qua haberi possit sententia nullitatis breviori quo fieri possit tempore (...);

c) sub adpectu pratico opportuna videtur ratio agendi quae concretis circumstantiis respondeat. Cum perplures sint causae matrimoniales in nostris tribunalibus, quibus minime correspondet adhaequata tribunalium organisatio ac copia iudicum, merito timeri potest statum hunc rerum peiorem fieri si appellatio facienda sit.

Alter Consultor animadvertit has rationes non habere talem vim ut Coetus recedere debeat a sua sententia. Re enim vera, non tenet ratio diversae culturae et morum quorundam populorum, quia secus plurae exigentiae vitae christianae praeteriri deberent cum contrariae sint mentalitati "huius saeculi"; Ecclesia vero praetermittere nequit ea omnia quae magis conferunt indissolubilitati vinculi matrimonialis. (...) Neque tenet ratio practica, quia omnibus patet via constituendi tribunalia regionalia saltem pro secunda instantia (...).

His dictis fit suffragatio an placet retinere examen secundi gradus pro sententiis matrimonii nullitatem declarantibus: placet 8, non placet 1 »⁽²⁴⁾.

Modificare questo aspetto della conformità delle sentenze (consentire cioè che la sentenza di secondo grado non risponda alla *causa petendi* che determina l'oggetto del contraddittorio e, malgrado ciò, possa essere considerata *aequipollenter conformis* con quella di primo

⁽²⁴⁾ *Communicationes*, 11 (1979), p. 266-268. Per altri tentativi di sfumare la necessità delle due sentenze *pro nullitatis*, cfr. *Communicationes*, 11 (1979), p. 261-262; 12 (1980), p. 233; 16 (1984), p. 73-75; SEGNETURA APOSTOLICA, litt. circ. *De potestate iudicandi eiusque consecrariis*, 24 luglio 1972, n. 5, a), in I. GORDON - Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. 1, Romae, 1977, n. 1326. Sulla necessità della doppia sentenza conforme nelle cause di nullità matrimoniale, cfr. F. DELLA ROCCA, *Nuovi saggi di diritto processuale*, Padova, 1988, p. 32-34.

grado) ⁽²⁵⁾, potrebbe implicare una certa frode alla legge ⁽²⁶⁾, che non si giustificerebbe in base al carattere pastorale della norma processuale, fondamento delle importanti modifiche avvenute nel nuovo codice ⁽²⁷⁾. Infatti, com'è stato ricordato recentemente da Giovanni Paolo II, « ogni contrapposizione tra pastoraltà e giuridicità è fuorviante. (...) *Il giusto processo* è oggetto di un diritto dei fedeli (cfr. can. 221) e costituisce al contempo *un'esigenza del bene pubblico della Chiesa*. Le norme canoniche processuali, pertanto, vanno osservate da tutti i protagonisti del processo come altrettante manifestazioni di quella giustizia *strumentale* che conduce alla giustizia *sostanziale* » ⁽²⁸⁾.

Alla fine di queste brevi riflessioni, penso che la conclusione provvisoria alla quale si possa arrivare sia simile a quella del Pieronek, nell'espone le proprie perplessità di fronte ad alcune decisioni rotali che affermano la possibilità della conformità « equivalente » di sentenze basate su capi di nullità diversi: che tale possibilità non sia desumibile dall'attuale normativa canonica ⁽²⁹⁾. Accettare il contrario (poiché non vi è lacuna di legge sulla materia), forse contraddirebbe l'esplicita volontà del legislatore che, essendosi posto il problema con sensibilità pastorale, ha deciso che, affinché si verifichi la duplice sentenza conforme, siano necessarie due sentenze per lo stesso capo di nullità.

Joaquín Llobell

⁽²⁵⁾ Interessante, per quanto implica una ponderata valutazione della motivazione agli effetti della conformità di due sentenze i cui dispositivi erano erroneamente contrastanti, pur motivati equivalentemente, è il decreto c. Raad, 9 febbraio 1978, in *Il diritto ecclesiastico*, 91/2 (1980), p. 54-56. Cfr., in senso simile, decreto c. Agustoni, 2 giugno 1981, in *Bollettino bis*, 42/81.

⁽²⁶⁾ L'impostazione adesso riproposta coincide con l'interpretazione del concetto di conformità delle sentenze di nullità matrimoniale fatta dalla Segnatura Apostolica (cfr. decisio c. Staffa, Prefetto, 10 febbraio 1971, in *Periodica*, 60 (1971), p. 315-319, e in *Apollinaris*, 44 (1971), p. 13-17; T. PIERONEK, *op. cit.*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 34 (1978), p. 96-100).

⁽²⁷⁾ Cfr. P.A. BONNET, *De iudicis sententia ac de certitudine morali*, in *Periodica*, 75 (1986), p. 92-100; M.F. POMPEDDA, *Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?*, in *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), p. 423-447.

⁽²⁸⁾ *Discorso alla Rota Romana*, 18 gennaio 1990, n. 4 e 7, in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), p. 329 e 331. Cfr. T. PIERONEK, *op. cit.*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 34 (1978), p. 112-113.

⁽²⁹⁾ Cfr. T. PIERONEK, *op. cit.*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 34 (1978), p. 87-100.

TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTAE ROMANA - Romana - Nullità del matrimonio - Esclusione del bonum fidei - Sentenza definitiva - 8 febbraio 1990 - Burke, Ponente (*).

Matrimonio - Consenso - Simulazione parziale - Esclusione del bonum fidei - Fondamento e portata - Norme codiciali applicabili.

Matrimonio - Consenso - Simulazione parziale - Esclusione del bonum fidei - Condotta adulterina e intentio adulterandi - Irrilevanza - Intenzione di escludere la coniugalità - Rilevanza.

La tesi secondo cui l'essenza giuridica del bonum fidei risiederebbe nell'obbligo della fedeltà e non in una delle proprietà essenziali del vincolo coniugale, l'unità, deve essere rifiutata, non soltanto perché ricalca la già superata concezione iuscorporalista del matrimonio — che non ha base nella vigente normativa codiciale —, ma anche perché la logica interna di questa tesi dottrinale, porterebbe necessariamente ad ammettere che la mera intentio adulterandi implicherebbe la nullità del consenso matrimoniale; conclusione, questa, non suffragata né dalla prevalente giurisprudenza rotale, né dalla riflessione teologico-pastorale.

(*) **Il « bonum fidei » e lo « iuscorporalismo ».**

1. *Una sentenza innovatrice.*

Una lettura superficiale della sentenza c. Burke potrebbe sorprendere il lettore. In effetti, le prime righe della parte *in iure* riportano alla memoria un'idea che, nell'opinione comune della dottrina giurisprudenziale, può dirsi ormai tramontata. Che senso ha, quindi, riproporre che il *bonum fidei* e l'unità del vincolo sono le due facce della stessa moneta? Non è forse questo che si vuol difendere nella sentenza c. Burke? Queste ed altre domande sorgono spontanee e incoraggiano a proseguire la lettura, alla ricerca di una risposta soddisfacente, della estesa e nitida argomentazione del ponente.

In un qualsiasi manuale di Diritto matrimoniale, si può leggere che la giurisprudenza rotale ha sperimentato una notevole evoluzione in materia di esclusione del *bonum fidei*. A dispetto di una dottrina tradizionale che riconosceva soltanto una volontà simulatoria lì dove si potesse provare un'esclusione dell'« unità », in quanto proprietà essenziale del matrimonio, il tribunale della Rota Romana sarebbe riu-

L'intentio invalidante non è quella di mancare alla fedeltà, ma di escludere la coniugalità. La fedeltà coniugale include, infatti, anche altri obblighi, oltre a quello di non realizzare la copula carnale con una terza persona. Il coniuge che instaura una relazione affettiva con una terza persona sta ledendo l'alleanza matrimoniale in un modo più grave di colui che realizzasse un atto di infedeltà con l'intenzione di soddisfare transitoriamente la concupiscenza della carne. Nonostante ciò, il proposito di commettere l'una o l'altra di queste manifestazioni di infedeltà non invalida necessariamente il consenso matrimoniale. Sarebbe auspicabile che la giurisprudenza abbandonasse la distinzione tra « volontà di assumere l'obbligo » e « volontà di non adempiere l'obbligo assunto ». Tale distinzione, nella misura in cui la si vuole applicare al consenso matrimoniale, risulta artificiosa. Al contrario, non lo è in nessun modo la distinzione tra l'obbligo giuridico (l'unità coniugale) — la cui assunzione è essenziale per un valido consenso — e l'obbligo morale (fedeltà in materia sessuale), che deve essere certamente assunto al momento di prestare il consenso matrimoniale, ma non come requisito per la validità del vincolo.

(Omissis). — IN IURE. — 2. Verba S. Thomae, « unitas pertinent ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum » (In IV Sent., d. 31, q. 1,

sicito a superare questa visione riduttiva del *bonum fidei* avvertendo che unità e fedeltà sono realtà diverse che, come tali, meritano un trattamento giuridico differenziato. In tal modo, non solo l'esclusione dell'unità, ma anche l'intenzione di « non assumere » l'obbligo della fedeltà (o — che è lo stesso — la volontà positiva di non donare all'altra parte il diritto esclusivo sul proprio corpo) dovrebbe godere di un'efficacia dirimente nell'ordinamento matrimoniale canonico.

Non può che sorprendere la critica di Burke a questa dottrina giurisprudenziale. Al contrario di quello che potrebbe pensarsi, il ponente sottolinea che questa tesi non trova sufficiente appoggio nel nuovo Codice di diritto canonico. Dobbiamo, allora, ritornare alla dottrina precedente? Abbandonare la chiarezza delle distinzioni e tornare alla confusione concettuale tra unità e fedeltà? Il lettore potrà dare una risposta a questa domanda dopo aver letto i 29 punti che costituiscono la parte *in iure* della sentenza. A nostro avviso, la presente decisione rotale è un importante passo in avanti in vista di una corretta comprensione del fenomeno simulatorio, in relazione al *bonum fidei*. Si può certamente dissentire dalle conclusioni alle quali si giun-

art. 2 ad 4), cum leguntur in contextu can. 1056 — «*essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas...*» —, fulcrum non parvum praebere videntur opinioni iuxta quam bonum fidei et unitas, eodem modo ac bonum sacramenti et indissolubilitas, synonyma sunt.

Ulterius autem investigari potest utrum expressio, «*coniugalis fidelitas*», cum bono fidei vel cum unitate synonymum quoque sit. Petrus Gasparri docere videtur tres hos terminos, *theologice* consideratos, eundem conceptum exprimere: «*Unitatem (theologi) dicunt «bonum fidei» seu fidelitatis, quod importat praecipue, ut pars, matrimonio legitime prius non soluto, non praesumat contrahere novum matrimonium, neque cum alia persona rem habeat, sed suis officiis coniugalibus fideliter satisfaciat*» (*De Matrimonio*, ed. 1932, vol. I, p. 19).

Campus tamen moralis-theologicus atque campus iuridicus non semper coincidunt. Firmo igitur manente momento morali coniugalis fidelitatis, quaestio de iuridico eius momento ponderetur oportet. Estne haec fidelitas merum *requisitum morale* coniugalis vitae, quod matrimonium «*in facto esse*» comitari debet? Vel, e contra, estne «*intentio fidelitatis*» *requisitum etiam iuridicum essenziale*, saltem in

ge in questa sentenza, ma non si può negargli un valore innovativo, dato che il ponente non si limita ad invocare la dottrina tradizionale dell'antica giurisprudenza rotale, in cui il *bonum fidei* e l'unità del vincolo sembravano confondersi. Ci pare che il valore innovativo di questa decisione si basi prevalentemente su due punti. Innanzitutto nel tentativo di superare definitivamente lo schematismo concettuale *iuscorporalista*, che ancora pervade decisioni rotali posteriori alla promulgazione del CIC 83. In secondo luogo, nell'approfondimento — per certi versi molto interessante — del concetto di coniugalità. Ci soffermeremo soltanto sul primo punto.

2. *L'abbandono dello schema concettuale «iuscorporalista».*

Secondo il ponente di questa sentenza, la tesi giurisprudenziale che fa coincidere il *bonum fidei* con l'obbligo della fedeltà, non trova appoggio nel vigente CIC, poiché in esso si è abbandonata la concezione *iuscorporalista* del matrimonio che, a sua volta, è alla base di tale tesi. A suo avviso, l'esclusione dell'obbligo della fedeltà

ipso matrimonii constitutivo momento (pro matrimonio « in fieri »)? Aliis verbis, daturne strictum *ius constitutivum* ad fidelitatem?

3. Ad illa a Gasparri excerpta verba redeuntes, duae obligationes distinguendae sunt, nempe, matrimonio non soluto: *a*) non praesumere novum matrimonium contrahere; *b*) non habere rem (sexualem) cum alia persona. Positum quod ex foedere coniugali utraque obligatio morale vim, eaque ex iustitia, plene acquirat, quaestio ante nos est: an intentio contrahentis utramque obligationem amplecti debeat, utpote pro matrimonii iuridica constitutione aequo modo essentialem?

Nulla est difficultas quoad intentionem novum matrimonium non contrahendi, cum omnes hanc valido matrimoniali consensui essentialem esse consentiant. Difficultas tamen exurgit circa « intentionem rem sexualem cum tertia persona non habendi ». Estne essentialis talis intentio pro matrimonii constitutione? Invalidatne simplex « propositum in futuro adulterandi », quum consensum matrimonialem concomitatur?

Infrascripto Ponenti videtur iurisprudentiam hac in materia ad doctrinam sibi plene cohaerentem nondum pervenisse; immo, videtur nonnullas theorias, quae tempore suae apparitionis utpote « progres-

non può avere rilevanza giuridica in ordine alla validità o meno del vincolo.

Questa affermazione di Burke non è priva di fondamento. La sua critica va certamente diretta, crediamo, ad un ampio settore della dottrina e della giurisprudenza che interpretano il nuovo diritto canonico codiciale con degli schemi concettuali anteriori. È paradossale che il vero *iuscorporalismo* non si riscontri nell'antica giurisprudenza rotale che relegava il *bonum fidei* nei ristretti limiti dell'« unità », ma proprio nella dottrina che equipara detto bene con l'obbligo della fedeltà. Ha ragione Burke quando afferma che mentre l'antica giurisprudenza — con alle spalle tutta la tradizione canonica — poneva l'accento sull'« esclusività del vincolo », la dottrina innovatrice degli anni sessanta si è inclinata a sottolineare l'importanza dell'esclusività dell'oggetto del consenso, vale a dire, l'esclusività dello *ius in corpus perpetuum et exclusivum in actus per se aptos ad prolis generationem*. Negli anni successivi al Concilio Vaticano II si è prodotto il crollo dello *iuscorporalismo* ma — proprio nei riguardi del tema che ci interessa, relativo al *bonum fidei* —, tutto sembra indicare che la

sivae » tenebantur, respondere cuidam conceptioni matrimonii (vel, magis specificè, obiecti consensus matrimonialis), quae in novo Codice fundamentum minime invenit.

4. In iurisprudèntia rotali lunga fortisque est traditio quae bonum fidei cum unitate identificat, cum facto scilicet quod alteruter nupturiens partem alteram sicut *unicum coniugem* accipit. Secundum hanc thesim, bonum fidei excluditur tantummodo si *ius* ad copulam *coniugalem* comparti exclusive non reservetur, sed aliis quoque elargiatur vel elargiri possit.

« Nullum est matrimonium, si nupturiens ... positive reiicit in suo principio bonum fidei *seu* unitatem matrimonii » (c. Jullien, diei 24 ianuarii 1938: SRRD, vol. 30, p. 63).

« Bonum fidei, circa quod communiter deprehenduntur errores in conceptu, deest tantummodo cum saltem unus ex contrahentibus, in matrimonii celebratione, *intendit*, praeter traditionem et acceptationem iuris ad actus coniugales cum altero contrahente, *etiam ius aut obligationem* ad actus *coniugales* cum tertia persona... » (c. Canestri, diei 15 iulii 1941, SRRD, vol. 33, p. 622).

« Exclusio boni fidei *seu* unitatis matrimonii tunc tantum dirimit, si contrahens positivo actu suae voluntatis detrectat comparti

dottrina continuò ad essere ancorata allo schema concettuale *iuscorporalista*.

Il ponente rotale avverte la necessità di interpretare i canoni del vigente Codice in modo che, senza dimenticare la plurisecolare tradizione canonica, si abbandonì l'angusto schema *iuscorporalista*. A tal fine suggerisce un'idea che ci pare irrefutabile: « Se l'essenza del *bonum fidei* risiedesse nell'esclusività della copula e non nell'esclusività della coniugalità, si dovrebbe concludere che ogni matrimonio contratto con il proposito di commettere adulterio, sarebbe sempre e necessariamente invalido » (n. 12) ⁽¹⁾. Si tratta di un'affermazione densa di contenuto, che merita speciale attenzione.

In primo luogo, infatti, va indicato che la logica conclusione a cui conduce la tesi criticata dal ponente, è stata effettivamente

⁽¹⁾ Con queste parole il ponente riassume un'idea che ha sviluppato poco prima, al n. 10.

tradere exclusivam potestatem sui corporis in ordine ad actus *coniugales*, non autem ab illo qui nil aliud intendit nisi fidem coniugalem laedere» (c. Wynen, diei 20 iulii 1943, SRRD, vol. 35, p. 625-626; cfr., iisdem fere verbis: c. Anné, diei 9 decembris 1964: SRRD, vol. 56, p. 912).

«Ad dirimendum matrimonium ex hoc capite, requiritur ut contrahens demat de suo consensu... ipsum ius uni et soli comparti competens, tradendo *hoc ius*, totum vel ex parte, *alicui tertiae personae*...» (c. Wynen, diei 17 iunii 1950, SRRD, vol. 42, p. 383).

«Ius enim tunc tantum nota *exclusivitat*is privatur, cum nupturiens intendit ius in suum corpus ad actus *coniugales* cum pluribus ex aequo dispertiri» (c. Rogers, diei 20 decembris 1965, SRRD, vol. 57, p. 967).

«Qui *unitatem vinculi* respuit, seu ius non tradit comparti exclusivum, irritas facit nuptias» (c. Fiore, diei 16 novembris 1974: SRRD, vol. 66, p. 750).

Iuxta hanc doctrinam, bonum fidei excluditur a nupturiente qui ius *coniugale* exclusivum alteri parti non dat, sibi reservans ius — vita compartis perdurante — vinculantem relationem indolis «coniugalis», iurium obligationumque mutuarum insignitae, cum aliqua tertia

sostenuta da uno dei suoi principali difensori ⁽²⁾, sebbene si tratti di un'opinione isolata, posto che la costante dottrina giurisprudenziale non ammette che l'*intentio vel voluntas adulterandi* del contraente — al momento della prestazione del consenso — comporti la nullità del patto coniugale ⁽³⁾.

Il problema è se sia possibile negare la conclusione, accettando le premesse che ad essa conducono. L'unica via di uscita dovrebbe essere ricercata nella distinzione tra *voluntas sese non obligandi* e *voluntas non implendi susceptam obligationem*. In altre parole, l'intenzio-

⁽²⁾ Si veda, fra le altre, la sentenza c. De Jorio, 30 ottobre 1963, in *RDD*, vol. 63, p. 719, n. 5: «Aliis verbis, hoc exclusivum ius indubitanter laeditur seu excluditur, quando... aliqua limitatio apponitur consensui, quae sit contraria debito fidei servandae». Nella sentenza c. Burke, n. 18, si fa implicito riferimento al fatto che De Jorio trasse le logiche conseguenze dalla tesi da lui difesa.

⁽³⁾ Si può vedere, in tal senso, la documentata sentenza c. Colagiovanni, 18 marzo 1983, in *RDD*, vol. 75, p. 123, n. 14, in cui — dopo aver esposto l'evoluzione della giurisprudenza rotale su questa materia dall'anno 1963 al 1972 —, si afferma: «Non irritat matrimonium vero solummodo intentio vel voluntas adulterandi, quin consensus limitetur quoad ius».

persona stabilendi. Verum est praetensam relationem describi oportere utpote « coniugalem » vel pseudo-coniugalem (cf. SRRD, vol. 49, p. 261, c. Mattioli), ex eo quod nulla *authentica* maritalis relatio exinde oriatur. Simili modo commutatio iurium/obligationum pseudo-iuridica vocari debet in casu, utpote illo fundamento morali carens, ex quo vera indoles iuridica unice derivari potest. Quae cum ita sint, simulans *intendit* speciem « coniugalitatis » *vinculantis* assumere quae pluribus personis extendi quaeat.

5. Annorum decursu, haec traditionalis thesis censurae subiecta est, quasi bonum fidei sensu nimis limitato interpretans, ita ut eius exclusio effective restringeretur casibus illis in quibus simulantis intentio polygamica esset. Nonnulli potius allecti sunt altera thesi posterioribus decenniis emersa, iuxta quam bonum fidei oportet identificari non cum iuridica proprietate *unitatis*, sed cum obligatione morali *fidelitatis*. Traditionali formula « bonum fidei seu unitas » relicta, novam aequivalentiam — « bonum fidei seu fidelitas » — malunt.

Iuxta Arcturum de Jorio, qui sicut principalis huius theseos fautor considerari licet, fidelitas observari potest etiam ab illo qui unitatem excludit; ideoque bonum fidei ac matrimonii unitas idem non si-

ne di commettere uno o più adulteri indicherebbe unicamente un'intenzione riprovevole dal punto di vista morale, ma non impedirebbe l'esistenza di una volontà di assumere l'obbligo della fedeltà.

Curiosamente questa distinzione è duramente criticata sia da Burke (n. 28) che da De Jorio ⁽⁴⁾, poiché entrambi sottolineano che non ha senso conservarla nell'ambito del *bonum fidei*. Infatti, mentre nelle obbligazioni « positive » di fare, è possibile che la persona possa assumere l'obbligo restringendo al tempo stesso il suo compimento a determinati periodi, nelle obbligazioni « negative » non vi è questa possibilità. L'intenzione di non adempiere — anche solo una volta — questo tipo di obblighi, implica uno svuotamento dell'obbligazio-

(4) La sentenza c. De Jorio, 30 ottobre 1963, cit., avverte che: « distinctio inter voluntatem sese non obligandi et non implendi susceptam obligationem haud utilis est ad definiendam quaestionem de validitate alicuius matrimonii ob exclusum bonum fidei », sebbene nemmeno appaia del tutto convincente il criterio che adotta per sostituire quella distinzione: « Itaque, si quid opinamur, res alio criterio decedenda est. Videndum est iuxta nos quaenam voluntas praevaluerit: utrum voluntas contrahendi verum matrimonium an propositum consuetudinem stupri habendi cum aliis mulieribus seu viris ».

gnificant. « Quoad exclusionem boni fidei *seu* fidelitatis. — Cogitatione (in astratto) exclusio boni fidei confundenda non est cum exclusione unitatis: quis enim potest excludere unitatem, et insimul sese obligare ad servandam fidem, utique duabus vel tribus, seu aliquibus determinatis feminis » (diei 13 iulii 1968: SRRD, vol. 60, p. 555, n. 7).

Iam in sententia diei 30 octobris 1963 criterium non-nullis ante annis prolatum acceperat, iuxta quod per bonum fidei significatur « exclusivitas iuris corpore utendi », proindeque ab illo excluditur qui sibi ius vindicat « alii personae, vel aliis, suum corpus tradendi, atque earundem carne ad libitum utendi » (vol. 55, p. 718). Sic ad conclusionem pervenit quod exclusio « boni fidei *seu* fidelitatis » tantummodo datur cum contrahens obligationem servandi fidem non accipiat, id est, comparti non cedat « ius *exclusivum* in proprium corpus » (vol. 60, p. 556, n. 8); « quod verum evadit etiamsi ius non tradiderit alii vel aliis, sed sibi reservaverit licentiam faciendi corporis sui copiam cui libuerit: aliis verbis, si vinculo non se obstrinxerit servandi fidem erga compartem » (decis. 10 ianuarii 1973, vol. 65, p. 12; cfr. alias quoque sententias coram eodem Ponente latas: diei 17 iunii 1964; diei 26 februarii 1969; diei 27 octobris 1971, etc.).

Haec thesis quasi logico modo ducit ad conclusionem quod criterium decisivum, ad exclusionem boni fidei probandam, non est in-

ne (assunta nel momento della prestazione del consenso), che si riduce ad un *flatus vocis*. Altrettanto può dirsi delle obbligazioni — siano esse negative o positive — che il contraente non ha intenzione di adempiere in nessun momento.

Certamente, ci si potrebbe chiedere se il *bonum fidei* possa ridursi — nell'ambito giuridico — a livello di un'obbligazione di tipo negativo. Il ponente avverte che lo *iuscorporalismo* contribuisce sicuramente a questo impoverimento concettuale, poiché detto bene finirebbe per tradursi, in pratica, nell'obbligo di non commettere adulterio ⁽⁵⁾.

⁽⁵⁾ Vedi nn. 15 e ss. Voler approfondire il contenuto del *bonum fidei* partendo dallo schema concettuale *iuscorporalista*, è come pretendere di voler conoscere una persona per mezzo del negativo della sua fotografia. Un interessante tentativo di spiegare il *bonum fidei* dalla prospettiva dell'amore coniugale — cioè da un angolo visuale positivo o affermativo — si può trovare in P.J. VILADRICH, *Agonia del matrimonio legal*, Pamplona, 1984, pp. 88-94.

tentio coniugale vinculum, sed utique simplicem copulam, cum tertia persona « dividendi »: « ad multiplicationem copulae non vinculi attendi debet » (c. Ewers, diei 11 octobris 1969: SRRD, vol. 61, n. 5, p. 937).

6. Quamvis recentior haec thesis apud complures bene recepta sit, quibusdam difficultatibus, illisque non parvis, obnoxia esse videtur. Imprimis, et hoc potissimum, stat fundamentale dubium utrum, luce novis Codicis, recte sustineri possit. Suum argumentum explanans (vol. 55, p. 717, n. 3), De Jorio animadvertit thesim antea praevalentem (quae invalidantem exclusionem boni fidei — cum unitate identificati —, in exclusione *proprietatis essentialis* matrimonii collocat) innixam esse collatione cann. 1013, § 2 ac 1086, § 2 Codicis pio-benedictini. Clarissimus Auditor, contra, voluit thesim suam inniti in *consensus matrimonialis obiecto*, sicut in c. 1081, § 2 eiusdem Codicis definiebatur: « actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actos per se aptos ad prolis generationem ». Codex tamen anno 1983 promulgatus, obiectum matrimonialis consensus in terminis omnino diversis definit; est scilicet ille « actus voluntatis, quo vir et mulier

L'affermazione di Burke — secondo cui la tesi *iuscorporalista* deve essere rifiutata perché conduce a conclusioni insostenibili — può ricevere un'ulteriore conferma se si analizza il problema del *bonum fidei* dalla prospettiva della capacità di assumerlo.

3. La « incapacitas bonum fidei servandi ».

Molti anni prima che De Jorio — alla cui dottrina la presente sentenza dedica una speciale attenzione (nn. 4-8) — proponesse esplicitamente che il *bonum fidei* includesse l'obbligo della fedeltà, senza che fosse circoscritto esclusivamente all'ambito dell'*unità*, questa tesi era stata implicitamente invocata nel quadro della capacità matrimoniale. Non solo, ma si può dire che l'*incapacitas assumendi onera coniugalia*, come autonomo capitolo di nullità, ha origine proprio nelle ipotesi di incapacità di adempiere gli obblighi della fedeltà a causa di ninfomania o satiriasi ⁽⁶⁾.

(6) Per quanto riguarda la dottrina, il primo autore che sostenne l'incapacità di assumere l'obbligo della fedeltà da parte di una ninfomane fu A.C. JEMOLO, *Il*

foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium » (c. 1057, § 2). Maxime autem novus Codex exclusivitatem nequaquam ad « ius in corpus » (quae locutio nullibi in Codice invenitur) refert, sed ad matrimoniale *vinculum*: « Ex valido matrimonio enascitur inter coniuges *vinculum* natura sua perpetuum et *exclusivum* » (c. 1134).

7. Ex quo dicendum videtur totum fundamentum canonicum theseos a De Jorio propositae minatum esse. Coniugalis relationis exclusivitas, *iuridice* considerata, nunc refertur ad *vinculum*, minime vero ad copulam (integrum manens, uti patet, *morale* momentum quoad susceptum ius/obligationem ad copulam exclusivam). Quod incompatibile dicendum est cum costitutionali matrimonii exclusivitate, non est propositum meras *relationes illicitas* cum tertia persona habendi, sed voluntas *vinculum* pseudo-coniugale, cum illa creandi; hoc unitati foederis matrimonialis absolute adversatur. Uti in una recentiori coram Gianecchini concise docemur: « Necesse est enim ut *exclusivitas vinculi* coniugalis, eiusdem mutua *obligatio ad unitatem* labefactetur ut loqui possit de exclusione iuris *in suis principis* » (in una *Beneventana*, diei 28 maii 1985, n. 3).

La ninfomane, in effetti, può — teoricamente — prestare il consenso matrimoniale, in quanto la sua malattia non la priva della *discretio iudicii matrimonio proportionata*. Dal 1940, sia la dottrina come la giurisprudenza ipotizzarono la nullità del consenso per incapacità di assumere l'obbligo della fedeltà, ogni volta che la ninfomane, a causa della sua malattia, fosse nel futuro trascinata da impulsi irresistibili a unirsi carnalmente ad altri uomini. Costatata la malattia (e l'irresistibilità degli effetti), la giurisprudenza rotale non ebbe difficoltà ad ammettere che, ove manchi la capacità di adempiere un obbligo, nemmeno può dirsi che esiste la capacità di assumerlo. D'altra parte, è interessante osservare che, specialmente in quelle prime sentenze rotali, non si richiedeva la perpetuità dell'incapacità della ninfomane. Essendo la fedeltà un obbligo di carattere negativo (non

matrimonio nel Diritto Canonico, Milano, 1941, p. 132. Per la giurisprudenza, si può vedere la causa che dette luogo a tre decisioni rotali (c. Teodori, 19 gennaio 1940, in *RDD*, vol. 32, p. 90, n. 16; c. Heard, 5 giugno 1941, in *RDD*, vol. 33, p. 494, n. 7 e c. Jullien, 16 ottobre 1942, in *RDD*, vol. 34, p. 779, n. 9), oltre all'importantissima sentenza c. Sabattani, 21 giugno 1957, in *RDD*, vol. 49, p. 503, n. 5.

8. Memorata thesis bonum fidei reducere videtur ad solam eius dimensionem physicam, quae esset ius ad exclusivam copulam, quasi sine ulteriori specificatione. Aliis verbis, ad exclusivitatem actus physici attendens, praedicta thesis ab ampliore coniugalitatis consideratione abstrahere videtur. In hoc notabilem prae se fert dissonantiam cum mente Legislatoris, qui in novo Codice tam evidenter recedere vult a iuridica notione matrimonii in « ius in corpus » — physico tantum modo intellectum — centrata, conceptus exprimens qui in veriore humanioreque luce ponant ea quae ad relationem vinculumque coniugii essentialiter pertinent. Mutua obligatio ad exclusivitatem observandam in re sexuali plenam vim pro coniugibus retinet. Attamen sub novo Codice non amplius licet ponere ius ad copulam sicut obiectum consensus matrimonialis, vel sicut criterium iuridicum definitivum ad quaestiones circa bonum fidei vel bonum prolis iudicandas.

9. Notari etiam oportet non deesse qui, in relata thesi innixi, ad reinterpretationem tendunt nedum boni fidei, sed et ipsius quoque *unitatis* proprietatis, eam copulae potius quam vinculo referentes. In una c. Bejam legimus: « Unitas qua proprietates essentialis ma-

committere adulterio), era sufficiente una sola copula extraconiugale, causata da quella malattia, per potersi affermare non adempiuto l'obbligo e, pertanto, non assunto.

È indubbio che la soluzione del problema della ninfomania ha una stretta relazione con la questione esaminata nella sentenza c. Burke. L'obbligo della fedeltà — fino ad allora inteso come un dovere morale — ebbe rilevanza giuridica nel momento in cui occupò un luogo nell'« oggetto formale » del consenso. I contraenti, in effetti, non scambiano uno *ius in corpus simpliciter*, ma questo deve essere, inoltre, *perpetuum et exclusivum*. In tal modo, nonostante la ninfomane sia innamorata esclusivamente della persona che ha scelto come sposo, è incapace di consentire, giacché *necessariamente* realizzerà atti di infedeltà con terze persone. Qui sta in gioco l'esclusività della copula.

Nell'« esclusività » dello *ius in corpus*, la dottrina trovò una soluzione, apparentemente soddisfacente, per risolvere il problema della ninfomania. Non solo, ma si può dire che, per risolvere la questione posta da questa malattia, lo *iuscorporalismo* sviluppò con una logi-

trimonii ita intellegi debet qua excluditur non multiplicitas vinculi sed copulae » (SRRD, vol. 51, p. 397).

10. Hoc iurisprudentiale argumentum momentosas consequentias, difficultatibus quidem non expertes, pro praxi secum fert. Etenim si haec thesis modo omnino logico applicetur, nullum declaretur necesse est quodlibet matrimonium quo alteruter contrahens, in ipso momento consensum praestandi, se adulterium forte in futuro commissurum non tantum praevidet sed id, saltem determinatis in circumstantiis, sibi *proponit*. Aliis verbis, interna huius theseos logica ad conclusionem ducit *quancumque* intentionem « rem cum tertio habendi » invalidum reddere matrimonium.

Thesis incidit hic in difficultates quas altera linea iurisprudentialis facilius devitat. Iudicio vero infrascripti, easdem difficultates examinare oportet utpote indicantes quod traditionalis thesis, critica quae ei infertur non obstante, non tantum cum natura matrimonii atque Ecclesiae doctrina aptius cohaeret, sed et quasdam vitae humanae vicissitudines profundiori iuridicae analysi subiicere permittit.

11. Praevisio vel propositum adulterandi semper fuit specialis « crux canonistarum », pro volentibus determinare quid sub capite-

ca implacabile tutte le potenzialità contenute nello schema di base. In effetti, non è necessario che detta malattia sia perpetua, dato che l'obbligo della fedeltà non ammette « spazi » (?). Basta pertanto che la malattia sia antecedente al consenso matrimoniale e causa di un solo adulterio, perché possa affermarsi che la persona è incapace di assumere l'obbligo della fedeltà. Pertanto, nessuna rilevanza può avere il fatto che si possa curare con il passare del tempo.

Ci si può pertanto chiedere per quale ragione non si vuol pervenire alla medesima conclusione, quando ci si trovi nel terreno della simulazione. Il fatto che la maggioranza della dottrina giurisprudenziale stenti ad ammettere la rilevanza giuridica invalidante dell'*inten-*

(?) Sentenza c. Anné, 17 gennaio 1967, in *RDD*, vol. 59, p. 25, n. 4: « Exclusivitas iuris in corpus non patitur temporis spatia, in quibus illud ius evanesceat ». La strada lungo cui lo *iuscorporalismo* portò alle ultime conseguenze — per risolvere il problema della ninfomania — l'identificazione dello *ius in corpus* con l'oggetto formale del consenso, si possono vedere magistralmente descritte in U. NAVARRETE, « *Incapacitas assumendi onera* » *uti caput autonomum nullitatis*, in *Periodica*, 61 (1972) p. 47-80.

boni fidei exclusionis invalidet. Frequenter in iurisprudencia inveniuntur casus personae quae matrimonium re vera contrahere vult, etiamsi, in ipso momento consensus, haud solum praevidet se comparti in re sexuali non semper fidelem fore, sed et, certis in adiunctis, infidelem fore reapse *intendit*. Iudices, ad concludendum matrimonium huiusmodi necessario invalidum esse, generatim haesitantes se monstrant (cfr. c. Palazzini, diei 12 februarii 1969: SRRD, vol. 61, p. 156; c. Pinto, diei 28 novembris 1978, vol. 70, p. 529, n. 2; c. Pompedda, diei 21 iunii 1982, vol. 74, p. 360; c. Pinto, dec. 6 martii 1987, n. 5, etc.). Haesitatio haec bene intelligitur, etenim secus concludendum esset pro nullitate integri generis matrimoniorum, quae in hoc humanarum rerum statu ita perrara non sunt: exempli gratia, militum nautarumve qui, ad matrimonium accedentes, se non semper « fideles » fore sciunt, immo et sexuale commercium cum extraneis indulgere *intendunt*, lungis periodis durantibus cum a domo coniugali absunt.

In hodiernis vitae adiunctis, protractae absentiae a sua cuiusque domo frequentiores sunt quam praeteritis temporibus, ob rationes quae professionales esse solent potius quam militares. Uti ergo patet, quaestio quam examinamus maximi momenti est: potestne quis vali-

tio adulterandi è un buon argomento — come sottolinea Burke — per ricercare un fondamento più soddisfacente del *bonum fidei* al di fuori degli angusti limiti del contrattualismo *iuscorporalista*.

Rimanendo nell'ambito della capacità contrattuale, crediamo che neppure la soluzione offerta, dall'angolo visuale dello *iuscorporalismo*, alla problematica della ninfomania, risulti convincente. Se si accetta la prospettiva giuridico-formale (in cui, sostanzialmente, si muove tale dottrina nell'affermare la ninfomane incapace di donare l'oggetto formale del consenso matrimoniale), si entra in un vicolo cieco.

Innanzitutto, perché si rischia di cadere in contraddizione. Da un lato, infatti, si ammette che l'incapacità della ninfomane riguarda l'incapacità di adempiere, non essendovi, quindi, in senso stretto, un'incapacità consensuale (la malattia, infatti, non pregiudica direttamente il consenso come atto psicologico). Dall'altro, si qualifica come adulterio (inadempimento) l'atto carnale realizzato dalla persona affetta da questa patologia. Resta però ancora da dimostrare per qual motivo un atto, su cui la malata non ha nessun dominio, possa essere

dum matrimonialem consensum praebere etsi, coniugali cohabitatione temporaliter intermissa, sexuales « necessitates » cum tertia persona explorare sibi proponat? Supervacaneum est insistere quod non de evidenti immoralitate huiusmodi propositi disceptare hic volumus, sed de iuridica quaestione utrum consensum matrimonialem invalidet necne.

12. Si quis remanet intra terminos traditionalis iurisprudentiae in re, non extat peculiaris difficultas pro his casibus. Cum intentio non adest iura *coniugalia*, vel statum *mariti* aut *uxoris*, tertiae quoque parti conferendi, bonum fidei (non obstante proposito obligationem fidelitatis coniugalis frangendi), in illo « unius coniugis » aspectu qui ei est essentialis, non excluditur. « Pravam propositum (retinendi amasiam) nullatenus ostendit contrahentem ideo sponsam ipso iure privare intendere... Distinctio inter legitimam *unionem coniugalem* et pravam commercium cum tertia persona tam firmiter in mentibus hominum christianorum, utcumque morum perditorum, residet, ut confusio conceptuum quoad ipsum *ius coniugale* admitti nequeat » (c. Wynen, diei 29 aprilis 1939: SRRD, vol. 31, p. 255; cfr. c. ipso Ponente, SRRD, vol. 43, p. 96). Attamen si, uti De Jorio tenet, essen-

qualificato — dal punto di vista morale e giuridico — un adulterio, allorché questo termine indica la copula carnale realizzata dal coniuge facendo uso della sua libertà. A nostro avviso, dal momento che vi è adulterio solo laddove ricorra un atto libero e, d'altra parte, la ninfomane si unisce ad un uomo sospinta da un impulso irrefrenabile, la conclusione altro non può essere che una: gli atti carnali che la ninfomane è costretta a realizzare non costituiscono adulterio. Il che equivale ad affermare che, formalmente parlando, questi atti non costituiscono neppure un inadempimento dell'obbligo di fedeltà. In altre parole, l'obbligo giuridico della fedeltà solo si infrange quando il contraente realizza un atto extraconiugale facendo uso della sua libertà.

Ci si può quindi chiedere fino a che punto sia contraddittorio sostenere che la ninfomane è incapace di assumere l'obbligo della fedeltà quando, nella misura in cui è afflitta dalla malattia, mai lo infrange formalmente. Se non vi è incapacità di adempiere, nemmeno può ricorrere l'incapacità di assumere, che ne è consequenziale.

A parte questa considerazione, di stretta logica giuridica, si potrebbe aggiungere che l'eccessivo formalismo giuridico della tesi *iu-*

tia boni fidei in exclusivitate copulae, et non coniugalitatis, ponatur, logice quis concludere debet quodcumque matrimonium, cum proposito adulterandi contractum, semper ac necessario invalidum esse.

13. Haec conclusio a nonnullis iam recepta est. Alii vero eam evitare quaerunt, diversis quidem modis, praesertim recurrentes ad illam distinctionem — frequenter invocatam ac haud parum detrectatam — inter exclusionem iuris et exclusionem exercitii iuris: nempe inter intentionem ius alicui tradendi ac intentionem traditi iuris exercitium ei non permittendi. Theoria quidem bene nota est: id quod consensum matrimoniale invalidat est tantum exclusio iuris, *minime* autem exclusio *adimplementi obligationis* quae ad ius correspondet. Exc.mus Grazioli, qui Decanus Sacrae Romanae Rotae olim fuit, apte profatur de distinctione agi « quae vix intelligi potest ab eis qui in iuridicis rebus periti sunt... » (c. Grazioli, diei 11 maii 1944, SRRD, vol. 36, p. 330). Distinctio tamen iterum iterumque in iurisprudencia adducitur. Sic saepe docemur quod intentio adulterandi « non laedit obligationem fidelitatis servandae sed *tantum* obligationis *adimplementum* ».

Etsi in iurisprudencia plerumque affirmetur thesim, iuxta quam aliquis potest tradere ius cuius exercitium excludit, fundamentum

scorporalista ha creato, recentemente, nuovi problemi. Fino a pochi anni fa, si considerava che *incapacità* e *simulazione* fossero capitoli di nullità tra loro incompatibili⁽⁸⁾. Chi non è capace di consentire — si riteneva — nemmeno può considerarsi capace di ordire una simulazione, escludendo uno dei beni del matrimonio⁽⁹⁾. Questa opinione era connessa alla considerazione dello stretto legame esistente tra *ninfomania* e mancanza di libertà interna. Tuttavia non pare impossibile che la *ninfomane* possa escludere l'obbligo della fedeltà, pur essendo, al contempo, incapace di assumerlo⁽¹⁰⁾. Si ritorna così in un circolo vizioso che consiglia una profonda revisione del problema.

⁽⁸⁾ In questo senso si può vedere, tra gli altri, S. VILLEGIANTE, *Ninfomania e cause di nullità matrimoniale*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 71 (1960), p. 162-184, e Id., *Ninfomania e difetto di consenso*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 71 (1960), p. 315-322.

⁽⁹⁾ Cfr. sentenza c. Egan, 1 marzo 1984, in *RDD*, vol. 76, p. 157, n. 3; c. Giannechini, 20 dicembre 1988, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), p. 439-449.

⁽¹⁰⁾ Si deduce tale ipotesi da alcune recenti decisioni rotali. Si veda, ad esempio, la sentenza c. Ferraro, 16 ottobre 1984, in *Il Diritto Ecclesiastico* (1985/II), p. 5, nn. 7-8. Interessante è anche l'articolo di A. CANTAN, *Un récent décret de la Rote ro-*

habere in auctoritate S. Thomae (cfr. *Suppl.*, q. 49, art. 3), hoc in dubium revocare licet (ipse De Jorio id negat: SRRD, vol. 55, p. 718). Mens Angelici videtur esse quod quis potest tradere alteri, ac acceptare ab eo, verum ius mutuuum, etiamsi intendat nec suum ius exercere, nec ab altera parte exigere adimplementum obligationis correlativae quam ista assumpsit (eximium exemplum huiusmodi casus est matrimonium inter B.V. Mariam ac S. Joseph).

Matrimonium validum habetur, etsi uterque nupturiens, communi consilio, renuntiet exercitio alicuius essentialis matrimonii iuris, minime autem si alteruter, modo unilaterali, sibi proponat aliquam essentialem obligationem numquam adimplere. Utique exstant iura/obligationes quae legitime considerari queunt sub respectu tantum subiecti eorum; hoc tamen affirmare non licet circa iura obligationesve matrimonii, quae nota mutualitatis necessario insignita sunt. Aliquis potest abs dubio assumere veram personalem obligationem, quam frangere intendit (ex. gr. obligationem coelibatus sacerdotalis); potestne tamen dici aliquem verum ius — in propriam personam, idque vitalicium — alicui conferre, cum firme statuit obligationem hoc ius servandi se numquam adimpleturum esse, nec exercitium eius umquam permissurum?

Una revisione del problema, che è quanto propone la sentenza c. Burke, evidenziando che il *bonum fidei* deve essere posto in relazione con il concetto di coniugalità ⁽¹¹⁾. In tal modo non verrebbe ad escludere il *bonum fidei* colui che, nello sposarsi, avesse intenzione di commettere adulterio, per riprovevole possa essere considerato, nell'ordine morale, questo proposito. L'*intentio* invalidante sarebbe soltanto quella che escluderebbe la coniugalità ⁽¹²⁾.

Nei ristretti limiti di questa *nota*, ci interessa solamente indicare che l'obbligo della fedeltà, inteso come obbligazione contrattuale di segno negativo, difficilmente può rientrare nell'oggetto formale del consenso. Questo, infatti, se ci si attiene ad una elementare con-

maine au sujet de la conformité des chefs de nullité et de simulation, in *L'année canonique*, 30 (1987), p. 133-138.

⁽¹¹⁾ Si può vedere, al riguardo, l'argomentazione sviluppata ai nn. 20-26 della sentenza annotata.

⁽¹²⁾ Sulla relazione tra coniugalità e oggetto formale del consenso, si può vedere J. HERVADA, *Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial*, in *Persona y Derecho*, 9 (1982), p. 149-179.

14. Si bonum fidei cum fidelitate morali, potius quam cum unitate iuridica, identificetur, via aperitur theoriis « elitistis » circa requisita pro valido matrimonio. Qui contendat intentionem adulterium in futuro patrandi consensum ex necessitate invalidare, nonne in periculum incidit incapacitatem imponendi iis omnibus (qui ita privarentur fundamentali iure humano matrimonium contrahendi), quorum debilitas in re sexuali talis est ut sciant se, certis in adiunctis (ex. gr. physicae separationis a comparti), castitati matrimoniali fideliter non observaturos esse, ac hoc sibi proponant? Revera in recenti sententia rotali talis incapacitas proponitur: « Qui ita ad carnis commixtionem cum foeminis propensus est ut uni uxori fidelis esse nequeat, validum matrimonium inire non valet » (c. Huot, diei 30 octobris 1986, n. 9).

15. Si stricta cum logica applicetur, haec rigidior thesis fundamentum praeberet ad sustinendam nullitatem cuiusvis matrimonii ubi contrahens propositum sese masturbandi retineat; nam, sub respectu *moralis*, masturbatio quoque peccatum contra coniugalem fidelitatem est (Lehmkuhl: *Theol. Moral.*, II, p. 600, n. 588; Cappello, *De Sacramentis*, vol. V (ed. 1950), n. 806; cfr. S. Alphonsus, *Theol. Moral.* Lib. VI, n. 936).

Bonum fidei depauperatum remanet, in eius theologico non minus quam in iuridico sensu, si ad meram adulterii prohibitionem reducitur. Sicut in una c. Serrano monemur: « bonum fidei latius concipitur, positivo modo, quam coarctata adulterandi prohibitio, quae consequens potius est » (diei 25 iulii 1980: RRD, vol. 72, p. 531).

16. Peroportunum videtur integram situationem denuo perpendere, praesertim sub luce novae notionis obiecti matrimonialis consensus, sicut in Codice anno 1983 promulgato datur. Ibi iam non definitur ut « ius in corpus... » etc., sed sicut ille actus volun-

siderazione di senso comune, è un atto eminentemente affermativo. Gli sposi desiderano « unirsi in matrimonio » e solo indirettamente si può dire che — al farlo — stanno assumendo dei doveri perpetui. Ridurre il consenso matrimoniale all'assunzione di certi obblighi, permette di spiegare solo parzialmente la realtà matrimoniale, la cui causa si ritrova nel patto o alleanza matrimoniale, e fa correre il rischio di impoverirla, ribassandola al rango dei contratti.

Joan Carreras

tatis quo vir et mulier *sese mutuo tradunt et accipiunt* ad constituendum matrimonium.

17. Quod est contentum iuridicum istius « sese tradere/acceptare » in quo, ad tenorem c. 1057, § 2, nunc sistit obiectum consensus matrimonialis? Non est (nec esse potest) *totalitas* ipsius personae utriusque contrahentis, sed potius ille personae aspectus a propria *coniugalitate* constitutus, qui, dum moraliter postulat permulta elementa quae ad *ideale* « consortium totius vitae » instituendum iuvant, *essentialiter specificatur* — sub *iuridico* aspectu — per donationem iuris exclusivi necnon permanentis in propriam sexualitatem procreativam. Sunt igitur haec tria elementa — exclusivitas, procreativitas, indissolubilitas (augustiniana scilicet bona: « fides », « proles », « sacramentum ») — quae indicant id quod essenziale est in coniugali autodonatione, quaeque essentielles vinculi matrimonialis proprietates constituunt, dum, e contra, positiva exclusio unius eorum matrimonialem consensum invalidat (cfr. in una *Romana* coram infrascripto, diei 11 aprilis 1988, nn. 5-8: *Monitor Ecclesiasticus*, CXIV (1989) IV, p. 469-471).

Indivisibilis irrepetibilisque est persona (« self »); nequit igitur eodem tempore pluribus donari, sed uni tantum. « Meipsum tibi do »: haec est characteristicam coniugalitatis affirmatio. Attamen si coniux eandem donationem suae coniugalis personae (« conjugal self ») aliis quoque dare intendat, si nempe *dividere propriam coniugalitatem* proponat, tunc, summum, est tantum *pars* coniugalis personae quam unicuique dat. Aliis verbis, qui suam sexualitatem coniugalem pluribus personis eodem tempore donat, coniugalitatem dividuam unicuique dat, totam autem coniugalitatem nemini.

« Huiusmodi [coniugali] communioni funditus polygamia adversatur: haec enim directe recusat Dei propositum, sicut ipsis initiis revelatur, quoniam pari personalique dignitati viri et mulieris repugnant, qui in matrimonio alter alteri se dant amore integro ideoque ex se *unico et exclusorio* »: Joannes Paulus II, Adhort. Apost. « Familiaris Consortio » (A.A.S. LXXIV (1982) 102).

Bonum fidei excludit qui unicitatem atque exclusivitatem coniugalis relationis non accipit: aut quia habet positivam intentionem polygamiam, statum coniugis tertiae quoque parti conferre volens, aut quia comparti condicionem *unici* coniugis non confert. In utroque casu essentia unicitatis coniugalis excluditur. E contra, simplex propositum « rem cum tertia habendi », quantumvis peccaminosum, *in se* non invalidat.

18. Proinde non possumus acceptare conclusionem a De Jorio his verbis declaratam: « Pro certo habemus excludere bonum fidei et ideo invalide hoc ex capite contrahere ... mulierem, quae in nuptiis ineundis, propositum ... gerat corporis sui copias faciendi et aliis viris, quamvis ne cogitet quidem de iure in proprium corpus tradendi praedictis: in hypothesi enim mulier non assumit obligationem servandi fidem, quod satis superque habemus ad matrimonium irritandum » (decis. 13 iulii 1968, vol. 68, p. 556-557, n. 10).

Ius largitum per consensum matrimonialem ad merum « ius exclusivum in proprium corpus », reducere non licet, quasi essentia coniugii in sola relatione physica consistat. Thesis a cl.mo De Jorio proposita, parum vel minime animadvertens ad significationem *coniugalem* quae copulam characterizare debet, qualemvis intentionem physicae infidelitatis ad ordinem coniugalitatis exclusionis elevare tendit.

« Fides » non reducitur ad obligationem « usum corporis » uni soli personae reservandi. Non est mera intentio « carnem dividendi » id quod invalidat, sed intentio « *coniugalitatem* dividendi ». Morali quaestione seposita, non videtur esse *iuridica* incompatibilitas inter propositum *coniugem accipiendi* ac propositum *sexuales tendentias aliis quoque modis satisfaciendi*. Distinctio notatur in recenti sententia rotali: « si actor cupiditati et libidini vehementi deditus iam ante nuptias *sibi proposuerit* adhuc vitam luxuriosam agere cum diversis amasiis, ex hoc pravo proposito sequitur tantummodo obligationem *fidelitatis* eundem exsequi ac tueri noluisse, non autem in pactione nuptiali respuisse relativam obligationem denegando Helenae *fidem coniugalem*... Iure itaque concludes, etsi pravis moribus irretitum et ad concubitus proclivem, Brunonem practice dignovisse inter traditionem iuris in corpus unice comparti debiti, et intentionem — ita dicamus habitualement — copiam sui corporis faciendi post matrimonium amasiis, cum quibus iam ante nuptias foverat relationem. Aliis verbis Brunonem dicimus distinxisse inter mulierem *uxorem*, matrem familias, *iuribus matrimonialibus ditatam*, et *scortum* » (c. Masala, diei 6 octobris 1981: RRD, vol. 73, p. 465-466).

19. Iuxta constantem iurisprudentiam rotalem, partialis simulatio intelligitur in sensu exclusionis *alicuius* elementi, quod pro constitutione authentici *vinculi* matrimonialis essentialis est. Aliis verbis, qui simulat partialiter tantum, vinculum vult quod orbatum sit uno ex « bonis » vel proprietatibus quae verae coniugalitati essentialis sunt: vinculum nempe « *coniugale* », procreativitate aut exclusivitate

aut indissolubilitate privatum. Utcumque, ipse *aliquod* genus vinculi *vult*. Si *nullum* matrimoniale vinculum *vult*, tunc non partialis sed totalis simulationis reus est. Itaque, cum De Jorio affirmat: «excludentes bonum fidei non intendunt vincula duplicare seu multiplicare, verum *ab eisdem sese liberare*» (SRRD, vol. 63, p. 785; cf. vol. 65, p. 12, n. 8), exclusionem boni fidei in simulationem totalem convertere revera videtur.

20. Quae est mens S. Thomae in hac re? Eius doctrina circa unitatem perclara est: «*Et erunt duo in carne una*, id est in carnali commixtione per quam sunt quasi una caro... Ex hoc autem videtur quod possit trahi quod *de ratione coniugalis status est*, quod unus non habeat plures uxores, nec uxor plures viros; quia tunc erunt plures in carne una, quam duo» (*In Genes. cap. II*).

«Lex autem de *unitate uxoris* non est humanitus, sed divinitus instituta: (est enim) cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent» (*Suppl.*, q. 65, art. 2). Inter argumenta praecipua ad probandum quod matrimonium debet esse unius ad unam, adducitur ab Angelico ipsius coniugii dignitas atque fundamentalis inter sexus aequalitas, quae unicitatem in relatione coniugali postulat: «Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte» (*Summa c. Gentiles*, III, c. 124).

21. Subtilior est eius doctrina circa fidem. Similiter ac circa prolem, distinctionem proponit inter fidem «in se» ac fidem «in suis principiis». «Fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur et pactio coniugalis servatur... Alio modo possunt considerari fides et proles, secundum quod sunt in suis principiis: ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidei. *Sine quibus etiam matrimonium esse non potest*: quia haec in matrimonio ex ipsa pactione coniugali causantur; ita quod, si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium» (*Suppl.*, q. 49, art. 3).

Prima pars huius citationis sat clara est. In matrimonio nec proles semper producitur neque fides coniugalis semper servatur; sed neutrum *factum*, in se, validitatem attingit. Angelicus tamen affirmat quod impossibile est matrimonium *esse* (quod idem significat ac *constitui*), si desit «fides in suis principiis». Qualis esset haec profundior «fides», quam nupturiens absolute intendere tenetur, cum debito

eam servandi ita radicali ut, debito excluso, consensus nullus sit? Consistitne haec fundamentalior fides in intentione sexualem fidelitatem servandi, ita ut omnino identificetur cum morali obligatione adulterii non patrandi? Quamvis, prima facie, haec videretur esse thesis a S. Thoma proposita, jurisprudentia — una cum theologia morali — usque in hodiernos dies, huic conclusioni restitit. Sic Sanchez aperte docet: « Stare potest matrimonium validum contrahere, cum intentione non servandi fidem » (*De S. Matrimonii Sacramento*, L. II, disp. 29, n. 11).

Ad mentem Angelici accuratius capiendam, considerare oportet quod ille quaerit hic attingere ac explanare ipsa *principia* coniugalitatis: coniugalis scilicet unionis fundamentales *proprietates*. Qui aliquid iisdem contrarium in consensu matrimoniali exprimit, invalide contrahit. Quemadmodum quis non potest recusare procreativam indissolubilemve maritalis relationis naturam, ita neque respuere licet eius characterem exclusivum. Est igitur illa fides quae « ad unitatem pertinet » — ad unitatem non tantum copulae, sed *vinculi*, coniugalis — quam quis intendat servare oportet: cum specifica intentione partem sicut *unicum sponsum* acceptandi, ac fidem datam, per alterius mariti vel uxoris acceptationem minime frangendi.

Proinde bonum fidei « in suo principio » non ad meram fidelitatem physicam, sed ad *coniugalitatis unitatem*, essentialiter referri debet. « Singularitas uxoris » bono fidei a S. Thoma explicite refertur (*Suppl.*, q. 67, art. 3 ad 5). Fidelitas physica ad fidem « in se » pertinet. De gravi obligatione huiusmodi fidem servandi nemo dubitare potest. Attamen, cum matrimonialis vinculi medullam — ipsius scilicet principium — non attingat, propositum eam violandi, per se, consensum non invalidat.

22. Confirmatio huius thesios ex attentiore coniugalis actus consideratione hauriri posse videtur., Copula, humano modo inter coniuges posita (c. 1061, § 1) — quod exigit ut illi rationem ob quam uniuntur, singularissimo quidem modo, in personali procreativitatis participatione, comprehendant quoque ac servant — est privilegiatum auto-donationis maritalis signum (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 49). Copulatio tamen sexualis, etiam inter coniuges, authenticam suiipsius donationem non semper significat. Aliquando accidere potest ut sit mera expressio incontinentiae sexualis; quod non donationem, sed simplex egoisticae satisfactionis studium potius significat. Ex hoc sequitur quod adest copula coniugalis, et copula — etiam in

matrimonio — quae coniugalis minime est. Copula autem contraceptiva matrimonium non consummat, quia veram unionem sexualem non efficit: « vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro *per commixtionem seminum* » (*Suppl.*, q. 55, art. 4 ad 2).

Pari modo, retentio « iuris » ad habendam, cum tertia parte, copulam contraceptivam vel quoquomodo contra naturam, exclusionem boni fidei non constitueret. Ad rem legitur in una c. Parrillo, diei 12 augusti 1929: « Cum exclusiva corporis traditio non fiat ad usum quemcumque, sed taxative et restrictive ad actus *per se aptos ad prolis generationem*, consequitur quod voluntas, per actum positivum vel conditionem expressa, tradendi proprium corpus alteri ad actus diversos, et praecise ad actus contra naturam, ex quibus prolis generatio ex se, seu natura sua, haberi non potest, *bono fidei stricto sensu non repugnat* ». Atque rationem dat: « Non enim istic haberetur illa corporis divisio seu sectio, quam Auctores reponunt in polygamia vel polyandria vera aut praesumpta, et hinc in sola fornicatione » (SRRD, vol. 21, p. 435-436). Staffa, hoc plene approbans, docet matrimonium validum esse si quis ponat ut condicionem quod commercium contra naturam cum alia muliere gerere possit (*De Conditione contra Matrimonii Substantiam*, Romae 1955, p. 21-22). Eadem vero est ratio: commercium contraceptivum participationem *coniugalitatis* non comportat.

23. Aequae ac intentio habendi, cum coniuge, copulam *tantum contraceptivam* bonum prolis excludit, ita intentio habendi, cum tertia parte, copulam *non-coniugalem*, bonum fidei *non* excludit. Immo bonum fidei in suo principio non necessario excludit qui retinet « ius » cum tertia parte copulam naturalem agendi, nisi haec *praecise* utpote expressio *coniugalitatis* intenderetur. « Ex quo fit ut prae aliis simulationibus, difficilioris probationis sit exclusio boni fidei *in suis principiis* » (c. Parisella, diei 14 februarii 1974: SRRD, vol. 66, p. 93).

24. S. Augustinus, de fide in contextu I *Cor.*, VII, 4 loquens, affirmat: « Cui fidei tantum iuris tribuit Apostolus, ut eam potestatem appellaret, dicens: mulier sui corporis potestatem non habet sed vir. Similiter et vir... » (*De bono coniug.*, c. 4 (PL 40, 376). Haec « potestas » illa est quae actualizat significationem *coniugalem*, commercio sexuali tribuendam. Sibi reservare, in momento consensus, ius alteri coniungendi — « non quasi meretrici, sed quasi uxori » (*Suppl.*, q. 62, art. 2 ad 3), ad coniugalem scilicet amorem exprimen-

dum — est illa boni fidei iuridicae essentiae detrectatio quae unicitalitatem *vinculi* excludit ac ipsam matrimonii constitutionem impedit. Sibi reservare ius copulandi cum tertia parte — *quasi* cum meretrice, scilicet mere ad libidinem explendam; vel, utcumque, *non* quasi cum uxore — ad amorem non-coniugalem exprimendum, est violatio illius moralis aspectus boni fidei qui « fidelitas » proprie dicitur ac matrimonii in facto esse permanes valor est; coniugalitas tamen exinde non excluditur.

In una coram Ewers legimus: « in eo qui simulationem eiusmodi patrare praesumit, inspicere debet quaedam voluntas, id est consilium quoddam sibi effingendi connubium extra et contra doctrinam Christi et Ecclesiae atque ita celebrandi nuptias. Verum *in hac deordinatione a recto ordine stat radix nullitatis consensus*, cuius obiectum ita substantialiter differt a notioni matrimonii » (decis. 11 octobris 1969, vol. 61, p. 937). Bene quidem dictum est; sed, cum de bono fidei agitur, id quod a recto ordine matrimonialis consensus essentialiter postulatur, est ius contrahendi cum comparte qui unicitalitatem coniugii acceptet, non autem cum comparte qui cuiusvis debilitatis sexualis expertus sit.

25. Obligatio cum tertia parte copulam non habendi, prima gravis obligatio — sed non unica — matrimonialis fidelitatis equidem est. Fidelitas alias praeterea obligationes complectitur (cfr. c. Anné, diei 9 decembris 1964, SRRD, vol. 56, p. 913). Coniux qui fortem alligationem *affectivam* cum tertia parte evolvere sinit, verosimiliter plus peccat contra foedus coniugale quam ille qui infidelitatum carnalium, transeuntium quidem, reus sit. Neutro tamen in casu dicendum est propositum, in consensu praesens, indulgendi talibus infidelitatibus, consensum necessarie invalidare. Intentio quae invalidat, non est intentio fidelitatem frangendi, sed coniugalitatem excludendi.

Uti in una recentiore c. Masala docemur: excludit bonum fidei qui sibi vindicat « potestatem seu ius proprii corporis copiam faciendi aliis viris seu mulieribus, *uti consortibus*, vel eandem facultatem comparti agnoscat. His in casibus nulla obligatio susciperetur unius indissolubilis *vinculi* cum una persona » (decis. 15 ianuarii 1985, n. 5).

Recolenda quoque est sententia c. ipso De Jorio quae pro nullitate ob boni fidei exclusionem decidit, quia actor manifesto « *amariam cum uxore aequasse...*; duas mulieres *iure pares habuisse* vir

ostendit eis offerendo communem convictum *coniugalem*, et ius in proprium corpus aequa portione inter Martinam et Mariam Caeciliam dividendo... Et ideo, respuendo *unitatem*, invalide contraxit » (decis. 17 iunii 1964: SRRD, vol. 56, p. 501).

26. « Obligatio fidelitatis coniugalis partim ad ordinem mere ethicum spectat, partim etiam ad ordinem iuridicum » (c. Anné, decis. cit., SRRD, vol. 56, p. 913). Ideoque, nisi praxis iurisprudentialis summam curam adhibeat quoad locutiones tales ut « ius ad fidelitatem », confusio inter id quod iuridice est essenziale ac id quod morale momentum habet, facile orietur. Quod quis sicut unus et unicus sponsus acceptetur, est revera *ius radicale*, eo quidem sensu ut elementum *constitutum* matrimonii in fieri considerari omnino oporteat; ac de *essentia* boni fidei est. Sexualis fidelitas, perdurante coniugio, permanens ius/debitum matrimonii in facto esse repraesentat. Si, in ipso momento consensum praestandi, quis intendit hoc ius excludere (vel datum frangere), gravis iniuria matrimoniali amori inferitur; sed ex hoc non necessario sequitur essenziale seu constitutionale ius ad *coniugalitatem* datum non fuisse.

27. Hoc modo, uti videtur, cohaerentior explicatio illius S. Thomae distinctionis inter fidem « in suo principio » ac fidem « in se » attingi potest. Illa significat *exclusivam coniugalitatis indolem*, cuius exclusio bonum fidei in suo principio violat. Haec est obligatio servandi sexualem fidelitatem (praesertim, sed non exclusive, quoad copulam). Haec fides in seipsa gravis est obligatio, iustitiae quoque; eius tamen violatio, etsi ab initio proposita, *iuridicum consecrarium* inficiendi consensum matrimonialem non habet.

28. Optabile foret ut iurisprudencia destitisset ab illa artificiosa distinctione facienda (artificiosa scilicet cum matrimoniali consensui applicetur) inter assumptionem obligationis et simultaneam non-acceptationem obligationis adimplendi assumptam obligationem. Nequaquam tamen est artificiosum distinguere inter iuridicam obligationem (unitatem coniugii), cuius assumptio valido consensui essentialis est, ac moralem obligationem (fidelitatem in re sexuali), quam assumere in momento consensus nupturiens tenetur, cuius tamen non-assumptio non invalidat (cf. c. Canals, diei 5 iunii 1974: SRRD, vol. 66, p. 307, n. 3).

29. Forsitan thesis componi posset, quae nonnullis acceptabilis videretur, eo sensu quod exclusio fidelitatis (minime autem coniuga-

litis) consideretur sicut *partialis* boni fidei exclusio, quae consensum igitur non invalidaret; eodem fere modo ac in iurisprudencia generatim nunc acceptatur quod *partialis* boni prolis exclusio non invalidat.

IN FACTO. (*Omissis*).

His igitur, sive in iure sive in facto consideratis, Nos Auditores de Turno, solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, pro Tribunali sedentes, decernimus, edicimus ac definitive sententiamus, proposito dubio respondentes: « *Negative* seu *non constare* de matrimonii nullitate, ex neutro adducto capite; ideoque Sententiam diei 28 aprilis 1989 Tribunalis Regionalis Latii infirmendam esse ».

Mandamus ut hanc nostram definitivam Sententiam Ordinarii locorum atque Tribunalium ministri, ad quos spectat, notificent ac executioni tradant, erga omnes quorum interest ad omnes iuris effectus, iuxta legis praescripta.

Datum in sede Tribunalis Romanae Rotae, die 8 februarii 1990.

Cormac Burke, ponens
Thomas G. Doran
Kenneth E. Boccafola

(*Omissis*).

Pagina bianca

Note e commenti

Pagina bianca

NOTE SUL DIRITTO PARTICOLARE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI

I. CONSIDERAZIONI GENERALI.

Il CIC promulgato da Giovanni Paolo II dà ampio spazio al diritto particolare. Il Concilio Vaticano II, sottolineando la funzione delle chiese particolari nell'edificazione dell'unica Chiesa di Cristo, considera con particolare attenzione le diverse circostanze in cui si svolge la vita delle comunità cristiane. L'importanza della dimensione particolare di cui il Concilio pose le fondamenta teologiche, soprattutto nel Decr. *Christus Dominus*, ha un adeguato riflesso nel diritto.

Il Codice del 1983 ha attribuito in più luoghi alle Conferenze episcopali la competenza di specificare determinate materie mediante norme particolari; ciò al fine di garantire che le soluzioni adottate siano frutto di studio e di decisioni collegiali e siano omogenee per l'intero territorio di una nazione o paese. Il riconoscimento di tali competenze ha spesso fondamento nei documenti dell'ultimo Concilio ⁽¹⁾.

Come è noto, nei primi schemi del Codice le competenze delle CE ⁽²⁾ in materia erano più estese di quelle previste dal Codice promulgato. Tuttavia il CIC rappresenta un momento importante dello sviluppo delle Conferenze episcopali (cfr. can. 455 § 1), dalle quali in buona parte dipende la stessa applicazione del Codice. Lo studio del diritto particolare delle Conferenze episcopali, ha perciò un crescente interesse canonistico ⁽³⁾. Nelle pagine che seguono mi propon-

⁽¹⁾ Per questo aspetto, cfr. *Codex Iuris canonici Fontium annotatione*, Città del Vaticano 1989.

⁽²⁾ CE = Conferenza episcopale/Conferenze episcopali.

⁽³⁾ In questa linea si devono menzionare le recenti pubblicazioni che raccolgono gli statuti di diverse Conferenze Episcopali (R. ASTORRI, *Gli statuti delle Conferenze episcopali. I, Europa*, Padova, 1987; I.C. IBAN, *Gli statuti delle Conferenze epi-*

go di fare una presentazione sistematica delle disposizioni emanate dalle CE in attuazione del CIC.

Tralascero in questa sede i problemi attinenti alla natura teologica e giuridica delle CE ⁽⁴⁾, limitandomi ad esporre la normativa riguardante il CIC da esse emanata, evidenziando i problemi di maggiore rilievo.

L'attenzione per gli aspetti pratici non deve però indurre a dimenticare le implicazioni e i problemi di fondo che pongono le CE nell'organizzazione della Chiesa, oggetto di studi e approfondimenti anche a livello ufficiale ⁽⁵⁾, anzi deve servire a considerarli con realismo: dalla ricerca di un inquadramento ecclesiologicalo adeguato sino ai chiarimenti sulla terminologia poi adottata (la stessa incertezza sulla denominazione di questi organismi *Conferentia Episcopalis* o *Episcoporum conferentiae*? non è che un riflesso dei sottostanti problemi essenziali) ⁽⁶⁾.

Un primario interesse riveste il problema dell'individuazione delle competenze attribuite dal CIC alle Conferenze. Il Codice infatti talora prevede chiaramente che la CE dovrà o potrà dettare norme su una materia, altre volte si limita a richiederne il suo consenso, oppure ancora le affida una competenza di natura amministrativa, ecc., ma non precisa in che modo concreto la Conferenza espletterà la sua competenza; cosicché nell'identificare quali siano le competenze loro attribuite, le Conferenze giungono a risultati diversi, anche se vi è

scopali. II, America, Padova, 1989) e le delibere in attuazione del CIC (J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al CIC*, Milano, 1990).

⁽⁴⁾ La bibliografia fondamentale su questo tema si può trovare in G. FELICIANI, *Le Conferenze episcopali*, Bologna, 1974, Id., Voce *Conferenze Episcopali*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. VIII, Roma, 1988; H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA, *Naturaleza y futuro de la Conferencias Episcopales. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca*, Salamanca, 1988; J.I. ARRIETA, *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, in *Ius Ecclesiae* (1/1989), p. 3-22; J.L. GUTIÉRREZ, *La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica*, ivi, p. 69-91.

⁽⁵⁾ Com'è noto l'assemblea generale del Sinodo dei Vescovi del 1985, in riferimento alle CE chiese « che venga più ampiamente e profondamente esplicitato lo studio del loro *status* teologico e soprattutto il problema della loro autorità dottrinale » (*Relatio finalis*, 7 dicembre 1985, in *EV* 9/1779-1818). Una prima bozza di studio, del 1 luglio 1987, è stata pubblicata in *EV* 10/1844-1913.

⁽⁶⁾ Si noti ad es. come l'aggettivo *episcopale* sia di regola usato per qualificare gli organismi interni delle Conferenze, mentre quelli delle singole chiese particolari sono di solito chiamati *diocesani*; questa distinzione convenzionale può essere utile, purché non si dimentichi che, sotto il profilo sostanziale, entrambi gli organismi hanno natura episcopale.

un nucleo sostanziale comune intorno al quale si collocano le varianti.

Un primo criterio per dare ordine sistematico alla materia è quello di distinguere tra i canoni che esigono quale necessaria l'attività delle CE e quelli che ne consentono o rendono possibile l'intervento. Un elenco al riguardo, molto attendibile per quanto non ufficiale, si trova nell'allegato alla Lettera del Cardinale Segretario di Stato dell'8 novembre 1983 (7), con la quale questi sollecita l'attività legislativa delle Conferenze, complementare al CIC, per evitare un vuoto legale che ne avrebbe impedito la piena attuazione (8).

Molte CE dunque, avvalendosi della propria competenza, hanno legiferato nelle materie previste dal CIC.

Dal punto di vista formale l'insieme di norme emanate da una CE ha un diverso grado di articolazione interna. La gran parte delle Conferenze hanno promulgato specifiche norme per ciascun canone che lo richiedesse, sì che vi è una diretta corrispondenza tra la statuzione della Conferenza e il canone al quale si riferisce. In questo modo ogni norma complementare è indipendente dalle altre ed è invece collegata al canone di cui è sviluppo.

Altre Conferenze — poche — hanno cercato di elaborare un insieme organico di norme che, come nel caso di Malta, formano un codice di diritto particolare, con rinvii interni, allegati, ecc.

Altre CE hanno seguito un sistema misto, formato da disposizioni specifiche in attuazione di singoli canoni, e di complessi organici di norme per talune materie, come quelle del matrimonio, dei beni temporali, del diaconato permanente, dei registri e della *ratio institutionis sacerdotalis*.

(7) Lettera *Certaines Conférences*, ai Presidenti delle Conferenze episcopali, in « *Communications* » (1983), p. 135-139, anche in *Ius Ecclesiae* (1/1989), p. 349-352; testo italiano in *Notiziario CEI*, n. 7 (23 dicembre 1983), p. 233-236.

(8) Per una diversa classificazione, mirante a distinguere tra competenze normative, competenze amministrative e atti di concorso, cfr. W. AYMANS, *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in *AKK* 157 (1983), p. 46-61.

Quanto alla problematica più specifica riguardante la potestà normativa delle Conferenze e la natura giuridica dei loro decreti si vedano V. GÓMEZ IGLESIAS, *Los Decretos generales de las Conferencias episcopales*, in *Ius Canonicum* XXVI (1986) p. 271-285; E. LABANDEIRA, *Clasificación de las normas escritas canónicas*, in *Ius Canonicum* XXIX (1989), p. 692-693; C. DE DIEGO-LORA, *Competencias normativas de las Conferencias Episcopales*, in *Ius Canonicum* XXIV (1984), p. 525-557; ID., *La potestad de régimen de las Conferencias episcopales en el « Codex » de 1983*, in *Ius Ecclesiae* (1/1989), p. 23-46.

Guardando l'attività delle CE sotto il profilo dei contenuti, emerge come esse abbiano talora dovuto legiferare con urgenza su materie nuove, di cui non avevano la necessaria esperienza. È dunque da prevedere che non poche delle norme così emanate saranno riviste, passato qualche tempo, al fine di meglio adeguarle allo scopo loro proprio.

Diverse sono state le forme di promulgazione e di pubblicazione. Molte Conferenze, indotte anche dai riferimenti di cui ai cann. 8 § 2, 29 e 455 § 3, hanno colto l'occasione per fissare specificamente la forma di promulgazione dei loro atti⁽⁹⁾. Altre invece hanno affrontato questo problema in maniera indiretta, in occasione della promulgazione delle loro norme complementari al CIC senza deliberare direttamente su di esso⁽¹⁰⁾.

Per quanto concerne la *recognitio* da parte della Santa Sede, di cui al can. 455 § 2, è bene ricordare come essa sia espressa con *Decreto* dalla Congregazione per i Vescovi o dalla Congregazione *De Propaganda Fide*⁽¹¹⁾; il decreto, usando una formula che è ormai *praxis curiae*, fa riferimento alla presentazione alla Santa Sede delle norme approvate da una Conferenza episcopale *ut rite recognoscerentur*, ed aggiunge che, presentate dal Card. Prefetto al Santo Padre, questo *prout in adnexo exemplari continentur, probavit seu confirmavit* tali norme.

Il termine *recognoscere* sembra dunque indicare un'attività complessa e difficile da precisare, poiché approvazione e confermazione non sono la stessa cosa, anche se dal tenore dei decreti della Congregazione, sembra che i due termini siano considerati equivalenti. In qualche occasione viene adoperato lo stesso verbo *recognoscere* per esprimere la decisione del Papa sui Decreti delle Conferenze episcopali⁽¹²⁾.

⁽⁹⁾ Australia, Austria, Cile, Germania, Canada, Venezuela, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Inghilterra-Galles, Irlanda, Malta, Scozia.

⁽¹⁰⁾ Belgio, Italia, Messico, Spagna, Berlino, Nicaragua, El Salvador, Svizzera.

⁽¹¹⁾ Cfr. Cost. Ap. *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, AAS 80 (1988), 841-934, art. 82 e 89.

⁽¹²⁾ Ad esempio, il Decreto del 26 maggio 1984, con riferimento a diverse risoluzioni della CE francese, afferma che il Santo Padre *recognoscere dijudicavit* (*Bulletin Officiel de la Conférence des Evêques de France*, 30 (1986), p. 443).

Anche le Conferenze traducono in modo non univoco il verbo *recognoscere*; per esempio quella svizzera lo traduce come: *ratificare, approvare, reconnaitre, approu-*

Quanto poi all'inciso *prout in adnexo exemplari continentur*, esso indica la possibilità che solo talune delle norme presentate dalla CE alla Santa Sede ottengano la necessaria *recognitio*.

Il Decreto della Congregazione si chiude con la clausola *contrariis quibusvis minime obstantibus*. Essa si riferisce al Decreto di *recognitio*, e dovrà sempre essere interpretata alla luce della normativa del Codice, sviluppata e attuata dai decreti delle Conferenze; ma ovviamente essa non può coprire né confermare una legge della Conferenza che fosse *iuri superiori contraria* (can. 135 § 2) ⁽¹³⁾.

La Congregazione per i Vescovi, in ottemperanza delle norme organizzative della Curia romana, prima di concedere la *recognitio* ha sempre consultato gli altri dicasteri competenti per materia, sottoponendo al loro esame le decisioni delle Conferenze episcopali. Ciò a volte si riflette anche nei decreti ricognitivi nei quali sono citati in modo generico o specifico i dicasteri che sono stati sentiti (*auditis Dicasteriis, audita sacra Congregatione pro...*) ⁽¹⁴⁾. Per disposizione della Cost. Ap. *Pastor Bonus* (art. 157), prima che venga concessa la *recognitio*, le Congregazioni competenti devono chiedere il parere tecnico-giuridico del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi.

Le osservazioni di qualche dicastero hanno, difatti, indotto in taluni casi a richiedere rettifiche o modifiche dei decreti delle CE. Si possono cogliere riferimenti a queste osservazioni in alcuni decreti di promulgazione emanati dalle CE, ed anche nella corrispondenza tra la Conferenza e la Congregazione che, a volte, è stata pubblicata insieme alla normativa complementare ⁽¹⁵⁾. La prassi seguita dalla

ver, approbieren. Altre si esprimono in termini tali come *confirmar, to review, kenntnisnahmen*, ecc.

⁽¹³⁾ L'espressione « diritto particolare » riveste un duplice significato in rapporto al diritto comune: può indicare le norme particolari deroganti le generali dettate dallo stesso legislatore; può indicare le norme dettate da un legislatore inferiore (che non possono derogare quelle del superiore, salvo specifiche ipotesi). Il diritto particolare emanato dalle Conferenze Episcopali rientra in questa seconda categoria.

⁽¹⁴⁾ Cfr. il Decreto citato nella nota 12 e gli altri emanati dalla CE della Francia; il Decreto del 17 novembre 1984 che riconosce le norme della CE iugoslava; ecc.

⁽¹⁵⁾ Ad es. il decreto di promulgazione delle norme della CE del Brasile, del 27 febbraio 1986, dice nel preambolo: « diversi dicasteri espressero osservazioni e proposte di correzioni che furono opportunamente esaminate, accolte e votate nella 23^a Assemblea generale della CNBB » (*Comunicado mensal* 397 (1 febbraio 1986) p. 51).

Santa Sede è stata comunque quella di sollecitare dalle CE la revisione delle norme presentate, tenendo conto delle osservazioni degli organismi della Curia.

II. PROFILI PARTICOLARI.

Seguendo l'ordine sistematico del Codice, diamo una visione d'insieme delle deliberazioni delle CE nelle diverse materie attribuite alla loro competenza.

1. *Ministeri laicali.*

Per i ministeri stabili di lettore ed accolito il can. 230 § 1 attribuisce alle CE il compito di fissare con decreto l'età e le qualità dei candidati. L'età fissata in Europa e per lo più di 25 anni ⁽¹⁶⁾, e negli altri continenti intorno ai 20 ⁽¹⁷⁾; le qualità richieste sono molto diverse e si possono riassumere come segue:

- a) maturità e coerenza di vita cristiana;
- b) formazione, soprattutto nella conoscenza della Sacra Scrittura e della liturgia;
- c) impegno di servizio verso la comunità.

Sembra importante sottolineare come diverso sia il criterio per stabilire *chi* chiama al ministero e l'intervento dell'autorità nella ricezione e nell'esercizio di questi ministeri. Quasi sempre, infatti, è richiesta la chiamata o accettazione del Vescovo, dell'Ordinario del luogo o del Superiore religioso. In certi paesi è stato stabilito un

Nella lettera del presidente della CE della Colombia al Prefetto della Congregazione *pro Episcopis* del 18 dicembre 1985, si fa riferimento alle osservazioni ricevute da diversi dicasteri romani (cfr. *Legislación canónica: Normas complementarias para Colombia*, pubblicato dalla CE colombiana, 1986, p. 57).

Anche nella Prefazione alle *Norme complementari* fatta dalla Segreteria Generale della Conferenza messicana si dice che « alcuni Dicasteri... fecero le loro osservazioni e le inviarono alla CEM per le opportune valutazioni » (p. 2).

⁽¹⁶⁾ Francia, Germania, Jugoslavia, Italia, Portogallo, Spagna, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Haïti, Repubblica Dominicana, Nicaragua. Nelle Honduras 24 anni.

⁽¹⁷⁾ 18 anni in: Ecuador, Venezuela, Panamá, Messico, Perù, El Salvador; 20 anni in: Colombia, Bolivia (i non sposati), Olanda; 21 in: Bénin, Canada, Filippine, India, Malta, Scandinavia, Svizzera.

Le CE di Africa del Nord, Cile e Bolivia (per i candidati sposati) indicano l'età di 30 anni. Quella del Brasile la maggiore età.

controllo di tipo negativo, nel senso che l'autorità può opporsi a che un candidato riceva o eserciti il ministero, se vi sono giusti motivi; ad es. in Germania il Vescovo può sospendere dall'esercizio del ministero, in Portogallo può farlo l'Ordinario in modo temporaneo o definitivo e occasionalmente il parroco. Nelle Filippine il permesso per esercitare il ministero deve essere rinnovato ogni anno. Nel Bénin la sospensione avviene in maniera automatica quando il ministro si mette in situazione irregolare.

2. *Diaconato permanente.*

Le competenze delle Conferenze episcopali sul diaconato permanente riguardano la formazione, la recita della Liturgia delle ore e l'età.

Per la formazione, il can. 236⁽¹⁸⁾ attribuisce alla Conferenza il compito di emanare le necessarie prescrizioni distinguendo tra i giovani e gli uomini di età più matura, sempre sulla base di un piano triennale. Si tratta di una materia complessa ed articolata, che le CE hanno disciplinato seguendo tre linee:

a) rifacendosi ad un piano di formazione già esistente, che viene mantenuto in vigore: Colombia, Scandinavia, Australia, Italia, Spagna;

b) elaborando *ex novo* norme per la formazione dei diaconi: Guatemala, Porto Rico, Cile;

c) rinviando ad un momento successivo l'emanazione di tali norme.

In alcuni casi le soluzioni sono variamente combinate; ad es. tracciando le linee del futuro piano formativo (Brasile) o aggiungendo nuove norme a quelle esistenti (Ecuador). In Belgio la competenza è stata trasferita al Vescovo diocesano.

Per la recita quotidiana della Liturgia delle ore (can. 276 § 2, 3°) quasi tutte le CE hanno stabilito che i diaconi permanenti devono recitare le Lodi e i Vespri⁽¹⁹⁾. In Ecuador devono recitare anche Compieta, in Porto Rico soltanto le Lodi e Compieta. In alcuni de-

(18) Cfr. LG 29, AG 16; MP *Sacrum diaconatus ordinem*, 18 giugno 1967 (AAS 59 (1967) 697-704); MP *Ad pascendum*, 15 agosto 1972 (AAS 64 (1972) 534-540).

(19) In Brasile, Parana e Cile soltanto è obbligatoria la recita di una di queste ore canoniche, a scelta.

creti vi è l'invito a recitare tutto l'Ufficio divino (Cile, Brasile, Salvador). In Perù è consentito sostituire una delle due ore con l'Ufficio delle letture.

Il can. 1031 nel § 2 fissa come età minima per il diaconato permanente 25 anni per i celibi e 35 per gli sposati, ma nel § 3 attribuisce alla CE la facoltà di fissare un'età superiore. Si tratta di una facoltà che la maggior parte delle Conferenze non ha ritenuto opportuno utilizzare, perché le età previste dal diritto comune rispondono alle esigenze del loro territorio. Alcune hanno utilizzato questa facoltà fissando a 30 anni l'età per i celibi (Repubblica Dominicana e Brasile).

3. *Presbiteri.*

Il Codice attribuisce alle CE la competenza a statuire su determinate materie riguardanti lo statuto canonico dei presbiteri. Innanzitutto stabilisce che sia emanata dalla CE una *Ratio institutionis sacerdotalis* nazionale (can. 242 § 1) che deve essere approvata dalla Santa Sede. Si tratta di un compito complesso che va di là dell'aspetto meramente decisionale, e che in alcuni casi non è stato ancora realizzato; infatti in taluni dei decreti finora emanati (Brasile, Australia, Cile, Argentina, Francia, Belgio, ecc.) non si fa riferimento a questo piano di formazione ⁽²⁰⁾. In altri casi si è riusciti a preparare la *Ratio*, mantenendo ed aggiornando secondo il *Codex* quella esistente (Porto Rico, Colombia, Canada, India, Berlino, Ecuador, Germania, Filippine, Italia, Austria, Svizzera): l'invito ad elaborare un piano nazionale di studi era infatti presente nella *Optatam totius* n. 1, e molte Conferenze lo avevano già affrontato.

Alla CE è, poi, affidato il compito di emanare norme più precise sull'abito ecclesiastico dei chierici (can. 284) ⁽²¹⁾. Si tratta di un aspetto importante della disciplina del clero — nel quale, come è noto, si sono verificati degli abusi — che il legislatore supremo desidera ripristinare, consapevole dell'importanza che ha per la vita dei chierici e di tutto il popolo cristiano, nell'attuale società secolarizzata.

⁽²⁰⁾ La CE della Scozia risponde che lo sta elaborando.

⁽²¹⁾ Cfr. MP *Ecclesiae sanctae*, I, 25 § 2d. I diaconi permanenti non hanno questo obbligo, se il diritto particolare non stabilisce diversamente (can. 288). A volte l'abito ecclesiastico ha per loro la stessa funzione che per coloro che sono obbligati. La CE del Belgio si rivolge in generale « agli ecclesiastici », per cui si potrebbe ritenere che abbia voluto includerli.

L'abito clericale è una testimonianza di dedizione a Dio (*ex hominibus assumptus*) e di servizio agli uomini, in primo luogo agli altri fedeli (*pro hominibus constitutus*); un servizio specifico (*in his, qui sunt ad Deum*)⁽²²⁾.

Tenendo presente la norma generale, secondo la quale « i chierici devono portare un abito ecclesiastico decoroso » (can. 284), è lasciato alla Conferenza episcopale del paese la definizione più concreta di cosa debba intendersi per abito decoroso.

In generale le CE hanno stabilito l'uso della tonaca o del *clergyman*. Vi sono decreti che precisano anche alcuni dettagli quali il colore, il colletto romano (Porto Rico, Rep. Dominicana), i motivi di questa prescrizione (Argentina, Irlanda) o l'avvertenza che l'abito clericale non esime dall'uso degli ornamenti prescritti per le cerimonie (Ecuador, Colombia).

In alcuni paesi è consentito l'uso di altro tipo di vestiario o segni clericali come l'abito — degno, serio, scuro... — con la croce quale segno della condizione clericale (Filippine, Ecuador, Colombia, Scandinavia, Uruguay⁽²³⁾). A volte si è tenuto conto dei chierici religiosi stabilendo anche l'abito del loro istituto (Venezuela, Ecuador).

La forza e il tono con cui è determinata la disciplina dell'abito clericale sono molti diversi: da quello chiaramente imperativo, tipico delle leggi, a quello meramente esortativo o persuasivo. Non si deve però dimenticare che la competenza attribuita dal can. 284 alla CE è quella di stabilire il tipo di vestiario che si ritiene adeguato ad un chierico in quel luogo, non invece l'obbligo di portarlo, che è già imposto dal canone⁽²⁴⁾.

È, infine, da ricordare che in alcuni paesi questa normativa è stata impropriamente riferita ai sacerdoti, mentre il can. 284 parla di chierici.

Il CIC attribuisce alle Conferenze anche il compito di emanare norme sul sostentamento dei parroci in pensione, per i quali deve provvedere il Vescovo diocesano (can. 538 § 3). Si tratta in realtà di un aspetto specifico del sostentamento del clero, che alcune Conferenze hanno, quindi, risolto entro tale quadro (Francia, Brasile,

(22) Cfr. Eb 5, 1.

(23) In questo paese la croce deve essere approvata dalla CE.

(24) Quelle del Canada e dell'Australia non stabiliscono nulla di preciso, ma semplicemente ordinano ai chierici di vestire in modo che possano essere riconosciuti come tali, in Australia però si lascia al Vescovo la facoltà di stabilire in concreto l'abito adeguato nel suo territorio.

ecc.). In diversi paesi il problema — almeno in parte — rientra nell'ambito della legge civile, poiché i chierici usufruiscono della Assistenza sociale dello Stato (Spagna, Canada, Ecuador, Lussemburgo, Scandinavia). In altri paesi esiste (Santo Domingo, Francia ⁽²⁵⁾, Colombia) o verrà istituito un sistema di previdenza sociale per i chierici (Scozia, Guatemala, Filippine). Vi sono paesi nei quali è comunque riconfermato che provvedere al sostentamento dei parroci in pensione è un'obbligo del Vescovo della diocesi (CD 31d) ⁽²⁶⁾. In Jugoslavia è stato previsto che ogni diocesi abbia un fondo (una fondazione) a questo scopo, se non si è provveduto diversamente.

Infine il CIC attribuisce alle assemblee nazionali dei Vescovi il compito di stabilire per il presbiterato un'età superiore ai 25 anni previsti dal can. 1031 § 1. Molte Conferenze, come hanno fatto per il diaconato permanente, si sono adeguate all'età stabilita dal Codice, implicitamente (Brasile, Colombia, Filippine, ecc.) o esplicitamente (Argentina, Ecuador, Venezuela, Malta).

4. *Laici.*

Per quanto riguarda i laici alle CE è attribuita la competenza a statuire in ordine alla possibilità o alle condizioni della loro partecipazione in aspetti specifici del ministero gerarchico ⁽²⁷⁾.

Il can. 766 prevede che i laici possano predicare in determinate circostanze *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta*. L'importanza del tema e delle relative prescrizioni delle diverse CE richiedono uno studio sufficientemente ampio ed approfondito ⁽²⁸⁾; noi ci limiteremo ad evidenziare soltanto alcuni aspetti.

In alcuni casi la CE si limita a dire che spetta al Vescovo autorizzare i laici a predicare abitualmente (Uruguay, Brasile, Portogallo, Panama, Canada, Irlanda, Venezuela, Cile), anche se in alcuni luoghi può farlo anche il parroco (Nigeria, Berlino) almeno occasionalmente (Cile, Venezuela, Brasile). In altri paesi chi deve dare l'autorizzazione è l'Ordinario del luogo o quello Religioso (Porto Rico, Scandina-

⁽²⁵⁾ In Francia è stato stabilito un sistema assai dettagliato per tutti i sacerdoti.

⁽²⁶⁾ Berlino, Cile, Rep. Dominicana, Colombia, Inghilterra-Galles, Brasile.

⁽²⁷⁾ Cfr. Esort. Ap. *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 23, nota 23.

⁽²⁸⁾ Si veda a questo proposito G. FELICIANI, *La prédication des laïcs dans le code*, in *L'Année canonique* 31 (1988), p. 117-130; D. LE TOURNEAU, *La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au « munus docendi »: fondements conciliaires et codification*, in *Ius Ecclesiae* (1/1990), p. 101-125.

via, El Salvador, Italia, Spagna, Colombia, Honduras). La forma dell'autorizzazione è molto varia: si parla di mandato (Honduras, Italia, Uruguay, Portogallo), di missione canonica (Spagna), di permesso (Porto Rico), di licenza (Colombia), di facoltà (Ecuador), di autorizzazione (Portogallo).

Altre Conferenze, come quella di Malta, hanno elaborato norme più particolareggiate. Ma quasi tutte ricordano — come fa il can. 766 — che l'omelia della Messa è riservata al sacerdote o al diacono. È da segnalare per serietà e rigore tecnico la disciplina della CE colombiana. Nel Perù si esige che la predicazione sia previamente approvata dal Vescovo. In certi posti la facoltà di predicare può far diventare a chi la riceve « Ministro de la Palabra » (Santo Domingo) o « Delegado de la Palabra » (Panama).

La maggioranza della CE sottolinea la necessità che un laico predichi soprattutto ove manchi un chierico idoneo. Tuttavia altre circostanze possono renderlo opportuno (Cile, Rep. Dominicana, Portogallo). Spesso, tra le condizioni che deve avere un laico per poter predicare è espressamente richiesta una vita coerente con la fede (Venezuela, Nigeria, Italia, Cile). In alcuni paesi l'autorizzazione a predicare è limitata nel tempo (Brasile, Francia: 3 anni, Filippine: 1 anno).

Il can. 1421 § 2 stabilisce che la CE può autorizzare che i laici siano nominati giudici. Si tratta di una eccezione, già prevista nel MP *Causas matrimoniales*, alla norma generale per la quale i giudici devono essere chierici (can. 1421 § 1).

Si può dire che tutte le Conferenze episcopali che hanno esaminato il problema hanno concesso questa autorizzazione; per lo meno nessuna l'ha negata esplicitamente⁽²⁹⁾. Quelle che non hanno toccato il problema⁽³⁰⁾ hanno forse scelto di concedere il permesso volta per volta quando lo richieda un Vescovo, sia perché il canone non esige che siano emanate norme né stabilite condizioni generali, sia perché l'organizzazione dei tribunali del paese non rende necessario il ricorso ai laici.

Varie le modalità di concessione dell'autorizzazione. L'hanno concessa in modo assoluto Scandinavia, Irlanda, Santo Domingo,

⁽²⁹⁾ Quella di Malta dice che per ora non li nominerà perché « attualmente non ci sono dei laici che possiedono le qualifiche necessarie ».

⁽³⁰⁾ Porto Rico, Cile, Guatemala, Lussemburgo, Francia, Scozia, Spagna, Africa del Nord, Australia, Bénin, Ghana, Haïti, Germania, Honduras, Nicaragua, Olanda, Rwanda, Uruguay, Venezuela.

Canada, Brasile, Ecuador, Messico, Berlino, Portogallo, Belgio, Svizzera, Jugoslavia, Italia, Inghilterra-Galles e altri.

In Colombia è stabilito che la nomina dei laici come giudici sia fatta dal Moderatore del tribunale, il quale è nominato a sua volta dai Vescovi che reggono i singoli tribunali. Nelle Filippine i Vescovi segnalano il laico che può essere giudice, ma è la CE a nominarlo, ed è escluso dalle cause nelle quali è parte un chierico e da quelle penali per dichiarare o imporre la scomunica o l'interdetto⁽³¹⁾.

Le CE hanno in rapporto ai laici una terza competenza giuridica, riguardante la loro assistenza come testimoni qualificati alla celebrazione del matrimonio. Perché un Vescovo possa delegare questa facoltà ad un laico è, infatti, richiesto, secondo il can. 1112 § 1, il voto favorevole della rispettiva Conferenza, oltre al permesso della Santa Sede.

È da supporre che detto voto favorevole debba essere richiesto dal singolo Vescovo interessato per la sua diocesi; perciò la maggioranza delle Conferenze episcopali non ha fatto riferimento al tema, trattandosi di un atto singolare più che di un atto normativo. Qualche CE ha ritenuto invece opportuno affrontare il tema in modo generale. Così l'Ecuador ha stabilito nella sua 35^a risoluzione che:

Considerando las difíciles comunicaciones y la escasez del clero, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana pide a la Santa Sede autorización para que los Obispos en el Ecuador puedan delegar a seglares y religiosos, debidamente preparados, para que asistan al matrimonio como testigos cualificados, en nombre de la Iglesia (can. 1112, 1)⁽³²⁾.

La CE canadese stabilisce direttamente che:

Conformément aux prescriptions du canon 1112, la Conférence des évêques du Canada décrète par la présente que là où des prêtres et des diacres ne sont pas disponibles, des laïcs compétentes peuvent être désignés par l'évê-

⁽³¹⁾ Inoltre si ricorda che per nominare giudice chi non abbia i titoli richiesti dal can. 1421 § 3 il Vescovo deve chiedere la dispensa alla Segnatura Apostolica.

⁽³²⁾ Non è facile capire se la facoltà richiesta deve intendersi indirettamente concessa con la *recognitio*, già ottenuta, di questa delibera o se è necessaria una approvazione diretta della Santa Sede sulla questione.

que dans des cas particuliers pour célébrer des mariages et recevoir le consentement matrimonial au nom de l'église ⁽³³⁾.

Ritengo che il Vescovo interessato oltre al voto favorevole della CE debba chiedere il permesso della Santa Sede per la sua diocesi; perciò le norme citate devono essere interpretate nel senso che in questi paesi il voto favorevole della Conferenza episcopale si può considerare già dato e riconosciuto dalla Sede Apostolica. In questo senso la CE messicana stabilisce con più precisione:

Donde se den las condiciones señaladas por el can. 1112, 1, el Ordinario de lugar puede, una vez obtenida la licencia de la Sede Apostólica, delegar a laicos, con tal que éstos reúnan los requisitos señalados por el can. 766, 2 (...) ⁽³⁴⁾.

5. *Organizzazione ecclesiastica.*

Alle Conferenze episcopali è stata attribuita la competenza a statuire in certe materie riguardanti organismi od uffici della struttura ufficiale della Chiesa. In primo luogo, secondo il can. 496, esse devono dettare norme sul consiglio presbiterale.

Si tratta di una competenza che è urgente esercitare, poiché gli statuti del consiglio presbiterale di ogni diocesi devono essere elaborati secondo quanto stabilito dalla CE.

Le Conferenze episcopali hanno esercitato la loro competenza molto diversamente. Per quanto riguarda il modo in cui il tema è stato trattato, alcune Conferenze, specie quelle di Malta e Olanda, lo hanno fatto con un regolamento ampio e dettagliato, recependo e sviluppando quanto stabilito nel Codice. In questo gruppo rientrano anche le delibere di Brasile, Portogallo, Spagna, Cile, Guatemala e Messico. La Conferenza della Nigeria allega al proprio decreto un progetto di statuto, da adattare alle circostanze di ogni chiesa particolare.

⁽³³⁾ Decreto n. 3.

⁽³⁴⁾ Ovviamente il rinvio al can. 766 § 2 è dovuto al fatto che la CE vuole stabilire per questi laici le stesse condizioni richieste perché siano ammessi a predicare: dovrebbe dire « ...requisistos señalados en relación al can. 766, 2 en estas normas complementarias » o qualcosa di analogo.

In modo simile hanno statuito le Conferenze di Bolivia, India, Cile e Perù.

In altri paesi è stata elaborata una disciplina più semplice, indicando i criteri più importanti che devono essere recepiti negli statuti dei consigli presbiterali. Le Conferenze della Repubblica Dominicana e della Colombia hanno elaborato uno schema breve, semplice e completo degli aspetti che devono essere disciplinati.

Venezuela, Italia, Jugoslavia e Scozia ritengono per ora sufficiente la normativa del Codice. L'Urguay richiama in vigore alcune norme precedenti⁽³⁵⁾. In Ecuador è istituita una commissione di studio. La CE di Berlino fa piuttosto una interpretazione dei canoni del *Codex* sul consiglio presbiterale.

I temi maggiormente trattati in queste norme sono quelli concernenti la rappresentanza, l'equilibrio tra i membri eletti e quelli designati o di diritto⁽³⁶⁾, e la periodicità o frequenza delle riunioni del consiglio. La Conferenza scandinava, per le peculiari circostanze di quei paesi, ha stabilito che siano membri del consiglio presbiterale tutti i sacerdoti.

Le Conferenze episcopali, in tema di organizzazione ecclesiastica, hanno inoltre la possibilità di stabilire che le funzioni del collegio dei consultori siano affidate al capitolo cattedrale (can. 502 § 3), mantenendo in un certo senso in vita la normativa del CIC 17.

Dato il tenore della norma del Codice — di per se chiara —, il silenzio della CE ha un evidente significato negativo⁽³⁷⁾, mentre alcune decisioni esplicite potrebbero far sorgere dubbi: se, ad esempio, il Vescovo può affidare queste funzioni al capitolo anche se la CE non lo abbia stabilito; o se la CE può espressamente escludere questa possibilità, come hanno fatto le CE dell'Ecuador, Argentina, Belgio, Cile e — in modo meno esplicito — Italia e Malta.

Le Conferenze del Venezuela e del Messico hanno dichiarato di non voler fare uso della facoltà del can. 502 § 3⁽³⁸⁾. Altre rimettono la decisione al Vescovo (Canada, Irlanda, Svizzera).

(35) « Se reasumen los Estatutos emanados por esta Conferencia sobre esa materia el año 1972 ».

(36) Tra i quali sono di solito inclusi i vicari e il rettore del seminario maggiore. Cfr. can. 497, 2°.

(37) Non si sono finora pronunciate, e quindi non utilizzano la facoltà concessa dal canone: Brasile, Francia, Filippine, Germania, Honduras, Australia, Guatemala, Jugoslavia, Bénin, Bolivia, Berlino, Inghilterra-Galles, Rwanda, Santo Domingo, Porto Rico, Nicaragua, Scandinavia, Uruguay, Stati Uniti, Scozia.

(38) Ma la CE del Messico raccomanda ai Vescovi di astenersene.

Per quanto ci risulta, hanno risposto in modo affermativo soltanto le CE del Lussemburgo, dell'Olanda, dell'Austria e del Portogallo; quest'ultima solo per un periodo di 5 anni, al termine del quale si riserva di prendere una nuova decisione ⁽³⁹⁾.

In materia organizzativa le CE si sono infine dovute pronunciare sulla concessione ai Vescovi della facoltà di nominare parroci *ad certum tempus tantum*, secondo il can. 522, che pure stabilisce come regola generale la nomina a tempo indeterminato.

La maggioranza delle Conferenze ha riaffermato la validità di questa norma generale, consentendo però che in alcuni casi ⁽⁴⁰⁾ il Vescovo nomini parroci a tempo determinato, per lo più per un periodo di 6 anni rinnovabili ⁽⁴¹⁾. Nel quadro di questo orientamento generale, vi sono casi particolari nei quali si richiede che il Vescovo senta previamente il consiglio presbiterale (Canada, Guatemala) o il collegio dei consultori o il capitolo (Olanda).

È interessante il modo in cui le diverse Conferenze disciplinano il rinnovo della nomina. Alcune stabiliscono tassativamente che sia il periodo iniziale sia quelli successivi devono durare almeno 6 anni (Irlanda, Argentina); altre consentono che i periodi successivi siano più brevi (ad es. Rep. Dominicana). Le CE della Francia e della Colombia non parlano di rinnovo, ma di proroga ⁽⁴²⁾. Quelle del Portogallo, Svizzera e Spagna avvertono che si tratta di un permesso — quello di nominare parroci *ad tempus* — che il Vescovo non ha l'obbligo di utilizzare ⁽⁴³⁾.

6. *Registri.*

Un tema, che in un certo senso poteva anche essere incluso nel paragrafo precedente, riguarda i canoni che si occupano della tenuta dei registri.

Il can. 535 § 1 stabilisce che nella parrocchia si devono tenere oltre ai libri dei battezzati, dei matrimoni e dei defunti, gli altri libri

⁽³⁹⁾ Quella di Panama precisa che nel suo territorio non vi sono capitoli.

⁽⁴⁰⁾ Per necessità, motivi pastorali, giusta causa, ecc.

⁽⁴¹⁾ In Italia 9 anni. In Guatemala, 5 anni, a Malta 7 anni. La CE della Scandinavia non precisa il periodo.

⁽⁴²⁾ Quella francese precisa per giunta che la proroga non equivale al rinnovo per altri 6 anni.

⁽⁴³⁾ La CE portoghese stabilisce un sistema automatico di rinnovo, se il Vescovo non lo nega due mesi prima della scadenza del periodo.

prescritti dalla Conferenza episcopale o dal Vescovo; secondo il can. 895 la CE può inoltre decidere se le cresime devono essere annotate in un libro della Curia diocesana o della parrocchia.

I due problemi sono connessi e perciò spesso sono stati risolti congiuntamente. Tutte le Conferenze che si sono pronunciate sul can. 895 hanno affidato alle parrocchie la tenuta del registro delle cresime ⁽⁴⁴⁾.

Ma oltre ai libri citati nel can. 535 § 1, lo stesso CIC stabilisce altri registri che devono tenere le parrocchie. Molte Conferenze hanno perciò richiamato alcuni di questi canoni, ad es. quelli riguardanti: i libri delle Messe e delle offerte (can. 958 § 1), il libro di inventario e contabilità (can. 1283, 2° e 3° e 1284 § 2, 7°), il libro dei catecumeni (can. 788 § 1) o quello delle pie fondazioni (can. 1307). Oltre a questi, a volte le CE ne prescrivono altri; da segnalare per il numero, quelli stabiliti dalla CE di Berlino, Austria ⁽⁴⁵⁾ e Jugoslavia ⁽⁴⁶⁾.

Talora è imposto l'obbligo di redigere la cronaca parrocchiale (Brasile, Berlino, Venezuela, Messico, Guatemala) ⁽⁴⁷⁾.

7. Associazioni di fedeli.

Alcune poche Conferenze hanno utilizzato la generale competenza che il Codice attribuisce loro sulle associazioni nazionali di fedeli, regolamentando diversi aspetti di questa competenza: l'erezione e la soppressione di associazioni (can. 312 § 1, 2°, 320 e 326), l'approvazione o la *recognitio* degli statuti (can. 299 § 3, 314 e 322 § 2), la concessione di personalità giuridica (can. 322 § 1), la vigilanza (can. 305 § 1, 323 e 325 § 1) e la direzione (can. 315 e 319), la missione canonica (can. 313), la qualificazione come « cattolica » (can. 300) e altri interventi concreti (can. 316, 317 § 1 e 318).

⁽⁴⁴⁾ A Panama è lasciato alle parrocchie della capitale la scelta di inviare gli atti alla Curia. In Perù e a Malta la scelta è lasciata al Vescovo. A Malta in ogni diocesi vi sono norme in materia.

⁽⁴⁵⁾ Prima Comunione, conversioni, uscita dalla Chiesa, ritorno, elenco dei parrocchiani.

⁽⁴⁶⁾ Prima Comunione, atti, cronaca, registro, conversioni, *status animarum*, legati di Messe, pubblicazioni, proclami, alunni e diario dell'istruzione religiosa, malati.

⁽⁴⁷⁾ In Italia è solo raccomandato.

In questa materia spicca la normativa, dettagliata e tecnicamente molto interessante, della CE cilena. La Conferenza italiana si limita a stabilire gli organi che saranno competenti in materia: « La Presidenza, per l'istruttoria della pratica; il Consiglio Episcopale Permanente, per le decisioni in merito »; quella del Brasile a sua volta affida queste competenze alla Presidenza insieme alla Commissione Episcopale di Pastorale. La CE venezuelana stabilisce soltanto che si abbia un Registro delle associazioni nazionali.

8. *Educazione.*

Il can. 804 § 1 stabilisce il principio che l'educazione religiosa cattolica dipende, qualunque sia il modo in cui venga impartita, dall'autorità ecclesiastica e distribuisce le competenze su questa materia tra la CE e il Vescovo diocesano. Alla CE spetta emanare norme generali, al Vescovo di organizzarla e controllarne la realizzazione.

Si tratta di un ampio settore normativo sulla funzione magisteriale della Chiesa. La predetta suddivisione delle competenze non implica che le CE debbano necessariamente emanare norme, poiché queste spesso già preesistevano al nuovo Codice e hanno conservato il loro valore dopo la sua promulgazione. Per cui non poche CE hanno semplicemente stabilito che continuano a rimanere in vigore le norme, concordatarie o meramente ecclesiastiche, anteriori al *Codex* ⁽⁴⁸⁾. Si tratta dunque di una competenza che verrà esercitata nella misura in cui sarà necessario emanare norme nuove o aggiornare quelle vigenti; perciò molte Conferenze — soprattutto quelle europee — non fanno riferimento al can. 804 § 1 nei loro decreti di applicazione del CIC ⁽⁴⁹⁾. In alcuni di questi paesi, l'educazione cattolica è inoltre oggetto di rapporti concordatari.

Alcune CE hanno tuttavia colto l'invito del CIC per emanare nuove norme sull'educazione cattolica (che non equivale a scuola cattolica). In Ecuador, ad esempio, sono stati individuati 21 punti con direttive precise sugli obiettivi, la collaborazione genitori-scuola, gli aiuti statali, l'educazione alle virtù, la formazione dei docenti, ecc.

⁽⁴⁸⁾ Scandinavia, Uruguay, Italia, Venezuela, Spagna. La CE colombiana spiega perché non vengono emanate nuove norme.

⁽⁴⁹⁾ In questo senso: Belgio, Lussemburgo, Germania, Portogallo, Francia, Malta, Inghilterra-Galles, Scozia, Austria, Canada, Filippine, Porto Rico.

Nel Salvador sono state emanate norme generali su tutti i cann. del Libro III che rinviano alle Conferenze episcopali. In Messico, tenendo presente la situazione del paese, si distingue tra centri educativi cattolici *de iure* o *de facto* e gli altri. I primi sono tenuti ad insegnare la fede e l'etica cattolica, ai secondi viene offerta attenzione pastorale per professori e alunni.

Non sono rari i casi nei quali, prima di promulgare le norme, è stata avvertita la necessità di compiere uno studio serio del problema affidandolo ad apposita commissione (Brasile, Perù). In altri casi le norme emanate riguardano più la prassi pastorale che l'indirizzo sui contenuti educativi. Ad esempio in Panama e Honduras si raccomanda ai parroci di curare che l'educazione cattolica sia impartita a tutti. La CE svizzera ha deciso di rinunciare ad emanare norme comuni data la diversità dei sistemi educativi esistenti nel paese.

9. *Mezzi di comunicazione.*

Il Libro III del Codice contiene vari canoni sui mezzi di comunicazione che rinviano ad un'attività attuativa delle Conferenze episcopali. Specialmente importanti sono quelli sulla predicazione per radio o televisione (can. 772 § 2) e sulla partecipazione di chierici o religiosi a trasmissioni che trattino questioni dottrinali (can. 831 § 2). Su entrambi gli aspetti le CE devono stabilire norme.

Alcune Conferenze hanno trattato insieme le due eterogenee fattispecie (Colombia, Perù, Filippine, Porto Rico, Portogallo, Spagna): eterogenee in quanto, come si vede, il can. 772 § 2 riguarda la materia (diffusione mediante radio o televisione della dottrina cristiana in nome della Chiesa) mentre il can. 831 § 2 si riferisce alle persone (chierici o religiosi) che partecipano a programmi che trattino problemi attinenti la fede o la morale. In questo senso alcune Conferenze che hanno considerato la fattispecie del can. 772 § 2 come un caso speciale di predicazione, stabilendo perciò che chi può predicare possa farlo anche per radio o televisione (Svizzera, Panama, Porto Rico, Brasile), a volte con l'aggiunta di qualche altro requisito di idoneità, salva l'opposizione del Vescovo del luogo di emittenza o del Superiore ecclesiastico del predicatore.

Altre Conferenze hanno stabilito una particolare normativa, che spesso richiede la missione canonica del Vescovo (Olanda, Ger-

mania ⁽⁵⁰⁾) o almeno la licenza o mandato dell'Ordinario del luogo di emittenza (Filippine, Uruguay, Jugoslavia, Venezuela, Portogallo, Colombia). Alcune hanno distinto tra programmi o emittenze « cattoliche » sulle quali l'autorità esercita la supervisione (Spagna, Venezuela, Canada, Francia) e gli altri interventi.

In alcuni paesi per i chierici e i religiosi è richiesto anche il permesso del loro Ordinario o Superiore religioso ⁽⁵¹⁾, ed è stato stabilito che devono presentarsi in televisione vestiti secondo la loro condizione canonica (Colombia, Germania, Venezuela). Alcune Conferenze con riferimento alle trasmissioni di cerimonie liturgiche hanno sottolineato che le rubriche devono essere osservate con speciale cura, dignità e rispetto.

Ancora sui mezzi di comunicazione, solo alcune CE si sono occupate delle ipotesi previste nei can. 775 §§ 2 e 3, 825 §§ 1 e 2, 830 § 1, che del resto non rientrano fra i casi di attribuzioni strettamente normative.

Secondo il can. 775 § 2, spetta alla CE preparare l'edizione di un catechismo nazionale. Del tema si è occupata la CE dell'Ecuador, che ha deciso di affidare alla Commissione episcopale di Evangelizzazione e Crescita nella fede la preparazione di un catechismo da sottoporre all'approvazione della plenaria. La CE spagnola ha rinviato a quanto già disposto in precedenza. La Conferenza filippina con base nel § 3 di questo can. 775 ha disposto che venga stabilito il « Ministry for Evangelization and Catechesis Through Electronic Media (M.E.C.E.M.) ».

Il can. 825 sottopone all'approvazione o licenza della CE la pubblicazione dei libri sacri sia in originale, sia in traduzione (§ 1) o in edizione ecumeniche (§ 2). In Brasile e in Italia si è precisato a chi spetta dare tali approvazioni ⁽⁵²⁾, mentre in Ecuador — con più rigore giuridico — è stata stabilita una procedura che distingue gli aspetti tecnici da quelli decisionali che spettano alla plenaria.

Il can. 830 § 1 prevede infine la possibilità che le Conferenze episcopali mettano a disposizione degli Ordinari del luogo un elenco o una commissione di censori dei libri. In Panama e Colombia questo compi-

⁽⁵⁰⁾ In Spagna hanno bisogno della missione i direttori di programmi religiosi cattolici.

⁽⁵¹⁾ Filippine, Porto Rico, Venezuela, Argentina, Olanda, ecc.

⁽⁵²⁾ In Brasile spetta alla Presidenza con la Commissione Pastorale, sentita la Commissione dottrinale. In Italia alla Presidenza.

to è affidato direttamente alle corrispondenti Commissioni teologiche delle CE; in Messico spetta di regola al senato dell'Università Pontificia Messicana, in Spagna i censori sono nominati dalla Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede d'intesa con quella dell'Educazione; nel Brasile l'elenco sarà determinato dalla Presidenza in concerto con la Commissione di Pastorale; in Italia lo elabora la Presidenza e lo sottopone all'approvazione del Consiglio Permanente; in Ecuador e nel Salvador deve essere approvato dall'Assemblea plenaria.

10. *Catecumenato.*

Il *Codex*, seguendo le indicazioni del Concilio Vaticano II (LG 14c, AG 14), si occupa di coloro che si avvicinano alla fede, preoccupandosi che possano ricevere la formazione necessaria per essere incorporati alla Chiesa con il battesimo. Dal primo momento la Chiesa risponde al desiderio efficace di adesione accogliendo i catecumeni, introducendoli alla vita liturgica e concedendo loro alcune prerogative (can. 206).

Da qui derivano le due competenze che il Codice canonico attribuisce alle Conferenze episcopali sui catecumeni: emanare lo statuto dei catecumeni (can. 788 § 3), adattare a questo il Rituale dell'iniziazione cristiana (can. 851, 1°) ⁽⁵³⁾.

Talune CE hanno esercitato la loro competenza nelle anzidette materie in forma interlocutoria, affidandone lo studio e i relativi progetti a determinati organismi (Perù, Brasile, Colombia). Le CE del Canada e della Svizzera hanno disciplinato il catecumenato in forma sostanzialmente simile (quest'ultima con più dettagli), ponendo particolare attenzione agli aspetti comunitari e al modo di seguire il cammino catecumenale.

Le nazioni centroamericane (Salvador, Rep. Dominicana, Panama) hanno anche adottato sistemi molto simili nei quali spetta al parroco — in persona o per delega — preparare e accompagnare chi desidera essere ricevuto nella Chiesa seguendo i passi prescritti dal Rituale dell'iniziazione cristiana ⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵³⁾ Cfr. SC 64-66. La prima di queste competenze è prevista nel Libro III e la seconda nel IV; le trattiamo insieme per i soggetti e per la materia, come fanno molte Conferenze, essendo la seconda in parte conseguenza della prima.

⁽⁵⁴⁾ È stabilito che in casi eccezionali si deve ricorrere al Vescovo diocesano (Santo Domingo, Panama) o all'Ordinario del luogo (Salvador).

In Venezuela sono fissati due requisiti principali per il battesimo degli adulti: che risulti la preparazione dottrinale e morale e l'autorizzazione dell'Ordinario del luogo. È anche stabilita l'elaborazione di un catechismo per la preparazione degli adulti al battesimo o all'ingresso nella Chiesa.

Le CE dell'Ecuador e della Spagna hanno definito meglio i diritti e i doveri dei catecumeni, soprattutto per quanto riguarda la formazione catechetica e liturgica che devono ricevere, la partecipazione all'apostolato e la ricezione dei sacramentali.

La CE della Germania e di Berlino hanno adottato norme simili, in base alle quali il catecumenato si deve svolgere secondo i libri liturgici in ambito parrocchiale o sovrapparrocchiale. Nel Lussemburgo e nella Scozia non si è ritenuto necessario stabilire altre norme oltre a quelle del *Codex* ⁽⁵⁵⁾.

11. *Ecumenismo.*

In tema di ecumenismo due canoni fanno riferimento alle CE. Il can 755 § 2, nel quadro del *munus docendi*, afferma che le Conferenze episcopali devono promuovere l'ecumenismo e, a norma del diritto, possono emanare norme pratiche. Secondo il can. 844 § 4 la CE può giudicare quali altre necessità, oltre al pericolo di morte, possono rendere lecita l'amministrazione da parte dei ministri cattolici della Penitenza, dell'Eucarestia e dell'Unzione degli infermi a cristiani acattolici non orientali né ad essi equiparati dalla Santa Sede ⁽⁵⁶⁾.

Poche Conferenze, quasi tutte dell'area latinoamericana, hanno emanato norme in materia. Di quelle europee soltanto la Scandinavia ha trattato il tema, lasciando a ciascun Ordinario di determinare le fattispecie ipotizzate dal can. 844 § 4.

Vi sono due tipi di risposte riguardo alle norme pratiche per l'ecumenismo: quelle che si limitano a preannunciare la futura elaborazione di tali norme, a volte stabilendo i soggetti e la prassi di tale elaborazione (Panama, Perù, Brasile) e quelle che dettano norme pratiche.

⁽⁵⁵⁾ In Lussemburgo si adottano i rituali predisposti dalle Conferenze di lingua tedesca e francese.

⁽⁵⁶⁾ Sono equiparati agli orientali i *vecchi cattolici*, ai quali pertanto s'applica quanto disposto dal § 3 del can. 844.

Tra queste ultime il Salvador e la Rep. Dominicana hanno emanato una normativa molto simile, sottolineando l'esigenza di integrità nell'esposizione della dottrina cattolica e i mezzi per salvaguardare la fede dei fedeli. La CE equadoriana ha promulgato una normativa abbastanza ampia che pone l'accento sull'orazione, sulla promozione dell'unità interna della Chiesa e sulla carità, come mezzi principali di un vero ecumenismo. Quasi tutte le normative stabiliscono che gli atti ecumenici siano promossi dalla CE o dal Vescovo, o realizzati con la loro autorizzazione, a seconda del livello nazionale o diocesano in cui si svolgono.

La Conferenza colombiana spiega i motivi per i quali non ritiene opportuno emanare norme in materia, evidenziando il diverso atteggiamento rispetto alla Chiesa delle diverse confessioni e sette e la conseguente necessità di saper distinguere nel dialogo ecumenico.

Tre sono le Conferenze che hanno segnalato esplicitamente i casi di necessità, oltre al pericolo di morte, nei quali si possono amministrare alcuni sacramenti ai cristiani non orientali: Santo Domingo « urgencia de conciencia o dificultad grave », Haiti (« Le cas où il serait pénible à la personne de ne pas recevoir la communion au temps nécessaire ») e Messico che si sofferma sulle persone in situazioni particolari (malati, prigionieri, perseguitati, rifugiati) « cuando sus ministros no se presenten a dar servicio en el término de tres meses y a petición espontánea de los interesados » e a tutti quelli che « manifiesten un deseo vehemente y legítimo de recibirlos ».

La CE di Bolivia, Filippine, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Ghana, India e Nigeria, lasciano al Vescovo il compito di giudicare questi casi.

12. *Sacramenti.*

Il CIC attribuisce alle Conferenze episcopali molte competenze in materia di amministrazione dei Sacramenti. Alcune di tali competenze sono ben definite e di facile attuazione⁽⁵⁷⁾; altre, come quelle riguardanti i criteri per l'assoluzione collettiva, richiedono un esercizio attento per le implicazioni teologiche della materia da disciplinare.

⁽⁵⁷⁾ Ad es. l'età della confermazione o il registro del battesimo dei figli adottivi.

1) *Battesimo.*

Il Codice attribuisce alle CE due competenze specifiche: secondo il can. 854 « il battesimo venga conferito o per immersione o per infusione, osservando le disposizioni della Conferenza episcopale » e secondo il § 3 del can. 877 le CE dovranno emanare le disposizioni relative alla registrazione del battesimo dei figli adottivi.

Le disposizioni adottate dalle Conferenze sul primo punto sono quasi tutte nel senso di accordare preferenza al rito dell'infusione, pur senza proibire l'immersione ⁽⁵⁸⁾. Sul secondo punto le disposizioni dettate sono diverse per l'attenzione dovuta alla legge civile. In Germania e Lussemburgo è richiesta la sola registrazione dei nomi degli adottanti, ma in genere è prescritto che siano registrati anche i nomi dei genitori naturali, con la dovuta riservatezza ⁽⁵⁹⁾.

2) *Confermazione.*

Per quanto riguarda il sacramento della confermazione, il can. 891 stabilisce che sia conferito « all'incirca all'età della discrezione, a meno che la Conferenza episcopale non abbia determinato un'altra età ». Questa facoltà è stata utilizzata da molte Conferenze, alcune delle quali non si sono limitate a stabilire un'età, ma l'hanno subordinata alla formazione e alla maturità nella fede (Brasile, Ecuador, Honduras, Jugoslavia, Canada, Portogallo, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Messico). Molte, nel fissare l'età, lasciano un margine di discrezione al Vescovo o all'Ordinario (Brasile, Argentina, Belgio, Honduras, Spagna, Perù, Haïti, Jugoslavia, Nigeria).

Molte CE (soprattutto americane) seguendo il criterio del canone, hanno assunto l'età della discrezione come punto di riferimento. Discrezione che legalmente si presume dai 7 anni (can. 97 § 2); in tal senso la Colombia, Filippine, Santo Domingo, Venezuela, El Salvador, Nicaragua hanno indicato come età minima i 7 o 8 anni. Altre (tra le quali le europee) si sono orientate verso l'adolescenza, in-

(58) Soltanto il Belgio, la Francia e la Svizzera pongono i due riti su di un medesimo piano. In alcuni paesi è consentita l'immersione con il permesso del Vescovo o dell'Ordinario del luogo (Rep. Dominicana, Panama, Salvador, Italia, Brasile, Portogallo, ecc.); in altri sembra che l'immersione si debba escludere, non per un espresso divieto, ma per il silenzio (Porto Rico, Spagna, Nicaragua).

(59) La CE canadese stabilisce inoltre che è illecito battezzare prima dell'adozione tranne che lo abbiano richiesto i genitori naturali e vi sia la sicurezza che il bambino sia educato nella fede (salvo, ovviamente, il caso di pericolo di morte).

dicando età tra gli 11 e i 18 anni (Portogallo, Jugoslavia, Olanda, Italia, Francia, Svizzera, Irlanda, Belgio, Cile, Bolivia, Ecuador, Panama, Perù) ⁽⁶⁰⁾. La normativa dettata dalla CE spagnola riflette le due tendenze: indica i 14 anni, ma lascia salvo « el derecho del Obispo diocesano a seguir le edad de la discreción a la que hace referencia el canon ». Quella dell'Honduras è molto simile.

3) *Penitenza.*

La competenza attribuita dal Codice alle Conferenze episcopali sulle assoluzioni collettive è forse la più delicata da esercitare. Il can. 961 § 1, 2° stabilisce le condizioni necessarie perché si possa dare l'assoluzione in questa forma straordinaria — fuori dell'imminente pericolo di morte —; e il § 2 precisa che spetta al Vescovo diocesano valutare quando si verificano tali condizioni di grave necessità; egli infatti « tenuto conto dei criteri concordati con gli altri membri della Conferenza episcopale, può determinare i casi in cui si verifica tale necessità ».

La competenza concreta della CE non consiste nel fissare tassativamente i casi di necessità, ma nel concordare i criteri secondo i quali ciascun Vescovo potrà precisare tali casi. Non è certo che si tratti di una competenza giuridica in senso stretto; di fatto, la metà circa delle CE non si è ancora pronunciata.

Nel determinare i casi di grave necessità le CE hanno seguito criteri generali molto vari ⁽⁶¹⁾. In primo luogo molte Conferenze riconfermano il valore delle norme del Codice (can. 961-963), facendo notare che, per che ci sia grave necessità, devono verificarsi insieme le due condizioni di fatto richieste dal can. 961 § 1. Così ad es. la CE della Bolivia dice che « hay que atenerse a las normas de los cc. 961-963 » e che le dette due condizioni « deben verificarse conjuntamente » (in ugual senso Brasile e Venezuela). Alcune di queste Conferenze tengono anche a sottolineare il valore *ad validitatem* di queste norme: « fora das condições que a justifican, não se pode dar a absolvição coletiva » ⁽⁶²⁾.

⁽⁶⁰⁾ A Malta e Porto Rico circa 10 anni.

⁽⁶¹⁾ E da sottolineare il differente approccio alla questione delle Conferenze europee e di quelle di altri continenti, specie americane. Le prime ragionano piuttosto in senso sperimentale, di laboratorio, basandosi su ipotesi; le altre invece muovono dalla esperienza vissuta, da situazioni reali che bisogna regolamentare.

⁽⁶²⁾ CE del Brasile; nello stesso senso quelle del Canada e del Cile.

In certe occasioni sono stati ripresi anche criteri pastorali contenuti nelle *Nor-*

Sono molte le Conferenze che ribadiscono che il giudizio e la determinazione dei casi in cui si può impartire l'assoluzione collettiva appartengono al Vescovo. Così ad es:

« Il appartiendrà aux évêques d'apprécier chaque cas »
(Africa settentrionale).

« Corresponde al Obispo diocesano dar la autorización respectiva y dictar las normas complementarias al par. 1 del canon 961 » (Bolivia).

« O Bpiso diocesano poderá permitir a absolvição sacramental coletiva sem prévia confissão individual, levando em conta, além das condições requeridas pelos Câns 960-963, as seguintes recomendações e critérios » (Brasile).

I casi concreti di grave necessità segnalati dalle CE riflettono anche le diverse circostanze di ogni regione. Tra di essi si possono citare:

— La mancanza di confessore che conosca la lingua di un gruppo di penitenti (Africa del Nord) ⁽⁶³⁾.

— Le popolazioni lontane o difficilmente accessibili che il sacerdote può visitare soltanto una o poche volte l'anno e senza abbastanza tempo per ascoltare le confessioni di tutti i penitenti (Bolivia, Venezuela, Ecuador, Canada, El Salvador, Filippine, Panama) ⁽⁶⁴⁾.

— Alcune Conferenze hanno stabilito il criterio per valutare il « a lungo » (*diu*) del can. 961 § 1, cioè il tempo durante il quale i fe-

mae pastoralis circa absolutionem sacramentalem generali modo impertienda della S.C. per la Dottrina della Fede (16 giugno 1972, AAS 64 (1972), 510-514), non inclusi nel Codice proprio per il suo carattere pastorale; in questa linea la CE brasiliana ricorda che « a absolvição coletiva, como meio extraordinario, não pode supplantar, pura e simplesmente, a confissão individual e íntegra com absolvição, unico meio ordinário de reconciliação sacramental ». Simili avvertimenti fanno le CE del Canada e Cile.

⁽⁶³⁾ In realtà in un caso come questo si può dare l'assoluzione senza previa confessione, entro i requisiti generali, sia a uno che a vari penitenti; la confessione tramite interprete non è proibita ma non è neanche obbligatoria (can. 930).

⁽⁶⁴⁾ La Conferenza ecuatoriana ritiene luoghi *dissitis et remotis* quelli « que carecen de comunicación carrozable ». Alcune CE osservano a loro volta che l'inaccessibilità, oltre alla distanza e alla mancanza di strade, può anche essere dovuta a cause climatiche, come avviene d'inverno nel Canada, e nelle Filippine, nel periodo delle piogge.

Com'è noto è stato proprio questa circostanza (luoghi lontani e impervi) a far sì che si allargasse la possibilità delle assoluzioni collettive fuori l'imminente pericolo di morte.

deli si vedrebbero privati, senza propria colpa, della grazia o della Comunione ⁽⁶⁵⁾. In tal senso la CE dell'Ecuador interpreta che si potrebbe dare l'assoluzione collettiva nei luoghi che « no reciban la visita habitual de ningún sacerdote con una frecuencia de por lo menos seis meses, y siempre que se cumplan las demás condiciones previstas en la ley canónica ». Quella del Cile « considera tiempo notable para estos efectos un tiempo de dos meses », mentre per la CE della Nigeria sono necessari tre mesi e per quella del Brasile basta « cerca de um mês ».

— Non mancano CE dell'Europa che dichiarano che al momento attuale non ci sono nel suo territorio situazioni stabili di grave necessità secondo il can. 961 § 1, 2° (Francia, Irlanda, Malta, Spagna, Germania). In effetti, con i mezzi di comunicazione su cui si può contare nell'Europa occidentale, è difficile immaginare una situazione abituale in cui i penitenti non abbiano la possibilità di confessare i propri peccati. Tuttavia tale dichiarazione ha diversa portata secondo i Paesi: mentre in Germania e Malta si conclude che solo si deve dare l'assoluzione generale in pericolo di morte, nell'Irlanda si lascia al Vescovo la possibilità di segnalare casi di grave necessità, e in Spagna e Francia si ipotizzano tuttavia casi eccezionali — grande afflusso turistico, una festa patronale — nei quali si potrebbero verificare le condizioni per autorizzare l'assoluzione collettiva, esclusi i grandi raduni religiosi e i pellegrinaggi come dal can. 961, il che non è molto coerente con l'inclusione delle feste patronali tra i casi possibili ⁽⁶⁶⁾.

Due Conferenze hanno diramato norme che rispecchiano uno spiccato realismo nel giudicare la grave necessità. Sono quelle del Cile e di Santo Domingo.

La prima comincia con l'avvertire che, fuori del pericolo di morte, si deve trattare di casi « en los que los fieles se congreguen como penitentes, esto es, con el ánimo de celebrar el sacramento de la reconciliación »; infatti il can. 961 esige sia tenuto in conto « il numero dei penitenti », dei fedeli cioè che in quel momento desiderano ricevere l'assoluzione. In rapporto ad essi, e non a tutti i con-

⁽⁶⁵⁾ Tra gli emendamenti proposti allo *Schema 80* del CIC vi era quello di meglio esplicitare « quid sibi vult verbum "diu" »; ma la Commissione rispose « non pertinet ad Codicem », lasciando al diritto particolare tale precisazione (*Relatio...*, 1981, p. 227).

⁽⁶⁶⁾ Peraltro i rapporti tra queste delibere della Francia, della Spagna e anche del Canada sono evidenti.

gregati, si deve valutare l'insufficienza dei confessori. Perciò la stessa Conferenza rigetta « los modos de proceder que puedan generar confusión, sorpresa o duda en los fieles que, sin haber tenido la intención de acceder al sacramento de la reconciliación, se encuentran dentro de un grupo o multitud que recibe la absolución general ».

Nella stessa linea la CE di Santo Domingo ricorda che la scarsità di confessori deve essere « real, de ninguna manera buscada o consecuencia de una negligencia culpable al poder haberse distribuido las confesiones individuales en días próximos o en el mismo día en lugares diferentes »; al tempo stesso esige « que el motivo sea verdaderamente que los penitentes sin culpa de ellos, non se vean privados durante tiempo prolongado, de la gracia sacramental o de la comunión » (67).

Tra i mezzi per evitare che si possano dare tali situazioni le CE si richiamano all'obbligo del can. 986 § 1 di stabilire orari per le confessioni. In questo senso la CE brasiliana chiede che vengano stabiliti « horáris favoráveis, fixos e frequentes », e i Vescovi del Canada aggiungono che tale frequenza deve essere giornaliera (68).

Un'altra competenza delle CE in tema di Sacramento della penitenza riguarda la sede della confessione. Il can. 964 § 2, chiarendo che nelle chiese e negli oratori vi devono sempre essere confessionali con grata fissa, affida alle Conferenze episcopali il compito di emanare norme specifiche.

Si tratta di tutelare il diritto del penitente all'anonimato, di proteggere la dignità del sacramento e delle persone che intervengono nella sua celebrazione, e di attuare il criterio pastorale, per alcuni aspetti esigibile giuridicamente, di agevolare il più possibile la confessione integrale e contrita dei peccati, senza renderla innecessariamente onerosa al penitente o al confessore (69). Queste esigenze appaiono espressamente affermate nelle norme di molte Conferenze (Ecuador, Colombia, Inghilterra-Galles, Portogallo, Gambia-Liberia-

(67) Rimane così ben chiaro che la « necessità grave » è una situazione oggettiva, che esclude la colpa non soltanto dei penitenti ma anche quella dei pastori.

(68) « En particulier, ils attirent l'attention des pasteurs des âmes sur leur devoir de pourvoir aux confessions individuelles des fidèles, réglant les heures durant lesquelles ils pourront chaque jour accéder commodément au Sacrement de la Réconciliation (can. 986 § 1) » (sottolineato nell'originale).

(69) Mi sono occupato del problema in *El canon 964 del CIC: sobre el uso del confesonario*, in *Reconciliación y Penitencia. Actas de V Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1983, p. 1011-1024.

Sierra Leone, Argentina). Spesso è stabilita una certa preferenza per il confessionale normale (ritenuto adeguato alle esigenze della celebrazione) rispetto alle altre possibili sedi (Bolivia, Italia, Rep. Dominicana, Ecuador, Colombia, Africa del Nord, Guatemala).

Circa la forma delle sedi alternative, la maggioranza delle CE parla di *locutorio* (Guatemala, Porto Rico, Venezuela, Uruguay). La CE delle Filippine stabilisce che questo sia ben visibile, ad esempio attraverso un pannello di vetro; nello stesso senso dispongono anche quella di Malta, Canada, Francia ⁽⁷⁰⁾ e altre.

La CE italiana e quella iugoslava stabiliscono che la sede alternativa stia in una chiesa o in un oratorio, sia decorosa e degna del sacramento. Quelle di Malta e di Inghilterra-Galles determinano con maggiori particolari il modo secondo cui deve essere costruito sia il confessionale normale sia le altre sedi che si possono utilizzare per giusta causa.

La CE scandinava esige che la sede confessionale garantisca comunque l'anonimato; quella del Lussemburgo lo richiede in quanto possibile. La CE di Berlino auspica che la confessione possa iniziare sempre in ginocchio. Quella del Ghana conclude che il paragrafo non è applicabile nel suo territorio; e quella dell'India che bastano le norme del Codice.

Va infine rilevato che molte CE non hanno stabilito altre sedi penitenziali diverse dal confessionale, ed invece hanno emanato norme su questo: collocazione, materiali, ecc. (Salvador, Nicaragua, Panama, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Uruguay, Haïti, India, Nigeria, Scandinavia, Ecuador, Bolivia).

4) *Matrimonio.*

Alle CE sono demandate alcune precisazioni in tema di matrimonio. Il che, specie con riferimento ai matrimoni misti, ha dato luogo a normative ampie e complesse. La CE di Malta tratta addirittura in 56 articoli quasi tutti i problemi matrimoniali di sua competenza ⁽⁷¹⁾. Vediamo in breve quali competenze il CIC affida alle CE in materia matrimoniale.

Un prima competenza riguarda le promesse matrimoniali, regolate « dal diritto particolare stabilito dalla Conferenza episcopale,

⁽⁷⁰⁾ I Decreti della Francia e del Canada sono anche qui molto simili.

⁽⁷¹⁾ Anche in Italia si sta predisponendo una Istruzione su questa materia che dovrà tener conto degli sviluppi concordatari. Un decreto complessivo sulla materia matrimoniale è stato emanato anche dalla Conferenza argentina.

nel rispetto delle eventuali consuetudini e leggi civili » (can. 1062 § 1).

Si tratta di una competenza che molto logicamente è stata attribuita alle CE, per le peculiarità che l'istituto ha in ogni regione. Di fatto molte Conferenze non hanno emanato norme, e altre si limitano a dire che nei loro paesi non esiste l'istituto civile delle promesse matrimoniali (Venezuela, Francia, Jugoslavia, Scozia, Ghana, Nigeria, Olanda, Perù, Lussemburgo). Altre CE non disciplinano l'istituto, ma soltanto i riflessi canonici delle rispettive leggi civili ⁽⁷²⁾. La CE della Spagna si limita a rinviare alla legge civile, facendo salve le disposizioni del can. 1290. Lo stesso fanno la CE di Panama, India, El Salvador, Santo Domingo e Rwanda, riconoscendo le consuetudini di alcuni luoghi.

Altre Conferenze hanno emanato una disciplina che interessa soprattutto il rito (Ecuador) o anche norme di carattere giuridico; così la CE delle Filippine, richiede per la validità canonica che le promesse di matrimonio siano fatte da persone capaci di contrarre matrimonio e per iscritto, dinnanzi ad un chierico o a due testimoni. Quelle del Cile e dell'Ecuador accomunano queste promesse con la benedizione degli anelli di fidanzamento. La Conferenza di Gambia-Liberia-Sierra Leone non riconosce « any promise of Marriage where the couple are living together in a permanent way ».

Il can. 1067 demanda alle CE la disciplina del cosiddetto *processetto matrimoniale* ossia le norme sull'esame degli sposi e le necessarie indagini pre-matrimoniali.

Molte Conferenze hanno regolato la materia con una disciplina ampia e dettagliata sull'esame dei contraenti, sulle indagini e le pubblicazioni necessarie per garantire la validità e la liceità delle nozze (Brasile, Filippine, Bolivia, Ecuador, Scandinavia, Cile, Francia, Guatemala, Inghilterra-Galles, Rep. Dominicana). Altre CE lo hanno fatto in modo più sintetico, rinviando per l'ulteriore specificazione alle leggi e alle consuetudini del luogo (Uruguay, Lussemburgo, Perù, Berlino). Di solito si esigono almeno le pubblicazioni per due giorni di festa consecutivi.

Alcune Conferenze hanno inteso che rientri nella loro competenza di stabilire la pastorale previa al matrimonio, alla quale si riferiscono i can. 1063 e 1064, non il 1067 ⁽⁷³⁾. A volte, è allegato al corrispondente

⁽⁷²⁾ Così ad es. quella di Porto Rico esige che siano portati a conoscenza dell'Ordinario del luogo gli obblighi civili sorti dalla promessa di matrimonio.

⁽⁷³⁾ Molte CE stabiliscono che tra la richiesta e la celebrazione del matrimonio vi sia un intervallo di alcuni mesi per consentire la preparazione degli sposi secondo il can. 1063 (Bénin, Bolivia, Malta, Honduras, Gambia-Liberia-Sierra Leone).

decreto un modello d'indagine pre-matrimoniale (Germania, Spagna, Porto Rico, Colombia).

La CE italiana ha tenuto conto delle implicazioni concordatarie del tema e, prima di pubblicare una istruzione pastorale, attende la definizione della normativa di applicazione del concordato. La CE iugoslava stabilisce che l'Ordinario — o un suo delegato — riveda prima del matrimonio tutta la pratica dell'indagine. La CE dell'Africa Settentrionale riflette nella sua normativa una situazione del tutto particolare:

La CERNA s'en remet aux usages des diocèses, eu égard aux besoins pastoraux propres aux diverses nationalités représentées.

Pour les chrétiens qui ne séjournent que peu de temps dans les diocèses, les prêtres qui établissent le dossier de mariage auront soin de publier les bans, non seulement dans les paroisses d'origine, mais aussi dans les groupes de travailleurs auxquels appartiennent les futurs. Dans tous ces cas et dans ceux concernant des fiancés relevant de législations différentes, ils présenteront les dossiers à l'évêque pour le *nihil obstat*.

Le norme dettate dalle CE di Malta, Venezuela e Guatemala si soffermano sulla formazione dei contraenti. Le Conferenze di Scozia e Irlanda abrogano le pubblicazioni. Nemmeno la CE del Cile le richiede; quelle del Belgio e della Francia attribuiscono a questa forma di indagine piuttosto il senso di una preghiera per i futuri sposi.

Il can. 1083 § 1 fissa come età minima per la valida celebrazione del matrimonio l'aver compiuto 16 anni per l'uomo e 14 per la donna, ma il § 2 permette alle CE di stabilire una età superiore per la liceità. La materia non presenta particolari difficoltà di interpretazione; è però da osservare che incide sullo *ius connubii* dei fedeli, il cui esercizio valido e lecito può essere limitato soltanto per causa grave, trattandosi di un diritto naturale.

Di questa competenza si è occupata la maggioranza delle Conferenze episcopali nei decreti di attuazione del CIC. Le età stabilite vanno da quelle previste dal Codice (14 e 16) ⁽⁷⁴⁾, a quelle di 18 e 20 anni ⁽⁷⁵⁾. Alcune CE hanno adeguato l'età richiesta per entrambi i

⁽⁷⁴⁾ Argentina e Panama.

⁽⁷⁵⁾ Rep. di Santo Domingo e Filippine.

contraenti, tenendo conto delle leggi civili e del divieto del can. 1071 § 1, 2° di assistere ai matrimoni che non possono essere riconosciuti civilmente, senza la previa licenza dell'Ordinario del luogo ⁽⁷⁶⁾.

Un'altra competenza è riconosciuta alle CE per la forma liturgica del matrimonio, comprendente anche la forma giuridica di dare e ricevere il consenso. Il can. 1120 autorizza infatti le CE a « redigere un proprio rito del matrimonio adeguato alle usanze dei luoghi e dei popoli conformate allo spirito cristiano » ⁽⁷⁷⁾.

Si tratta di una competenza liturgica il cui esercizio è facoltativo e che non sempre è stata esercitata; inoltre molti paesi hanno già riti adeguati. Perciò la maggioranza delle Conferenze episcopali non ha fatto uso di questa competenza e quelle che l'hanno presa in considerazione o hanno rinunciato per ora ad esercitarla (Malta, Panama, Africa Settentrionale), o rinviato ai rituali già elaborati dalla CE (Rep. Dominicana, Salvador, Venezuela), o ancora affidano ad alcuni organismi l'elaborazione e la proposta del rituale (Brasile, Ecuador, Perù).

Infine, sono attribuite alle CE due ambiti di competenza sui matrimoni misti. Secondo il can. 1126 spetta alla Conferenza episcopale stabilire il modo in cui devono essere fatte le dichiarazioni e le promesse previste dal can. 1125; secondo il can. 1127 § 2 la dispensa dalla forma canonica per i matrimoni misti deve essere concessa secondo criteri uniformi stabiliti dalla Conferenza.

Più della metà delle CE hanno emanato norme in applicazione di questi canoni. Spicca tra queste la normativa francese che costituisce un ampio documento anche sulla pastorale dei matrimoni misti.

Per le dichiarazioni e le promesse dei matrimoni misti alcune Conferenze rinviato ad un modulo o formulario, già predisposto o da elaborare, che dovrà essere sottoscritto ⁽⁷⁸⁾. È sempre richiesto che le anzidette dichiarazioni e promesse siano fatte per iscritto, tranne alcuni casi in cui possono essere date verbalmente. La CE dominicana esige che la parte acattolica *accetti* per iscritto le dichiarazioni della parte cattolica; in genere è richiesta la semplice presa d'atto.

Sui criteri per concedere la dispensa della forma, oltre a richiamare quanto stabilito dal can. 1127, le CE normalmente elencano i

⁽⁷⁶⁾ Salvador, Perù, Scandinavia, Inghilterra-Galles, Svizzera, rinviato direttamente a quella che sia in ogni momento la legge civile del luogo.

⁽⁷⁷⁾ Cfr. SC 77.

⁽⁷⁸⁾ Paraguay, Brasile, Colombia, Ecuador, Jugoslavia, Spagna, ...

motivi che giustificano la concessione: sono soprattutto l'opposizione della parte acattolica, le difficoltà che possono sorgere tra i contraenti, con i familiari o con amici, il danno economico o morale. La CE dell'Ecuador considera come motivo per la concessione della dispensa « que resulte imposible evitar que los contrayentes acudan a un ministro no católico »; in questi casi si esige che sia manifestato previamente il consenso dinanzi a due testimoni. Quella di Porto Rico richiede « la condición para la validez de que se lea, en la celebración, la dispensa de forma canónica concedida por la autoridad canónica competente ».

13. *Luoghi sacri.*

Il can. 1236 § 1 dopo aver stabilito che la mensa dell'altare fisso deve essere di pietra naturale, aggiunge: « tuttavia, a giudizio della Conferenza Episcopale, si può usare anche altra materia decorosa e solida ».

Le CE hanno dato diverse soluzioni: alcune si limitano a dare un semplice parere affermativo: che si può cioè usare un'altra materia decorosa e solida ⁽⁷⁹⁾, altre precisano il materiale che può essere utilizzato in sostituzione della pietra naturale ⁽⁸⁰⁾, altre in fine demandano il giudizio definitivo al Vescovo ⁽⁸¹⁾ o all'Ordinario del luogo ⁽⁸²⁾.

Alle CE è attribuita la competenza sulla qualifica di un santuario come *nazionale* (can. 1231) e sulla approvazione dei relativi statuti (can. 1232). Il CIC non richiede che siano emanate norme generali; perciò la maggior parte delle Conferenze eserciterà queste competenze in via amministrativa. Alcune hanno però ritenuto opportuno di fissare in una normativa previa le condizioni ed i requisiti in base ai quali saranno concesse le approvazioni. Il che è senz'altro da lodare sotto il profilo della certezza del diritto.

La CE dell'Ecuador richiede per il titolo di santuario nazionale che esso esista da almeno 25 anni, che vi sia assicurata la cura pasto-

⁽⁷⁹⁾ Belgio, India, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Bolivia, Olanda, Berlino, Francia, Italia, Messico, Australia.

⁽⁸⁰⁾ Ecuador, Austria e Jugoslavia (legno, pietra artificiale, metallo), Guatemala (mattoni, cemento, ecc.), Brasile (legno pregiato, « granitina », « marmorite », metallo, ecc.), Porto Rico (cemento, legno duro, ecc.), Uruguay (legno e altri), Venezuela (granito artificiale, cemento, ecc.) Spagna e Cile (legno e cemento).

⁽⁸¹⁾ Colombia, Messico, Venezuela, Australia, Canada.

⁽⁸²⁾ Italia, Svizzera.

rale dei pellegrini, che in esso sia stata rispettata la dignità del culto e la fedeltà alla dottrina. L'approvazione degli statuti è sottoposta al previo assenso di una commissione *ad hoc*. Anche la CE filippina stabilisce alcune condizioni, tenendo conto dell'effettivo significato « nazionale » del santuario nella vita del paese e richiedendo per l'approvazione degli statuti la adeguata cura dei fedeli e della liturgia e la chiarezza delle sue clausole.

La CE messicana ha approvato direttamente il santuario nazionale *Basilica de N^a S.ra de Guadalupe en el Tepeyac*. Quella italiana prevede che « l'organo competente a dichiarare nazionale un santuario e ad approvare i relativi statuti, a norma dei can. 1231 e 1232 del Codice di diritto canonico, è il Consiglio Episcopale Permanente, previa istruttoria a cura della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana ». Dal canto suo la Conferenza del Cile stabilisce che, nell'espletare queste competenze, verrà seguito lo stesso tramite che per l'erezione e approvazione di statuti di associazioni pubbliche nazionali, e esige che rimanga chiaro che « la autoridad para la labor pastoral del santuario es el Ordinario del lugar ».

14. *Giorni di festa.*

Il can. 1246 § 1 fissa i giorni di precetto universali ⁽⁸³⁾. Il § 2 stabilisce che la CE, « previa approvazione della Sede Apostolica, può abolire o trasferire alla domenica alcuni giorni festivi di precetto ». Si tratta di una facoltà che tiene conto sia delle diverse consuetudini locali che delle circostanze della vita sociale — lavorative soprattutto —, che possono rendere opportune queste variazioni del calendario. Quasi tutte le Conferenze episcopali hanno fatto uso della facoltà, che, come si vede, è facoltà di abolire il precetto o spostare la festa.

La maggior parte delle CE fanno uso di queste due possibilità: spostano cioè certe feste e aboliscono il precetto di altre (Africa del Nord, Australia, Brasile, Canada, Cile, Colombia, Ecuador, Francia, Gambia-Liberia-Sierra Leone, India, Nigeria, Perù, Repubblica Dominicana, El Salvador, Scandinavia, Scozia, Venezuela).

Data la tendenza — perlomeno in alcuni Paesi — all'aumento del tempo libero, sarebbe preferibile, anche per motivi teologico-litur-

⁽⁸³⁾ Sono gli stessi indicati nel Codice del 1917; tranne la festa del 1° gennaio che è attualmente della Maternità divina di Maria, mentre prima era della Circoncisione del Signore.

gici, conservare le feste nella data propria, ricordando ai fedeli che la legge del precetto non obbliga quando vi sono serie difficoltà per osservarla. Sembra questa l'interpretazione della CE guatemalteca che alla fine del decreto aggiunge: « nei luoghi dove si conserva la tradizione o l'abitudine di celebrare le feste di precetto nel loro giorno, queste non obbligano sotto pena di peccato ». Analogamente, quelle di Jugoslavia, Porto Rico, Haiti e Svizzera non spostano le feste, ma aboliscono il precetto in certi casi.

Altre preferiscono spostarle (Inghilterra-Galles, Filippine, Guatemala). Il Belgio e la Francia rinviano alla normativa precedente, già approvata e consolidata. In Spagna la materia è oggetto di Accordi con lo Stato e ad essi la CE rinvia ⁽⁸⁴⁾. In questa prospettiva la CE svizzera distingue tra feste « protette dalla legge civile » — che si conservano — e quelle non protette, per le quali è abolito il precetto, raccomandando di celebrare la Messa del giorno con particolare solennità. Quelle dell'Australia e dell'Inghilterra-Galles seguono il sistema di abolire o spostare il precetto di alcune feste negli anni in cui cadono di lunedì o di sabato. In Germania i giorni di precetto variano da diocesi a diocesi.

15. *Il digiuno e l'astinenza.*

Due canoni rinviano alle Conferenze episcopali in questa materia ⁽⁸⁵⁾. Il can. 1251 con riferimento all'astinenza dalle carni consente alla CE di fissare un altro alimento come oggetto dell'astinenza; il can. 1253 stabilisce che la Conferenza episcopale « può determinare ulteriormente l'osservanza del digiuno e dell'astinenza, come pure sostituirvi, in tutto o in parte, per altre forme di penitenza, soprattutto opere di carità ed esercizi di pietà ».

Le CE hanno dato in genere una soluzione congiunta ai due aspetti. La facoltà del can. 1253 spesso si è concretizzata nell'alternativa offerta ai fedeli di sostituire l'astinenza della carne il venerdì con altre mortificazioni e opere di pietà, tra le quali le più ricorrenti sono l'astensione dalle bevande alcoliche, dal fumo o dagli spettacoli; assistere alla Messa, recitare il Rosario o fare la *Via Crucis*; visitare mala-

⁽⁸⁴⁾ Benché allo Stato non interessi che alla festa sia annesso il precetto. L'Accordo mira piuttosto a far sì che alcune feste di precetto siano anche feste lavorative. Cfr. Accordo del 3 gennaio 1979 sugli Affari Giuridici, art. III.

⁽⁸⁵⁾ Cfr. SC 110 e 22.

ti, poveri o anziani ⁽⁸⁶⁾. Altre indicazioni precisano cosa si intende per digiuno e per assistenza. Ad es. la CE del Cile definisce il digiuno come « privación de alimentos o, por lo menos, en cantidad notoria con relación a lo habitual »; e quella dell'Africa Settentrionale « ne faire qu'un repas dans la journée »; e quella della Svizzera come « una privazione sostanziale di cibo » ⁽⁸⁷⁾.

In molti paesi si conserva l'obbligo dell'astinenza delle carni i venerdì di quaresima (Rep. Dominicana, Spagna, Panama, Italia, Colombia, Bolivia, Honduras, Jugoslavia, Nicaragua, El Salvador, Porto Rico, Uruguay). Le altre nella maggior parte hanno mantenuto almeno il digiuno e l'astinenza del mercoledì delle ceneri e del venerdì santo ⁽⁸⁸⁾. Soltanto le CE del Perù e dell'India hanno concesso ai fedeli la possibilità di sostituire *sempre* il digiuno e l'astinenza con altre pratiche. Quella del Gambia-Liberia-Sierra Leone lascia al Vescovo la competenza; e quella del Belgio sopprime l'astinenza dalle carni mantenendo però l'obbligo di fare qualche penitenza il venerdì.

16. *Affari patrimoniali.*

Le competenze delle CE in tema di beni temporali sono molte e riguardano: *a)* l'aiuto economico alla Chiesa; *b)* il sostentamento del clero; *c)* l'amministrazione dei beni.

a) Dell'*aiuto economico alla Chiesa* tratta innanzitutto il can. 1262, il quale dispone che i fedeli devono aiutare la Chiesa con le sovvenzioni richieste « secondo le norme emanate dalla Conferenza episcopale ».

Le soluzioni adottate sono diverse: alcune Conferenze si preoccupano di indicare quali sono le collette nazionali (Venezuela, Salvador, Panama, Santo Domingo); altre indicano i criteri perché i fedeli possano calcolare quanto dovuto ⁽⁸⁹⁾; altre, muovendo dalla riforma

⁽⁸⁶⁾ Vi sono anche alternative interessanti, come dedicare più tempo alla famiglia (Australia).

⁽⁸⁷⁾ Così anche la francese, che aggiunge inoltre « un temps notable pour la prière ». Inghilterra-Galles e Irlanda: « the amount of foods we eat is considerably reduced ».

⁽⁸⁸⁾ Australia, Canada, Cile, Colombia, Ecuador, Filippine, Francia, Malta, Messico, Nigeria, Olanda, Scandinavia, Svizzera, Venezuela.

⁽⁸⁹⁾ L'Olanda e l'India l'1% delle entrate familiari; il Cile l'1% come contribuzione obbligatoria; la Colombia la retribuzione di un giorno all'anno, così anche l'India per i più poveri.

della materia, hanno istituito e disciplinato nuovi tipi di fondi per la Chiesa (Jugoslavia, Salvador, Scandinavia, Rep. Dominicana), determinando a volte un contributo fiscale (Cile, Colombia) ⁽⁹⁰⁾.

Altre Conferenze trasferiscono al Vescovo diocesano la competenza sulle collette (Messico, Scozia, Svizzera, Irlanda, Perù), mancando le condizioni per una disciplina comune.

In altri paesi sono confermati i sistemi di tributi ecclesiastici già esistenti (Lussemburgo, Berlino, Germania); in altri, più in sintonia con gli orientamenti del Concilio, si auspica il superamento di questi sistemi (Brasile, Filippine) e che i fedeli contribuiscano in modo volontario (Inghilterra-Galles, Irlanda, Porto Rico, Scozia).

È di competenza delle CE statuire quanto concerne la raccolta o richiesta di elemosine per istituzioni o fini pii. Il can. 1265 § 1 richiede il permesso scritto dell'Ordinario del luogo dove si chiede e dell'Ordinario di colui che chiede — salvo il diritto dei mendicanti —; il § 2 afferma invece che la CE può emanare norme al riguardo.

Poche Conferenze europee hanno emanato norme in materia ⁽⁹¹⁾; quelle latinoamericane sono state più esplicite.

I decreti di queste ultime di solito esigono il permesso scritto dell'Ordinario diocesano. Quelle del Venezuela, Panama, Santo Domingo e, in parte, delle Filippine hanno emanato norme fra loro simili, che tendono ad assicurare l'informazione da parte degli organizzatori all'autorità sui fini, sul risultato e sull'uso delle collette e ad escludere raccolte per fini filantropici estranei alla Chiesa.

La CE cilena distingue tra le collette, che comportano una certa pubblicità per il modo e l'occasione in cui vengono fatte, e le elemosine che i fedeli, liberamente, possono fare a chi vogliono e secondo le loro intenzioni.

b) Per il *sostentamento del clero*, le cui linee generali di riforma sono state fissate dal Concilio (CD 21, 28, 31; PO 20, 21), è stata decisa l'eliminazione graduale del sistema dei benefici.

⁽⁹⁰⁾ È discutibile che possano farlo le CE, poiché il CIC riconosce soltanto ai Vescovi questa potestà fiscale, da esercitare a norma di legge e salvo le consuetudini vigenti.

⁽⁹¹⁾ La Francia ha disciplinato le richieste fatte dai missionari di passaggio sul suo territorio. L'Irlanda mantiene in vigore le decisioni del Concilio plenario di Maynooth (1956) e l'Austria stabilisce che le questue sovradiocesane devono essere autorizzate dalla CE.

La materia è delicata, in quanto comporta la sostituzione di questo sistema con un altro più adeguato, e l'esame delle situazioni dei benefici in ciascun paese. Perciò il can. 1272 stabilisce che il regime di questi istituti, dove ancora esistono, debba essere stabilito dalla CE « con norme opportunamente concordate con la Sede Apostolica e dalla medesima approvate, così che i redditi e anzi per quanto è possibile la stessa dote dei benefici siano a poco a poco trasferiti all'istituto di cui al can. 1274 § 1 », ossia all'istituto diocesano per il sostentamento del clero.

In molti paesi i benefici propriamente detti — quelli, cioè, ai quali si riferisce il canone — non esistono⁽⁹²⁾; perciò la maggior parte delle Conferenze episcopali non hanno trattato il problema. Lo hanno fatto soltanto quelle di Spagna, Malta, Austria, Svizzera, Cile e Perù.

In Spagna è stato disposto che sia le rendite che la dote dei benefici ancora esistenti passino al Fondo diocesano per il sostentamento del clero; è stato fissato un giusto compenso per i beneficiati e il criterio per qualificare i beni come *beneficiali* con il conseguente trasferimento al Fondo predetto.

In Svizzera e Austria, invece, è stata stabilita la validità transitoria della normativa del CIC del 1917 sull'amministrazione — non sulla collazione — dei benefici, finché non si provveda diversamente.

Le Conferenze peruviana e cilena hanno demandato la materia al singolo Vescovo diocesano.

In Italia la sostituzione dei benefici per un nuovo sistema di sostentamento del clero è stata regolata, entro il quadro dell'Accordo del 1984 sulla revisione del Concordato del 1929, nelle norme sugli enti e i beni ecclesiastici. La CE maltese ha stabilito una nuova normativa secondo la quale i canoni del 1917 conservano una funzione suppletoria.

Alcune CE si sono occupate delle Assicurazioni sociali del clero, a norma del can. 1274 § 2. Quelle di Ecuador, India, Porto Rico, El Salvador e Messico conservano e potenziano gli Istituti sociali già esistenti per il clero. Quelle di Spagna rinvia agli Accordi con lo Stato. Altre desiderano che venga stabilito un sistema di

⁽⁹²⁾ Le CE di Filippine, Jugoslavia, Scozia, Olanda, Panama, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Inghilterra-Galles, Haiti, Nigeria e Rwanda lo affermano esplicitamente.

previdenza a livello diocesano (Cile, Gambia-Liberia-Sierra Leone, Bénin).

c) Le norme che interessano la *amministrazione dei beni ecclesiastici* riguardano la determinazione degli atti di amministrazione straordinaria, l'alienazione e la locazione dei beni.

Gli statuti delle persone giuridiche devono indicare « gli atti eccedenti i limiti e le modalità dell'amministrazione ordinaria »; ove queste norme manchino, spetta al Vescovo diocesano determinare tali atti (can. 1281). Per le diocesi « spetta alla Conferenza episcopale stabilire quali atti debbano ritenersi di amministrazione straordinaria » (can. 1277).

Poiché si tratta di un profilo che incide sulla validità dei negozi, è stato subito regolato da quasi tutti le Conferenze, seguendo diversi criteri:

1) alcune CE elencano gli *atti giuridici* che devono essere considerati di amministrazione straordinaria (Panama, Argentina, Canada, Colombia);

2) altre si basano sul valore pecuniario del negozio, qualunque ne sia la natura, in modo analogo alle alienazioni; fissando *una quantità* massima, assoluta (Santo Domingo, Lussemburgo, Brasile, Bolivia, Filippine) o relativa all'ammontare del bilancio preventivo diocesano o ad un altro parametro (Australia, Africa del Nord, Berlino);

3) altre considerano atti di amministrazione straordinaria quelli non previsti nel bilancio ordinario (Perù, Honduras, Messico, Porto Rico, Portogallo).

Altre hanno seguito un sistema misto (Olanda, Canada, Honduras, Messico, Perù, Bénin, India).

Per affinità di natura giuridica, la disciplina degli atti di amministrazione straordinaria costituisce il punto di riferimento di quella delle alienazioni e locazioni.

Per le alienazioni, secondo il can. 1292, spetta alla CE fissare soltanto due somme (che il CIC chiama massima e minima). La somma minima è quella sopra la quale si richiede, per la validità dell'alienazione, il permesso dell'autorità competente; la somma massima è la quantità sopra la quale si richiede inoltre il permesso della Santa Sede. Lo stesso can. 1292 § 1 individua l'autorità competente a concedere l'autorizzazione e disciplina il caso delle diocesi.

A questo si sono limitate molte Conferenze episcopali, fissando le due somme o in modo assoluto ⁽⁹³⁾ o in modo relativo o con clausole di adeguamento ⁽⁹⁴⁾.

Alcune CE nel fissare questi limiti hanno inoltre stabilito o richiamato le norme sulle alienazioni. Ad esempio, quella dell'Ecuador richiama il can. 638 § 3; quella dell'Honduras fissa condizioni per la validità civile del negozio; ecc.

Per le locazioni, il can. 1297 demanda alle Conferenze di « stabilire norme... soprattutto circa la licenza da ottenersi dalla autorità ecclesiastica competente ».

Poiché la licenza è condizione principale e necessaria di questi negozi, ed il can. 1295 equipara alle alienazioni « qualunque altro affare che intacchi il patrimonio della persona giuridica peggiorandone la condizione », alcune CE hanno equiparato le locazioni alle alienazioni, subordinandole esplicitamente agli stessi o ad analoghi requisiti (Spagna, Colombia, Filippine, Honduras, Porto Rico, Venezuela).

Altre Conferenze hanno fissato norme specifiche. Quella scozzese ha stabilito che sia l'Ordinario del luogo a determinare i requisiti caso per caso, quando si tratta di beni diocesani, e che sia la CE quando si tratta di beni di persone giuridiche interdiocesane o nazionali. Quella del Portogallo esige l'autorizzazione dell'Ordinario del luogo « que deverá aprovar os termos do contrato a realizar ordinariamente de forma que tenha validade no foro civil »; quella jugoslava stabilisce che la locazione sia fatta con la licenza e secondo le indicazioni dell'Ordinario del luogo. Analogamente hanno statuito le CE della Colombia e del Messico. Quella italiana dà norme specifiche per casi diversi, come pure quelle di Germania, Ecuador, Argentina e altre.

17. *Materie processuali.*

Le competenze in materia processuale che il CIC attribuisce alle Conferenze episcopali sono tre: una di autorizzazione e due di carattere normativo.

⁽⁹³⁾ Argentina, Canada, Colombia, Porto Rico, Berlino, Africa del Nord, Cile, Austria, Rwanda.

⁽⁹⁴⁾ In Brasile, 100 e 3000 volte il salario minimo di Brasília; in Colombia 10 e 1000 volte il salario minimo mensile; in Inghilterra-Galles, Belgio e Australia le somme saranno adeguate al costo della vita.

1) *Giudice unico.*

Il can. 1425 stabilisce che alcune cause siano riservate ad un tribunale collegiale, ma nel § 4, prevede che la CE possa autorizzare il Vescovo ad affidare la causa ad un unico giudice, nel caso non si riesca a costituire un tribunale di primo grado.

Molte Conferenze hanno dato questa autorizzazione in modo generale ⁽⁹⁵⁾; altre decideranno caso per caso, come quella del Brasile che demanda alla presidenza l'autorizzazione. Nessuna ha esplicitamente escluso l'autorizzazione; quella italiana concede il permesso escludendo però il giudice unico per le cause che per legge richiedono un tribunale collegiale, il che equivale in pratica a negare il permesso.

2) *Norme sulla transazione, il compromesso e il giudizio arbitrale.*

Il can. 1714 prevede che le CE possano emanare una legge su questi tre istituti che servono ad evitare i processi. Si tratta di una competenza facoltativa, che soltanto la Conferenza della Nigeria ha esercitato. Le poche altre che si sono occupate del tema rinviano alla legge civile (Panama, Italia, Gambia-Liberia-Sierra Leone, El Salvador, Guatemala) o si limitano ad esigere che si tentino queste possibili soluzioni prima di iniziare un processo (Cile).

3) *Consiglio diocesano di conciliazione amministrativa.*

Le CE hanno anche la facoltà di stabilire che in ciascuna diocesi ci sia un consiglio per ricercare una equa soluzione alle controversie amministrative, disciplinato dalla normativa emanata dalla stessa Conferenza (can. 1733 § 2).

Soltanto le CE di Argentina, Filippine, Olanda, Salvador, Nigeria e Panama hanno stabilito norme in materia ⁽⁹⁶⁾. Altre conferenze lasciano l'iniziativa al Vescovo diocesano, come prevede lo stesso can. 1733 § 2 ⁽⁹⁷⁾.

JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR

⁽⁹⁵⁾ Canada, Filippine (per 5 anni), Portogallo, Jugoslavia, Messico, Scandinavia, Perù, Ecuador, ecc.

⁽⁹⁶⁾ Particolarmente dettagliate sono le disposizioni della CE olandese. In Salvador è stato creato un Consiglio Nazionale per tutta la Provincia ecclesiastica.

⁽⁹⁷⁾ Venezuela, Messico, Italia, Guatemala, Malta, Ecuador, Bolivia, India, Venezuela.

SULLA NATURA E GLI EFFETTI DELLA SCOMUNICA

1. Introduzione. — 2. Uno studio recente sulla scomunica: a) analisi della normativa codiciale; b) origine storica e sviluppo fino al s. XIII; c) riflessione dottrinale e definizione. — 3. Alcune osservazioni metodologiche e sostanziali: a) presupposti; b) natura della scomunica; c) effetti della scomunica. — 4. Conclusioni.

1. *Introduzione.*

Molti autori ritengono a ragione che la scomunica abbia costituito e costituisca ancora il midollo della disciplina penale della Chiesa cattolica. A tale conclusione si arriva non solo a partire dalla considerazione che la scomunica è evidentemente la pena più grave di quante la Chiesa possa infliggere al fedele delinquente, ma anche e soprattutto dalla constatazione che in essa confluiscono tutti gli elementi dottrinali, teologici e canonici, che necessariamente stanno alla base di qualsiasi argomentazione riguardante il diritto penale della Chiesa sia allo scopo di negarlo sia per affermare la sua possibilità, la sua portata, e la sua finalità specifica, come è stato vigorosamente evidenziato dalle riflessioni dottrinali sviluppatesi in materia specialmente negli ultimi decenni, in occasione della riforma del codice di diritto canonico.

Molteplici sono state le spiegazioni, specie in sede di teoria e principi fondamentali (prospettiva molto adatta in periodi storici di *iure condendo*), avanzate dalla canonistica sulla natura ed effetti della scomunica ⁽¹⁾, ciascuna di esse con rilievi e spunti interessanti, senza che

A proposito del libro di A. BORRÁS, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, Desclée, Paris, 1987.

(1) Tra l'abbondante bibliografia si veda P. CIPROTTI, *Il diritto penale nella chiesa dopo il Concilio*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico, Milano, 1972, p. 517-534; K. MÖRSDORF, *Zum Problem der Exkommunikation. Bemerkungen zum Schema Documenti quo disciplina sanctionem seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur*, in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 143 (1974), p. 64-68; J. ARIAS, *El sistema penal canónico ante la reforma del CIC*, in *Ius Canonicum*, 15 (1975), p. 246-248; V. DE PAOLIS, *Totum ius poenale ad externum tantum forum limitatum est*, in *Periodica*, 65 (1976), p. 297-315; F. COCCOPALMERIO, *De natura iuris poenalis Ecclesiae*, in *Periodica*, 65 (1976), p. 317-330; Id., *Il*

si possa dire, però, di essere giunti ad un punto di confluenza delle diverse impostazioni, oppure ad una soluzione unitaria del tutto soddisfacente, il che sta ad indicare, come abbiamo sopra accennato, l'importanza e la complessità del tema. Comunque non vanno disprezzati i passi fatti in avanti poiché permettono di realizzare su basi salde ulteriori approfondimenti ed acquisizioni scientifiche suscettibili di offrire nuovi elementi per una miglior comprensione e configurazione giuridica dell'istituto che ora stiamo trattando.

Dopo la promulgazione del codice, infatti, non sono mancati studi che, con oggetto specifico ed impostazioni diverse, anche da prospettive scientifiche divergenti, hanno dovuto per di più cercare un'interpretazione coerente della normativa in vigore nella Chiesa latina sulla scomunica ⁽²⁾.

2. *Uno studio recente sulla scomunica.*

Nella più recente monografia sull'argomento A. Borrás si propone appunto di elaborare una definizione dottrinale dell'istituto penale della

diritto penale della Chiesa: riflessioni e proposte, in *Problemi e prospettive di diritto canonico* a cura di E. CAPPELLINI, Brescia, 1977, p. 265-285; V. DE PAOLIS, *Communio et excommunicatio*, in *Periodica*, 70 (1981), p. 271-302; A.M. BORGES, *La naturaleza jurídica de la Excomunión (Estudio de la doctrina a partir del CIC 17)*, in *Excerpta et dissertationibus in iure canonico*, 2 (Pamplona, 1984), p. 35-94.

⁽²⁾ Vivo interesse, e non poche opinioni contrastanti, ha suscitato a questo riguardo l'opera di L. GEROSA, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1984, nella quale l'a., alla stregua dei postulati del canonista svizzero E. Corecco, oltre a utili e necessari rilievi e suggerimenti puntuali, sostiene in sintesi che la scomunica non può essere considerata né pena né misura disciplinare, proponendo un'interpretazione prevalentemente penitenziale della disciplina sanzionatoria, tra l'altro difficilmente conciliabile con la legislazione codiciale vigente. Si veda, dello stesso autore, *Il significato della nuova normativa codiciale sulla scomunica per la giustificazione teologica del diritto penale canonico*, in *Le Nouveau Code de Droit Canonique, Actes Ve Congrès Intern. Droit Can.*, Ottawa, 1986, vol. I, p. 385-399. Sul punto anche E. CORECCO, *La sentenza nell'ordinamento canonico*, in AA.VV., *La sentenza in Europa. Metodo, tecnica e stile*, Padova, 1988, specie p. 278-282; il quale ritiene che per « garantire l'autenticità della celebrazione del Sacramento e della predicazione della Parola », scopo della disciplina penale, « sarebbe sufficiente che la Chiesa utilizzasse sanzioni semplicemente disciplinari, che oltretutto non presuppongono, in linea di massima, la necessità di stabilire l'imputabilità morale del soggetto » (p. 279), negando in questo modo la rilevanza fondamentale dell'atteggiamento interiore nell'ambito del diritto penale.

scomunica a partire dal codice di diritto canonico della Chiesa latina, ritenendo come il solo valido e fecondo metodo di studio al riguardo quello induttivo, e cioè l'attenta analisi ed esegesi dei dati normativi (prima parte dell'opera) sulla cui base sviluppare poi la riflessione dottrinale sul fondamento e sulla finalità della scomunica, deducendone le caratteristiche essenziali. Infine, e a modo di conclusione, l'a. offre una definizione di scomunica *ex iure quod est* (seconda parte). Previamente l'a. ha messo in evidenza, nell'introduzione generale, la confusione attualmente esistente sulla pena della scomunica. Tale confusione è ravvisata dall'a. soprattutto in due ambiti: quello degli effetti, in quanto alcuni intendono la scomunica come esclusione dalla Chiesa (allargandone in questo modo gli effetti); altri invece, riguardo alla natura della pena, la riducono ad una semplice dichiarazione di un peccato precedente.

Prima di procedere all'esposizione delle argomentazioni e conclusioni a cui l'a. è pervenuto con la sua ricerca, va indicato che non intendiamo soffermarci su ciascuno dei temi in essa trattati. Infatti, l'a. è consapevole del fatto che un approccio allo studio della scomunica richiede, se vuol essere valido, addentrarsi in molti altri argomenti ad essa collegati; perciò a dire il vero la sua opera costituisce una trattazione quasi completa della parte generale del diritto penale canonico vigente benché sempre dalla prospettiva dell'oggetto in esame: la pena della scomunica. In queste pagine, lasciando da parte tanti altri argomenti, incentreremo la nostra attenzione sul tema principale.

a) *Analisi della normativa codiciale.*

Per meglio comprendere la posizione ecclesiale degli autori dei delitti puniti, dal codice, con la pena della scomunica e la loro condizione canonica l'a., facendo astrazione della concreta sanzione penale e dei suoi effetti, affronta in primo luogo lo studio del soggetto passivo della pena, passando poi a trattare ciascuna delle fattispecie delittuose descritte dal codice e comminate con la scomunica (p. 23-70). La gravità di tali delitti, dal punto di vista morale, fa sì che la loro commissione con piena avvertenza e deliberato consenso della volontà, costituiscano anche peccati gravi e, nella misura della loro pubblicità, provochino grave scandalo e discredito della Chiesa. Sappiamo che l'incorporazione alla Chiesa avviene attraverso la ricezione del battesimo; tra le condizioni della piena incorporazione però, oltre ai tre criteri esterni giuridicamente definiti dell'apparte-

nenza visibile (professione della fede, sacramenti e governo ecclesiastico), interviene anche un criterio spirituale, a tenore del testo della *Lumen gentium* n. 14: « Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes (grazia santificante), integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt ». Tuttavia, tali peccatori continuano a far parte della Chiesa. Gli autori però dei delitti di eresia, di apostasia e di scisma, che attentano contro la fede e non solo contro la carità, meritano una speciale considerazione.

Infatti, dopo aver preso esame degli effetti canonici derivanti dal peccato grave e dal delitto (considerati in astratto), l'a. si interroga sull'appartenenza ecclesiale degli autori dei delitti (meglio dire dei peccati) di eresia, di apostasia e di scisma. A questo riguardo l'a. ricorda che la dottrina teologica tradizionalmente non si è posta la questione in termini di « appartenenza alla Chiesa » ma si chiedeva se tali persone continuavano ad essere « membri della Chiesa »; da quest'ultima prospettiva la risposta unanime e costante era quella di affermare che gli eretici e scismatici formali non erano più membri della Chiesa (il che *a fortiori* valeva anche per gli apostati). Secondo la *Mystici Corporis* tali peccatori non fanno parte della Chiesa, al meno dal punto di vista degli aspetti visibili, esterni e pubblici. Il Concilio Vaticano II si esprime invece muovendo dai concetti, non coincidenti tra loro, di incorporazione e di comunione, secondo i quali gli autori dei delitti di cui stiamo trattando si trovano in una condizione di « semplice incorporazione radicale » o, in altri termini, di incorporazione « semplicemente valida », poiché il carattere battesimale è incancellabile. Per ciò che riguarda la comunione, l'a. intende che gli eretici, gli scismatici e gli apostati si trovano in una situazione di *defectus dolosus communionis* (per distinguere tale situazione da quella di comunione non piena dei fedeli appartenenti alle chiese cristiane separate) concludendo che non sono più parte beneficiaria della sacramentalità della Chiesa (p. 88-97).

Per quanto si riferisce al soggetto attivo della scomunica l'a. ci tiene a sottolineare che tra il delitto (peccato canonicamente qualificato) e la sanzione penale intercorre una relazione *normativa*, vale a dire, una relazione di causalità costituita dallo stesso legislatore, il che significa che se un concreto atto (peccato grave) non venisse qualificato quale delittuoso dall'ordinamento canonico e sottoposto alla pena della scomunica, esso non potrebbe mai essere la causa

della sanzione della scomunica (fermo restando il disposto del can. 1399). La relazione normativa tra taluni delitti e la scomunica non esisterebbe senza l'intervento legislativo dell'autorità ecclesiastica. Bisogna ricordare a questo punto che tutti i delitti espressamente puniti con la pena della scomunica nel codice vigente, lo sono *latae sententiae* donde l'a. deduce, a tenore del can. 1318, che la scomunica *latae sententiae* è la risposta più adeguata ed efficace al grave scandalo provocato da tali delitti (p. 114).

L'ultimo e più importante capitolo della prima parte tratta degli effetti della scomunica allo scopo di dar risposta alla questione se la scomunica sia una pena dichiarativa oppure costitutiva. Si analizzano in primo luogo gli effetti sanciti nel can. 1331 § 1, che riguardano tutti gli scomunicati, i divieti cioè di: *a*) prendere parte come ministro alla celebrazione del sacrificio dell'Eucaristia o di qualunque altra cerimonia di culto; *b*) celebrare sacramenti o sacramentali e di ricevere i sacramenti; *c*) esercitare funzioni in uffici o ministeri o incarichi ecclesiastici qualsiasi, o di porre atti di governo. Il can. 996 § 1 aggiunge l'incapacità di lucrare indulgenze. La dichiarazione della pena determina inoltre quattro conseguenze: la scomunica diventa pubblica e, dopo la sentenza o il decreto, notoria di diritto. La scomunica dichiarata obbliga ad osservare gli effetti della censura nel foro esterno, per cui lo scomunicato non gode più delle eccezioni previste nel can. 1352 § 2. Infine, la dichiarazione provoca l'aggravarsi degli effetti dato che si aggiungono quelli stabiliti nel can. 1331 § 2: *a*) se lo scomunicato vuole agire contro il disposto del § 1, 1° dello stesso canone deve essere allontanato o si deve interrompere l'azione liturgica, se non si opponga una causa grave; *b*) pone invalidamente gli atti di governo, che a norma del § 1, 3° sono illeciti; *c*) incorre nel divieto di far uso dei privilegi a lui concessi in precedenza; *d*) non può conseguire validamente dignità, uffici o altro incarico nella Chiesa; *e*) non si appropria dei frutti della dignità, dell'ufficio, di qualunque altro incarico, della pensione, che abbia effettivamente nella Chiesa; ed altri effetti supplementari sparsi in diversi canoni del codice: *a*) inabilitazione a dare il voto nelle elezioni canoniche (can. 171 § 1, 3°); *b*) non può essere validamente accolto nelle associazioni pubbliche dei fedeli (can. 316 § 1); *c*) devono essere dimessi dalle associazioni pubbliche dei fedeli (can. 316 § 2); *d*) non devono essere ammessi alla sacra comunione (can. 915); *e*) incapacità di assistere al matrimonio (can. 1109). Se la pena viene inflitta *feren-*

dae sententiae, tutti gli effetti nascono insieme e simultaneamente. L'analisi finora compiuta dall'a. lo porta ad affermare che in realtà esistono tre tipi, figure o specie, di scomunica: scomunica semplicemente *latae sententiae*, scomunica *latae sententiae* dichiarata e scomunica *ferendae sententiae* (p. 175).

Come abbiamo visto, gli effetti della scomunica (così come quelli dell'interdetto) costituiscono delle proibizioni o divieti di esercitare i diritti e i doveri previamente acquisiti, riguardano cioè la capacità di esercizio dei diritti (*capacitas agendi*) e non la capacità giuridica (*capacitas iurium*). Lo stesso si può affermare delle pene espiatorie, che consistono in divieti di esercitare certi diritti; si differenziano quindi dalle censure non nella natura del contenuto della pena bensì nella loro specifica finalità: medicinale nel caso delle censure. Messa a raffronto gli effetti delle diverse censure l'a. conclude che tra la scomunica e l'interdetto esiste soltanto una distinzione specifica che riguarda l'estensione e la differente portata dei loro rispettivi effetti. D'altra parte l'analisi degli effetti della scomunica e di quelli derivanti dal peccato grave e dal delitto (in genere) porta l'a. ad affermare che la scomunica è una sanzione penale *costitutiva* di effetti *nuovi* di diritto *positivo* (p. 191).

Si arriva così al nocciolo della questione, e cioè determinare la condizione canonica dello scomunicato e la sua appartenenza ecclesiale. L'a. inizia la sua argomentazione riprendendo un'idea previamente indicata secondo la quale la scomunica consiste nella proibizione dell'esercizio di certi diritti e doveri; la scomunica dunque riguarda, limitandola, la capacità di esercizio dei diritti o capacità di agire lasciando intatta la capacità giuridica, il che significa che la scomunica non priva della qualità di soggetto di diritti e doveri. Il can. 96 stabilisce che « mediante il battesimo l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri, in quanto sono nella comunione ecclesiastica e purché non si frapponga una sanzione legittimamente inflitta ». L'esegesi che fa l'a. di questo canone è la seguente: condizione giuridica o canonica significa *situazione* giuridica o canonica di una persona, che viene definita come la configurazione concreta del patrimonio di diritti soggettivi e di doveri correlativi. Tale patrimonio giuridico è costituito da tre componenti: l'insieme dei diritti e doveri fondamentali di tutti i fedeli (can. 204, 208-223); i diritti soggettivi e i doveri annessi che riguardano lo *status* particolare del fedele (laico, chierico

o membro di un istituto di vita consacrata o società di vita apostolica); e, infine, l'insieme dei fatti e degli atti giuridici che in un dato momento determinano l'agire giuridico del soggetto. Per delucidare il contenuto del can. 96 resta soltanto da chiarire il senso della restrizione stabilita con le parole *nisi obstet lata legitime sanctio*. Secondo l'a. tale espressione dev'essere intesa in senso largo, includendo in essa, cioè, tanto le sanzioni *legislative* quanto quelle *penali* e *amministrative*. Queste sanzioni non possono mai riguardare la capacità giuridica ma solo la capacità di esercizio dei diritti e dei doveri. La domanda che bisogna porsi è dunque la seguente: in che misura e a che livello del patrimonio giuridico di un fedele la scomunica agisce? L'a. ritiene a questo proposito che la scomunica sia una proibizione, un divieto che riguarda soltanto l'esercizio di alcuni diritti soggettivi e doveri correlativi; tale proibizione non è mai *totale*, dato che non coinvolge l'intero patrimonio giuridico del fedele. Si tratta quindi di un divieto *parziale* che determina una modifica *parziale* (e non un cambiamento totale) della configurazione del patrimonio giuridico o condizione canonica del cattolico, che riguarda la capacità di esercitare i diritti, e a titolo provvisorio, vale a dire per un tempo indeterminato e fino a quando il fedele, colpito dalla scomunica, non avrà abbandonato la contumacia (p. 200).

Su questa base l'a. si pone la questione sull'appartenenza ecclesiale dello scomunicato. Avendo questi commesso un delitto che costituisce a sua volta peccato grave (mortale), ha perso lo stato di grazia e quindi, benché sia radicalmente incorporato alla Chiesa, a causa del suo peccato non è più pienamente incorporato ad essa. Rileva l'a. che la perdita della piena incorporazione è *anteriore* alla scomunica poiché è provocata dalla commissione del delitto (peccato); pertanto non è la scomunica a provocare *natura sua* la mancanza di piena incorporazione; la scomunica altro non fa che dichiararla o sancirla. Si può ritenere lo stesso per quanto riguarda la comunione? Secondo il can. 205 « su questa terra sono nella piena comunione della Chiesa cattolica quei battezzati che sono congiunti con Cristo nella sua compagine visibile, ossia mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico ». I criteri dunque della piena comunione sono i *tria vincula*, criteri questi obiettivi e giuridicamente definiti (*vincula giuridica* secondo l'espressione della *Mystici Corporis*). Conclude perciò l'a. che il cattolico scomunicato continua nella piena comunione della Chiesa, a meno che sia incorso nella censura a causa di un delitto di apostasia, eresia o scisma, dato che questi delitti comportano un rifiuto totale o parziale dei tre vincoli della comunione. La scomunica in quan-

to tale non esclude *mai* dalla *piena* comunione. Affermare il contrario è del tutto insostenibile perché porterebbe a concludere che ci sono due tipi di scomunica: una consistente nella privazione della capacità di esercizio dei diritti e un'altra nell'esclusione dalla piena comunione, il che è contrario a quanto stabilito dalla legislazione vigente, come è stato dimostrato sopra. Tuttavia il codice piano-benedettino diceva nel can. 2257 § 1 che la scomunica è la « *censura qua quis excluditur a comunione fidelium* ». Escludere dalla comunione dei fedeli significava escludere dalla comunione esterna e/o mista. Per il Michiels — citato dall'a. — si trattava della « *communio fidelium proprie ecclesiastica in divinis, in sacris seu spiritualibus quae constituunt specificum regiminis ecclesiastici objectum* ». Tale esclusione era considerata l'oggetto formale della scomunica, e veniva determinata positivamente dalla legislazione che ne circoscriveva i limiti, cioè gli effetti previsti dal codice stesso, costituendone a sua volta l'oggetto materiale della pena. L'espressione che commentiamo ha quindi un senso tecnico preciso, che non ha niente a che fare con l'esclusione dalla Chiesa. Secondo il Gommenginger — citato dall'a. — sarebbe una reminiscenza del passato che evoca la situazione del penitente nell'antica disciplina penitenziale. Nella *Mystici Corporis* si afferma però che l'autorità della Chiesa potrebbe escludere dalla Chiesa un suo membro (« *a Corporis compage semet ipsos misere separatum, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt* ») ma non ci dice come ciò possa avvenire. Nel codice precedente solo la scomunica *vitandi* o l'anatema potevano sancire la perdita della qualità di membro della Chiesa. In queste due ipotesi la pena della scomunica altro non farebbe che dichiarare una separazione previa, causata dal peccato e quindi dallo stesso scomunicato; a rigore la scomunica non sarebbe *costitutiva* dell'esclusione dalla Chiesa.

In conclusione, dopo il Concilio Vaticano II la definizione della scomunica come « esclusione dalla comunione dei fedeli » — anche nel caso in cui tale espressione fosse correttamente interpretata — pone più problemi di quelli che risolve. Perciò consiglia l'a. di abbandonare tale definizione per evitare *a priori* i malintesi e *a posteriori* il dover interpretarla in modo da non entrare in contraddizione con la dottrina conciliare (p. 206-207).

b) *Origine storica e sviluppo fino al s. XIII.*

La seconda parte della ricerca è intitolata *riflessione dottrinale*. Inizia con un interessante studio della genesi e sviluppo storico del-

l'istituto della scomunica fino al XIII secolo, epoca in cui si arriva ad un'unificazione della tradizione canonica occidentale e in cui la scomunica diviene ciò che è ancora: una censura ⁽³⁾.

Per quanto riguardano i più importanti testi neotestamentari, l'analisi esegetica della pericope di Mt 18, 15-18 ⁽⁴⁾ porta l'a. ad affermare che in essa non si parla della pena della scomunica benché in essa si fondi la potestà ecclesiale di infliggere sanzioni (disciplinari o penali) (p. 224). D'altro canto il testo di 1 Cor 5, 1-13 va inteso — allo stato attuale della ricerca esegetica — nel senso che la consegna a Satana consisteva nella sospensione dei rapporti tra la comunità e il peccatore ostinato. Il termine *anathema* impiegato da S. Paolo ha il significato di maledizione, unita all'idea di separazione; questa sarebbe l'origine dell'uso posteriore, da parte della Tradizione, di questo termine per indicare l'esclusione dalla comunità ecclesiale. Altri testi del Nuovo Testamento ci offrono interessanti informazioni, anche se parziali e frammentarie, sulla procedura disciplinare in vigore nei primi secoli del cristianesimo.

Fino alla seconda metà del II secolo, le fonti sulla disciplina penitenziale non ci offrono che alcuni riferimenti poco precisi. Comunque, il cristiano che si era fatto colpevole di un peccato grave doveva astenersi dall'Eucaristia prima di aver fatto penitenza. Le comunità cristiane consideravano che il peccatore fosse indegno di accostarsi all'Eucaristia: il suo peccato lo escludeva, e quindi lui doveva astenersi. La perdita della grazia a causa del peccato si manifestava visibilmente nell'ambito della partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa, comunità di grazia (l'astensione dalla comunione eucaristica in stato di peccato grave è tanto una pratica quanto una dottrina costante nella Chiesa). Gli autori parlavano di scomunica *iure divino*, oppure di scomunica *sacramentale* o *eucaristica*. Non ci

⁽³⁾ Un valido completamento di questa parte storica del lavoro è costituito dalla monografia di A. MARZOA, *La censura de excomuni6n. Estudio de su naturaleza jur6dica en los siglos XIII-XV*, Pamplona, 1985. In quest'opera, oltre allo studio della dottrina dei piú importanti commentatori delle decretali, si espone e analizza il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sulla scomunica (qq. XXI-XXIV del *Supplementum* alla III parte della *Summa Th.*) che costituisce un'autorevole punto di partenza.

⁽⁴⁾ « Si autem peccaverit in te frater tuus, vade, corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum; si autem non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum; quod si noluerit audire eos, dic ecclesiae; si autem et ecclesiam noluerit audire, sit tibi sicut ethnicus et publicanus ».

soffermiamo ora sulle pagine dedicate dall'a. all'esposizione dello sviluppo della disciplina penitenziale nei primi secoli. Basti ricordare che oltre alla disciplina penitenziale, le comunità cristiane utilizzarono delle procedure e delle misure di esclusione nei confronti dei peccatori ostinati e ricalcitranti, in quanto essi rappresentavano un pericolo per la comunità. Tali misure sembrano essere state impiegate laddove le opere di penitenza o il periodo penitenziale fossero stati rifiutati dal peccatore oppure si fossero dimostrati inefficaci. In questo senso, l'esclusione dalla comunità si articolava sulla disciplina penitenziale (p. 234). Le fonti di questo periodo, utilizzando svariate espressioni terminologiche, ci confermano l'esistenza di pene che consistono nell'esclusione dalla comunità ecclesiale. I diversi termini allora usati stavano a significare la privazione della comunione eucaristica, l'esclusione dalla comunità ecclesiale ed anche altre esclusioni parziali. Gli effetti dell'esclusione dalla comunità consistevano nella messa da parte e privazione di qualsiasi partecipazione alla vita ecclesiale del fedele, il che in regime di cristianità, significava pure l'esclusione dalla comunità civile. L'esclusione consisteva nella proibizione di partecipare alle oblazioni, all'eucaristia e agli altri sacramenti. Lo scomunicato non poteva più prendere parte alle riunioni dell'assemblea cristiana. Gli altri cristiani erano tenuti ad evitare alcuni rapporti con lo scomunicato (p. 240). Questa pena era denominata in diverse forme, tra le altre quella di *excommunicatio*, ma con un significato non univoco. Tra l'esclusione totale e la privazione della comunione eucaristica i canoni conciliari dell'epoca fanno riferimenti all'esistenza di altri gradi di esclusione: esclusione minore o parziale, esclusioni che riguardano la partecipazione alle celebrazioni liturgiche, ecc.

La crisi della penitenza antica apre la strada alla c.d. penitenza tariffata. La riforma carolingia reagì contro tale tipo di penitenza; la conseguenza fu l'esistenza di due tipi di penitenza: si aggiunge per i peccati gravi e pubblici la penitenza pubblica secondo la disciplina tradizionale. Nel secolo XII il bipartitismo penitenziale diverrà tripartitismo: la penitenza pubblica solenne, la penitenza pubblica non solenne e la penitenza privata (per i peccati occulti). Il principio carolingio « peccato pubblico-penitenza pubblica; peccato occulto-penitenza privata » determinò in maniera decisiva lo sviluppo della disciplina penitenziale, che a sua volta influirà decisamente sullo sviluppo dell'esclusione totale dalla comunità, denominata *excommunicatio*. Un'ulteriore conseguenza della penitenza pubblica per i peccati pubblici, mediante la quale si privava il penitente dei sacramenti e lo si allontanava dalla

comunità, è costituita dallo spostamento dell'accento dal peccato allo scandalo causato dal peccato, dal peccato cioè alla violazione dell'ordine pubblico: comincia così la distinzione tra delitto e peccato nel diritto canonico. D'ora in poi si darà un trasferimento all'ordine canonico delle conseguenze del peccato grave: sarà la scomunica disciplinare ad esprimere la messa da parte del peccatore; determinando così l'attribuzione progressiva, alla scomunica, del carattere pubblico della risposta ecclesiale nei confronti degli autori di peccati gravi, pubblici e scandalosi. Tale evoluzione è anche collegata alla distinzione, apparsa più tardi (alla fine del s. XII), tra il foro interno e quello esterno, distinzione legata, a sua volta, ad un'altra, quella cioè tra *ordine* e *jurisdictio* (a questo proposito l'a. cita P. Russo che ha messo in rilievo come queste due distinzioni provengano dalla riflessione sulla potestà di sciogliere e legare, essendo questa riflessione tributaria, in certa misura, della considerazione degli effetti rispettivi del peccato e della scomunica) (p. 247).

Gli autori ecclesiastici dell'alto medioevo sottolinearono la separazione dello scomunicato dalla Chiesa, ma secondo l'a. confusero i rispettivi effetti del peccato e della scomunica. D'altronde si fa strada l'idea che previamente alla scomunica il peccatore sia già separato dalla Chiesa e in questo modo la sanzione non abbia, o almeno non sempre, una portata ontologica e teologale. Benché il termine scomunica sia generalizzato nell'alto medioevo, nei testi canonici anteriori al s. XII il termine *excommunicatio* designa una grande varietà di misure ecclesiastiche (privazione dell'eucaristia, relegazione penitenziale, esclusione culturale, esclusione totale, esclusioni parziali), problema questo che non è stato risolto dal maestro Graziano, che tuttavia ha avuto il merito di averlo affrontato. Per Graziano « aliud est excommunicatio » (che separa dalla società fraterna), « aliud anathematizatio » (che separa dal corpo di Cristo che è la Chiesa) (C. 3, q. 4, c. 12): la scomunica vieta l'ingresso nelle chiese e la ricezione dei sacramenti. In un altro testo invece (C. 11, q. 3, c. 24), Graziano ravvisa tre tipi di misure, il che sta a confermare la flessibilità terminologica delle fonti, e comporta a sua volta che la soluzione data da Graziano non sia soddisfacente. L'a. alla stregua del Vernay ritiene che l'espressione « esclusione totale » riferita all'*anathema* non abbia lo stesso significato che nel contesto dell'ecclesiologia prenicena, dato che è stata recepita la dottrina secondo la quale il carattere battesimale è incancellabile e pertanto non è possibile una tale esclusione radicale. La *separatio a corpore Christi quod est Ecclesia* dev'es-

sere intesa come separazione dalla comunità *visibile* sociologicamente considerata (p. 254).

Seguendo Graziano i decretisti ripresero e precisarono la triplice forma di scomunica: astensione dalla comunione eucaristica, relegazione penitenziale, ed esclusione (totale) dalla comunità cristiana (secondo la terminologia adoperata dall'a.). La prima corrisponde al peccato grave per il quale la coscienza stessa impedisce di accostarsi all'Eucaristia; la seconda si riferisce alla penitenza, che vieta la ricezione dei sacramenti; la terza riguarda la sentenza di scomunica la cui causa è la contumacia, e che a sua volta può essere « scomunica semplice » (esclusione culturale, secondo la terminologia dell'a.) o l'*anathema*, più solenne, che consiste nell'esclusione dalla comunità dei fedeli, a *fidelium consortio*, denominata da Giovanni il Teutonico *excommunicatio maior*, terminologia questa che finirà per imporsi. Iniziano in quest'epoca ad apparire le pene *latae sententiae*, con la conseguenza, tra l'altro, di costituire un foro interno giuridico o non sacramentale, diverso dal foro interno sacramentale.

Nel s. XIII si consolida la natura della scomunica: pena (misura disciplinare) medicinale, che dev'essere preceduta dall'ammonizione, e che richiede la contumacia; la sentenza deve indicare per iscritto i motivi, ecc. Per quanto riguarda gli effetti, lo scomunicato: è privato dell'Eucaristia e degli altri sacramenti, anche della penitenza tranne in caso di pericolo di morte; è privato dell'assistenza all'ufficio divino, tranne che alla predicazione; è privato della sepoltura ecclesiastica, delle preghiere della Chiesa, della collazione dei benefici, di essere assistito in giudizio, ecc.

c) *Riflessione dottrinale e definizione.*

Nel secondo capitolo della riflessione dottrinale l'a. affronta due argomenti: il fondamento e la finalità della scomunica. Il primo riguarda la causa formale di questa pena. Il legislatore, nella fase costitutiva, e il giudice o superiore, nel momento applicativo, costituiscono la causa efficiente o strumentale. La causa formale sarebbe invece il delitto, più concretamente l'imputabilità del delitto. Dopo aver fatto una lunga e approfondita spiegazione del concetto penale di imputabilità, collegandolo alla nozione di merito, l'a. ritiene che la risposta all'atto cattivo e delittuoso compiuto sia la punizione — « non-récompense », secondo l'a. — che dovrà essere proporzionale al demerito dell'atto morale, per trasformare la volontà libera e cattiva dell'autore del delitto (p. 277).

Sulla base del c. 1321 § 1 l'a. afferma che il fondamento della scomunica è l'imputabilità penale grave dell'atto commesso con dolo, ammettendo comunque che ciò è applicabile a qualsiasi delitto anche se non punito con la scomunica. Perché dunque un concreto delitto viene punito con la scomunica? Solo perché sono i più gravi di tutti i delitti? Non essendoci una relazione necessaria delitto-scomunica, bisognerà cercare il fondamento specifico della scomunica in un altro elemento, oltre a quello della volontà del legislatore.

La contumacia è la « *conditio sine qua non* » per l'infrazione delle censure. La contumacia comporta una malizia che si aggiunge ulteriormente a quella del delitto gravemente imputabile; consiste non nella violazione del diritto, ma piuttosto nel disprezzo o disubbidienza all'autorità. Il fondamento della scomunica non risiede dunque unicamente nell'imputabilità del delitto « *tout-court* », ma nell'imputabilità del delitto accompagnata dalla contumacia. La presenza della contumacia formale (pene *ferendae sententiae*) o virtuale (pene *latae sententiae*) ci porta a considerare da una nuova angolatura la gravità dei delitti puniti con le censure. L'imputabilità qualificata dalla contumacia può essere perciò considerata come il fondamento specifico delle censure. Tali delitti sono più gravemente imputabili quando vengono accompagnati dalla contumacia, vale a dire, dal disprezzo dell'autorità ecclesiale.

L'a. rileva che l'atto delittuoso imputabile accompagnato dalla contumacia non può lasciare indifferente la Chiesa. La Chiesa, nei suoi confronti, reagisce come farebbe di fronte al peccato, invitando alla conversione e offrendo il perdono. Ne va di mezzo il bene del peccatore, la *salus animarum* di tutti gli uomini, e la credibilità della Chiesa.

A questo punto l'a. sviluppa una riflessione sulla finalità della pena in generale e sul fondamento del diritto penale della Chiesa: « *ad aptius providendum ecclesiasticae disciplinae* » (can. 1317).

Riprendendo l'argomento specifico della scomunica, l'a. considera che essa sia una sanzione, un riconoscimento cioè da parte dell'autorità ecclesiale, della situazione in cui si trova il colpevole, quale parte non più pienamente beneficiaria della sacramentalità della Chiesa. È anche una sanzione « penale » per i suoi effetti di privazione dell'esercizio dei diritti e i doveri; ed infine costituisce una prova imposta alla libertà del soggetto affinché si decida a riprendere la via della coerenza cristiana, indissolubilmente unita all'offerta di perdono (p. 296).

Il capitolo terzo, ed ultimo, è dedicato al tentativo di dare una definizione della scomunica. In esso, invece di riassumere e ricordare i risultati a cui è pervenuto nei capitoli precedenti, l'a. espone le quattro caratteristiche che ritiene essenziali all'istituto della scomunica: *a)* la scomunica è una sanzione penale che può incidere su qualsiasi fedele cattolico, i cui effetti indivisibili consistono nel divieto di esercitare alcuni diritti soggettivi e doveri correlativi, a tenore delle disposizioni del codice (can. 1331, 171 § 1, 3°, 316, 915, 996 § 1 e 1109); costituisce cioè la « maior exclusio bonorum » la « (quasi) totalis exclusio a bonis spiritualibus cum effectibus qui separari nequeunt »; *b)* i delitti puniti con la scomunica precettiva sono i delitti più gravi, in quanto attentano e offendono gravemente il mistero e la vita della Chiesa; *c)* la scomunica ha una finalità specificamente medicinale; e, per ultimo, *d)* la scomunica è una sanzione di diritto positivo ecclesiastico (solo l'obbligo di astenersi dalla comunione eucaristica è di diritto divino). Afferma l'a., che le altre finalità (il provvedere alla disciplina ecclesiastica e l'emendamento del reo o abbandono della contumacia) fanno riferimento a realtà che non sono solo giuridiche e quindi rinviano ad un piano teologale; perciò nessuna di queste caratteristiche è esclusiva della scomunica; ma in realtà la scomunica è l'unica censura che priva o esclude dalla (quasi) totalità dei beni spirituali della Chiesa con gli effetti indivisibili previsti nel codice. La scomunica ha pertanto una doppia nota distintiva: l'ampiezza dei suoi effetti e l'indivisibilità di essi (p. 318).

L'a. dà infine la seguente definizione: « excommunicatio est sanctio poenalis iuris positivi ecclesiastici cum fine specificae medicinali, constituta in delicta graviora, cuius effectus indivisibiles consistunt in inhibitione seu vetito exercitii iurium et officiorum ad normam praescriptorum codicis, scilicet cc. 1331, (...) ita ut exclusionem (quasi) totalem a spiritualibus Ecclesiae bonis constituent ». Oppure quest'altra: « excommunicatio est censura cum effectibus indivisibilibus praescriptis in cc. 1331... » (p. 321).

3. *Alcune osservazioni metodologiche e sostanziali.*

Dalla particolareggiata analisi, sulla quale conveniamo fondamentalmente, tranne che su alcuni punti di minore importanza, l'a. è pervenuto alla conclusione centrale sufficientemente fondata che nella normativa del codice vigente la scomunica sia una pena canonica medicinale (censura) di diritto positivo i cui effetti sono quelli

espressamente stabiliti dallo stesso codice; *per se* tali effetti non consistono nell'esclusione del fedele dalla comunione e tanto meno dalla Chiesa (5).

È stato scritto che la « concezione della scomunica non suscitava particolari difficoltà nel codice precedente, dove la categoria comunione era stata praticamente ridotta ad indicare una comunione di beni spirituali che i fedeli avevano nella Chiesa e dei quali i fedeli venivano privati con la scomunica. La scomunica in tale contesto rispondeva veramente alla negazione della comunione: era un'esclusione dalla *communio fidelium*. Ma oggi che la *communio* è venuta ad assumere un significato molto più ampio (...) possono sorgere facili equivoci e fraintendimenti, dal momento che la scomunica è rimasta immutata. Se ieri era vero che la scomunica era esclusione dalla comunione oggi non si può dire proprio perché la *communio* ha mutato il suo significato » (6).

In effetti, l'approfondimento compiuto dal concilio Vaticano II nella conoscenza della natura e missione della Chiesa ha supposto una riscoperta e un notevole arricchimento della nozione di *communio*; anzi « l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio » (7), e ciò non poteva non rispecchiarsi nella vita della Chiesa, e di conseguenza nel suo ordinamento giuridico che vuol essere, come è stato più volte ricordato, una traduzione, in linguaggio canonistico, dell'ecclesiologia conciliare (8). Perciò può a qualcuno destare sorpresa che essendo stata accolta in larga misura dal codice la nuova concezione sulla *communio*, non sia stata ad essa adeguata, nello stesso tempo, quella di scomunica alla quale, in linea di massima, sembra dover essere riferita, almeno in taluni aspetti, la non-comunione e i suoi effetti dogmatico-strutturali.

Il codice ha legittimamente configurato la pena di scomunica in un determinato modo, tuttavia la dimensione giuridica della Chiesa

(5) Della stessa opinione V. DE PAOLIS, *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, in *Periodica*, 77 (1988), p. 521-552.

(6) V. DE PAOLIS, *Aspetti teologici e giuridici nel sistema penale canonico*, in AA.VV., *Teologia e Diritto Canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, p. 192.

(7) Synodus Episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregata, 1985), Relazione finale *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 dicembre 1985, II, C. 1.

(8) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, AAS, 75 (1983), pars II, p. XI.

non va identificata semplicisticamente con la normativa positiva vigente in un luogo e tempo determinato, e per la stessa ragione la dimensione giuridica o di giustizia presente nella realtà dogmatica della comunione, cioè la *communio* in senso giuridico, non si esaurisce nella concreta regolamentazione giuridico-positiva della normativa del codice della Chiesa latina e nelle altre norme canoniche vigenti, anche se esse occupano evidentemente un luogo privilegiato e non trascurabile.

Perciò, allo scopo di focalizzare e dare risposta ad alcune delle questioni controverse più dibattute dalla dottrina sull'argomento, ci sembra ancora utile risalire al livello fondamentale per evidenziare, tra i diversi elementi teologici e canonistici, storici e normativi, che articolatamente confluiscono nella sua configurazione giuridica, sia i dati basilari, sia gli aspetti che secondo noi determinano le coordinate entro le quali bisogna sviluppare la riflessione giuridico-canonica sulla natura e gli effetti della scomunica. Riteniamo che tale impostazione permetta altresì di cogliere i diversi problemi *a radice*, e, da una prospettiva più ampia, di poter valutare la congruenza (maggiore o minore coerenza) di un determinato dato normativo con le esigenze di giustizia inerenti alla natura stessa della Chiesa.

A tal fine è necessario innanzitutto determinare accuratamente i punti di partenza dai quali sviluppare la trattazione specifica sulla scomunica. Il primo passo dovrà essere quello di stabilire in modo adeguato il contenuto dei termini della relazione comunione (non-comunione) e scomunica; vale a dire, determinare, entro l'ampio significato della *communio*, quello rapportabile alla *excommunicatio*; senza dimenticare, però, che pur basandosi sui dati teologici, tale trattazione non potrà essere che giuridica. Infatti, le diverse vedute e relative conclusioni sul tema sono spesso principalmente dovute non tanto ai presupposti teologici (sui quali i diversi autori che lo hanno trattato sono fondamentalmente d'accordo) quanto alle diverse concezioni della loro portata giuridica; al fatto, cioè, che troppo spesso in sede canonistica si utilizza prevalentemente il concetto teologico di comunione e non invece quello giuridico.

a) *Presupposti.*

I dati *teologici* sostanziali sono i seguenti: l'enciclica *Mystici Corporis*, per quel che si riferisce alla condizione di *membro della Chiesa* (nozione che tiene conto soprattutto degli aspetti visibili, esterni e pubblici), insegna che essa si può perdere a causa sia dell'abbandono volontario della Chiesa mediante l'eresia, l'apostasia o lo scisma, sia dell'intervento dell'autorità ecclesiastica in seguito a gravissime azioni

di un fedele ⁽⁹⁾. Benché il documento non lo dicesse in modo esplicito, gli autori identificavano tale intervento con la scomunica per il fatto che, sin dall'inizio della vita della Chiesa, in alcuni casi particolari (non solo quelli di eresia, scisma e apostasia), la risposta ecclesiale nei confronti dei fedeli che avevano compiuto gravissime azioni delittuose e ostinatamente perseveravano nel loro atteggiamento, era stata appunto quella di allontanarli, separarli, escluderli dalla vita della comunità cristiana. La scienza canonica aveva elaborato lungo i secoli la nozione di *scomunica* per indicare tale effetto, conseguente ad un intervento disciplinare dell'autorità ecclesiastica competente, potendosi affermare che negli aspetti fondamentali tale nozione era rimasta immutata fino al codice piano-benedettino, secondo il quale, come abbiamo già visto, « *excommunicatio est censura qua quis excluditur a communione fidelium* » aggiungendo a continuazione « *cum effectibus qui in canonibus, qui sequuntur, enumerantur, quique separari nequeunt* » (can. 2257 § 1).

Tuttavia il concilio Vaticano II, facendo uso dei concetti di incorporazione e di comunione, ha impostato la questione dell'appartenenza ecclesiale in modo del tutto diverso, permettendo così di chiarire e di completare alcuni estremi della dottrina precedente. Secondo i documenti conciliari l'*incorporazione* alla Chiesa avviene mediante il battesimo e tale radicale incorporazione è incancellabile; tuttavia la *piena* incorporazione si perde a causa del peccato grave (perdita della grazia santificante) e ne consegue, principalmente, il divieto ontologico di ricevere l'Eucaristia (e in generale tutti i sacramenti c.d. dei vivi). Per quanto riguarda la *comunione*, perché questa sia *piena* nella Chiesa cattolica, sono anche necessari i *vincoli* (di natura giuridica) della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico; ne deriva che la comunione nella Chiesa Cattolica non sarà piena nei casi di eresia e di scisma (l'apostasia è riconducibile ad essi). Le nozioni di *incorporatio* e di *communio* rispondono invero ad una realtà vitale, dinamica, essendo perciò possibile riscontrare in esse una gradualità ⁽¹⁰⁾.

⁽⁹⁾ Cfr. Pio XII, Lett. Enc. *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943, AAS (1943), p. 202.

⁽¹⁰⁾ Si veda, per es., W. BERTRAMS, *Quaestiones fundamentales Iuris Canonici*, P.U. Gregoriana, Roma, 1969, p. 240-249. Intorno all'appartenenza ecclesiale si può utilmente consultare A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, EUNSA, Pamplona, 1986, pp. 105-127.

Da quanto detto si può concludere che le persone validamente battezzate, nella Chiesa cattolica oppure in un'altra comunità cristiana, vengono incorporate all'unica Chiesa di Cristo la quale sussiste nella Chiesa cattolica (cfr. can. 204 § 2). Di conseguenza ogni battezzato conserva sempre un nucleo, quantunque minimo e infruttuoso, di comunione e di appartenenza ecclesiale assolutamente incancellabile, non essendo quindi possibile su questa terra un'esclusione o allontanamento totale e completo di un battezzato da essa. D'altronde, l'appartenenza alla *Chiesa cattolica* viene necessariamente determinata dai criteri oggettivi riguardanti i mezzi di salvezza (fede, sacramenti e governo) che solo in essa sono presenti in tutta la loro pienezza.

Dalla constatazione che la comunione in senso teologico ammette una gradualità, risulta evidente che la mancanza o negazione di essa, nella sua dimensione giuridica, non può essere identificata ad un unico livello. Ne consegue che sono possibili diverse situazioni di non-comunione, ciascuna di esse con la sua specifica rilevanza giuridica (che in molti aspetti la scienza canonistica dovrà ancora analizzare e configurare, così come le norme giuridiche dovranno determinare più accuratamente). Tuttavia è il concetto di *piena comunione*, che solo si dà nella Chiesa cattolica e che include in sé i criteri giuridici, ciò che costituisce il punto di riferimento dell'appartenenza o meno alla Chiesa cattolica e, pertanto, della non-comunione tradizionalmente collegata alla *excommunicatio*.

Quanto detto è particolarmente importante se si considera che le diverse riflessioni finora sviluppatesi sulla scomunica, e le relative conclusioni, dipendono, com'è logico, dal concetto di comunione previamente adottato e a sua volta riferito alla scomunica. Siccome tale scelta incide anche sulla comprensione e portata ontologico-teologica delle altre nozioni ad essa connesse, ed è inoltre necessario metterle in relazione stabilendo in modo corretto i loro rapporti, l'intercomunicazione delle rispettive conclusioni conduce spesso a molteplici perplessità.

Basta ricordare a questo riguardo come per il Borrás la comunione si configuri principalmente a partire dai vincoli giuridici di piena comunione affermando di conseguenza che la scomunica non comporta l'esclusione dalla Chiesa. Al contrario il Gerosa, seguendo in questo Coccopalmerio⁽¹¹⁾, includendo l'elemento interiore della grazia

(11) Cfr. principalmente F. COCCOPALMERIO, *De communione ecclesiali iuxta doctrinam Vaticanam II*, in *Investigationes Theologico-Canonicae*, Roma, 1978, p. 99-114;

santificante quale costitutivo della comunione, conclude che se quella manca, il fedele si pone al di fuori della comunione e quindi della Chiesa, essendo la scomunica sempre e in tutti i casi semplicemente dichiarativa⁽¹²⁾. Eppure, e questo merita di essere messo in rilievo, l'impostazione dei due autori e la loro analisi teologica è sostanzialmente identica e, a nostro avviso, corretta.

Può perciò essere opportuno, prima di proseguire, ricordare brevemente che in senso giuridico la comunione ecclesiastica, manifestazione esterna dell'unità della Chiesa e nella Chiesa, e segno della dimensione interiore della comunione⁽¹³⁾, comprende la *communio fraterna* o *communio fidelium*, la *communio hierarchica* e la *communio ecclesiarum* i cui vincoli sono, in ogni caso, la professione della stessa fede, la partecipazione agli stessi mezzi di salvezza e l'obbedienza agli stessi pastori. Per la *communio fidelium* tutti i fedeli sono uniti tra loro nell'unità sociale del popolo di Dio; essa suppone, senza escludere i rapporti di carità e di grazia, un insieme di relazioni giuridiche tra i fedeli che hanno per contenuto la responsabilità verso gli altri, la solidarietà nel raggiungimento del fine della Chiesa e la comunità di fini e di beni. Per la *communio hierarchica* i fedeli sono uniti alla gerarchia in una triplice dimensione: comunione nella fede, che esige adesione al magistero; comunione nei sacramenti, nel senso di rispetto e accettazione della relazione ministro-fedele; e comunione nel governo ecclesiastico, che comprende il dovere di obbedienza e il riconoscimento degli uffici ecclesiastici. La comunione gerarchica si esprime su due livelli: la comunione con il romano pontefice e la comunione con il proprio vescovo. Infine, la *communio ecclesiarum* riguarda le relazioni giuridiche di unità e di subordinazione della Chiesa particolare nei confronti della Sede Apostolica e di unità e di corresponsabilità di tutte le chiese particolari tra loro⁽¹⁴⁾.

Id., *Quid significant verba « Spiritum Christi habentes » in Lumen Gentium 14, 2*, in *Periodica*, 68 (1979), p. 253-276.

⁽¹²⁾ Cfr. L. GEROSA, *La scomunica è una pena?*, cit., p. 264-287.

⁽¹³⁾ *Lumen gentium*, n° 8: « La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico de 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 da un elemento umano e da un elemento divino ».

⁽¹⁴⁾ Per una trattazione più completa ed approfondita al riguardo si veda l'opera di J. HERVADA, *Diritto Costituzionale Canonico*, Giuffrè, Milano, 1989, p. 67-74, da dove abbiamo tratto le idee esposte.

b) *Natura della scomunica.*

Sotto il profilo dogmatico-strutturale l'eresia e lo scisma sono le cause che provocano la mancanza nel fedele della piena comunione, e ciò indipendentemente dal fatto che tale situazione provenga da buona ⁽¹⁵⁾ o da mala fede ⁽¹⁶⁾; comunque ciò non comporta la perdita né dell'incorporazione alla Chiesa avvenuta mediante il battesimo, né della condizione di fedele. Questa situazione comporta però importanti conseguenze giuridiche, non condizionate da fattori estrinseci perché derivanti dalla natura stessa della Chiesa; concretamente implica la sospensione dei diritti e dei doveri specificamente ecclesiali, ad eccezione di quelli che si riferiscono alla reintegrazione nella piena comunione ecclesiastica. Per carità, non per giustizia, i fratelli separati possono essere ammessi a partecipare al culto cattolico o ad alcuni sacramenti, purché ciò venga autorizzato dalla legittima autorità ecclesiastica, e soltanto nelle circostanze previste dall'autorizzazione (cfr. can. 844 rispetto alla *communicatio in sacris*) ⁽¹⁷⁾. Già San Tommaso spiegava che « ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur: scilicet ad coetum fidelium; et ad participationem sacramentorum. Et hoc secundum praesupponit primum: quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant » ⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁵⁾ È il caso dei fratelli separati. Decr. *Unitatis Redintegratio*, n° 3: « Quelli poi che ora nascono e sono istruiti nella fede di Cristo in tali comunità (il documento si riferisce a quelle staccatesi dalla piena comunione della Chiesa cattolica nei secoli precedenti) non possono essere accusati del peccato di separazione ». Cfr. anche il Direttorio Ecumenico *Ad totam Ecclesiam*, n° 19 (AAS, 59 (1967), p. 574-592).

⁽¹⁶⁾ Il caso più frequente è quello dei cattolici che rinnegano la fede, aderiscono allo scisma o abbandonano la Chiesa (cfr. can. 751).

⁽¹⁷⁾ J. HERVADA, *sub can. 205*, in *Código de Derecho Canónico*, edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, 4ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, p. 170: « Jurídicamente esa situación comporta la suspensión de los derechos y deberes específicamente eclesiales, a excepción de los que se refieren a la reincorporación a la plena comunión eclesialística. Por caridad, no por justicia, los herejes y cismáticos pueden ser admitidos a participar en el culto católico o en algunos sacramentos, siempre que ello esté autorizado por la legítima autoridad eclesialística, y sólo en las circunstancias previstas en la autorización (cfr. can. 844 respecto de la *communicatio in sacris*) ». Nel decreto del Vaticano II sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio* n. 8 si legge sulla *communicatio in sacris*: « Questa comunicazione dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia. La manifestazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione. La partecipazione della grazia talvolta la raccomanda ».

⁽¹⁸⁾ *Summa Th.*, III, *Suppl.*, q. XXI, art. 1, c. Cfr. al riguardo A. MARZOA, *La censura de Excomunió*n, cit., p. 23-63.

A questo punto, e per impostare la riflessione in modo corretto, un dato non trascurabile è quello che ci offre la storia. Essa ci dimostra che nella Chiesa si è dato un processo di decantazione che dalla considerazione, sotto i diversi profili, dell'azione umana e dei suoi effetti, ha ravvisato in quelli esterni, pubblici e antiggiuridici più gravi (che recano un danno alla comunità ecclesiale nella sua dimensione visibile), gli elementi configuranti della nozione di delitto. In questo modo si è distinto (senza però separarlo), progressivamente con maggior perfezione, il delitto dal peccato. Tale processo ha portato, allo stesso tempo, a distinguere tra penitenza (per il peccato) e pena (per il delitto), tra la via penitenziale e quella giuridico-penale (alla stessa evoluzione appartiene la distinzione tra il foro interno o della coscienza e quello esterno). Tale processo non costituisce un'infedeltà o allontanamento, per la ricezione nell'ordinamento canonico di sovrastrutture culturali e giuridiche secolari, dalle esigenze derivanti dalla natura originaria della Chiesa alla quale adesso bisognerebbe tornare; esso rappresenta invece un approfondimento nella conoscenza della realtà della vita della Chiesa e una conquista del pensiero umano e scientifico, allo scopo sia di evidenziare la dimensione giuridico-pubblica di alcuni comportamenti umani antiecclesiali, sia di dare ad essi nel medesimo ambito una risposta ecclesiale ⁽¹⁹⁾. Vale a dire, una cosa sono i peccati (senz'altro gravi, e quindi con gli effetti ad essi propri) di eresia, di apostasia e di scisma (peccati questi che comportano anche, come abbiamo visto, la rottura della comunione piena, con gli effetti giuridici sopra indicati, uguali per tutti coloro che non sono nella piena comunione) ed un'altra i relativi delitti; solo in riferimento a questi ultimi è possibile parlare di scomunica in quanto costituisce, appunto, una *pena* per il delitto ⁽²⁰⁾.

Sono infatti possibili situazioni di non-piena comunione che non comportano la scomunica sia perché non colpevoli (p.e. i fratelli separati) sia perché conseguenza di un atto puramente interno (p.e. il peccato interno di eresia: cfr. can. 1330) ⁽²¹⁾; la scomunica invece è riservata ai summenzionati delitti ⁽²²⁾.

⁽¹⁹⁾ Da una prospettiva più ampia e riguardo alcuni temi specifici ci sembra che questa idea sia presente nel discorso di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 18 gennaio 1990 sui rapporti fra pastorale e diritto canonico.

⁽²⁰⁾ Non potendo ora soffermarci sul tema della natura della pena in genere rimandiamo al più recente contributo di F. D'AGOSTINO, *Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), p. 1-16.

⁽²¹⁾ Alcuni autori però, con il lodevole proposito di dar prevalenza alla verità sostanziale rispetto a quella semplicemente formale, hanno creduto di poter (e do-

Com'è ben noto la Chiesa ha tradizionalmente comminato con la pena di scomunica, e il codice vigente mantiene tale secolare tradizione, alcuni delitti gravissimi (quali la violazione diretta del sigillo della confessione — can. 1388 § 1 —, l'aborto procurato — can. 1398 —, ecc.) che non suppongono però, sul piano oggettivo, la rottura della piena comunione. In questo modo di agire ci sembra di poter ravvisare l'intento di applicare autoritativamente a siffatti delitti una pena che abbia gli stessi effetti esterni corrispondenti ai casi paradigmatici di allontanamento dalla comunione, sottolineando così la valutazione della Chiesa sulla loro gravità. Tuttavia questa *identificazione* penale di azioni delittuose di natura diversa è stata la causa, e continua ancora ad esserlo, dei principali fraintendimenti riguardanti la natura e gli effetti della scomunica; sotto il codice precedente perché si concludeva che la scomunica comportava sempre e in tutti i casi l'esclusione dalla *communio fidelium* ⁽²³⁾, adesso perché

ver) identificare non-comunione e scomunica (intesa quest'ultima come la constatazione di una situazione di fatto) argomentando a partire dall'esistenza delle pene *latae sententiae*, che permettono di sfumare le differenze tra peccato e delitto, tra foro interno ed esterno, tra penitenza e pena, ecc. Durante i lavori di riforma del codice, la stessa Commissione di revisione, alla proposta fattagli di comminare *latae sententiae* la pena di scomunica per i delitti di eresia, apostasia e scisma, « nam qui delictum huiusmodi perpetrat eo ipso iam amplius non est in plena communione Ecclesiae, sive competens Episcopus poenam infligat sive non », giustamente rispondeva che « accurate distinguere oportet *inter realitatem obiectivam* quendam extra communionem Ecclesiae esse et *sanctionem poenalem* ab Ecclesia inflictam. Non omnis baptizatus qui extra communionem Ecclesiae invenitur, est eo ipso excommunicatus » (*Relatio complectens syntesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis patribus commissionis ad novissimum schema CIC exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis. Animadversiones ad can. 1316*, in *Communicationes*, 16 (1984), p. 46-47). L. GEROSA, *La scomunica è una pena?*, cit., p. 319, ammette che « la *excommunicatio* non è automaticamente e semplicemente il rovescio della medaglia rispetto alla *communio* (...); il loro rapporto reciproco non è meccanico e passa sempre attraverso un giudizio della Chiesa ». Proprio perché non tutti i dati di fatto (nel nostro caso la non-piena comunione) vanno considerati e giudicati allo stesso modo, e tanto meno se si tratta di muovere a qualcuno un rimprovero perché colpevole (moralmente imputabile) di un comportamento anticcesiale, è necessaria la mediazione della Chiesa; altrimenti, negando le differenze, si arriverebbe anche a negare la verità sostanziale.

(22) Sulla possibilità dei delitti contro la fede si veda C.J. ERRÁZURIZ, *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede (alcune riflessioni sui delitti contro la fede)*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), p. 113-131.

(23) Come è stato già segnalato i commentatori del codice del 17 intendevano per *communio fidelium* la comunione mista cioè la comunione esterna o giuridica (non quella interiore o mistica fondata sulla grazia santificante) che incideva sul go-

si afferma invece tutto il contrario, cioè la pena di scomunica mai significa la predetta separazione. Si è prodotta così la frattura tra *communio* e *excommunicatio*. Perciò, secondo noi, affinché la pena di scomunica sia coerente con i dati dogmatico-strutturali, dovrebbe essere riservata esclusivamente ai delitti che attentano gravemente e direttamente contro l'unità della Chiesa cioè ai *delitti* di eresia, di apostasia e di scisma.

Un secondo problema legato al precedente riguarda il carattere dichiarativo oppure costitutivo della pena della scomunica, vale a dire, se la scomunica dichiara semplicemente il previo allontanamento del fedele dalla piena comunione o se, al contrario, ne costituisca l'esclusione. Pensiamo che la risposta potrebbe essere molto chiara e breve: la scomunica dichiara pubblicamente la situazione precedente di non piena comunione; inoltre costituisce giuridicamente la pena e i suoi effetti che a quelli giuridici derivanti dalla non piena comunione ne aggiunge degli altri. La pena della scomunica, in quanto tale, ha sempre carattere costitutivo; tuttavia, l'atto impositivo della scomunica è altresì dichiarativo del previo allontanamento del fedele cattolico dalla piena comunione, in quanto ne costituisce il presupposto ⁽²⁴⁾.

dimento dei beni spirituali la cui amministrazione è sottoposta all'autorità della Chiesa; cfr. T. GARCÍA BARBERENA, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, BAC, Madrid, 1964, vol. 4, pp. 384-385.

(24) I fedeli battezzati nella Chiesa Cattolica o in essa accolti, se si separano da essa mediante l'eresia, l'apostasia o lo scisma (cfr. can. 751), non possono essere più ritenuti cattolici. In tal senso V. DE PAOLIS, *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, cit., p. 537, espone che i criteri di piena comunione enumerati nel can. 205 riguardano « la elementa quae sunt necessaria ut quis pertineat ad Catholicam Ecclesiam, id est sit catholicus »; ed aggiunge: « In nova doctrina criteria plenae communionis sunt criteria quibus dignoscitur quis sit catholicus: catholicus est semper per definitionem in plena communionem. Haec amittitur tantum si relinquatur Ecclesia ». Tuttavia, tali fedeli continuano ad essere legati alla Chiesa, anche dal punto di vista giuridico, come conferma il can. 96 (Non va però dimenticato che detto canone, per altro molto discusso in dottrina nella sua precedente e attuale formulazione, non esclude la capacità giuridica dei non battezzati nell'ordinamento canonico, riconosciuta, p.e. nel can. 1476. Sull'argomento si veda G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 13-99). Coloro che abbandonano la Chiesa sono pure tenuti alle leggi ecclesiastiche (cfr. can. 11, canone che, anche per altri versi, secondo P. CIPROTTI, *Elementi di novità nel diritto penale canonico vigente*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 114 (1989), p. 22, introduce « la più importante delle modifiche che il codice ha apportato alla disciplina precedente, né solo nel campo del diritto penale »). I fedeli cattolici, infatti, sono i soli che possono essere scomunicati. Se un cattolico, in seguito alla commissione di uno dei summenzionati delitti di apostasia, di eresia o di scisma, viene scomunicato, cioè messo al bando dalla comunità finché non si ravveda, ciò non significa che egli venga *escluso* dalla comunione, o dalla Chiesa Cattolica, op-

Un'ulteriore difficoltà è perciò costituita dall'applicazione *latae sententiae* di alcune pene⁽²⁵⁾, e più concretamente della scomunica. Molteplici sono i problemi, anche di natura interpretativa, che esse pongono, alcuni dei quali sono già stati evidenziati. Il più grave è quello di confondere le dimensioni morale e giuridica dell'azione umana e dei suoi effetti, da cui derivano, nell'ambito del diritto penale della Chiesa, numerosi errori anche pratici⁽²⁶⁾. Tra l'altro quello di considerare la scomunica *latae sententiae* la risposta più adeguata ai delitti più gravi e quindi il modello base del sistema penale⁽²⁷⁾, quando in realtà, secondo i principi informativi della riforma del sistema penale e il disposto esplicito del can. 1318, dovrebbero costituire casi molto eccezionali.

Comunque, per incorrere nelle pene *latae sententiae* è necessario che il delitto commesso sia *certo*, « ita ut nullum supersit dubium de eius perpetrato », spiegava la Commissione di riforma nella *Relatio*

pure che non sia più membro della Chiesa. D'altronde, la scomunica è una pena *medicinale* che oltre tutto deve garantire la possibilità dell'emendamento del reo e cioè la possibilità del ritorno alla Chiesa del fedele allontanatosi da essa.

(25) Sulla loro convenienza o meno si veda J. ARIAS, *Las penas « latae sententiae »: actualidad o anacronismo*, in *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, Milano, 1984, vol. II, p. 5-27.

(26) Le pene *latae sententiae* non sono un *tipo di pena* bensì un modo di applicazione, automatico, di esse. Tale modalità applicativa implica la possibilità che la pena rimanga occulta e, per tanto, con una rilevanza giuridica molto limitata, la quale spiega la diversità degli effetti e la necessità di provvedere alla sua remissione nel foro interno. Tuttavia il Borrás ha creduto di poter ravvisare l'esistenza di tre tipi di scomunica: *latae sententiae*, *latae sententiae* dichiarata e *ferendae sententiae*. Orbene, la pena di scomunica è unica con gli effetti giuridici pubblici propri della scomunica veramente applicata e cioè in foro esterno, effetti che però vengono limitati dal codice stesso per i motivi indicati ed anche nella misura in cui la pena non sia notoria o « il reo non la possa osservare senza pericolo di grave scandalo o d'infamia » (can. 1352 § 2), il che frequentemente succede nel caso in cui vi si incorra *ipso iure*. Inoltre, non è affatto certo che la dichiarazione, mediante decreto o sentenza, di una pena comminata *latae sententiae* altro non faccia che *dichiarare* la pena nella quale previamente si era incorsi, poiché nel caso che all'atto delittuoso concorra alcuna delle circostanze attenuanti descritte nel can. 1324 § 1, « il reo non è tenuto dalle pene *latae sententiae* » (can. 1324 § 3), il che non si applica, almeno meccanicamente, quando si tratta dell'imposizione *ferendae sententiae* della pena. In questi casi la pena non verrebbe *dichiarata* ma *costituita*.

(27) Si crede spesso che mediante le pene *latae sententiae* si puniscano efficacemente gravi delitti, p. es. quelli occulti, che difficilmente potrebbero essere provati nel foro esterno. Di fatto, invece, in molti casi, come abbiamo indicato, non vi si incorre. Nella normativa penale vigente, sorprende l'interesse per punire i delitti occulti mentre allo stesso tempo si lascia al superiore ampia discrezionalità per la punizione dei delitti pubblici e notori che arrecano gravissimo scandalo e danno alla Chiesa anche nella sua dimensione visibile.

sopra citata; e aggiungeva, in riferimento soprattutto al delitto di eresia: « exigi non potest *auto-applicatio poenae* (quod est characteristicum in poenis latae sententiae), si incerta est fere semper, etiam pro reo, existentia ipsa delicti » (28). In definitiva, se è vero che per la commissione di siffatti delitti il fedele si colloca in una situazione di non piena-comunione, non è meno vero che ciò avviene indipendentemente dall'imposizione della pena di scomunica. Tuttavia l'applicazione *latae sententiae* della pena di scomunica a tali delitti non solo provoca le confusioni indicate sulla sua natura, ma fa sì che in pratica essa abbia una limitatissima portata esterna e pertanto giuridica, tranne che sia inflitta nel foro esterno.

c) *Effetti della scomunica.*

Il primo e più importante effetto della pena di scomunica, strettamente legato alla sua specifica natura è, com'è stato già detto,

(28) *Communicationes*, 16 (1984), p. 46-47. « Ceteroquin, recentiora exempla omnibus nota hoc liquido demonstrant. Ipsa S. Congregatio pro Doctrina Fidei, organum quam maxime competens, per decennium examinavit doctrinam alicuius professoris de haeresi suspecti. Et post sat longum examen (etsi multi autumant agi in casu de vera haeresi), S. Congregatio duos abhinc annos ad sequentem tantum conclusionem pervenit: "Haec S. Congregatio pro munere suo in praesens declarare cogitur Professorem Ioannem Küng in suis scriptis ab integra fidei catholicae veritate deficere, ideoque eundem nec uti theologum catholicum haberi neque qua talem munere docendi fungi posse" (Osservatore Romano, d. 18 dicembre 1979, p. 1) (...). Ex istis et aliis casibus — si concludeva — eruitur, quod neque schisma neque haeresim punire oportet poenis latae sententiae ex intrinseca difficultate statuendi quandonam revera delicta dentur »: *Ibidem*, p. 47.

Non bisogna però dimenticare che il giudizio della competente autorità ecclesiastica ammette prospettive e oggetti diversi e, a seconda della loro natura e finalità, con effetti anch'essi diversi. Un chiaro esempio lo troviamo nel recente documento della Congr. per la dottrina della fede *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, del 20 maggio 1990, nel quale, al n. 37, si legge: « In forza del mandato divino che gli è stato dato nella Chiesa, il Magistero ha per missione il proporre l'insegnamento del Vangelo, di vegliare sulla sua integrità e di proteggere così la fede del Popolo di Dio. Per realizzare questo talvolta può essere condotto a prendere delle misure onerose, come per esempio quando ritira ad un teologo che si discosta dalla dottrina della fede la missione canonica o il mandato dell'insegnamento che gli aveva affidato, ovvero dichiara che degli scritti non sono conformi a questa dottrina. Agendo così esso intende essere fedele alla sua missione, perché difende il diritto del Popolo di Dio a ricevere il messaggio della Chiesa nella sua purezza e nella sua integrità, e quindi a non essere turbato da un'opinione particolare pericolosa.

Il giudizio espresso dal Magistero in tali circostanze, al termine di un esame approfondito, condotto in conformità con procedure stabilite, e dopo che all'interes-

la dichiarazione autoritativa dell'allontanamento del fedele cattolico, che ha commesso uno dei delitti che attentano direttamente contro l'unità della Chiesa, dalla piena comunione, nella sua dimensione giuridico-pubblica. Ne consegue necessariamente la sospensione dei diritti inerenti alla condizione di fedele tra i quali innanzitutto il diritto ai sacramenti in quanto essi confermano e manifestano la comunione ecclesiastica (cfr. can. 840).

Non la intendeva così il *coetus studiorum* incaricato della revisione del diritto penale il quale, allo scopo di attuare l'esigenza della separazione del diritto penale dal foro interno, a suo tempo propose di escludere dal divieto di ricevere i sacramenti, stabilito per gli scomunicati e gli interdetti, i sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi⁽²⁹⁾, quando in realtà i problemi riguardanti la confusione dei fori derivano piuttosto dalla presenza nel sistema penale canonico delle pene *latae sententiae*⁽³⁰⁾.

Evidentemente se la pena di scomunica non implica la non piena comunione, come accade nella legislazione vigente, allora essa può essere configurata, quanto alla sua natura ed effetti, come si ritenga più opportuno. Se invece mediante la pena della scomunica si dichiara autoritativamente e pubblicamente la condizione di non piena comunione del fedele, nel senso da noi esposto, l'impostazione del problema dev'essere necessariamente diversa poiché, per ciò che riguarda i sacramenti, la loro ricezione, che è un segno della comunione, è da questa condizio-

sato è stata concessa la possibilità di dissipare eventuali malintesi sul suo pensiero, *non tocca la persona del teologo, ma le sue posizioni intellettuali pubblicamente espresse* » (la sottolineatura è nostra). Si veda al riguardo il documento della S.C. per la dottrina della fede *Nova agendi ratio in doctrinarum examinae*, 15 gennaio 1971, AAS, 63 (1971), p. 234-236 e l'articolo di C. DE DIEGO-LORA, *Procedimientos para el examen y juicio de las doctrinas*, in *Ius Canonicum*, 14 (1974), p. 149-202. La procedura penale, invece, non può non entrare a valutare l'imputabilità o colpevolezza (atteggiamento personale) dell'autore nei confronti dell'atto presuntamente deluttuoso (cfr. can. 1321 § 1).

(29) Alcuni cenni storici al riguardo si possono trovare nell'articolo di P. CIPROTTI, *Qualche punto caratteristico della riforma del diritto penale canonico*, in AA.VV., *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, a cura dell'Istituto di diritto ecclesiastico e canonico dell'Università di Napoli, Jovene Editori, Napoli, 1989, p. 141. Sugli aspetti sostanziali del problema nell'attuale diritto si veda l'opinione di P. HUIZING, *De iudicio poenali in foro poenitentiali*, in *Periodica*, 75 (1986), p. 255-272, che in alcuni punti non condividiamo.

(30) Della stessa opinione F.E. ADAMI, *Continuità e variazioni di tematiche penalistiche nel nuovo «Codex Iuris Canonici»*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 40 (1984), pp. 96-118.

nata⁽³¹⁾. Infatti, non è che la scomunica comporti semplicemente il divieto di ricevere i sacramenti (quello sarebbe il caso dell'interdetto che per sé non presuppone l'allontanamento dalla piena comunione), bensì il fatto stesso di non essere nella piena comunione, che mediante la scomunica è reso pubblico, sospende il diritto di riceverli, essendo tale sospensione giuridicamente esigibile e penalmente imposta allo scomunicato finché non si ravveda⁽³²⁾. È del tutto congruente con la natura della Chiesa che coloro che in essa non sono in piena comunione non possano partecipare ai suoi beni. Si comprende così appieno il senso dell'espressione contenuta nel can. 2257 § 1 del codice precedente nel definire la scomunica: « censure qua quis excluditur a communione fidelium, cum effectibus... quique separari nequeunt », e cioè gli effetti specifici si deducono dall'effetto principale, non essendo possibile una separazione tra loro poiché comporterebbe modificare la natura stessa della scomunica e forse, sul piano teologico, sarebbe anche una grave incoerenza.

Altri effetti, invece dipendono da fattori diversi: storici, disciplinari, ecc.; in ultima analisi dal giudizio prudenziale dell'autorità competente⁽³³⁾.

(31) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Th.*, loc. cit., completa la sua trattazione sulla scomunica dicendo: « Aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo, ita quod separetur a participationem sacramentorum. Et haec erit excommunicatio minor. Alio modo, ita quod excludatur ab utroque. Et sic erit excommunicatio maior, quae hic definitur. Non autem potest esse tertium, scilicet quod excludatur a communione fidelium et non a partecipazione sacramentorum, ratione iam dicta: quia scilicet fideles in sacramentis communicant », e terminava proponendo la classica definizione secondo la quale *Excommunicatio est separatio a communione ecclesiae quoad fructum et suffragia generalia*.

(32) Si veda A. MARZOA, *El excomulgado y el derecho a los sacramentos*, in *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église e dans la société*, Fribourg-Milano, 1981, p. 165-174. Scrive quest'autore: « Se priva, por tanto, con la Excomuni6n, de la recepci6n de los sacramentos. Decimos *se priva*, no *se prohíbe*: no se trata de una prohibici6n sin m6s, cuyo 6nico fundamento estaría en la potestad disciplinar de la Iglesia, de una prohibici6n como seria la de trabajar en día festivo, sino de una *privaci6n* con fundamento jurídico m6s profundo, quasi ontol6gico; y *privaci6n* en el sentido de carencia. El excomulgado no es, adem6s de excomulgado, privado de..., sino que por el mismo hecho de estar excomulgado, y mientras permanezca en esa situaci6n, carece del derecho a la recepci6n de los sacramentos, m6xima expresi6n teol6gica y jurídica de la *communio* en la Iglesia » (p. 169-170). « la Excomuni6n es una pena que priva de la *communio* (la recepci6n de los sacramentos es consecuencia, no efecto) » (p. 171). « La excomuni6n pues, lo que hace es sancionar jurídicamente, con efectos en el fuero externo, una posici6n del delincuente ya previamente adoptada, con car6cter de pena » (p. 172).

(33) Ad esempio, il can. 171 § 1, 3° dichiara giustamente inabile a dare il voto nelle elezioni canoniche « chi è legato dalla pena della scomunica sia per sentenza

4. Conclusioni.

Lo studio del Borrás, che è servito come punto di riferimento alle nostre riflessioni, ha messo in evidenza la natura e gli effetti della pena di scomunica nell'attuale diritto. Il nostro tentativo invece è stato quello di dare, a livello fondamentale, una spiegazione coerente dei diversi dati dottrinali, storici e normativi riguardanti la scomunica, perché riteniamo che solo in questo modo sia possibile tanto comprendere i problemi soggiacenti al dibattito scientifico sviluppatosi negli ultimi decenni sull'argomento, quanto cogliere il senso e i motivi della normativa vigente e la portata delle scelte fatte dal legislatore.

La *communio* e la sua negazione ammettono una gradualità tanto nella sua dimensione ontologica come in quella giuridica. La non comunione, corrispondente alla tradizionale nozione di scomunica, è ravvisabile nella non piena comunione della dottrina più recente. Tuttavia la non piena comunione nella Chiesa cattolica è una situazione di fatto che ammette diverse valutazioni (sotto il profilo morale, pastorale, ecumenico, giuridico, penale) e che ha le sue specifiche conseguenze giuridiche comuni, testé indicate, derivanti dalla natura e struttura dogmatica della Chiesa, alcune delle quali espressamente contemplate dal codice⁽³⁴⁾. D'altro canto la scomunica, secondo la concezione da noi esposta, è una *pena* canonica medicinale mediante la quale il fedele cattolico, colpevole di uno dei *delitti* che attentano gravemente contro l'unità della Chiesa (eresia, apostasia e scisma), viene dichiarato nella condizione di non piena comunione nella Chiesa cattolica nella sua dimensione giuridica, causando la sospensione dei diritti e doveri propri dei fedeli, la cui osservanza viene richiesta (penalmente) nel foro esterno⁽³⁵⁾. Il carattere medicinale della scomunica esige per la sua

giudiziale sia per decreto con il quale viene inflitta o dichiarata »; tuttavia la Cost. ap. *Romano Pontifici eligendo*, n° 35, sospende tale effetto quando si tratti di un cardinale elettore nell'elezione (attiva e passiva) del Sommo Pontefice (AAS, 67 (1975), p. 609-645).

(34) Ad esempio, chi non è nella piena comunione della Chiesa: non può essere promosso ad un ufficio ecclesiastico (can. 149 § 1); è inabile a dare il voto nelle elezioni canoniche (can. 171 § 1, 4°); è rimosso *ipso iure* dall'ufficio ecclesiastico (can. 194 § 1, 2°); non può essere validamente accolto nelle associazioni pubbliche oppure deve esserne dimesso (can. 316 § 1 e 2); non può far parte del consiglio pastorale (can. 512 § 1). Cosa diversa è la prova nel foro esterno di tale condizione.

(35) Perciò il codice contempla in alcuni canoni diverse situazioni di non-comunione senza identificarle tra loro o con la condizione di scomunicato; infatti non sono la stessa cosa. Si veda uno studio dei canoni del codice che utilizzano il termi-

applicazione la contumacia (pertinacia) del fedele, ma anche la sua reintegrazione nella piena comunione (l'assoluzione della censura), quando si sia veramente pentito.

Altri delitti più gravi, ora sanzionati con la scomunica, potrebbero essere puniti con la pena dell'interdetto (simile all'antica *excommunicatio minor*) che limita penalmente la partecipazione dei fedeli ai beni e alla vita della comunità ecclesiale. Inoltre ci sembra valida la proposta dell'Arias di ricorrere all'istituto dei peccati riservati, per le azioni gravi occulte che non passano al foro esterno, come mezzo per ovviare ai problemi che pone la figura delle pene *latae sententiae* ⁽³⁶⁾.

JOSEMARÍA SANCHIS

ne *communio* nei suoi diversi gradi e accezioni in V. DE PAOLIS, *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, cit., p. 533-547.

⁽³⁶⁾ Cfr. J. ARIAS, *Las penas « latae sententiae »: actualidad o anacronismo*, cit., p. 24-27.

Pagina bianca

IL PLURALISMO GIURIDICO IN MATERIA MATRIMONIALE (*)

1. Le considerazioni intorno ai sistemi matrimoniali che mi prefiggo di esporre, prendono le mosse da un volume dedicato allo studio dell'esecutività nell'ordinamento giuridico italiano delle sentenze canoniche in materia matrimoniale. Trattasi di un'opera collettiva nella quale hanno partecipato un gruppo di ricercatori sotto la direzione dei professori Spinelli e Dalla Torre. Il libro contiene due studi di carattere piuttosto generale — ai quali mi riferirò spesso più avanti — ed una serie di lavori in cui si valuta, sulla base dell'analisi della giurisprudenza più recente in materia, l'effettiva recezione della sentenza canonica da parte dello Stato, a seconda degli specifici *capita nullitatis*.

Essendo oggetto di queste pagine suggerire qualche riflessione, *de iure condendo*, sui problemi che si riscontrano nella maggioranza degli attuali regimi matrimoniali appartenenti alla nostra area culturale, non è possibile soffermarsi sulle varie questioni sollevate dai singoli contributi — per quanto essi siano validi — riguardanti il sistema matrimoniale italiano sorto dagli Accordi di Villa Madama (1).

(*) A proposito del libro AA.VV., *Matrimonio concordatario e giurisdizione dello Stato*, a cura di Lorenzo SPINELLI e Giuseppe DALLA TORRE, Patron Editore, Bologna, 1987, p. 224.

(1) Oltre alla premessa di Spinelli, il volume contiene i seguenti studi: A.M. PUNZI NICOLO, *Due modelli di matrimonio*; B. SCALINI, *L'«aetas nubilis» nell'ordinamento giuridico italiano*; S. CARMIGNANI CARIDI, *L'impotenza sessuale tra diritto canonico e diritto civile*; P. LILLO, *L'«impedimentum ligaminis»*; E. SCAVO LOMBARDO, *L'«amentia»*; A. BLASI, *La «incapacitas assumendi» gli obblighi essenziali del matrimonio*; G. CASSANDRO, *La simulazione del matrimonio nella giurisprudenza della Corte Suprema di Cassazione*; S. DI GRAZIA, *Esclusione del «bonum prolis» ed esecutorietà delle sentenze ecclesiastiche*; A.M. PUNZI NICOLO, *L'esclusione del «bonum fidei»*; M.G. BELGIORNO DE STEFANO, *Il «bonum sacramenti» tra il nuovo codice di diritto canonico e gli Accordi di Villa Madama*; M.E. CAMPAGNOLA, *Brevi considerazioni sull'errore*; A. OTTAVIANI, *Spunti sistematici sul dolo*; A. CAMILLI, *«Vis et metus»: applicazione giurisprudenziale delle varie Corti di Appello in seguito alla sentenza n. 18 della Corte Costituzionale*; G. DALLA TORRE, *Postille sul matrimonio concordatario*.

Le menzionate ricerche portano, tuttavia, a delle conclusioni che possono ben essere punti di partenza di un discorso più ampio, al di là del dato empirico. Le difficoltà riscontrate in taluni casi per procedere alla delibazione della sentenza ecclesiastica, derivanti dalla contrarietà della normativa canonica con l'ordine pubblico statale, rendono palesi, infatti, due punti. Innanzitutto, è indubbio che ci si trova dinanzi a due modelli matrimoniali — religioso e civile — diversi, il cui divario può, addirittura, rendere incompatibili gli effetti di uno di essi con l'ordine pubblico propugnato dall'altro. Il secondo punto è ancor più ovvio del primo: in caso di conflitto, nell'ambito civile prevale la legislazione dello Stato su quella canonica.

Queste due costatazioni sono, a mio parere, due problemi che vanno tutt'altro che sorvolati dal giurista, che, al contrario, deve sforzarsi di trovare giuste soluzioni, quand'anche risultassero diverse da quelle previste da una legislazione positiva in un determinato momento storico. Allo scopo di contribuire alla ricerca di tali soluzioni si rivolgono queste pagine, nelle quali richiamerò sovente le opinioni espresse nel libro citato, aggiungendo però delle mie considerazioni personali.

2. Per quanto riguarda la questione sulla diversità dei modelli matrimoniali, è utile sottolineare certi apprezzamenti esposti in uno degli studi di ambito più generale, scritto da Punzi Nicolò. L'autrice evidenzia, infatti, che « proprio nel porre delle norme, il legislatore trasforma il suo progetto, la sua idea 'sogettiva' di matrimonio in modello legislativo, trasformandolo in dati e schemi normativi e dandogli così un rilievo oggettivo di carattere generale » (p. 12). Non deve sfuggire la portata dell'« oggettivizzazione » della concezione matrimoniale in una determinata legislazione; come ha ben rivelato Punzi Nicolò, « per la riconosciuta incidenza di questo istituto sul piano etico e sociale, le disposizioni legislative sul matrimonio presuppongono nel legislatore (e quindi nella coscienza collettiva della quale il legislatore dovrebbe essere l'interprete) una certa visione della società, della famiglia, della coppia e — in definitiva — dell'uomo. Nello stesso tempo — continua l'a. — tali norme mirano a presentare, sul piano della qualificazione e della disciplina degli effetti, un certo schema astratto di matrimonio ai consociati (cittadini dello Stato o fedeli della Chiesa) non solo come — in qualche misura — vincolante, ma anche come idealmente apprezzabile, e quindi, appunto, come modello » (p. 12).

In questo modo si mette in rilievo l'importanza di un'attenta riflessione sul divario che si riscontra attualmente fra il modello canonistico e quello civile, allo scopo di prendere consapevolezza della sua portata e, nella misura del possibile, tentare di offrire soluzioni giuridiche alle incompatibilità rilevate lungo i lavori del libro che ci occupa ⁽²⁾.

⁽²⁾ Nonostante alcuni tratti comuni innegabili, la diversità fra i due istituti matrimoniali è, a mio avviso, abbastanza chiara. Così, per esempio, la Corte di Cas-

È chiaro che il solco fra la legislazione canonica e quella civile è andato progressivamente ampliandosi come frutto dell'evoluzione subita da quest'ultima normativa. Per quanto riguarda il caso italiano — il cui processo, del resto, è assai simile a quello di tanti altri paesi di tradizione cristiana —, tale evoluzione viene descritta nell'opera di cui trattiamo da Punzi Nicolò, che fa notare la lunghezza del cammino percorso dalla legislazione civile in direzione opposta ai presupposti canonistici.

Certamente la prima legislazione dell'Italia unita sul matrimonio civile aveva un innegabile stampo laico e liberale. Orbene, « sul piano della tecnica giuridica — scrive la Punzi Nicolò —, il modello civile echeggiava schemi canonistici » e su quello sostanziale, la sua « impostazione individualista e liberale era temperata dal comune sentire etico della società dell'epoca » che coincideva essenzialmente con i principali postulati cristiani; è significativo a questo proposito che si rifiutasse la possibilità del divorzio. Le note liberale e laico si trovano, pertanto, nel fatto di imporre, come unica fonte della famiglia legittima, il matrimonio civile, più che nel creare un « nuovo » modello.

Non è il caso di soffermarsi sulla descrizione dell'evoluzione della legislazione civile matrimoniale, del resto abbastanza conosciuta. Ciò che interessa mettere in rilievo in questa sede — con parole del lavoro conclusivo di Dalla Torre — è, per un verso, il « fatto che il matrimonio civile è espressione di una ideologia, ed esprime nella sua giuridica disciplina un modello ideale ed una scala di valori », e d'altro canto, « che mai come oggi, almeno sotto alcuni ma qualificanti profili, il modello canonistico ed il modello civilistico di matrimonio si sono tanto diversificati » (p. 188). In questo modo, si è creato di fatto in tanti paesi un pluralismo di regimi matrimoniali — composto dai modelli canonistico e civilistico, i quali stentano sempre più a rifarsi ad un'idea comune di matrimonio, perché rispondenti a diverse visioni dell'uomo —, che non trova il correlativo pluralismo all'interno dell'ordinamento giuridico dello Stato.

Per quanto riguarda le legislazioni civili in materia matrimoniale, è facile constatare una forte tendenza privatizzante, il che si trova in chiaro rapporto causale con l'introduzione del divorzio; l'idea stessa di poter sciogliere il vincolo matrimoniale per cause che in fondo si riconducono alla volontà degli sposi (o di uno di loro), significa dare prevalenza, sia pure in taluni casi « limite », al bene individuale dei coniugi

sazione, partendo dalla base che si deve « tener conto del fatto che la disciplina legale italiana del matrimonio, come quella di molti altri paesi di cultura cristiana, poggia fundamentalmente su principi assai simili a quelli vigenti nell'ordinamento canonico », riconosceva che « il fatto che la sentenza ecclesiastica sia stata nel caso concreto pronunciata — a distanza di molti anni dalla celebrazione e dopo anni di convivenza matrimoniale —, contrasta con l'art. 123. Tale differenza di disciplina è di notevole gravità e mette in evidenza due concezioni diverse del matrimonio ». Sez. I, sent. 21 gennaio 1985, n. 192 (cit. da G. CASSANDRO, p. 106).

— determinato dalla loro volontà — su altri valori di tratto morale o istituzionale ⁽³⁾. Ne segue che taluni aspetti del rapporto matrimoniale (si pensi, ad esempio, al dovere di fedeltà) o familiare non vengono più considerati dalla legislazione civile (almeno con tutte le loro conseguenze) ⁽⁴⁾ e, così facendo, si crea a poco a poco un modello — un ideale — di matrimonio dai profili ogni volta meno definiti ⁽⁵⁾. Tuttavia, si continua paradossalmente a custodire zelantemente la giurisdizione statale in materia, a cagione della necessità di mantenere un unico modello matrimoniale quale elemento integrante e indispensabile dell'« ordine pubblico ». Ma, a mio avviso, è proprio quest'ultima affermazione quella che andrebbe rivista alla luce delle caratteristiche dei nuovi modelli civili di matrimonio.

3. I contributi di quest'opera collettiva hanno come comune denominatore un continuo riferimento all'ordine pubblico quale elemento di controllo dell'operatività del matrimonio canonico nell'ambito dell'ordinamento giuridico civile, diventando il più delle volte un filtro che impedisce la completa coesistenza dei due regimi matrimoniali. Al riguardo, si trovano nel libro validi apporti al concetto giuridico di ordine pubblico, nonché numerosi richiami alla giurisprudenza. È risaputo, infatti, come il compito di determinare la nozione di ordine pubblico sia assai arduo per il giurista e come, d'altro canto, data la sua capacità d'evoluzione, siffatto concetto venga alla fine definito dalla giurisprudenza sulla base del dato normativo. È ovvio che sfugge all'obiettivo di queste pagine il tentare di dare una definizione di ordine pubblico, soprattutto se essa vuole essere comune a tutti gli ordinamenti giuridici che contengono sistemi matrimoniali simili a quello italiano. Tuttavia, possiamo affermare che il concetto di ordine pubblico fa riferimento, in definitiva, alla finalità del complesso normativo (o alle finalità dei distinti settori disciplinari).

Si capisce, quindi, perché nella sfera di applicazione di una disciplina mirante a tutelare determinate istituzioni dai profili nitidamente definiti, si rifiuti qualsiasi elemento che contrasti con le finalità perseguite

⁽³⁾ DALLA TORRE afferma che i valori che soggiacciono sotto il modello civile di matrimonio erano « ieri quelli propri dell'idealismo hegeliano, che condussero tra l'altro alla massima attrazione nella sfera pubblicistica della disciplina di matrimonio e famiglia; oggi quelli proprio dell'individualismo radicale e libertario, che all'opposto ne ha prodotto la massima attrazione nella sfera privatistica » (p. 188).

⁽⁴⁾ « Si assiste in questo campo — scrive PUNZI NICOLA — ad una costante tendenza a 'delegificare', a evitare di trarre precise conseguenze giuridiche dagli *status familiari* » (p. 33).

⁽⁵⁾ Si esprime graficamente CARMIGNANI CARIDI allorché afferma che siamo dinanzi « ad una progressiva perdita di identità del matrimonio civile che tende a diventare un contenitore in cui far entrare ciò che il consenso dei nubendi stabilisce autonomamente » (p. 59).

istituzionalmente (come è il caso del sistema legale di matrimonio indissolubile nel quale, nel proteggere non solo un modello di matrimonio recante un notevole corredo etico, ma anche un tipo di famiglia che si propone come cellula della società, non si ammette nessun elemento che possa costituire una crepa all'istituzione matrimoniale così contemplata).

Orbene, allorché il modello matrimoniale propugnato dal legislatore, per cause che in parte ho già accennato, tende ad essere un « *contenitore* nel quale si riconduce i vari possibili modelli di convivenza istituzionalizzata presenti nella società » è lecito chiedersi quali siano le finalità perseguite dalla normativa in materia e quali gli ideali da cui parte, allo scopo di scorgere fino a quale punto vi possano essere delle limitazioni al riconoscimento legale di determinati tipi matrimoniali, tenendo conto soprattutto che « non si deve dimenticare che uno (ed in fondo il più diffuso) di questi modelli è proprio il matrimonio canonico » (6).

La tendenza privatizzante e l'allargamento dei contorni del tipo matrimoniale legale fanno pensare alla tutela della libertà dei singoli quale finalità primordiale della legislazione e, di conseguenza, l'ordine pubblico agirebbe, non tanto quale ostacolo allo *ius connubii* in base al bisogno di proteggere certi profili istituzionali, quanto garanzia della libertà individuale. Ciò non significa, a mio avviso, che le legislazioni attuali della nostra area culturale non rechino delle esigenze etiche e programmatiche in materia, da non fissare precisi limiti, per esigenze di ordine pubblico, all'accettazione di determinate unioni. Così, ad esempio, si impedirà giustamente che tipi di convivenza che non possiedono le caratteristiche di unità o di eterosessualità possano assurgere alla condizione di matrimonio legale, ammesso che esse abbiano la sufficiente rilevanza sociale.

Il problema si pone quindi al momento di riconoscere il matrimonio canonico nell'ambito civile. Certamente, la sola esistenza del matrimonio concordatario esprime la volontà di far coesistere due modelli matrimoniali diversi (allo stesso tempo che evidenzia la situazione sociale secondo la quale si è soliti rifarsi a due modi diversi di concepire il matrimonio). Tuttavia, si può osservare il fenomeno dell'« apposizione di consistenti 'filtri' alla trascrizione del matrimonio canonico agli effetti civili ed all'esecutorietà delle sentenze canoniche di nullità del matrimonio »; siffatti « filtri » « in definitiva altro non sono che la riaffermazione di un modello di matrimonio (quello civile), su di un altro modello (quello canonico), con conseguente restringimento degli spazi effettivi di libertà » (7). V'è da aggiungere che tale fenomeno non è esclusivo dell'ordinamento italiano.

Le giustificazioni di questi limiti non possono stare se non nella volontà di riaffermare la sovranità della giurisdizione statale che intende

(6) *Ibidem*.

(7) G. DALLA TORRE, p. 188.

controllare l'istituto matrimoniale. Penso che il problema reale non consista tanto in un conflitto di giurisdizioni, quanto nel dare una giusta risposta legale ai cittadini che intendono contrarre matrimonio. In effetti, « al momento della celebrazione di un matrimonio concordatario i contraenti *formano il loro consenso* su un determinato *tipo* o *modello* di matrimonio, avente determinate caratteristiche. Il rispetto della giurisdizione ecclesiastica in materia, quindi, non è un privilegio concesso all'autorità ecclesiastica, ma va inquadrato in una più moderna ottica di tutela del sentimento religioso dei cittadini, sentimento che li spinge a configurare il matrimonio in un modo e non in un altro »⁽⁸⁾. Da questa angolatura, il pluralismo matrimoniale non è solo legittimo, ma diventa, addirittura, un'esigenza⁽⁹⁾.

Il quesito che ci si pone, dunque, è se l'ordine pubblico, in coerenza con dette tendenze legislative, debba limitare l'efficacia giuridica del matrimonio canonico, fino al punto di sottometterlo a determinate esigenze che finiscono per renderlo irriconoscibile come *modello canonico*, il che accade con l'apposizione dei « filtri » di cui si parlava poc'anzi, soprattutto se essi incidono *sostanzialmente* sul matrimonio canonico; il caso più critico in questo senso è l'applicazione del regime di divorzio al matrimonio celebrato secondo il rito canonico, punto sul quale ci soffermeremo in seguito.

4. Innanzitutto v'è da dire, a mo' di premessa, qualcosa che, a mio avviso, è ovvia, e cioè, che la possibilità di sciogliere il vincolo matrimoniale attraverso il divorzio non è una facoltà estrinseca all'essenza del matrimonio, ma la interessa direttamente. Ne segue che l'applicazione al matrimonio canonico della legge civile contenente il divorzio — sia pure attraverso la cosiddetta « sospensione » dei suoi effetti civili — lo rende *essenzialmente* dissolubile — nell'ambito civile, logicamente, che è quello, appunto, di cui noi stiamo trattando. Stando così le cose, dovremmo concludere che l'ordinamento giuridico dello Stato offre ai cittadini un modello matrimoniale che sotto certi profili si presenta assai elastico, ma pur sempre dissolubile. Così facendo, nonostante la larghezza del modello, non si soddisfa pienamente il diritto fondamentale al matrimonio.

(8) S. CARMIGNANT CARIDI, p. 60.

(9) « ... il pluralismo non solo è legittimato, ma diviene addirittura costitutivo e caratterizzante del sistema; e tuttavia l'insieme dei microsistemi nonché dei principi e dei valori di cui essi sono espressione è, dalla nostra Costituzione, unificato ed orientato verso la tutela e la promozione di quella persona umana che è posta al centro dell'ordinamento. Persona umana della quale sono riconosciuti e garantiti i diritti fondamentali (art. 2 Cost.), ed in relazione al cui sviluppo lo Stato è impegnato a rimuovere le limitazioni o gli ostacoli eventualmente sussistenti (art. 3, comma 2, Cost.) ». G. DALLA TORRE, p. 196.

In effetti, non è affatto trascurabile il settore dei cittadini delle nostre società che considerano il matrimonio come essenzialmente indissolubile e, quindi, ritengono non essere matrimonio un tipo istituzionale di convivenza che può essere sciolta, più o meno facilmente, per la volontà delle parti. Il riconoscimento legale dello *ius connubii* resta, quindi, sul piano formale, giacché l'oggetto del diritto tutelato dalla legge è, su quello sostanziale, mancato⁽¹⁰⁾. Il problema, insomma, non si risolve, a mio parere, « allargando » — o svuotando — il modello matrimoniale, ma assumendone un altro contemporaneamente.

Trattasi, quindi, di riproporre quella soluzione che si è soliti chiamare « divorzio opzionale », vale a dire, quel sistema — introdotto in qualche ordinamento in via concordataria — nel quale i nubendi, al momento di celebrare il matrimonio possono scegliere fra i modelli dissolubile e indissolubile. Tale soluzione è stata specialmente considerata in Francia durante la riforma del 1947 del Codice civile⁽¹¹⁾ e, più tardi, in altri paesi che son passati dal regime del matrimonio indissolubile alla possibilità del divorzio. Tuttavia, la proposta non sempre è stata imposta correttamente e, soprattutto, si è vista sovente accompagnata da polemiche ideologiche che ne oscuravano la comprensione.

Nell'ambito scientifico, questo sistema fu decisamente propugnato da Mazeaud⁽¹²⁾, facendo leva specialmente sulla necessità di lasciare la libertà di scelta fra i due modelli di matrimonio. Altri autori, in diversi paesi hanno difeso la stessa soluzione con diverse sfumature, sottolineando i distinti principi che ne sono alla base: l'uguaglianza giuridica, il pluralismo, ecc.⁽¹³⁾, a seconda delle caratteristiche dell'ordinamento giuridico da cui si muovevano. In questo contesto scientifico, sembra che la proposta del divorzio opzionale cozzò con due scogli, ai quali mi riferirò in seguito, sia pure molto brevemente.

Dinanzi a un'eventuale dualità di tipi matrimoniali emerge subito l'ostacolo dell'ordine pubblico, che non ammetterebbe un modello istituzionale diverso da quello previsto dalla legislazione. Orbene, si tratta

(10) Anche se ritengo sia il diritto fondamentale al matrimonio un punto cardine sul quale si debba costruire i sistemi matrimoniali, non mi trattengo su di esso, per essermi occupato in precedenza, sebbene con riferimento specifico al diritto costituzionale spagnolo. Cfr. E. BAURA, *El « contenido esencial » del derecho constitucional al matrimonio*, in « Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado », vol. IV (1988), p. 337-374.

(11) Cfr. J.P. GILBERT, *La opción conyugal al matrimonio civilmente indisoluble*, in « Excerpta e dissertationibus in iure canonico », V (1987), Pamplona, p. 83-172.

(12) Cf. L. MAZEAUD, *Solution su problème du divorce*, Dijon, 1945.

(13) Vedi per tutti, A. DE FUENMAYOR, *Derechos fundamentales y familia cristiana*, in « I Diritti Fondamentali del Cristiano nella Chiesa e nella Società », Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Fribourg 6-11 ottobre 1980, p. 969-994, specie 983-991.

appunto di chiedere che l'ordinamento giuridico assuma due modelli diversi — perché la realtà sociale così lo esigerebbe —, il che è possibile dal momento in cui ciò che si pretende non è la tutela di una determinata istituzione — perché essa non trova il sufficiente riscontro nelle convinzioni della società —, ma la garanzia della libertà dei singoli: la tendenza privatistica della legislazione matrimoniale sopra rilevata sta a dimostrare come il contenuto dell'ordine pubblico in materia non sia costituito da un modello matrimoniale in se stesso, ma dalla libertà individuale. Stando così le cose, desta meraviglia, infatti, che, mentre si è propensi a « delegificare » in materia matrimoniale e familiare, lasciando così un maggiore spazio alla libertà, non si permetta di contrarre matrimonio indissolubile, pur essendo questo modello quello voluto dai nubendi.

Si potrebbe addurre però — ed è questo il secondo scoglio — che non si può rinunciare allo *ius poenitendi*, poiché è proprio questa la libertà tutelata dalla legge. Così, ad esempio, è stato di recente stabilito espressamente nel Codice civile argentino che è nulla ogni rinuncia di qualsiasi coniuge alla facoltà di chiedere la separazione personale o il divorzio al giudice competente, così come ogni clausola o patto che restringa o amplii le cause che danno diritto a sollecitarli⁽¹⁴⁾. Sarebbe molto lungo trattarsi su questo punto, ma, allo scopo che mi sono fissato, basterà indicare qualche considerazione che, a mio parere, non può essere dimenticata in un'analisi completa della tematica.

Nell'obiezione testé rilevata, v'è un equivoco. La proibizione della rinuncia al divorzio, infatti, è coerente con il sistema, vuoi perché l'autonomia della volontà oggi come oggi — nonostante la privatizzazione della disciplina — non può giungere a configurare l'essenza dell'istituzione matrimoniale, vuoi perché nella logica privatistica vige il principio secondo il quale *voluntas hominis mutabilis est usque ad mortem*. Senonché, né il matrimonio indissolubile trova il suo ultimo fondamento nella volontà dell'uomo — bensì nella sua stessa natura, che presuppone logicamente la possibilità di impegnarsi sino alla morte — né la soluzione di cui stiamo parlando poggia sul potere dell'autonomia privata, almeno nei suoi primi difensori. L'equivoco sta nel confondere la libertà costitutiva — che non è sufficientemente operativa per creare un vincolo indissolubile — con la libertà di scelta. D'altra parte, ritengo che non sia lo stesso contrarre matrimonio indissolubile che rinunciare alla facoltà di chiedere il divorzio (dando il consenso al modello dissolubile).

Non si tratta, insomma, di concedere efficacia giuridica a qualsiasi patto, fra l'altro perché, così facendo, si misconoscerebbe lo stesso il *modello* che concepisce l'essenza del matrimonio come indisponibile dal-

(14) Art. 230. Il testo è il seguente: « Es nula toda renuncia de cualquiera de los cónyuges a la facultad de pedir la separación personal o el divorcio vincular al juez competente, así como también toda cláusula o pacto que restrinja o amplíe las causas que dan derecho a solicitarlos ».

le parti. Come ho già accennato, mi sembra che la soluzione non sta nell'allargare i confini di un modello, ma nel riconoscerne un altro. D'altronde, dal momento in cui lo Stato non intende offrire ai cittadini un modello preciso di matrimonio, dovrebbe accettare anche quelli a cui loro si rifanno, anche se diversi dallo statuale, proprio perché l'ordine pubblico non lo impedirebbe. Altrimenti si finisce che, pur non volendo, si *impone* di fatto un determinato modello, per quanto esso possa essere elastico, poiché la sfera di libertà di scelta è sempre costretta dai limiti della concezione del matrimonio quale vincolo dissolubile, il che sarebbe contrario alle finalità del complesso normativo mirante a garantire i diritti fondamentali dei singoli.

In definitiva, mi sembra difficile la soluzione dei problemi rilevati nell'opera che ho commentato, se non si intende dare una risposta pluralista a livello legale che rispecchi il pluralismo di fatto esistente nella società.

EDUARDO BAURA

Pagina bianca

Rassegna di bibliografia

Note bibliografiche

Pagina bianca

Recensioni

Pagina bianca

AA.VV., *Delibazione delle sentenze ecclesiastiche matrimoniali e ordine pubblico. Atti della tavola rotonda, Roma, 20 aprile 1988*, a cura di Lorenzo Spinelli e Giuseppe Dalla Torre, Cedam, Padova, 1989, p. 194.

Due decisioni dell'anno 1987 della Corte Suprema di Cassazione furono oggetto di un'interessante tavola rotonda, svoltasi a Roma il 20 aprile 1988. Recentemente l'Istituto di Diritto Pubblico della facoltà di Giurisprudenza « La Sapienza » ne ha pubblicato gli atti. Le sentenze esaminate furono la numero 5354, del 18 giugno 1987, e la numero 5823, del 3 luglio dello stesso anno.

Il volume si apre con un'introduzione del prof. Lorenzo Spinelli che espone, con grande chiarezza, i termini del problema, mettendo il lettore in condizioni di cogliere gli aspetti fondamentali del dibattito.

Sono raccolte cinque relazioni e due interventi; conclude un saggio del prof. Raffaele Botta sulla evoluzione della giurisprudenza della Corte di Cassazione sui limiti alla delibazione delle sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale. Sono pubblicate anche le massime delle relative decisioni, le sentenze delle Sezioni Unite dell'11 luglio del 1988, n. 4700 e alcune « Memorie » depositate dai difensori

nell'udienza del 29 aprile 1988 alle Sezioni Unite.

La Corte di Cassazione sostenne che non si poteva procedere alla delibazione di alcune sentenze canoniche di nullità, ritenendo che fossero contro l'ordine pubblico italiano quelle che dichiarano la nullità per vizio del consenso, quando i contraenti hanno vissuto come coniugi dopo la celebrazione del matrimonio. Su questa decisione della Corte, si svolsero le argomentazioni sviluppate nella tavola rotonda.

Dal punto di vista di un *laico*, geloso delle prerogative dello Stato — come si qualifica il prof. Fazza-lari —, la terminologia del Concordato è molto chiara quando sottolinea il rispetto dovuto alla specificità dell'ordinamento canonico nella omologazione delle sue sentenze.

Secondo il prof. Pietrobon, è un principio di logica giuridica che l'inesistenza di un atto non può essere sanata: con la sanatoria si verrebbe a sostituire un fatto inesistente (la celebrazione) con un fatto diverso: la convivenza. Per il Concordato vi è esplicito divieto di riesaminare il merito della causa, perciò o vi è un rapporto che nasce da un atto matrimoniale o i rapporti matrimoniali non esistono. Questi rapporti — conclude Pietrobon — potranno essere *assimilabili* alla famiglia o al matrimonio, ma

non possono avere il *decor matrimonii*.

Il prof. Bellini chiarisce la fattispecie che la Corte volle proteggere. Si tratta del caso in cui uno dei coniugi — con premeditazione e con dolo — crea un matrimonio nullo escludendo — prima della celebrazione — uno o più requisiti essenziali, nascondendoli all'altro coniuge. Con le sentenze in argomento si volle tutelare la buona fede del coniuge non colpevole. Il prof. Pietrobon sostiene che la tutela del coniuge di buona fede non va cercata nella validità o nella nullità dell'atto, ma nel diritto al risarcimento. La libertà o la dignità della persona non ha, cioè, nulla a che vedere con la validità. Inoltre, non riconoscendo la nullità canonica, il coniuge colpevole diventa marito (o moglie) ad un nuovo titolo: non per una decisione della volontà, ma per responsabilità o per sanzione.

Per una soluzione del problema della tutela del coniuge di buona fede, si potrà prevedere, secondo il prof. Finocchiaro, una disciplina per il *dopo nullità*, « un regime che, come ho accennato, dovrebbe consistere nell'equiparare gli effetti della dichiarazione canonica della nullità a quelli del divorzio, in modo da consentire al giudice di esaminare i rapporti intercorsi fra le parti e di commisurare a questi i provvedimenti conseguenziali ». Ad analoga conclusione perviene il prof. Botta.

Il tema analizzato è, dunque, fondamentale per lo studio dei problemi concordatari italiani e per quanti si occupano di diritto matrimoniale.

Juan María Gallardo

AA.VV., *Diccionario de derecho canónico*, a cura di Carlos Corral Salvador (direttore) e José M^a Urteaga Embil, Tecnos, Madrid, 1989, p. 693.

Si faceva sentire la necessità, specie per gli studenti di diritto canonico di lingua spagnola, di un dizionario che permettesse di arrivare con facilità ai concetti canonici più importanti che appaiono nel CIC. Ma è sempre un lavoro ampio e ambizioso che subito dopo l'apparizione di un testo legislativo della portata di un codice ha bisogno di un tempo di maturazione; proprio per questo si gradisce molto la celebrità con cui si è portato avanti questo progetto. Questo lavoro è stato affrontato a soltanto sei anni dalla promulgazione del CIC da un ampio gruppo di professori di diritto canonico, non soltanto dell'Università di Comillas, sotto la direzione di C. Corral.

Il punto più considerevole dell'opera è il tentativo di sistemazione sottostante l'intero lavoro. Questo scopo indicativo di un lavoro veramente scientifico, permette un'approccio razionale all'insieme della normativa canonica. Nel dizionario questo scopo ha dato luogo a una tavola sistematica di voci, che permette la connessione dei diversi concetti e permette pure l'uso dell'opera come manuale per gli studenti di diritto canonico, riuscendo a dare una cornice complessiva delle diverse materie. Questo sforzo di sistemazione ha fatto anche distinguere le voci in due gruppi a seconda della loro importanza: quelle

considerate fondamentali sono state smembrate affinché siano rese più accessibili al lettore. È notevole l'omogeneità di tutto questo sforzo di sistemazione, pur essendo ampio l'elenco dei collaboratori. Molte voci spiccano per la loro concrezione e precisione, come ad esempio *Papa ed Iglesia Católica*, ecc. e sono poche quelle forse un po' troppo ristrette, come per esempio *Iglesia particular e proceso*.

Si è fatto pure un grande lavoro nella scelta delle voci che rispecchiano nettamente tutto il contenuto del CIC. Nell'ampiezza e distribuzione delle voci spicca l'attenzione riservata al diritto dei religiosi. In tutto sono state raccolte 800 voci. Fra esse 440 appaiono sviluppate con i loro propri concetti, le restanti rimettono a quelle più importanti.

Nella sistematica di ogni voce si gradisce l'omogeneità ed il senso pratico, cioè l'insieme dell'opera si piazza ad un livello scientifico basilico, volutamente scelto dai redattori dato il numero di pagine complessivo. Il dizionario cerca in questo modo di fornire l'informazione basilica a quelli che si accostano al CIC. Proprio per questo ogni voce fa riferimento alla vigente normativa, ed include una succinta bibliografia.

Questa scelta di fondo fa sì che non sia un libro diretto ad una ricerca specializzata, cioè non si deve cercare in esso uno *status questionis* dell'investigazione canonica in questo momento. Invece lo scopo del lavoro è diventare utile in modo speciale agli studenti e a quelli che

dovranno applicare il diritto canonico.

Emergono dall'intenzione generale, pratica e basilica, alcune voci che rispecchiano opinioni soltanto personali degli autori (ad esempio *incapacidad para el matrimonio* oppure *prelaturas personales*), quest'ultima è una visione che non integra l'iter complessivo dell'istituto, presupponendo invece rotture non coerenti nel legislatore supremo; altre voci tralasciano alcuni punti basilici (come ad esempio la voce *fideles (Christifideles)* che non indica le modalità che distinguono i fedeli tra chierici, religiosi e laici, apparsa nella Costituzione *Lumen Gentium* e che costituisce la base di *Christifideles laici* — Cf. n. 9 e 15 —). Risulta chiaro comunque lo sforzo d'insieme in un'opera che richiede la coordinazione del lavoro di molte persone per armonizzare tutti gli apporti in una sistematica comune di fondo. Finalità già inizialmente abbastanza riuscita in un lavoro che ha bisogno del trascorrere del tempo per far progredire uno studio (quello del CIC del 1983) ancora in uno stato poco sviluppato.

Si gradiscono molto gli aspetti meramente materiali dell'opera, che ha una eccellente presentazione, con una gradazione dei titoli molto ben proporzionata ed una accurata tipografia; l'insieme in un volume di facile uso.

Antonio Esquivias

AA.VV., *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridi-*

ci dei nuovi movimenti religiosi, a cura di Silvio Ferrari, Cedam, Padova, 1989, p. 268.

Il problema dei gruppi religiosi è molto interessante da un punto di vista giuridico, giacché il loro estendersi e le loro proposte scuotono tutti i principi basilari, le concezioni che sono alla base degli ordinamenti giuridici occidentali, che vanno dalla nozione stessa di religione, e quindi la competenza della pubblica autorità in materia (è stata negata in Francia la qualifica di religione ai Testimoni di Geova), alla nozione di ordine pubblico, messo a prova dalle pratiche di culto di questi nuovi movimenti (consumo di droga, maneggio di serpenti velenosi, il *flirt fishing*, ecc.). Non è strano dunque che di fronte a questo fenomeno si trovino due schieramenti a seconda dell'atteggiamento positivo o negativo nei loro confronti.

Silvio Ferrari, nell'introduzione, individua molto bene i problemi sorti sull'argomento, dallo stesso nome, dietro al quale si nasconde un atteggiamento diffidente (sette) oppure più valorizzativo (nuovi movimenti religiosi), che è proprio quello adottato da questo convegno, sino a quelli sorti negli stessi ordinamenti giuridici, dovuti alle « profonde trasformazioni che sembrano preludere alla stessa scomparsa dello Stato laico e separatista di matrice liberale » (p. 9). Ed ancora la tutela dei diritti all'interno della stessa organizzazione religiosa.

Jean F. Mayer traccia una sintesi dell'evoluzione storica del fenome-

no in analisi, cercandone le radici e prestando molta attenzione al retroterra culturale di tutti questi movimenti.

La situazione attuale dal punto di vista sociologico è sviluppata da Gustavo Guizzardi così: la buona età media degli aderenti, l'appartenenza ad una classe sociale ricca in contraddizioni e frustrata nel suo desiderio di ascesa sociale, le differenze fra l'Europa e gli Usa, ecc. Si estraggono anche alcuni punti comuni a questi movimenti: il rapporto col mondo, le idee circa la « salvezza » ed i mezzi di salvezza, ecc.

Problemi più schiettamente giuridici sono abordati da Iván C. Ibán, specie la discussione sull'opportunità o meno di un diritto speciale nel trattamento di questi gruppi. È un'intervento interessante che, richiamando tutti i problemi, propone alcune soluzioni.

Agustin Motilla espone come tale tema venga affrontato nel foro internazionale. L'autore mette in guardia circa i problemi che sorgerebbero da un eccessivo interventismo dei poteri pubblici in un campo così delicato, visto che tocca le libertà più fondamentali. In modo particolare, l'autore disamina una risoluzione del Parlamento Europeo del 22 maggio 1984; vengono in ogni caso trattati altri interventi competenti la nostra materia.

Gli ultimi studi si riferiscono alla situazione negli USA (Lee Boothby - Dean M. Kelley), in Inghilterra (Harold W. Turner), in Francia (Francis Messner), in Danimarca (Hans-Wolfgang Strätz), in Aus-

tria (Peter Leisching), ed in Italia (Mario Tedeschi).

Le conclusioni sono a carico di Jacques Robert, che mette a fuoco alcuni problemi come l'assenza di precise definizioni di setta e di religione; ma prende anche posizione (con un certo misconoscimento di cos'è la religione, e le sue conseguenze sociali) a favore di uno stato laico, come la Francia, ove *la religion n'est pas un fait public, c'est un fait privé* (p. 265).

Antonio Esquivias

AA.VV., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1989, p. 266.

Fra gli argomenti canonistici aventi un corredo dottrinale assai condizionate, derivato dagli insegnamenti dell'ultimo concilio ecumenico, spicca quello riguardante la condizione giuridica dei battezzati e, di conseguenza, nell'analizzare la normativa su un siffatto tema, occorrerà un continuo confronto con la dottrina conciliare in materia, per poterne offrire una giusta interpretazione. Il libro ora recensito, contenente diversi saggi, si inserisce, quindi, a pieno titolo nella collana « Il Codice del Vaticano II ».

Nel primo capitolo, A. Longhitano, curatore della collana, affronta un argomento preliminare a quello della condizione canonica — delineata dal codice — del fedele, e cioè, lo studio delle categorie for-

mali adoperate dal codificatore nei riguardi del battezzato quale soggetto di diritti e di doveri. L'a., dopo brevi riferimenti al diritto precodificiale ed alla normativa del 1917, analizza i concetti di fedele e laico nel concilio, e quelli di persona, laico e fedele nel codice attuale. Si pone così il problema di determinare la portata giuridica di questi termini, di delimitare cioè i significati degli elementi dei binomi persona-fedele, fedele-laico. Sembrano del tutto convincenti le ragioni addotte dall'a. nell'affermare che si sarebbe dovuta abbandonare la categoria « persona » di cui al can. 96, perché motivo di tutte le confusioni già denunziate nel vigore del codice pio-benedettino e superflua dal momento dell'assunzione, da parte dell'attuale codice, della categoria « fedele ». Più difficoltà si possono riscontrare nella trattazione della categoria « laico »; penso che in questa materia, almeno sul piano canonico, occorre trascendere la questione terminologica — come del resto propone l'a. — per badare alla sostanza dei fenomeni, affinché si regolino gli statuti personali rispettando la loro naturale specificità.

G. Feliciani si occupa di studiare i diritti e gli obblighi dei fedeli. Questo capitolo inizia con alcune considerazioni non prive d'interesse circa il principio d'uguaglianza, la questione dei diritti fondamentali nella Chiesa, la comunione ecclesiastica, ecc.; particolarmente illuminanti sono le riflessioni circa il catalogo dei diritti e obblighi fondamentali assunto dal codice. Nel-

l'esaminare il tenore dei singoli canoni in materia, l'a. si propone di rilevare le conseguenze giuridiche provenienti da ognuna delle scelte codiciali.

Il terzo saggio, a cura di V. De Paolis, è dedicato all'esposizione della normativa contenuta nel titolo III della parte I del libro II del codice, quella cioè riguardante i ministri sacri, dovendo trattare, quindi, dello statuto giuridico dei chierici, della loro formazione, dell'incardinazione e della perdita dello stato clericale. L'a. si sofferma più a lungo sulla tematica dell'incardinazione, con un *excursus* storico allo scopo di risaltarne le novità — disciplinari e funzionali — racchiuse nella nuova normativa in materia.

Nel seguente capitolo, L. Gutiérrez delinea, con sinteticità e chiarezza, la natura delle prelature personali ed indica i criteri interpretativi della legislazione — anche extracodificiale — esistente al riguardo. Così facendo, non solo si prosegue lo studio sull'incardinazione, ma anche si rileva un nuovo sviluppo dell'organizzazione gerarchica della Chiesa — interessante anche i laici —, sorto nell'ultima assise conciliare per garantire che il servizio pastorale sia più efficace ed adeguato ai fedeli.

Molti spunti di riflessione si possono ricavare dal saggio di S. Berlingò — particolarmente denso sul piano scientifico —, sul tema dei laici nella Chiesa. Forse meritano d'essere messe in risalto, da un punto di vista teoretico, le argomentazioni miranti a ritenere il carattere non derivato e costitutivo

della partecipazione del laicato ai *tria munera*, specie al *munus regendi*, realizzate in parte attraverso una fine analisi della legittimazione del laico ad assumere l'ufficio di giudice. Pur trattando soprattutto dei problemi canonistici sorti a proposito della partecipazione del laicato alle funzioni strettamente ecclesiali, l'a. riesce a non oscurare le caratteristiche prettamente laicali con alcune pagine dedicate al problema « laicologico ».

L'ultimo capitolo riguarda le associazioni dei fedeli, nel quale S. Pettinato mette in evidenza le esigenze giuridiche in materia, provenienti da alcuni dettati conciliari, fissando l'attenzione specialmente al riconoscimento dell'autonomia privata dei fedeli, da una parte, e alla missione della Chiesa, dall'altra, allo scopo di comprendere la novità introdotta dal codice nell'aver distinto le associazioni pubbliche e private.

In definitiva, sebbene gli argomenti trattati non consentano, a mio parere, d'esser raggruppati senza forzature sotto il titolo che è stato dato al libro (forse si sarebbe potuto meglio formularlo al plurale: le condizioni giuridiche dei battezzati), è chiaro che in esso si studiano alcuni profili normativi contenuti nel secondo libro del codice, che suscitano un grande interesse. Mi sembra, dunque, di poter fondatamente auspicare il compimento della finalità dell'opera, espressa dal Longhitano nell'introduzione: « dare un contributo su questo duplice versante: quello scientifico per verificare la natura, il significa-

to e la funzione delle categorie relative al soggetto giuridico individuale; quello più vicino alle esigenze vitali della comunità cristiana per far prendere coscienza a tutti i fedeli dei diritti e doveri che loro competono nell'edificazione del regno di Dio ».

Eduardo Baura

AA.VV., *La parrocchia e le sue strutture*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1987, p. 207.

Il quarto volume della *Collana* « Il Codice del Vaticano II » diretta da A. Longhitano, raccoglie sei contributi, il cui filo conduttore è costituito dallo studio della parrocchia. Nel primo studio, a cura di Longhitano, si traccia un quadro sintetico della storia di questa istituzione: dalla chiesa apostolica fino al Concilio Vaticano II; e le relazioni nella perenne dinamica tra teologia e diritto. Alla fine del suo studio sulla storia della parrocchia (p. 27), l'a. fa la presentazione del libro: « Il volume che presentiamo vuole essere un approccio alla normativa del codice sulla parrocchia nel rispetto delle indicazioni date dal legislatore ».

Nel secondo contributo Cocco-palmerio (p. 29-83) affronta il tema del concetto di parrocchia così come si è evoluto dal vecchio al nuovo codice, e che « appare come il frutto di una complessa elaborazione dottrinale, nella quale non possiamo non riconoscere un fecondo progresso nella coscienza della

chiesa ». Tralascia l'argomento della personalità giuridica della parrocchia, considerando che si rivolge a lettori che non sono necessariamente tecnici. Resta, per tanto, uno studio di sintesi che, senza essere un manuale, è uno strumento utile per conoscere la normativa vigente sulla parrocchia.

Cesare Bonicelli (p. 83-119) sviluppa il tema della « comunità parrocchiale » cui il codice accenna nei canoni introduttivi del capitolo sulla parrocchia, ma che di fatto non tratta direttamente nei canoni seguenti. L'a., allo scopo di sviluppare questa definizione, tenta un diverso approccio sistematico, accogliendo un principio del legislatore: la realtà teologica della chiesa deve essere considerata il necessario punto di partenza per lo studio e per qualsiasi tipo di intervento che abbia come oggetto la comunità cristiana. Così studierà i fedeli nella comunità — partecipazione e diritti —, laici e religiosi; i gruppi, associazioni e movimenti; le strutture parrocchiali, e altri organismi di partecipazione nella vita della parrocchia.

Domenico Mogavero (p. 119-147) tratta dei diritti-doveri del parroco e dei sacerdoti collaboratori nei confronti della comunità parrocchiale, qualificando il ministero del parroco come « servizio ». Importanti mi sembrano le note in calce, soprattutto in riferimento alle traduzioni italiane del testo latino del CIC.

Chiudono il volume due capitoli di Paolo Urso: il primo è dedicato ai vicariati foranei (p. 147-183);

l'a. sostiene che: « La pastorale organica, sempre più avvertita come una necessità del nostro tempo, trova nel vicariato una struttura che può favorirla ». Il secondo, sulla parrocchia nel nuovo concordato italiano (p. 183-204), intende richiamare alcuni aspetti e sottolineare alcune norme in un tentativo di sintesi organica. L'autore, infine, propone alcune indicazioni bibliografiche di sicuro interesse.

Se la presentazione della collana, dove appare il volume, dice che « vuole avviare una riflessione nuova per aiutare i fedeli a riscoprire la dimensione giuridica del mistero della chiesa e a leggerne le norme alla luce del Vaticano II » possiamo dire che questo saggio è utile per un approccio alla conoscenza della tematica riguardante le istituzioni parrocchiali.

Ramón Pérez-Lucena

AA.VV., *Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati*, a cura di Sandro Gherro, Cedam, Padova, 1989, p. 260.

A cura del Prof. Sandro Gherro, appare in questo terzo volume di *Studi* su materie ecclesiasticistiche e canonistiche (che viene ospitato nelle « Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova »), una raccolta di *Conferenze* « per offrire agli studenti, qualificati strumenti per approfondire la loro preparazione e per accedere a problematiche particolarmente rilevanti nell'ora presente ».

Così lo stesso curatore, nella sua relazione su « Chiesa, Stati e persona » in riferimento al magistero di Giovanni Paolo II, studia il concetto di persona, il ruolo della persona nella famiglia e quindi nella società giuridicamente organizzata, e il dover essere della Chiesa e degli Stati per la persona. Da un altro punto di vista, il prof. L. Musselli, nel suo studio « i rapporti tra la Chiesa e gli Stati nella più recente dottrina dello « *ius publicum ecclesiasticum* », espone quali possano essere le prospettive future in base a tre orientamenti o tendenze: la sistematica e neoapologetica, la innovativa e quella dell'approfondimento.

Alcune delle conferenze fanno riferimento al rapporto Chiesa-Stato in distinti paesi, come Italia, Austria, Spagna, Stati Uniti, Polonia e quelli socialisti in genere. Il prof. S. Lariccia, nel suo intervento « La libertà religiosa in regime concordatario » in Italia, intende presentare un elenco di disposizioni legislative alle quali occorre fare riferimento per conoscere le garanzie di libertà. Nel sottolineare come il problema della libertà debba essere affrontato tenendo presenti le esperienze storiche del passato, l'autore è contrario agli ordinamenti a sistema concordatario: le disposizioni, dice, non differiscono in notevole misura da quelli a sistema non concordatario, ma aggiungono la nota negativa delle maggiori difficoltà di modificare le norme per adeguarle nel tempo all'evoluzione della società.

In un riferimento all'Austria, il prof. P. Leisching analizza i rap-

porti tra Stato e Chiesa con particolare riferimento alla posizione della Chiesa cattolica-romana. Per quanto riguarda la Spagna, il prof. I.C. Ibán fa un'analisi, del tessuto giuridico in cui si formalizzano le relazioni Chiesa-Stato in base ad una valutazione politica e ad una succinta descrizione del dato sociologico.

In « Stato e chiese negli U.S.A. », titolo della conferenza tenuta dal prof. M. Tedeschi, si offrono dati sulla giurisprudenza della Corte Suprema che possono suggerire tutta una serie di soluzioni pratiche, ma si sottolinea come il modello americano non possa porsi come propositiva esperienza per altri ordinamenti dato il suo tipico pluralismo confessionale.

Un'indagine storica della Chiesa cattolica nel sistema polacco viene fatta dal prof. M. Pietrzak. Il prof. G. Barberini, in « Stati socialisti e confessioni religiose », dopo un'analisi dei principi, sottolinea come per il leninismo la religione fosse considerata come un diritto individuale che non può esser fatto valere e non può incidere come un diritto con dimensione e rilevanza sociali, cioè non poteva esservi una libertà religiosa. L'esercizio dei diritti fondamentali della persona, conclude, è il grande nodo da sciogliere, in quei paesi che per ora restano nell'area socialista.

A proposito del 7° Sinodo dei Vescovi del 1987, il prof. G. Saraceni tratta del « protagonismo del laico nello *Ius publicum ecclesiasticum externum* » in un senso ecclesiale, e con le connesse proiezioni

giuridiche, dove il fedele « diventa » laico « vero » e vivificante, solo in virtù del proprio dinamismo ecclesiale, come sottolinea l'autore. Ci troviamo dunque di fronte al tentativo di trasferire la trattazione del laico, da un livello scientifico ad un contesto proprio dell'attuazione ufficiale della Chiesa in modo, a mio parere, non esente da possibili critiche. È interessante la raccolta degli interventi dei membri sinodali. Anche sul laicato, in questo caso per il suo concetto, il dott. G. Comotti dirà come il fatto di vivere nel secolo delinea più che uno « status » giuridico, una concreta situazione di vita nella quale i laici possono esprimere ed esercitare le ricchezze della propria dignità di battezzati, di « christisfideles ».

Due conferenze con diverse argomentazioni chiudono questo volume: la disparità di trattamento patrimoniale di fronte alla « convivenza di fatto e famiglia legittima » a cura della dott.ssa M.E. Casellati, che si domanda se lo Stato ritenga ancora la famiglia un bene giuridicamente protetto; e un breve ripensamento sulle principali argomentazioni svolte in dottrina e in giurisprudenza, in relazione al reato di bestemmia, fatto della dott.ssa I. Zuanazzi, annotando come comporti problemi di costituzionalità per la discriminazione dei diversi culti.

In conclusione, ci troviamo di fronte ad una eterogenea raccolta di conferenze con le diverse ottiche sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati che trovano accoglienza fra gli studiosi del diritto ecclesiastico.

Ramón Pérez-Lucena

AA.VV., *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*, a cura di Sandro Gherro, Cedam, Padova, 1988, p. 210.

Gli otto studi che compongono il volume recensito costituiscono, come si avverte nella premessa, un'approfondimento integrativo alle lezioni di Diritto canonico verterenti sulle fonti del diritto matrimoniale, svolte all'Università di Padova nell'anno accademico 1987/88 dal prof. Gherro, che si è avvalso della collaborazione di qualificati studiosi allo scopo di « illustrare alcuni risvolti e risolvere specifici interrogativi che il tema comporta ».

Il libro può essere diviso grosso modo in due parti. Nella prima, che occupa circa i due terzi del volume, sono riportati i testi di quattro conferenze tenute tra il febbraio ed il novembre 1987, riguardanti tematiche più generali, mentre la seconda è costituita da altrettanti studi di carattere più specifico.

Il libro si apre con il testo della conferenza di mons. Pompedda dal titolo « La funzione della giurisprudenza nel diritto matrimoniale canonico » (p. 3-33). Dopo aver evidenziato i tratti peculiari della società ecclesiale, in cui la peculiare posizione che occupa il Sommo Pontefice determina la speciale rilevanza dei tribunali apostolici, l'a. passa ad esaminare, anche con proficue comparazioni con il Codice abrogato, le ditinte modalità di efficacia normativa delle pronunce

giurisprudenziali (previste dal c. 19).

Pompedda, tuttavia, non si ferma a tali ipotesi, ma si spinge più in là, al fine di « stabilire se giurisprudenza, ed in quale ambito, sia non solo interpretazione ma anche generatrice di norme cioè di diritto, nell'ordinamento canonico attuale bene inteso » (p. 18). Richiamando il ruolo svolto dalla giurisprudenza rotale in tema di « metus », « errore circa la qualità » ed « error communis » nell'evoluzione della normativa dal Codice piobenedettino all'attuale, l'a. giunge a rilevare che « appare illusoria la tendenza di attribuire valore normativo solo alle fonti legislative e non alle decisioni giudiziali » (p. 21). Il fondamento di tale funzione nomopoietica consiste nell'impossibilità di abbracciare in previsioni normative tutte le possibili conseguenze derivanti dal diritto divino-naturale in tema di matrimonio, cosicché individua come peculiare funzione della giurisprudenza rotale (ultima delle conclusioni con cui termina la relazione) quella di « esplicitare, approfondire, dilatare, dichiarare il significato del *diritto naturale* » (p. 33).

Segue poi il testo della conferenza del prof. Bellini, intitolata « Sul processo di attrazione del matrimonio alla competenza istituzionale della Chiesa » (p. 37-86), in cui l'evoluzione che ha portato alla giurisdizione esclusiva da parte della Chiesa sul matrimonio, viene suddivisa in tre fasi: sistema delle giurisdizioni parallele; la giurisdizione

ecclesiastica suppletiva; il sistema della giurisdizione esclusiva. Riguardo all'impostazione globale di questo saggio, riteniamo necessario far presente che, pur dandosi storicamente tale processo, esso poggia su una base permanente, di diritto divino-positivo, che consente di affermare la realtà di un titolo essenziale che possiede la Chiesa di interessarsi del matrimonio, il suo ruolo nell'economia salvifico-sacramentale, al di là delle sue varianti modalità di esercizio.

La trattazione è svolta dall'a. con la consueta brillantezza, tuttavia ci lascia alquanto perplessi la sua visione della morale cristiana e del matrimonio che ci pare riduttiva, poiché privilegia certi aspetti marginali o prospettive parziali, che certo contengono un nucleo di verità, a scapito della realtà nel suo complesso (in questo caso la considerazione e, conseguentemente, l'atteggiamento della Chiesa verso il matrimonio).

Solo per fare qualche breve esemplificazione sulla prima parte della relazione, si può rilevare come la Parusia non fosse, nella coscienza di tutti i cristiani, circoscritta a tempi imminenti (basti pensare alla seconda lettera ai Tessalonicesi, 2, 1-2, nonché all'avvertimento dello stesso Gesù Cristo, Mt 24, 36) cosicché la presunta « morale d'emergenza, d'immediata ordinazione apocalittica » (p. 39) si trovasse spiazzata nel contesto di una fine del mondo vanamente attesa. Del resto, poi, la morale che « sapeva spingere sino all'eroismo la sua fede e la sua testimonianza »

(p. 38) ha accompagnato costantemente i venti secoli di storia della Chiesa e non solo le prime generazioni.

Ne consegue che il matrimonio non trova impreparata la primitiva comunità cristiana, quasi fosse una realtà con cui dover fare inevitabilmente i conti visto il perdurare prolungato del mondo terreno ma, accanto alla sua giustificazione come « remedium concupiscentiae », trova un posto di primo piano come « sacramentum magnum » (Ef 5, 22-33), sebbene il celibato « propter regnum coelorum », vera realtà nuziale soprannaturale, possieda « qua talis » una superiorità sullo stato matrimoniale, come da costante insegnamento della Chiesa.

Le ultime due conferenze, rispettivamente tenute dal prof. De la Hera e da mons. Corecco, vertono sul matrimonio nel Codice del 1983. La prima, dal titolo « Il diritto matrimoniale divino nel *Codex Iuris Canonici* del 1983 » (p. 89-104), evidenzia innanzitutto con incisività la linea di continuità mantenuta dal magistero ecclesiastico e ribadita nel *Codex* vigente, circa i fondamenti naturali del matrimonio, individuando quelle norme che « si riferiscono al matrimonio naturale all'unico creato da Dio fin dai primordi dell'umanità, all'unico possibile e al di fuori del quale non esiste davanti a Dio l'unione coniugale, e che è quello che, per i membri della sua Chiesa, Cristo elevò alla dignità di sacramento » (p. 100), e che giustificano gli ambiti di competenza della Chiesa su di

esso, non limitati, quindi, come ricorda l'a., alla sola dimensione sacramentale.

In secondo luogo affronta la questione della finalità dell'unione coniugale nel Codice pio-benedettino e in quello attuale, rilevando come: « Non sono cambiati i fini del matrimonio, non è ora primario ciò che prima era secondario, non è scomparso l'ordine voluto dalla natura. Semplicemente si è espressa la stessa dottrina con un linguaggio più adeguato » (p. 102).

« Il matrimonio nel nuovo *Codex Iuris Canonici*: osservazioni critiche » (p. 107-130) è il tema della conferenza di mons. Corecco, in cui dapprima l'a. indica le tappe storiche che hanno portato alla « disarticolazione » tra l'elemento naturale-contrattuale e quello sacramentale, a suo avviso valida dal punto di vista concettuale per situare nei giusti termini le relazioni natura-grazia, ma che è degenerata in seguito con effetti negativi come la sottovalutazione dell'aspetto sacro di esso.

L'affermarsi di una prevalenza dell'elemento contrattuale su quello sacramentale ha comportato, secondo Corecco, che il « CIC non è riuscito a inserire la fede dei coniugi nel sacramento come contenuto essenziale del loro consenso, elaborando così tutto il diritto matrimoniale più a partire dalla nozione di contratto o *foedus* che a partire dalla nozione di sacramento » (p. 130). A questo riguardo, tuttavia, pensiamo che non vada dimenticato l'insegnamento dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* che

al n. 68 afferma: « Il sacramento del matrimonio ha questo specifico fra tutti gli altri: di essere il sacramento di una realtà che già esiste nell'economia della creazione, di essere lo stesso patto coniugale istituito dal Creatore "al principio" ». Questa specificità incide sull'*intentio* necessaria per una valida celebrazione matrimoniale, in quanto l'accoglimento del progetto di Dio sul patto coniugale implica che i nubendi « almeno implicitamente, acconsentono, a ciò che la Chiesa intende fare quando celebra il matrimonio » (*Ibidem*). Inoltre, « questi fidanzati, in forza del loro battesimo, sono realmente già inseriti nell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa » (*Ibidem*).

Sulla base delle precedenti considerazioni, l'a. affronta problematiche di notevole rilevanza e attualità quali il rapporto tra consenso e sacramentalità, i matrimoni misti, la forma canonica, l'assistenza del laico alla celebrazione del matrimonio, la famiglia come chiesa domestica, e concludendo la sua esposizione con l'affermazione che « la causa ultima di questi gravi scompensi strutturali è il fatto che il CIC non ha saputo cogliere la valenza ecclesiologica e giuridica della famiglia *velut Ecclesia domestica* » (p. 130). La trattazione risulta nel complesso stimolante e ricca di spunti di riflessione.

Chiudono il volume quattro contributi su argomenti specifici in tema di diritto matrimoniale. Il primo, a cura del prof. Gherro, è una lucida e puntuale analisi sulla qualificazione giuridica del divieto a

contrarre matrimonio stabilito dall'ordinario *ex can.* 1077; il secondo, di M. Elisabetta Casellati Alberti, affronta il tema del « diritto di famiglia » nel Codice rilevando come, pur in mancanza di un corpo sistematico di norme ad esso destinato, si possano cogliere indicazioni significative dell'importanza che il legislatore attribuisce alla famiglia ed all'educazione. Segue poi un sintetico ma interessante studio di Giuseppe Comotti sulle allocuzioni del Papa alla Rota Romana, in cui si sottolinea la loro valenza giuridica e il corrispondente dovere dei giudici di aderire al magistero in esse contenuto. Il quarto ed ultimo contributo è di Ilaria Zuanazzi sul divieto giudiziale di contrarre matrimonio.

Si può concludere congratulandosi con il prof. Gherro, curatore del volume, per la buona riuscita dei suoi sforzi, e augurandosi che questo tipo di iniziative dell'Università di Padova possano proseguire.

Davide Cito

Rinaldo BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 176.

Trattasi del primo volume di una collana monografica diretta dall'autore, che prevede una sezione di diritto canonico e una di diritto ecclesiastico (sono già preannunciati altri contributi di SALVATORE BERLINGÒ (*Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*), LUCIANO

MUSELLI (*Stato e Chiesa dalla Resistenza alla Costituzione*) e di VITTORIO PARLATO (*Le intese con le confessioni acattoliche. I contenuti*).

Trattasi dunque di una iniziativa che mira a rivitalizzare gli studi del diritto della Chiesa dopo la nuova legislazione canonica e che la casa editrice torinese Giappichelli presenta in elegante ed accurata veste tipografica. Ad essa e al suo direttore vadano i migliori voti augurali.

Aprire la serie di monografie lo stesso direttore della collana con un libro che riflette bene la serietà scientifica dell'autore. *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, è una « raccolta » di quattro « saggi » di diritto costituzionale canonico, scritti nell'arco di sei o sette anni dopo la pubblicazione del Codice, caratterizzati dalla stessa tensione e, starei per dire, inquietudine scientifica che fa da filo conduttore e ne giustifica la raccolta nello stesso volume. I saggi affrontano i principali temi canonistici che furono dibattuti nel « dopoconcilio »: il problema del metodo della ricerca canonica, il rapporto tra teologia e diritto canonico, il limite tra morale e diritto nell'ordinamento canonico ed in particolare tra foro interno, foro della coscienza e foro esterno; il contenuto e la funzione della corresponsabilità dei fedeli alla *aedificatio Ecclesiae*, soprattutto per quel che riguarda la partecipazione alla produzione del diritto ed al tipo di vincolo soggettivo che ne deriva. Problematiche ben note, di grande rilievo, che l'autore espone e sintetizza con apporti originali, secondo una prospettiva scientifica che vuol

essere dichiaratamente attenta al dato teologico.

Il primo lavoro — « *Per uno studio epistemologico nuovo del Diritto Ecclesiale* » — tratta il problema della giuridicità del diritto canonico, e quindi del metodo scientifico di questa scienza. Bertolino è nella linea della letteratura centroeuropea, ma non condivide il ricorso al carattere analogico con il quale alcuni autori cercano di spiegare le peculiarità del diritto canonico rispetto al diritto secolare. Per Bertolino tale ricorso non spiega nulla — anzi è un modo errato di impostare il problema della comparazione tra i due diritti —, poiché porta a mutuare dal diritto secolare e a considerare fondamentali per il diritto ecclesiale elementi poco compatibili con l'economia della redenzione nella quale si colloca il Diritto Canonico. Inoltre, la sola analogia toglierebbe valore giuridico-canonico alla relazione intersoggettiva tra i fedeli che il battesimo ha reso *ipse Christus* (p. 40-41).

Seguono alcune considerazioni sul diritto della Chiesa come diritto di carità (p. 42), nel quale « l'amore può essere comandato e imposto » (p. 44). Questo modo di intendere il diritto della Chiesa costituisce la trama di fondo di tutto il libro. Esso induce ad estendere l'ambito del giuridico, ritoccandone i confini con la morale, e pone problemi delicatissimi, di cui l'autore è ben consapevole, in quanto incide sulla libertà dei battezzati. L'ordine giuridico, pur essendo ecclesiale, non può infatti occupare lo spazio dell'ordine morale o della coscienza, né

può mutuare le categorie dall'ordine morale, dovendo rispettare l'intimità dei fedeli nel loro rapporto diretto e personale con Dio e proteggere la loro libertà ove non appare legittimo un intervento sostitutivo dell'autorità.

Il secondo capitolo offre una serie di interessanti « *Spunti metodologici per una dottrina della consuetudine nel diritto canonico* ». Sviluppa il problema dell'intervento dei fedeli alla *aedificatio Ecclesiae* attraverso la consuetudine, con particolare riferimento al problema della legittimità della formazione della consuetudine *contra legem*, rispetto al *sensus fidei* e all'obbedienza verso l'autorità.

Giustamente Bertolino fa notare che la consuetudine come fonte del diritto sarà rivalutata se ed in quanto saranno assimilati i principi, recepiti nella dottrina del Vaticano II, della partecipazione attiva (p. 65) di tutti i fedeli alla missione della Chiesa: la norma giuridica guadagnerà in realismo e si supereranno gli eventuali immobilismi (p. 54). Certo che anche in tale prospettiva rimangono validi i tradizionali requisiti per la legittima formazione della consuetudine, che attingono al fondamento ontologico della Chiesa. Benché sia dottrinalmente superata la tesi della « *societas hierarchicae inaequalis* » (p. 76), la Chiesa è costituzionalmente gerarchica — è infatti superata la diversità tra battezzati, ma non la gerarchia, che è conseguenza del sacramento dell'ordine — sì che la produzione della consuetudine deve essere necessariamente in sintonia con

l'elemento gerarchico e con alcune funzioni di direzione e di guida affidate ai membri della gerarchia. La consuetudine nasce e si sviluppa pertanto tenendo conto dell'elemento gerarchico (*consensus legislatoris*) per discernere i carismi e garantire l'esercizio dei diritti. Non senza difficoltà quindi si potranno definire come legittima consuetudine gli usi — più o meno generalizzati — che ignorano il momento gerarchico, specie se si oppongono al legittimo esercizio di funzioni attribuite alla gerarchia dalla struttura costituzionale della Chiesa, ad esempio, in ordine ai contenuti della fede o della morale cattolica.

Per potere correttamente comprendere il terzo capitolo del libro — « *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione nell'ordinamento giuridico della Chiesa* » — è necessario tener presente che l'autore utilizza un concetto ampio di libertà, intesa in un senso ontologico molto vicino alla dottrina di San Tommaso, come assenza di ostacoli al bene. In questo contesto assume un particolare significato l'espressione « libertà di coscienza » ed acquista speciale rilievo l'estensione del diritto canonico in ambiti propri dell'ordine morale. È significativo al riguardo come egli affermi che « nel riconoscimento dell'obiezione v'è l'apprezzabile consapevolezza dell'ordinamento di non riuscire di regola a tradurre, per il mezzo della disciplina e strumentazione giuridiche, la tensione verso l'assoluto, di rendere concreti e attuabili i valori non ancora attuali, impersonati dagli obiettori » (p. 95). Trattasi invero

di una difficoltà che emerge quando si aspira a che l'ordinamento giuridico esprima in modo intero la tensione verso l'assoluto; nel che, ovviamente, non tutti potranno essere d'accordo.

La Chiesa infatti ha sempre riconosciuto l'incoercibile libertà delle coscienze, santuario dell'insostituibile rapporto con il Creatore. Ma nell'ordine morale, che va al di là dell'ordine giuridico, il principio cristiano della libertà delle coscienze è profondamente diverso d'altra parte dal principio liberale di « autonomia » della coscienza — libertà di coscienza —; la dottrina della Chiesa ha potuto pertanto sostenere che nell'ordine morale soltanto un tipo di coscienza — la coscienza retta — è norma prossima di moralità; sicché non è agevole giustificare un contrasto con coloro che istituzionalmente hanno la missione di formare la coscienza, essendo l'assenza di tale contrasto elemento fondamentale della rettitudine.

Si può applicare all'ordine canonico la libertà civile di obiezione di coscienza? Non sarebbe uno di quei « *massi erratici* » da cui deve rifuggire il canonista? Il problema esiste perché, per un verso, in ogni manifestazione dell'ordine morale è necessario difendere l'incoercibilità profondamente responsabile delle relazioni di ciascuno con Dio, per un altro verso, nell'ordine giuridico canonico ogni legittima norma dell'autorità — e non soltanto le definizioni infallibili — ha una funzione di formazione della coscienza — così va inteso, secondo me, il can. 868 par. 2 —, che esclude ogni possibili-

tà di invocare la coscienza a fondamento legittimo della obiezione.

Il quarto ed ultimo capitolo del libro — « *Brevi annotazioni su libertà, comunione e corresponsabilità nella Chiesa* » — è un'analisi delle esigenze di corresponsabilità nella missione della Chiesa propri della condizione di *christifideles*, e dell'esercizio dei diritti fondamentali del fedele nell'ambito della comunione. L'originalità canonica di alcuni di questi concetti ed il senso canonico dell'idea di diritto fondamentale, si ritrovano nella dimensione interiore della comunione, che — come evidenzia l'autore — va individuata nella « sintonia profonda del *christifidelis* con la società ecclesiale; (nel classico *sentire cum Ecclesia* » (p. 161).

Tanti e delicati sono dunque i problemi esaminati in questo libro con grande libertà scientifica e con una originalità di impostazione in cui, in un raffinato linguaggio tecnico giuridico, sono prospettati insieme i più recenti apporti costituzionali e molti delicati profili di ecclesiologia e di morale, stimolando la capacità critica del lettore. Il che rappresenta uno dei tanti e non piccoli pregi di quest'opera.

Juan Ignacio Arrieta

Antonio CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Edizioni Paoline, Alba, 1990, p. 318.

Il presente volume costituisce il primo saggio di una certa ampiezza e completezza riguardante la mate-

ria del diritto penale della Chiesa secondo il codice canonico vigente; è perciò merito dell'a. sia l'aver colto la necessità di una trattazione generale di questa parte del diritto canonico, così complessa e delicata e tante volte fraintesa o trascurata, come l'aver avuto il coraggio di affrontare una tale impresa in un momento in cui i contributi scientifico-dottrinali sui diversi istituti penali sono purtroppo ancora assai poco numerosi. Un'ulteriore difficoltà è costituita dallo scopo che l'a. si è proposto, e che viene da lui stesso indicato nella presentazione, quello cioè di semplificare i concetti, usando un linguaggio comprensibile e cercando di rendere più intelligibile, anche per i meno preparati, il diritto penale canonico.

Nell'esposizione della materia l'a. segue la ripartizione sistematica del codice intitolando le diverse divisioni e suddivisioni più o meno con gli stessi titoli usati dal medesimo. La prima parte tratta gli argomenti concernenti i delitti e le pene in genere, quelli cioè riguardanti la parte generale del diritto penale: le norme penali, il delitto (con particolare riferimento al dolo, alla colpa e alle circostanze del delitto), le pene (censure e pene espiatorie), i rimedi penali e le penitenze e infine l'applicazione e la cessazione delle pene; si include tra questi un capitolo (con un titolo ed una collocazione alquanto singolari) dedicato alla fondazione del diritto penale della Chiesa con due brevi excursus uno dottrinale ed un altro storico. La seconda parte o parte speciale, sulle pene per i singoli delitti

(alla quale si dedica all'incirca un terzo del libro) seguendo canone per canone la sistematica codiciale, si occupa della descrizione e commento di ciascuno dei delitti contemplati nella legislazione latina, così come delle pene ad essi annesse e i diversi requisiti legali specifici per incorrervi. Un dato significativo dell'opera è costituito dal gran numero degli esempi (spesso tratti dallo stesso codice) di cui l'a. si serve nella spiegazione per una miglior comprensione dei concetti ed istituti sviluppati.

L'impostazione della trattazione voluta dall'a., immune da tecnicismi perché non rivolta ai cultori del diritto, fa sì che essa costituisca un utile approccio alla conoscenza della normativa penale del codice latino. Una tale impostazione richiede, oltre ad uno sforzo di sintesi, trasmettere con chiarezza e precisione concettuale e terminologica i principi, le caratteristiche e le nozioni basilari come pure i contenuti normativi di questo ramo del diritto, in modo da facilitare ulteriori studi ed approfondimenti scientifici.

In questo senso tra i principi e le caratteristiche del sistema penale canonico bisogna innanzitutto rilevare l'unità e coerenza tra la prospettiva pastorale e quella penale anzi, come ha ricordato di recente Giovanni Paolo II nel suo ultimo discorso alla Rota Romana (1990), non è possibile contrapporre i mezzi pastorali a quelli penali poiché la pena canonica è essa stessa una misura pastorale, benché estrema.

Riteniamo altresì di grande utilità l'impiego dei concetti giuridici

di imputabilità, colpevolezza e punibilità per una miglior comprensione ed esposizione di alcuni punti della materia penale tali come la natura, i diversi elementi e le circostanze (esimenti, attenuanti ed aggravanti) del delitto e la loro rilevanza teorica e pratica. Permetterebbe ad esempio di comprendere meglio l'affermazione dell'a. (che si richiama in questo punto ad un'opera di teologia morale del Günthör) secondo la quale « per il bene comune l'ordinamento giuridico può esigere che un atto criminoso con le sue conseguenze sia imputabile giuridicamente al soggetto, prescindendo dal fatto che gli sia imputabile anche moralmente o no » (p. 33); evidentemente non si riferisce l'a. all'imputabilità penale cioè alla c.d. responsabilità penale oggettiva, che è assolutamente da rifiutare soprattutto nell'ordinamento canonico, bensì alla responsabilità riguardante la riparazione dei danni materiali causati dall'atto, sia questo delittuoso o meno. La distinzione concettuale e terminologica sopra accennata permette anche di comprendere che le pene *latae sententiae* non costituiscono in senso proprio un *tipo* di pene ma un modo di applicazione di alcune di esse; perciò è possibile non incorrervi automaticamente (poiché concorre ad esempio qualcuna delle circostanze attenuanti della punibilità) e tuttavia essere applicata, se il delitto è stato commesso, mediante sentenza o decreto (non semplicemente dichiarativi ma costitutivi). Attinenti a questa problematica, sono molto interessanti ed opportu-

ne le osservazioni dell'a. sulla conoscenza della legge penale e della pena (p. 37-38) e la loro portata.

Non sono invece del tutto d'accordo con l'opinione dell'a. di non ritenere atto di giustizia da parte dell'autorità l'assoluzione della censura al reo che abbia receduto dalla contumacia; l'argomentazione apportata consiste nel sottomettere al giudizio dell'autorità le manifestazioni del pentimento, per concludere che in pratica la remissione è sostanzialmente atto di potestà graziosa, volontaria, discrezionale del superiore (p. 188-189); tuttavia, come afferma espressamente il can. 1358 § 1, se il pentimento del delitto è vero, e pertanto anche con le manifestazioni esterne richieste, non può essere negata la remissione.

Non essendo possibile far riferimento a ciascuno degli spunti interessanti oppure problematici che offre quest'opera, anche per la sua stessa natura di trattazione generale del diritto penale canonico, bisogna ora ribadire che è appunto questo il suo più saliente pregio.

Josemaría Sanchis

Francisco CARPINTERO BENÍTEZ, *Una introducción a la ciencia jurídica*, Civitas, Madrid, 1988, p. 374.

La philosophie du droit éveille trop souvent le scepticisme voire même la méfiance du juriste ou du canoniste qui est naturellement porté à des tâches plus concrètes. Dans le cas du présent ouvrage le

lecteur pourra suivre aisément le fil du discours par lequel l'auteur, échelon par échelon, le fera pénétrer dans les eaux troublées de cette discipline jusqu'à toucher le fond des grandes questions qui, à la croisée de différents courants, ont provoqué de véritables tourbillons... Le professeur de Cádiz procède en trois étapes: la formation de la pensée juridique contemporaine (p. 23-150), les attitudes fondamentales de cette pensée (p. 151-208) et une description du droit et de la justice (p. 209-374) dans laquelle il précise sa position.

La première partie est centrée sur l'École du droit naturel moderne, qu'il présente surtout à travers la doctrine de la langue allemande. Cette conception, illustrée par de nombreux extraits, repose sur le concept d'état de nature au sein duquel l'individu est libre, égal et souverain dans sa sphère. Cette doctrine séduira beaucoup de monde en même temps qu'elle porte en elle-même les germes de sa destruction. D'abord ses partisans se diviseront entre une tendance plus rationnelle et une tendance plus instinctive. L'auteur les dénomme respectivement *ut ratio* et *ut natura* (p. 53-54). Plus grave encore que ces tensions, le problème de l'inexistence historique de l'état de nature se posera avec plus d'acuité. Pour sauver la doctrine du iusnaturalisme moderne (bien différente du droit naturel classique) ses défenseurs devront reconnaître que l'état de nature n'a jamais existé, et en même temps, réclamer son maintien en tant qu'hypothèse né-

cessaire à la raison; ils devront aussi ajouter à ce droit naturel « absolu » le droit naturel « hypothétique » découlant du pacte social, en vertu duquel les citoyens renoncent volontairement et librement à une partie de leur liberté pour rendre cette liberté viable. Dans cette optique, l'Etat sera considéré comme « juste » dans la mesure où il assure effectivement la liberté et l'égalité des citoyens. A la fin du XVIIIème siècle, l'Ecole se trouvera en plein déclin, mais paradoxalement sa doctrine va être relancée par ses adversaires positivistes... En effet, nombre de postulats iusnaturalistes vont être assimilés par les textes législatifs (droit subjectif, autonomie de la volonté, contrats...) au XIXème siècle, et un phénomène semblable se produira au XXème siècle avec le renforcement des libertés publiques et les déclarations des droits de l'homme.

L'auteur se penche ensuite sur les origines de la mentalité juridique contemporaine, qu'il choisit de limiter au positivisme allemand de la première moitié du XIXème siècle et aux réactions qu'il a suscitées. Le point le plus important — ses effets se font encore sentir de nos jours — est la séparation stricte entre la morale et le droit que les juristes allemands ont héritée de Kant. La morale, empreinte de subjectivisme selon cette philosophie, est déclarée irrelevante en droit; quant au droit, il va être assimilé à l'ensemble des lois en vigueur. La conséquence la plus fâcheuse est l'effacement de toute référence à un juste objectif et une mise entre

parenthèses du respect de la dignité de la personne. Le droit devient ce que l'Etat impose sous la pression du pouvoir et quel que soit le contenu de la norme. Le citoyen ne doit plus obéir parce qu'il se sent obligé en conscience mais mû par la crainte d'une sanction. C'est pourquoi Thomasius fait de la coaction un élément essentiel du droit. Corrélativement, l'orientation des lois vers le bien commun cesse d'être un élément essentiel.

La deuxième partie situe les courants contemporains en deux catégories. D'une part, les iusnaturalistes et les auteurs qui s'appuient sur la métaphysique, et d'autre part, les doctrines qui font abstraction de la métaphysique. Dans le premier groupe il est notamment question d'Aristote, saint Thomas, Vázquez, Grootius, Pufendorf, Leibniz, Krause, plusieurs auteurs catholiques à la suite de l'invitation de Léon XIII à découvrir l'ordre éternel de l'être, Radbruch (nature des choses), Kaufman (historicité), etc. Il est frappant que Carpintero rejette en bloc ces doctrines, d'ailleurs fort hétérogènes, car il exclut la possibilité de bâtir le droit sur une assise métaphysique. Il concède qu'il faut admettre les principes communs et indémonstrables de la raison pratique (il ne faut pas condamner un innocent, par exemple) mais affirme que ces premiers principes de la vie pratique ne permettent pas de construire un édifice métaphysique, sous peine d'aboutir à des règles qui seront peut-être objectives mais en tout cas inadaptées à la vie réelle (p. 161). Le lec-

teur restera un peu sur sa faim sur ce point particulier: le procès de tant d'auteurs de renom peut en effet paraître un peu sommaire et la position personnelle de Carpintero un peu vague. S'il entend rappeler que le rôle du juriste est de s'occuper du droit et non pas de voler dans les hautes sphères de la métaphysique, je serais le premier à m'en réjouir mais, sauf mauvaise compréhension de ma part, il semble que son propos ne vise pas seulement à protéger le droit du déferlement de la métaphysique mais à rejeter tout fondement du droit dans la métaphysique. Or le droit ne semble pas pouvoir se passer de fondement métaphysique. Carpintero reconnaît lui-même que séparer le « devoir être » de l'« être » conduit à des résultats désastreux (p. 211). S'il ne faut pas séparer l'être et le devoir être, pourquoi faudrait-il renoncer à extraire de l'être l'une ou l'autre norme de conduite fondamentale? Certes, l'être ne saurait que servir de fondement; il serait vain de vouloir bâtir métaphysiquement l'ensemble de l'édifice juridique ou législatif jusque dans ses moindres détails.

Du deuxième groupe de doctrines retenons surtout la tendance au *constructivisme*. Puisque le réel, la nature, ne nous fournit pas de données juridiques incontournables, il revient au juriste et au politicien de construire la « vérité ». Son art ne sera plus celui du juste et de l'équitable mais celui de la conviction rationnelle, à grand renfort d'argumentation et de rhétorique, afin d'arracher de « l'auditoire univer-

sel » le *consensus social* (Perelman, Rawls...). Carpintero « déconstruit » ces théories de manière très perspicace en dénonçant le retour à l'idéalisme, les risques de démagogie et la violence de fait dont les minorités font les frais.

L'auteur se livre aussi à une critique acerbe des droits de l'homme (p. 78 ss. et 188 ss.). Il leur reproche de mettre en veilleuse les obligations et d'exalter excessivement l'égoïsme des sphères de libertés individuelles, ainsi que le caractère flou et irréel des déclarations qui, comme Villey l'a montré, sont des parapets que le positivisme légal a dû inventer pour protéger les citoyens de ses propres effets. Nous retrouvons ici la méfiance de Carpintero à l'égard des auteurs qui, comme Hervada, cherchent à fonder les droits de l'homme dans l'être, dans le droit naturel classique. Il y a lieu, toutefois, de se demander si la question des droits de l'homme ne gagnerait pas à être posée en distinguant parmi les droits de l'homme « déclarés » ceux qui ont un fondement dans la nature (de véritables *droits naturels*) et ceux qui sont d'ordre circonstanciel et parfois plus local: ceux que j'appelle *droits culturels*. Il est clair, par exemple, que le droit à la vie de l'enfant à naître jouit d'un fondement plus profond que certains avantages liés à l'institution de la sécurité sociale. Cette distinction permettrait à la fois de fonder certains droits de l'homme et d'expliquer pourquoi d'autres droits déclarés sont irréels, vagues, voire contradictoires, ainsi que s'en plaint

Carpintero (cfr. mon article *Réflexions sur la conception du droit de M. Villey: une alternative à son rejet des droits de l'homme*, à paraître dans « Persona y Derecho »).

Il y aurait beaucoup d'aspects à souligner dans la troisième partie. L'auteur insiste sur le besoin d'adhérer à la réalité: le juriste doit partir « de faits naturels, qui ont une portée juridique » (p. 212). Les hommes ne sont pas des individus souverains et désincarnés mais ils se trouvent dans des *situations* concrètes, avec un certain âge, le plus souvent mari ou femme, parent ou enfant, employé ou employeur dans une entreprise déterminée..., ce qui plus qu'a des « libertés » donne lieu à des droits et à des obligations concrets découlant de cette situation objective. Il y a donc avant tout des situations au sein desquelles certains biens doivent être protégés par le droit ou mieux, dit Carpintero, il y a des biens juridiques protégés. C'est la valeur de ces biens qui appelle une protection par des lois. La norme est donc un *posterius* qui, selon l'expression d'A. d'Ors, vient de la *normalité* de la vie sociale. Il ne faut donc pas suivre le guide de la raison théorique, qui nous entraînerait sur des chemins idéalistes et souvent arbitraires, mais retrouver le sens du réel accessible à la raison pratique. Le juriste doit chercher la solution juste en appliquant la prudence au cas concret.

Une autre idée intéressante est d'éviter la confusion entre le *droit* et les *lois*, entre la fonction du juriste et celle du politicien. En ce

qui concerne les normes, l'auteur s'en prend au positivisme et notamment à la position de Hart. Après les excès de la deuxième guerre mondiale, entre autres, le positivisme prend souvent des allures nuancées. Hart progresse par rapport à Kelsen en admettant que le citoyen ne doit pas obéir aveuglément aux lois. Il distingue entre le « droit » au sens large (qui peut être injuste et auquel il faut parfois désobéir) et le « droit » au sens strict, qui a passé l'examen de la moralité. Il serait plus correct de n'appeler droit que celui qui n'est pas injuste. Hart est cependant prisonnier de son concept de droit qui équivaut à tout ordre de l'Etat. Il serait encore plus correct de parler des lois de l'Etat d'un côté, qui n'obligent moralement que si elle sont justes, et d'un autre côté des droits, que le juriste doit s'efforcer de dégager dans les situations concrètes (y compris, en grande partie, en fonction de la législation). L'auteur montre aussi l'ambiguïté du terme « légitime » qui est souvent prédiqué d'une norme dans le sens de « prévu »: on veut dire que telle loi a suivi le processus formel d'élaboration prévu. Mais la loi véritable doit aussi avoir le sens de juste, véritable sens de la légitimité, même si bien souvent certaines dispositions seront dictées par des critères purement techniques. Il arrive aussi que plusieurs solutions justes soient envisageables pour résoudre une question concrète; le rôle de l'autorité (législateur ou juge selon le cas) sera alors d'en imposer une. Nous retrouvons ici la nécessité du

pouvoir de l'Etat pour que la société soit viable: le pouvoir doit être en mesure de déclarer autoritairement le droit et veiller à l'exécution de la justice. Mais pour cela, il faut que le pouvoir soit au service de l'utilité sociale, du bien commun, et non d'une idéologie.

L'ouvrage de Carpintero mériterait encore de nombreux développements. Même s'il s'adresse surtout aux étudiants en droit, les canonistes pourront certainement y trouver une source de réflexion et d'inspiration permettant d'éclaircir certaines questions qui *mutatis mutandis* peuvent se poser dans le droit de l'Eglise.

Jean-Pierre Schouppe

M. Saturnino da COSTA GOMES, *O Direito de associação na vida religiosa*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1989, p. XIII + 256.

Il libro si presenta come la pubblicazione di un *excerptum* della tesi di dottorato in Diritto canonico presso l'Istituto *Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense di Roma. Il neo-dottore ha scelto un tema di innegabile interesse — il diritto di associazione dei fedeli — impostandolo in tre parti (capitoli) nettamente differenziate: 1. storia del diritto di associazione nella Chiesa, 2. il diritto di associazione « nello » Istituto religioso (che tratta in realtà sul diritto dei fedeli di associarsi ad un Istituto dal punto di vista dell'Istituto stes-

so e non da quello del fedele), 3. il diritto di associazione dei religiosi *extra Institutum*. La pubblicazione raccoglie soltanto le parti seconda e terza.

Il libro viene presentato dal relatore della tesi, il Prof. Domingo J. Andrés, direttore di « *Commentarium pro Religiosis* », dove fu già pubblicata una buona parte del lavoro lungo l'anno 1988. Viene inoltre completato da un'abbondante bibliografia e dall'Indice generale della tesi.

La sistematica è coerente e rispetta molti dei fatti che influenzano sul diritto di associazione in quest'ambito della vita religiosa. La stessa vita religiosa è già una manifestazione dell'esercizio di detto diritto, sia da parte del fondatore, sia da parte dei suoi discepoli. Senz'altro lo stato religioso è l'ambito di maggiore sviluppo del fenomeno associativo nella Chiesa; appunto perciò il titolo del libro basta per attirare l'attenzione dello studioso di diritto canonico.

Con il direttore della tesi e presentatore del libro, ci auguriamo anche noi che questa prima produzione scientifica del Costa abbia una positiva e ampia accoglienza da parte del pubblico.

Jesús Miñambres

Péter ERDŐ, *A tanító és megszentelő egyház. A tanítói és megszentelői feladat gyakorlásának egyházi szabályai* [La Chiesa docente e santifi-

cante. Le regole canoniche dell'esercizio della funzione d'insegnare e di santificare], Pázmány Péter Róm. Kat. Hittudományi Akadémia kiadványai, Budapest, 1989, p. 241.

Il presente manuale, pubblicato dalla cattedra di diritto canonico della Facoltà Ecclesiastica di Teologia di Budapest, è dedicato alla funzione di insegnare e di santificare della Chiesa. In esso, infatti, viene trattata e spiegata la normativa del terzo e della maggior parte del quarto libro (canoni introduttivi e sacramenti) del Codice di diritto canonico. Il diritto matrimoniale occupa circa la metà del volume. Le note con i riferimenti bibliografici, vengono collocate alla fine del volume, mentre le fonti giuridiche si citano nel corpo del testo, fra parentesi.

Data la peculiarità della materia, l'autore dedica non poca attenzione alle basi teologiche e all'origine storica delle singole norme e dei vari istituti. Così, ad es., si trovano riflessioni teologiche a proposito dell'età della cresima (p. 60-61), del ruolo del confessore come medico (p. 89), ecc. Tra i rilievi storici più interessanti basti fare un cenno a quelli della concelebrazione (p. 65), del rifiuto del ministero liturgico delle donne nei « *Canones ecclesiastici sanctorum Apostolorum* » (p. 103), dell'impedimento matrimoniale dell'età del medioevo (p. 147-148) ecc.

Il trattato tiene sistematicamente presente i criteri didattici. Esso offre abbastanza spesso delle defi-

nizioni. Cerca di dare un quadro assai completo e dettagliato sulla rispettiva parte del diritto canonico. Rende possibile l'accesso anche ai problemi teorici discussi dagli autori nonché alle questioni dell'applicazione pratica della normativa vigente. Il discorso su tutti questi punti cerca di rimanere sempre concreto, oggettivo e documentato. Quanto alla documentazione, giova notare che oltre alle fonti del diritto universale della Chiesa (compresa la giurisprudenza rotale), si incontrano spesso citazioni dei documenti del Magistero e della legislazione canonica particolare sia della Chiesa ungherese che di altre Chiese particolari. Così ad es. viene brevemente riportata la normativa ecclesiastica ungherese sul battesimo degli adulti (p. 52), sulla predicazione dei laici nelle celebrazioni senza ministro ordinato (p. 17-18), sul differimento del battesimo nel senso del can. 868 § 1, 2° (p. 53-54). Di quest'ultimo argomento, ma anche della possibilità dell'ammissione dei « padrini » non cattolici (p. 55-56) e di altri argomenti, si fa cenno alla legislazione particolare di altre regioni, soprattutto di quelle limitrofe (Austria, Germania). È da notare che l'autore non riporta semplicemente le norme locali, ma le spiega e valorizza secondo il principio della gerarchia delle norme canoniche, specialmente secondo il criterio del c. 135 § 2, in cui viene precisato che il legislatore inferiore non può emettere validamente leggi contrarie al diritto superiore (salvo esplicite concessioni del diritto).

Imre Urbán

Ramón GARCÍA DE HARO, *Matrimonio e famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*, Ares, Milano, 1989, p. 292.

Il prof. García de Haro, ordinario di Teologia morale nell'Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia (Pontificia Università Lateranense), ha aggiunto di recente questo libro alla sua ormai copiosa produzione scientifica nell'ambito teologico-morale. Si tratta di un manuale sul Magistero della Chiesa riguardante, per l'appunto, il matrimonio e la famiglia. Esso è maturato nell'arco di quasi un decennio, da quando cioè l'autore iniziò ad impartire l'omonima disciplina nel suddetto Istituto. D'altra parte, con quest'opera si avvia una collana, pubblicata dalle Edizioni Ares, che intende accogliere i principali corsi ivi svolti.

Presentato in una veste editoriale attraente e con un chiaro orientamento didattico (percepibile, fra l'altro, dal modo in cui è disposta graficamente l'esposizione, distinguendo ciò che è principale da ciò che è secondario), il volume si articola in nove capitoli. I primi due sono d'indole introduttiva, poiché vertono, rispettivamente, circa « il sapere cristiano sul matrimonio e il Magistero » e lo « sviluppo generale del Magistero su matrimonio e famiglia ». Gli altri sette esaminano in modo particolareggiato i momenti decisivi del Magistero contemporaneo in materia, a cominciare dall'enciclica *Casti connubii* di Pio XI (cap. III) e dal magistero di Pio XII

(cap. IV). Segue uno studio dettagliato della dottrina del Concilio Vaticano II, soprattutto della Costituzione *Gaudium et spes*, preceduto da una sintesi della dottrina magisteriale in questo campo alla vigilia dell'assise ecumenica, che consente di apprezzare sia la continuità dottrinale tra i due periodi sia l'approfondimento ad opera dei documenti conciliari (cap. V e VI). Successivamente si passa alla tappa di attuazione dell'ultimo Concilio, con l'analisi del pontificato di Paolo VI — ove spicca l'enciclica *Humanae vitae*, oggetto di un accurato studio — (cap. VII) e di quello di Giovanni Paolo II — nel quale risalta l'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, anch'essa ampiamente commentata — (cap. VIII). Nell'ultimo capitolo si esaminano le linee generali del Magistero episcopale postconciliare, e in particolare le dichiarazioni delle Conferenze episcopali in occasione dell'*Humanae vitae*. L'intera esposizione, corredata da opportuni ed aggiornati riferimenti bibliografici, affronta tanto i grandi principi quanto le singole questioni concrete che hanno richiamato di più l'attenzione del Magistero recente in questo campo.

L'accostamento del sottotitolo del libro — « Corso di teologia matrimoniale » — al titolo — concernente immediatamente il Magistero — evidenzia la natura peculiare di questo corso. In effetti, esso non si limita ad esporre i contenuti e le circostanze storiche dei documenti magisteriali, e a descriverne il susseguirsi nel tempo, ma proprio muo-

vendo da essi intende fare vera teologia matrimoniale, ossia penetrare con la ragione illuminata dalla fede nella visione cristiana di queste realtà. Lo stesso limite metodologico del libro — dovuto all'impostazione della rispettiva materia nel piano degli studi dell'Istituto Giovanni Paolo II — che ovviamente privilegia l'esame del Magistero, consente di valorizzare meglio la funzione decisiva dell'istanza autoritativa nella Chiesa. Si percepisce così con intensità la coerenza dello sviluppo magisteriale, dietro la quale il credente scopre l'azione dello Spirito Santo che guida la Chiesa. « Solo radicandosi sempre più profondamente nella fede della Chiesa — afferma mons. Carlo Caffarra, Preside dell'Istituto Giovanni Paolo II, nella presentazione del libro —, la teologia del matrimonio e della famiglia diventa edificazione (nel senso paolino del termine) del Corpo mistico di Cristo » (p. 5).

Dalla lettura complessiva dell'opera emerge una visione molto unitaria del matrimonio e della famiglia (due realtà che, peraltro, appaiono anche inscindibilmente unite tra di loro). Tale unitarietà, che si rispecchia tra l'altro nella piena ed intrinseca armonia fra amore coniugale ed apertura alla vita (cfr. ad es. p. 175 ss.; p. 233 ss.), fra aspetti personalistici e dimensioni istituzionali o sociali (« il matrimonio è l'istituzione dell'amore coniugale »: p. 160), fra il bene dell'uomo e il legame con Dio (cfr. p. 182), fra la realtà naturale e quella sacramentale, costituisce a nostro parere uno dei « leitmotiv » dell'intera esposi-

zione. Alla base si nota una radicata convinzione sul valore divino di quel disegno che è capace di superare tante apparenti contrapposizioni, e che giustifica l'ottimismo di fede trasmesso costantemente dall'autore (senza cedere però ad atteggiamenti ingenui, che ignorino i problemi — anzitutto quelli provenienti dalla realtà del peccato — e la necessità di mettere in atto i dovuti mezzi naturali e soprannaturali).

L'unitarietà della concezione cristiana del matrimonio e della famiglia può essere colta in un'altra prospettiva: quella dei rapporti tra le diverse discipline — e prima, fra i loro oggetti formali — che trattano tali realtà. Così, la prospettiva teologico-dogmatica dà luogo naturalmente a quella teologico-morale, la quale a sua volta si apre a quella spirituale. Riguardo a quest'ultima, l'autore mette in rilievo che il rinnovato appello conciliare a trasformare in vita vissuta l'universale chiamata alla santità s'incarna nel matrimonio e nella famiglia, visti come vera vocazione divina dei coniugi alla santificazione e all'apostolato, proprio nella loro condizione coniugale e familiare. A questo proposito, e quale ben noto precursore della dottrina conciliare in materia, l'autore cita più volte gli insegnamenti del Venerabile Servo di Dio monsignor Josemaría Escrivá, di cui riporta ad es. quest'affermazione secondo cui nel matrimonio, mediante il sacramento, Gesù « pervade l'anima di coloro che si sposano e li invita a seguirlo, perché in Lui tutta la vita matrimoniale si trasforma in un cammino divino

sulla terra. Gli sposi sono chiamati a santificare il loro matrimonio e a santificare se stessi in questa unione » (p. 154; la citazione è tratta dall'omelia *Il matrimonio, vocazione cristiana*, in *È Gesù che passa*, Ed. Ares, Milano, 1988, 3^a ed., n. 23).

Anche l'aspetto giuridico, specie quello canonico, del matrimonio e della famiglia viene trattato nel manuale, con sobrietà ma nello stesso tempo con la dimestichezza propria di chi, come l'autore, è dottore in Giurisprudenza. L'armonizzazione della dimensione giuridica con le altre si ottiene attraverso l'unica via efficace: una visione realistica del diritto, che superando ogni concezione positivista, lo collega essenzialmente alla virtù della giustizia. Nel matrimonio, in effetti, vi è un autentico vincolo di giustizia tra i coniugi, e non di sola carità (cfr. p. 224).

Infine, per quanto concerne lo stile, pensiamo che possano essere in qualche modo applicate all'opera, *mutatis mutandis*, le stesse parole con cui l'autore descrive le caratteristiche degli insegnamenti dell'attuale Papa: « La dottrina viene esposta con forza e con una peculiare originalità, che sembra legata alla costante e sempre più approfondita contemplazione del reale. Gli aspetti nuovi della verità appaiono non come frutto di un processo deduttivo, ma piuttosto come opera dello scrutare ammirato la vita umana, vista nel piano divino, in quanto dono del Signore e Redentore dell'uomo » (p. 259). La sintonia con il Magistero, e il desiderio costante di lasciar parlare le fonti e di appro-

fondirle senza distorsioni, si nota in qualche modo anche in questa somiglianza stilistica, che del resto non è a scapito del rigore e dell'ordine proprio di un libro di testo.

Il volume è destinato anzitutto agli studenti universitari, compresi a nostro avviso coloro che frequentano i corsi di diritto matrimoniale canonico, poiché non è possibile studiare la dimensione giuridico-canonica del matrimonio senza impadronirsi dei capisaldi della dottrina della Chiesa in questo settore. Ma l'interesse e l'accessibilità del volume lo rendono adatto per un pubblico molto più vasto, la cui estensione diremmo che quasi coincide con quella dei destinatari degli stessi interventi del Magistero.

La stesura attuale si presenta già adesso sufficientemente matura, essendo stata preparata da diverse rielaborazioni di dispense universitarie. Ma ci auguriamo che l'autore possa continuare a migliorare ad aggiornare il testo in successive edizioni. Alcune questioni richiederebbero ulteriori approfondimenti (come ad es. quella sulla competenza magisteriale delle Conferenze Episcopali, attualmente tanto dibattuta: cfr. p. 277 s.). In un'opera di struttura prevalentemente cronologica sarebbe molto utile l'inclusione di un indice analitico. E forse si potrebbe pensare ad utilizzare questo abbondante materiale per confezionare un'altro manuale di taglio nettamente sistematico: già adesso c'è un costante intreccio tra i diversi capitoli, che contribuisce certamente a capire meglio ogni documento e a mostra-

re la continuità dello sviluppo magisteriale.

In breve, siamo convinti che questo libro possa aiutare molte persone a conoscere ed amare di più sia il Magistero della Chiesa che la realtà del matrimonio e della famiglia.

Carlos J. Errázuriz M.

Jean GAUDEMET, *Le droit canonique*, Cerf, Paris, 1989, p. 128.

Si tratta di un breve studio storico-giuridico di alcuni aspetti del diritto canonico. Come avverte lo stesso autore, non intende riferirsi a tutte le norme del CIC, ma dimostrare la necessità di un diritto nella Chiesa fondato sulla Scrittura.

L'autore divide il libro in quattro parti: I. la nascita del diritto canonico, II. la società ecclesiastica, III. le strutture ecclesiastiche, IV. « oltre » la società ecclesiastica. La Chiesa e il mondo secolare.

Nella prima parte analizza sinteticamente le principali fonti che hanno contribuito alla formazione del diritto canonico dalla nascita della Chiesa ai nostri giorni. I venti secoli sono divisi in tre grandi periodi: il primo si estende — come definito da alcuni storici — fino al primo millennio. Si accenna alle due grandi fonti del diritto: la legislazione conciliare (concili generali, regionali e locali) e alle decretali dei romani pontefici (ultimi decenni del secolo IV), a come sono state recepite nelle fonti o raccolte canoniche, sottolineando l'importanza dei falsi Capitoli e delle false decretali,

ecc. Il secondo periodo è l'età dell'oro (sec. XII-XIV) in cui appaiono molte delle elaborazioni dottrinali del diritto canonico; è messo in evidenza l'importanza del Decreto di Graziano e delle raccolte che formeranno il cosiddetto *Corpus Iuris canonici*, il ruolo delle università, la gerarchia delle fonti del diritto, ecc. Il terzo periodo è detto « Dalla cristianità ad un mondo secolarizzato » (sec. XIV-1983). Il comune denominatore di questo periodo è la separazione del potere temporale da quello spirituale esercitato dal papato.

La seconda parte, sulla società ecclesiastica (p. 18-61), inizia con alcune considerazioni sulla nozione di Chiesa, quindi tratta di alcuni aspetti del popolo di Dio: l'incorporazione alla Chiesa attraverso il battesimo, la divisione chierico-laici, ecc.; si conclude con un capitolo intitolato *les vies de l'audelà* in cui si tratta del sacramento dell'Eucarestia, del culto dei santi, delle reliquie, della venerazione delle immagini, del sacramento dell'unzione degli infermi e della sepoltura.

Nella terza parte vengono esaminati gli organi di governo della Chiesa universale e della Chiesa particolare: il Romano Pontefice, il collegio dei cardinali, la curia romana, il sinodo dei vescovi, il Vescovo, ecc.

L'ultima parte del libro « Oltre la società ecclesiale » (p. 105-121) dopo un capitolo dedicato alla famiglia ed al matrimonio (p. 105-109) si ferma a considerare i rapporti Chiesa-Stato, con particolare riferimento ai Concordati.

Si tratta di un libro di divulgazione — forse perciò si possono riscontrare alcune imprecisioni, specialmente sui nuovi dati normativi —, rivolto soprattutto a studenti che per la prima volta si avvicinano al diritto canonico; lo stile ameno e semplice ne facilita la lettura.

Luis Orfila

Libero GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1989, p. 274.

Bisogna riconoscere che l'a., discepolo di Corecco e di von Balthasar, ha avuto non poco coraggio nell'affrontare questo tema, coraggio giustificato dallo scopo prefissato: riuscire a capire « la lezione sul ruolo ecclesiological dei carismi », ed in modo particolare « dai nuovi movimenti ecclesiali suscitati dal carisma di una fondatrice o di un fondatore » (p. 43), prima e dopo il Concilio Vaticano II, che lo stesso Concilio ha espresso.

Certamente lo scopo è importante. Sono stati scritti già non pochi studi particolari, e penso che altri ancora ne arriveranno. Questo libro di Gerosa ha un proprio distintivo, e cioè: è un chiaro tentativo di esaminare la questione sia dal punto di vista teologico che dall'angolatura canonistica. A quest'uopo il libro è diviso in tre grandi capitoli: In che cosa consiste il carisma? (p. 1-94); il carisma come elemento costitutivo della *communio* (p. 95-204); il carisma e i fondamenti dottrinali del diritto canonico relativi al fenomeno

associativo nella Chiesa (p. 205-242). Da segnalare subito che la bibliografia adoperata ci è sembrata abbastanza completa e aggiornata.

L'a. inizia lo studio esaminando diverse teorie sul carisma e l'istituzione sia in campo protestante che cattolico. Vengono chiarite le posizioni di Harnack, Sohm, Käsemann, Brosh, Küng, Boff. Della dottrina ecclesiological di quest'ultimo, dice molto bene Gerosa che nell'applicare alla ecclesiological lo schema « produzione-consumo », « non solo riduce la comunità ecclesiale ad un fenomeno esclusivamente sociale, ma snatura la realtà teologica dei Sacramenti e della Parola di Dio, che come doni divini non sono riducibili a materiale simbolico prodotto da taluni e consumato da altri », ma anche « la forzata accentuazione della conflittualità all'interno della comunità ecclesiale finisce per relativizzare non solo l'istituzione ma, con essa, anche i carismi » (p. 28-29).

Segue il tentativo di costruire la propria teoria. Prende lo spunto dalla concezione della Chiesa come « *communio* » costruita dall'azione dello Spirito Santo; « l'opzione fatta dai padri conciliari per un'ecclesiological di comunione, in cui il concetto di *communio* qualifica l'essenza stessa della Chiesa, presuppone una coscienza molto profonda del ruolo svolto dallo Spirito Santo e dai suoi doni in tutta la realtà ecclesiale » (p. 45).

Si sottolinea così una concezione « pneumatologica » della Chiesa che dovrebbe superare una concezione esclusivamente « cristologica » della Chiesa stessa. L'autore

segnala l'intervento dello Spirito nel costruire la Chiesa, in modo particolare attraverso i « carismi ». Difatti, si avvale dell'autorità di san Paolo e di sant'Agostino per affermare che « ogni dono pneumatologico e dunque ogni carisma, comporta sempre ed essenzialmente una tensione 'unificante', 'comunicante', che manifesta la *communio* come elemento costitutivo del concetto di pneuma e della sua opera: il corpo mistico o pneumatologico di Cristo, cioè la Chiesa » (p. 41).

All'interno di questa azione dello Spirito Santo, Gerosa tenta di mettere in risalto il valore « unificante » del carisma nell'edificazione della Chiesa.

Tra i carismi viene dato un posto di primo ordine al « carisma originario », carisma alla radice di ogni movimento ecclesiale. Un particolare esame della composizione di questo carisma si può trovare alle pp. 79-90, ove vengono esplicitati le sue cinque principali componenti: « una nuova forma di sequela di Cristo »; « una relazione di paternità o maternità nella fede » tra il fondatore e i partecipanti ai movimenti; una *communio* con tutta la Chiesa tramite il ministero petrino; una particolare « capacità missionaria »; ed infine un'esperienza comunitaria, nella vita di comunione all'interno del movimento che fa sì che « ciò che è personale è ecclesiale e, reciprocamente, ciò che è ecclesiale è personale » (p. 88).

Stabilito così concettualmente il carisma originario, l'autore affronta il problema del posto che compete a questo carisma nella costruzione

della *communio*, anche in termini giuridici. L'Autore è contrario sia allo spiritualismo che al positivismo giuridico, e si manifesta decisamente in favore del tentativo di Klaus Mörsdorf il quale, secondo Gerosa, « riesce ad agganciare saldamente il diritto ecclesiale alla teologia. Il ponte ecclesiologico gettato da Mörsdorf fra il mistero dell'Incarnazione — quale principio determinante della struttura della Chiesa — e l'ordinamento giuridico ecclesiale poggia su due piloni: la Parola e il Sacramento » (p. 103).

L'a. ha una chiara coscienza di dover adoperare dei termini ancora non del tutto fissati nella dottrina e perciò abbastanza ambigui per poter far trasparire dei concetti ben precisi: « Il termine *communio*, dice a p. 105, ha purtroppo acquisito — soprattutto a motivo della poliedricità del suo uso — un significato spesso fluido ed ambiguo nel linguaggio teologico post-conciliare ». Ciò affermato, il dire che « il principio della comunione ecclesiale deve tuttavia essere considerato come il principio formale del diritto canonico », non rischia di far perdere « forma » al diritto canonico, visto che la *communio* si basa sul carisma e che Gerosa riconosce esplicitamente che il suo lavoro è « soltanto un primo passo verso l'elaborazione di una vera e propria teoria generale del carisma in diritto canonico, la cui mancanza è stata denunciata da più canonisti e teologi » (p. 205)?

Lasciando da parte questi problemi, Gerosa tenta di collocare il « carisma » — sempre con un chiaro riferimento al « carisma originario »,

e con ciò, ai religiosi e ai movimenti — nella Chiesa, stabilendo una distinzione tra Istituzione e Costituzione della Chiesa stessa che, a nostro avviso, richiede ancora una profonda analisi e dei ripensamenti a livello teologico e canonistico per riuscire ad essere del tutto convincente, anche se ovviamente condividiamo il ruolo unificante di ogni carisma — e in particolare, il « carisma originario » — nella Chiesa.

Per l'a., gli elementi dell'Istituzione sono Parola e Sacramento, che sarebbero gli elementi genetici della Chiesa. Invece, la Costituzione essenziale della Chiesa — fa molto bene Gerosa a marcare la netta distinzione con qualsiasi Costituzione statale — è formata da Parola, Sacramento e Carisma. Se l'Istituzione va addebitata a Cristo, nella Costituzione sembra avvenire la « novità » dello Spirito. Dice Gerosa: « gli elementi che danno origine alla Costituzione ecclesiale, nella sua essenza e nella sua articolazione storica, sono da una parte la Parola e il Sacramento, dall'altra il Carisma. Quest'ultimo è, sì, riconducibile a Cristo come lo sono la Parola e il Sacramento, ma attraverso lo Spirito Santo che è lo Spirito di Cristo » (p. 123). Cosa significa, essendo pacifico che la Chiesa non è parte di Cristo e parte dello Spirito Santo, e che lo Spirito Santo è nella Parola e nel Sacramento?

Certamente non ci può essere una divisione, e l'a. ne è ben cosciente: « In forza di questo diverso rapporto con lo stesso spirito di Cristo, da cui entrambe hanno origine, nella realtà ecclesiale « Istituzione »

e « Costituzione » sono dunque due entità ben distinte ma non separate e tanto meno in opposizione l'una all'altra » (p. 123). La distinzione tra le due è proprio la realtà che non emerge chiaramente di tutto il ragionamento.

Difatti: « L'elemento che non permette di identificare la 'Costituzione' con l'Istituzione' è il Carisma. Pure quest'ultimo appartiene come elemento primario alla Costituzione, ma non però all'Istituzione, anche se è liberamente suscitato dallo Spirito Santo nei due elementi principali dell'Istituzione ecclesiale: chierici e laici » (p. 124).

Vengono subito in mente diverse domande da fare, e in primo luogo: Qual è, per Gerosa, il contenuto concettuale di Carisma? L'Istituzione, non è frutto dello Spirito Santo? Qual è la caratteristica dell'azione dello Spirito nel Carisma che impedisce al Carisma stesso di partecipare come elemento genetico dell'Istituzione della Chiesa? Cosa si intende veramente per carisma: una diversa partecipazione nella natura di Dio, non compresa nella grazia? Dove si fonda la distinzione tra grazia e carisma, essendo ovvio che qui il termine carisma, anche rimanendo un dono gratuito, non si adopera nel senso di « gratia gratis data »?

Questi interrogativi si potrebbero allungare di fronte al ruolo ecclesiologico che Gerosa prevede per il Carisma: « il ruolo di cerniera ecclesiologica svolto dal Carisma fra Istituzione e Costituzione permette al canonista di comprendere che il vero problema strutturale della Chiesa non è di realizzare l'unità fra Ca-

risma e Istituzione, bensì di garantire costantemente l'unità fra i due poli istituzionali: il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale » (p. 187). Ma, se l'unità nella Chiesa, della Chiesa e con la Chiesa, di ogni cristiano sta proprio all'origine dell'essere Chiesa, che significato può mai avere il ruolo di cerniera? Sia il sacerdozio comune che quello ministeriale portano in se stessi l'unità con l'unico sacerdozio di Cristo: perché dovrebbero esserci divisioni, tranne quelle prodotte dal peccato di ognuno e che vengono sanate con la grazia? E se per caso sono prodotte da errate impostazioni sociologiche o di potere, allora occorre proprio una conversione per essere « cristiani ».

Vorrei segnalare un particolare perché abbastanza ripetuto da diversi autori. A pagina 139, si legge testualmente: « se per laici si intende i fedeli che, nel Popolo di Dio, sono chiamati a realizzare in pienezza la cosiddetta *indoles saecularis*, allora « il modo proprio dei laici di vivere il sacerdozio comune » non va cercato nel sacramento della Confermazione ma altrove, ed in particolare nel matrimonio che, in quanto patto naturale elevato a sacramento, diventa un elemento essenziale ed imprescindibile della struttura costituzionale della Chiesa stessa ». Si vuol forse dire che il laico non sposato non vive l'indole secolare?; che il laico cristiano sposato è più cristiano e più laico del cristiano celibe?; c'è proprio bisogno di cercare « il modo proprio » di vivere il sacerdozio comune?; non è sufficiente l'essere cristiano

originato dal Battesimo sviluppato nella Cresima, nella Penitenza e nell'Eucarestia per arrivare alla pienezza del sacerdozio comune?

Detto questo, ci piace manifestare il pieno accordo con Gerosa in molte altre validissime affermazioni del suo libro: per esempio: la non identificazione tra istituzione ecclesiale e il sacerdozio ministeriale (p. 126); la dimensione pneumatologica del sacerdozio cristiano (p. 135-136); la difesa dell'autonomia del diritto costituzionale canonico « metodologica ed epistemologica rispetto alla branca omonima della scienza giuridica statale » (p. 220); le diverse lacune trovate nell'attuale Codice di Diritto Canonico, oltre alla cancellazione della parola *Carisma* nell'ultima redazione del testo (p. 213-217), ecc.

E ci piace pure sottolineare il pregio di diverse intuizioni che saranno senz'altro di stimolo in particolar modo alla canonistica contemporanea nel riuscire a cogliere il nocciolo concettuale del « carisma », capire poi « la forza strutturale del carisma » « ed in particolare di quella sua forma comunitaria detta 'carisma originario' » (p. 188); nonché per sviluppare tutte le conseguenze dello stesso « carisma originario » sia per la teologia del diritto canonico, che per il diritto costituzionale canonico e per il diritto canonico delle associazioni (p. 198-203). Si legga, per esempio, quanto affermato a p. 222: « in questa prospettiva la nozione *consociatio* non va vista come una realtà diversa o alternativa a quella indicata con il termine di *communio*, ma

come una sua precisa e determinata realizzazione concreta ».

Ernesto Juliá

Iván C. IBÁN, *Gli statuti delle conferenze episcopali, II, America*, Cedam, Padova, 1989, p. XI + 311.

La presente opera, con prefazione di Feliciani — direttore della collana di cui il libro fa parte — continua il lavoro realizzato da Astorri sulle conferenze episcopali europee. L'a., ordinario di diritto ecclesiastico nell'Università Complutense di Madrid, raccoglie gli statuti delle ventiquattro conferenze episcopali esistenti nel continente americano, nonché quelli dei due raggruppamenti territoriali di conferenze nazionali (il « Consejo Episcopal Latinoamericano » e il « Secretariado Episcopal de América Central », nelle loro lingue originali).

La documentazione viene preceduta da un breve studio — scritto in spagnolo, nonostante il titolo italiano del libro — nel quale Ibán si prefigge di rilevare il modo con cui le conferenze episcopali americane entrano in rapporto con la Santa Sede, con le chiese particolari e con le realtà politiche del loro ambito. A questo scopo, l'a. analizza comparativamente le norme statutarie che determinano l'organizzazione interna delle conferenze e le modalità dei rapporti con l'esterno.

Pur volendo essere un lavoro più empirico che dogmatico, non v'è dubbio tuttavia che una siffatta ri-

cerca porta a delle conclusioni che non possono essere misconosciute dallo studio teoretico sulla natura giuridica di questi organi. Ibán, in effetti, mette in rilievo alcune caratteristiche manifestatesi nello sviluppo normativo delle conferenze episcopali americane: la tendenza a colmare alcune lacune codicili — si pensi alla materia economica —, a moltiplicare l'organizzazione governativa, a provocare una legislazione sempre più abbondante, ecc.; di maggior rilievo però è la constatazione del fatto che gli statuti — pur essendo stati elaborati materialmente dalle conferenze episcopali stesse —, lungi dal cadere nel pericolo di oltrepassare i limiti prefissati dalla legislazione comune, sembra che siano caduti proprio nel contrario, e cioè si siano limitati a riprodurre la normativa già esistente. Ne consegue che non si è verificata una notevole varietà nella normativa statutaria; semmai, gli statuti che si differenziano maggiormente dagli altri — quelli delle conferenze del Canada e degli Stati Uniti —, non devono tale singolarità, secondo l'a., a motivi ecclesiali, ma poiché sorti in un ambito giuridico secolare diverso, quello cioè del « common law ».

Il lavoro realizzato da Ibán costituisce in definitiva un valido contributo, fra l'altro perché, nel facilitare la conoscenza del diritto particolare — del resto, su una materia e in un'area di grande interesse —, giova a uno studio più realistico del diritto canonico.

Eduardo Baura

Robert L. KEALY, *Diocesan Financial Support: Its History and Canonical Status*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 1986, p. 406.

Any attempt to present the history of a two thousand year old institution in four hundred pages necessarily has its limitations. Such projects usually treat certain periods and dimensions adequately while neglecting or glossing over the rest. This imbalance may be a weakness inherent in the scope of such a work but does not make the attempt any less worthwhile.

In Robert L. Kealy's doctoral dissertation, *Diocesan Financial Support: Its History and Canonical Status*, the institution covered is clear from the title. In an effort to digest and present such a formidable history, Kealy looks for the common elements, the dynamics, which thread their way through and unite the two-thousand years' history of this institution. Once such elements are identified, they are traced from period to period, and their continued existence in periods separated by centuries provides the reason for not treating these gaps. With this technique Kealy roundly meets one of his objectives: «...a comprehensive review will establish board lines of continuity which will enable us to understand the values which the law imperfectly expresses in any historical period» (p. 3). In such exposition he shows us a mind that reads principles behind decrees.

The common elements in this long history are concisely summarized in Kealy's first conclusion (p. 370):

« Since old testament times the ends or purposes of contributions given to the faith community have been: a) provision for divine worship; b) support for the sacred ministers; c) care for the poor and needy ».

He lists twenty-three other conclusions in his final chapter, but these three purposes of ecclesiastical goods are the unchanging and unifying element of the history presented.

The history is divided into seven chapters: 1) Biblical Origins; 2) The Apostles to Constantine; 3) Constantine to the Frankish Monarchy (311-750); 4) The Frankish Monarchy to the Decree of Gratian (1140); 5) Gratian to Trent (1545); 6) Trent to the Code of 1917; and finally, 7) 1917 to Vatican Council II. In each of these periods the existence of the three purposes of ecclesiastical goods is corroborated with ample evidence. But Kealy does not limit himself to this. He gives a thorough biography of the benefice system; sketches the evolution of tithing legislation and taxation practices; analyzes the role and function of the diocesan Oeconomus. Furthermore, he examines the scope of ordinary power as he sketches the various responsibilities assumed by the local bishop in this matter. Through all of this, we see the slow evolution of those

institutions which determine the external and visible part of this society we call the Church: the Episcopacy, the Cathedral, the Parish, the Seminary, the Diocese, etc.

This book is not only a history, but also, and just as importantly, an analysis of the present canonical status of diocesan financial support. This, the latter part of the book, is the best. His writing on the relevant sections of the 1917 and 1983 code reflects original thinking. Chapter Ten, «Diocesan Financial Support in the Revised Code of Canon Law», is especially worth reading. In a succinct manner he traces the development of Book V of the Code, «Temporal Goods of the Church», starting with the 1917 code as a foundation, taking us through the working sessions of the Commission, and ending with his commentary on the canons as they now stand. He gives a particularly thorough interpretation of Canon 1263, which he describes as «the most significant and controversial canon in Book V on Temporal Goods».

In general the book is a fine piece of research scholarship and is clearly and logically presented. The systematic style makes it suitable for reference and readily usable by non-experts. The documentation is excellent, especially in the section on Trent, and the latin translations are extremely accurate and always very readable.

Certainly the book is not without oversights. The fundamental

substantive weakness in the work is the failure to consider how church financial policy affected the common man — the man who pays the bill. Kealy gives the historical facts, noting the changes and developments in the law, but does not consider how church financial policy aided her in achieving her ultimate goal — the «salus animarum». Nor does he consider if, and to what extent, such changes and developments were driven by the popular reaction to Church financial policy. Was the abandonment of tithing legislation in the Code of 1917 «simply a recognition of the new political and economic realities», as he suggests? Or was it a positive step in the direction of fostering the sense of personal responsibility and freedom of the faithful to provide for the support of the Church? Did the abandonment of tithing legislation increase or decrease one's awareness of the importance of his personal and free contribution to the Church (a contribution of prayer, of sacrifice, of apostolate, and material goods)? Did the average person feel greater responsibility for the life of the Church after the tithing legislation was abandoned, and as a result, draw closer to God? These and other cogent questions are raised in the reader's mind, but they are not addressed because the work does not concern itself with the effect of Church financial legislation on the layman.

While some may argue that a treatise on canon law must necessarily limit itself to the analysis of legal norms, it must be remembered that legal norms are not an end in themselves but exist to assure the common good. Whether or not they foster the common good — how they affect the situation of the common man — is a question that should be addressed.

On balance, Kealy's *Diocesan Financial Support: Its History and Canonical Status* is recommended reading and will be useful not only to canon lawyers but to civil lawyers and historians as well.

Frank J. Hoffman

Mariano LÓPEZ ALARCÓN, Rafael NAVARRO VALLS, *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado*, Tecnos, Madrid, 1989 (3^a ed.), p. 491.

La pubblicazione della terza edizione a così breve distanza dalla prima — settembre 1984 — mostra il successo di quest'opera tra gli studiosi del Diritto matrimoniale.

Le modifiche della legislazione matrimoniale introdotte dal codice civile spagnolo del 1981 e la pubblicazione, due anni dopo, del codice di diritto canonico, hanno reso necessario un aggiornamento degli studi di diritto matrimoniale. Ricordiamo le monografie di F.R. Aznar, A. Bernárdez Cantón, J.M. González del Valle e V. Reina. Il

libro, che qui recentissimo, è un « Corso di Diritto matrimoniale » non soltanto « canonico » ma anche « concordatario ». Tratta degli aspetti sostanziali e processuali del Diritto matrimoniale canonico e del suo scarso peso che ha avuto nel diritto civile spagnolo sia nell'Accordo sugli aspetti giuridici del 1979 sia nell'interpretazione del codice civili del 1981 che impone al matrimonio canonico nuove norme civile e processuali.

Gli studi di Mariano López Alarcón (autore dei primi sedici capitoli) e di Rafael Navarro Valls (autore dei successivi nove) sono stati coordinati per farne un corpo organico. Alcuni capitoli sono la rielaborazione di precedenti pubblicazioni degli autori con i necessari aggiornamenti bibliografici e giuridici.

Il « Corso » suddiviso in quattro parti è composto da venticinque capitoli. La prima parte, introduttiva, illustra gli elementi del matrimonio, la qualificazione giuridica e i regimi matrimoniali, evidenziando i problemi che derivano dall'applicazione delle citate leggi dello Stato spagnolo.

La seconda parte, sul « matrimonio canonico » unisce alla chiarezza espositiva propria di un « Corso » l'esame dei problemi e delle diverse opinioni della dottrina e della giurisprudenza. Sono molto utili le note — corredate di un'ampia bibliografia — e le postille al testo, che chiariscono la posizione degli autori sull'istituzione canonica disciplinata dal CIC.

Nella terza parte gli autori trattano della « disciplina del matrimonio canonico nel Diritto spagnolo ». Il diritto spagnolo vigente consente di scegliere il sistema matrimoniale: tra le norme canoniche o civili per la celebrazione del matrimonio, ma anche tra le norme che dovranno essere applicate nel caso di crisi. Poiché alcune leggi civili sono sempre applicabili al matrimonio canonico, di fatto questo non può essere totalmente disciplinato dalle norme canoniche.

La quarta parte, sul « matrimonio celebrato in forma religiosa acattolica », illustra il regime delle confessioni acattoliche e l'influsso sul diritto storico spagnolo. Confessioni che, peraltro, possono anche stipulare accordi con lo Stato.

È un'opera utile non soltanto agli studiosi spagnoli ma a tutti gli studiosi del diritto matrimoniale e del diritto ecclesiastico. È degno di lode che gli autori abbiano saputo unire in questo *Corso* l'esposizione del nuovo diritto canonico matrimoniale e la disciplina vigente in Spagna.

Ramón Pérez-Lucena

Mario MARCHESI, *Come amministrare la parrocchia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1989, p. 128.

Sebbene la parrocchia sia l'istituzione ecclesiastica alla quale per antonomasia spetta di rappresentare immediatamente la Chiesa e la

sua azione pastorale, a causa della diversa tradizione storica e giuridica dei vari paesi, è difficilmente realizzabile un'analisi giuridica canonica unitaria in materia. Anche se la promulgazione del nuovo Codice di Diritto canonico abbia risolto alcune delle tradizionali controversie sulla parrocchia, ne ha fatto di certo sorgere altre.

Il c. 394 afferma che la parrocchia è una parte della diocesi (*pars dioecesis*, *Christus Dominus*, 30) affidata come pastore proprio all'ufficio capitale della diocesi (cfr. *Lumen gentium*, 27; *Christus Dominus*, 8; c. 381) del cui *munus* partecipano i presbiteri, e in particolare — per quanto riguarda i fedeli della parrocchia — il parroco. Il c. 515 dice che il parroco è il pastore proprio della parrocchia, intesa come *certa communitas christi-fidelium* (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 42, che parla di *coetus fidelium*), precisando che la parrocchia ha, *ipso iure*, personalità giuridica.

Da tali definizioni e da un uso non univoco dei termini, sorgono alcuni interrogativi in parte dovuti alla necessità di integrare gli aspetti ecclesiologici, pastorali e giuridici. Infatti, quale diversa rilevanza canonica va attribuita al concetto di pastore proprio degli stessi fedeli riferito al parroco o al Vescovo? Che rimane dell'attribuzione al Vescovo della porzione del Popolo di Dio quando una *pars dioecesis* è affidata come pastore proprio al parroco? Il titolare dell'ufficio parrocchiale esercita qualche potere giuridico o si limita a distribuire ai fedeli i servizi mini-

steriali, secondo il disposto dei canoni 58 e 85?

D'altronde, abolito il sistema dei benefici, il problema della personalità giuridica della parrocchia, che va risolto in modo coerente con l'ecclesiologia della Chiesa particolare, pone nuovi interrogativi. Qual è il substrato materiale che viene eretto *ipso iure* in persona giuridica? La comunità parrocchiale? L'insieme dei mezzi materiali ed umani che sotto la direzione del parroco amministrano questi servizi? E in ogni caso, quale tipo di rapporto giuridico è possibile tra la persona giuridica « diocesana » e la persona giuridica « parrocchiale »?

Molti di questi temi sono presenti in modo più o meno implicito nel libro qui recensito; tuttavia Mario Marchesi ha volutamente focalizzato lo studio sugli aspetti pratici che possono interessare un pubblico più ampio, ed ha preferito puntare sulla comunicazione delle idee e la sensibilizzazione delle coscienze dei fedeli più che sugli aspetti più astratti. Come segnala lo stesso autore, il libro vuole essere « uno strumento semplice ed utile ai sacerdoti che sono già parroci, a quelli che lo devono diventare e anche a tutti quei fedeli che vogliono conoscere più concretamente la comunità cristiana territoriale nella quale prestano servizio » (p. 103).

Per Marchesi la parrocchia è una comunità eretta in persona giuridica, soggetto di diritti e doveri, amministrata da un parroco, nella quale vi sono alcuni obblighi

di solidarietà nell'azione apostolica, nella cooperazione economica, ecc. e che quindi crea diritti — ovviamente verso l'organizzazione gerarchica della Chiesa — all'adeguata provvista di mezzi di culto, ministeriali, ecc. Senza affrontare il problema della personalità della parrocchia, illustra le esigenze concrete della corresponsabilità dei fedeli nell'ordinamento canonico e nell'ordinamento statale italiano, ove le parrocchie che sono legittimamente iscritte sono considerate enti ecclesiastici. Esamina quindi la legislazione statale italiana e le norme di diritto canonico particolare italiano.

Il volume è diviso in tre parti. Nella prima, sono considerati gli aspetti generali dell'istituto parrocchiale, quale ente con personalità giuridica nell'ambito canonico e statale. Dopo aver analizzato i diversi elementi della parrocchia — parroco, consiglio pastorale, consiglio economico, diritti e doveri della parrocchia (individuando problematiche originali come il diritto della comunità parrocchiale alla propria storia) ecc. — nel diritto canonico, esamina la parrocchia come ente ecclesiastico, descrivendo lo statuto giuridico, i requisiti per il suo riconoscimento civile ed i principali effetti sulla libertà religiosa e sul regime economico.

La seconda parte del libro si occupa dell'amministrazione del patrimonio parrocchiale. L'autore, in base all'esperienza, esamina le diverse attività economiche — offerte liberali dei fedeli, fondazioni, ecc., o at-

tività che possono essere oggetto di un regime commerciale che si svolgono nell'ambito della parrocchia, indicando il corrispondente regime giuridico-fiscale, in che misura sono soggette ai diversi sistemi di imposta — IRPEG, INVIM, IVA, ecc. —, e il tipo di spese parrocchiali che possono essere detratte.

La terza parte del libro tratta della remunerazione del clero che collabora con la parrocchia: criteri per determinare la remunerazione fissa e le fonti da cui proviene, e gli altri sistemi di integrazione: offerte, stipendi e compensi per servizi parrocchiali.

Il libro, nonostante le limitate pretese — anche tipografiche —, contiene un'esposizione sintetica molto utile degli aspetti normativi, canonici e statali, delle parrocchie italiane, con rigorose e complete citazioni normative, il tutto avallato dalla competenza e dalla serietà dell'autore, che è direttore dell'Ufficio nazionale della CEI per i problemi giuridici.

Juan Ignacio Arrieta

LADISLAS ORSY, *Marriage in Canon Law, Texts and Comments, Reflections and Questions*, Michael Glazier, Inc., Wilmington, Delaware, 1986, p. 328.

Amounting to two thirds of its pages, the central part of this book is a canon by canon commentary of the Title on Marriage in the 1983 Code of Canon Law. It is worth recording that the original Latin has been

given for the text of the canons and that the translation that follows is the author's own. Indeed there is, as far as I know, no other Latin version of the Code published in the English speaking world and, on the other hand, two good translations into English already existed by 1986, one in Britain and the other in USA. The author rightly explains his decision saying that interpretation of the canons is to be based on the official Latin text and that his translation is more literal than interpretative.

In this central part of the book Ladislav Orsy retains the Code's division into chapters and he opens each chapter with a three to four page introduction. This includes in all cases an exposition of the main points involved in the « transition » that each particular legislation underwent from the old to the new Code, and also a brief sketch on the « literary forms » of the chapter.

The fashion of the commentaries resembles at times the post 1917 Code method of exegesis and is done with varied degrees of depth and broadness and with detachment from the practical interest of each theme.

Orsy says in the Preface to the book: « To discover the theological values behind the legal texts and to assess how far the norms correspond to them, is an immense task that must go on always but cannot be completed ever... Accordingly, this book is no more than an effort to

contribute to this process. It is not conceived however as an introductory text-book in canon law: its scope is much broader than that ».

This explains why a « Historical Survey » and a short section on « Principles of Interpretation » precede the main part of the book and why a more ambitious final part has been added under the title « Problem Areas and Disputed Questions ».

The subtitle « Changing Horizons and Developing Categories » given to the Historical Survey is very much in line with the author's thought in canonical matters. And it is no less significant that, under « Principles of Interpretation », he has underlined « the principle of literary form », the « principle of value » and « the hermeneutical principle of pastoral orientation » without making mention of the Code's canons on authentic interpretation. He had indeed already made reference to this in the book's preface when saying that « no intelligence of the laws is possible without the understanding of the particular values which they are meant to serve », and that « the text and immediate context of the canons can never be the full and adequate sources of their interpretation ».

As for the 13 Questions posed in the final part of the book, some of them are intended to be strictly canonical and some theological. Orsy rightly believes that « good questions can provoke healthy

arguments; also they can expose the weakness of flawed reasonings ». His approach, he makes it clear, « could be called critical, provided the term is not used in the sense of irresponsible criticism, but it is given the widely respected meaning that it has acquired in biblical sciences ». Orsy is said to be at his best in this critical style and he keeps it throughout the book. One understands that balance in this must be quite difficult to keep when working in canon law, and a case comes to my mind. In the final of these questions, Orsy asks whether persons living in irregular marriages could be admitted into eucharistic communion. He first quotes *Familiaris consortio* and, introduced by a *sed contra*, the opinions of Walter Kasper, Franz Bockle and Joseph Ratzinger whose position he claims to find « virtually identical ».

In an otherwise praising and friendly review published just after this book appeared in 1986 and reprinted soon afterwards in *Studia Canonica*, Michel Theriault made the point that the author never says in the book « for whom » he wrote it. Theriault found its ideas neither developed enough to satisfy professional canonists, whether academics or tribunal practitioners, nor suitable as a refresher for students of Canon Law. He suggested that priests and lay faithful working in parishes under some professional capacity and somehow involved in marriage could perhaps benefit

from it. But the proof of the pudding is in the eating — Michael Glazier saw it opportune to reprint the book as early as 1988.

In the Preface Orsy acknowledges that during the period of preparation of the book Michael Glazier knew how to combine encouragement with patience. Indeed it was Michael Glazier who made the suggestion of publishing a commentary on some part of the new Code, and the author accepted his offer and chose the canons on marriage. The result is a very elegant volume. Generous use of good quality paper and excellent typography throughout; the central part very attractively combines bold face for the canons and translations, italics for subtitles, and a very neat roman type that, together with the helpful distinction of block-paragraphs, makes the text easy and pleasant for quick inspection. Michael Glazier has made a good job of this book.

Joseph Gabiola

Luigi VANICELLI, *Obiezione di coscienza al servizio militare*, Euroma, Roma, 1988, p. 135.

Si tratta di un lavoro di grande densità, che racchiude nelle sue pagine studio, riflessioni, esperienza ed interesse vitale per il tema affrontato. Con una impostazione prevalentemente critica, il Vanicelli cerca di mettere in risalto gli

aspetti problematici dell'obiezione di coscienza, senza tuttavia omettere suggerimenti per rimediare a mancanze del sistema italiano vigente, e proposte innovative.

In questa prospettiva non stupisce che l'autore cominci ponendosi il problema della relatività dei concetti di obbedienza e disobbedienza nel rapporto legge civile-coscienza personale, poiché proprio l'obbedienza ad un'intima convinzione etica genera il rifiuto di una certa legge civile, cioè pone il problema dell'obiezione di coscienza. La stessa coscienza che porta a riconoscere la legittimità dell'ordinamento civile, si chiude poi davanti ad una concreta norma di quell'ordinamento.

Così l'obiezione di coscienza « sorge su questioni di principio intimamente legate alla persona, ai suoi diritti inviolabili ed al rispetto della sua dignità e non su questioni di mera opportunità » (p. 14). Siamo dunque nel tema dell'equilibrio tra la priorità della persona di fronte alla società e allo Stato, e il rispetto del principio di solidarietà, anch'esso necessario per la sopravvivenza della società medesima; problema che il Vanicelli risolve con la proposta « che in ambiti fondamentali per l'esistenza della persona come soggetto morale e giuridicamente responsabile di decisioni, valga il *primato della coscienza sulla norma* » (p. 15). Principio questo specialmente valido in una società democratica, le cui caratteristiche sono contemporaneamente la prevalenza della maggioranza e il rispetto delle minoranze.

L'autore si sofferma poi nell'analisi dell'obiezione di coscienza dal

punto di vista cristiano, del quale il testimonio dei martiri è l'esempio paradigmatico del drammatico conflitto tra dovere morale e obbligo civile contrario a quel dovere. Il messaggio evangelico, radicato nel Vecchio Testamento, contiene come elemento caratteristico tra l'altro il principio della non-violenza.

Il tema concreto dell'obiezione di coscienza al servizio militare, l'autore lo pone nell'alternativa fra non-violenza e guerra, come due forme opposte di risolvere i conflitti e di salvaguardare la pace. La non-violenza non è soltanto astensione, ma anche riconoscimento e valutazione della razionalità dell'altro, anche se questi appare in un primo momento come « nemico ».

Nel secondo capitolo viene analizzata criticamente la normativa italiana vigente sull'obiezione di coscienza al servizio militare. La norma principale (la legge del 15 dicembre 1972, n. 772), che il prof. Vanicelli ritiene frutto di un compromesso politico, considera l'obiezione di coscienza come la « concessione di un beneficio » e non come il « riconoscimento di un diritto personale » (p. 32). Questa è per l'autore la chiave interpretativa che bisogna mettere a confronto con i diversi articoli della Costituzione riguardanti, direttamente o indirettamente, la materia dell'obiezione di coscienza, e cioè i doveri di difendere la Patria (art. 52) e di fedeltà alla Repubblica (art. 54), e i principi di solidarietà (art. 2) e di eguaglianza (art. 3).

Il prof. Vanicelli, infatti, è convinto che l'obbligo di difesa della Patria può essere adempiuto in for-

me diverse dall'uso delle armi, come in certa misura ha anche riconosciuto la Corte Costituzionale nella sentenza 164 del 6 maggio 1985, nella quale trovarono peraltro un chiarimento altri aspetti problematici della summenzionata legge. Quel convincimento, insieme al fatto che il centro di volta della Costituzione italiana è la difesa e l'inviolabilità dei diritti umani, tra essi la libertà di coscienza, porta l'autore a concludere che esiste *un diritto* all'obiezione di coscienza.

Prosegue poi nell'analisi del sistema rilevando il carattere restrittivo, sin dal primo articolo, della legge 772, sia per la scarsità di fattispecie in cui è ammessa l'obiezione di coscienza, sia per la lunga e difficile procedura che deve sopportare chi chiede di fare il servizio civile anziché il militare.

D'altra parte l'autore critica il fatto che tanto la decisione su tale richiesta come la gestione del servizio civile sostitutivo, siano di competenza del Ministero della Difesa, differentemente da quanto accade in altri paesi. A tutto ciò si deve poi aggiungere la durata più lunga di 8 mesi del servizio civile in rapporto al servizio militare, il che è penalizzante per chi vuole fare il servizio civile (cfr. p. 53).

Ci sono altri aspetti del servizio civile che, a dire dell'autore, non sono facilmente giustificabili, tali come l'equiparazione giuridica degli obiettori ai militari, lo stesso carattere che gli si vuole dare « più sostitutivo e sussidiario che alternativo rispetto al servizio militare », che impedisce di valutare nella giusta

portata le potenzialità positive racchiuse nel servizio civile (p. 59).

Il terzo capitolo viene dedito all'analisi dei diversi progetti di legge presentati al Parlamento per la modifica della normativa vigente, senz'altro auspicabile. Vanicelli ne prende in considerazione 5 di quei progetti, e fa una valutazione delle rispettive proposte in relazione agli aspetti problematici della legge tutt'oggi in vigore: riconoscimento dell'obiezione di coscienza e ammissione al servizio civile; momenti e termini per inoltrare la richiesta e per l'accettazione o rigetto di essa; procedura di accertamento della verità e ammissibilità, durata e caratteristiche del servizio civile alternativo, equiparazione degli obiettori ai militari, ecc.

Nel quarto capitolo il paragone si allarga ai vari paesi europei, prendendo le mosse dalle varie convenzioni, dichiarazioni e conferenze internazionali riguardanti la materia, e dalla divisione cronologica proposta da BERTOLINO (*L'obiezione di coscienza negli ordinamenti giuridici contemporanei*, Torino, 1967, p. 94) cioè, obiezione come atteggiamento basato su: *a)* la religione di gruppo, *b)* la religione individuale, *c)* una scelta di coscienza non necessariamente fondata su motivazioni religiose.

L'analisi poggia soprattutto nei modi differenti di mettere in prati-

ca la Risoluzione dell'Assemblea consultiva del Consiglio d'Europa, del 26 gennaio 1967, n. 337. L'autore si sofferma di nuovo sugli stessi problemi emersi dall'esame della legislazione italiana: ammissione dell'obiezione di coscienza, procedura e accertamento, servizio civile alternativo, aspetti penalistici, e infine il tema, molto interessante, della propaganda e sull'informazione su l'obiezione di coscienza. Quest'ultima, mentre in certi paesi è garantita anche come obbligo dell'amministrazione pubblica, in altri è invece ostacolata o addirittura proibita.

L'opera si conclude con delle riflessioni e valutazioni personali sulla materia, nelle quali tra l'altro si mette in risalto il cambiamento di sensibilità sociale in riguardo all'obiezione di coscienza e si auspica una visione politica di essa che tenga conto degli aspetti positivi della non-violenza come mezzo di ricerca della risoluzione dei conflitti, non basata sulla distruzione del nemico ma sul dialogo e sulla giustizia.

Il volume include anche un'ampio elenco bibliografico e 7 appendici, contenenti le norme e la giurisprudenza italiane sull'obiezione di coscienza al servizio militare, la Risoluzione del Parlamento europeo del 7 febbraio 1983 e un riassunto informativo sul servizio militare delle donne nei vari paesi.

José T. Martín de Agar

Documenti

Pagina bianca

ATTI DELLA SANTA SEDE

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA. **Decreti sulla commissione, la proroga e altre questioni riguardanti la competenza dei tribunali nelle cause di nullità matrimoniale, 27 agosto 1988-24 agosto 1989 (*)**.

1. **Decreto di diniego della commissione della competenza, per la terza istanza, in favore di un tribunale locale, 27 agosto 1988 (Prot. n. 17.031/85 C.P.)**.

Decreto huius Signaturae Apostolicae, diei 4 februarii 1985, denegata est Commissio Pontificia — ut causa de qua supra, duabus sententiis non conformibus iam definita a Tribunalibus XX et YY, pertractari posset in tertia instantia apud Forum ZZ potius quam apud Rotam Romanam — petita ab Exc.mo Episcopo XX per litteras diei 22 ianuarii 1985;

Nunc, instantia diei 27 iulii 1988, idem Episcopus eandem Commissionem Pontificiam iterum implorat.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Cum gratia nunc imploretur praecipue ne causa ulteriores moras patiatur, dum — recepta responsione ab hoc Supremo Tribunale mense februarii 1985 — actor per tres annos et dimidium non appellavit ad Rotam Romanam, iure competentem: quam ob rem negligentiae ipsius actoris tribuendum est causam nondum conclusam esse;

(*) **Commissione e proroga della competenza dei tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità matrimoniale. Sulla natura dell'incompetenza in questi processi.**

1. Questi decreti della Segnatura Apostolica concedono o denegano alcune commissioni ⁽¹⁾ e proroghe ⁽²⁾ di competenza chieste da diversi tribunali per giudicare cause di nullità matrimoniale, per le quali erano incompetenti. I decreti fanno anche riferimento ad altri aspetti sostantivi e procedurali dell'attività giudiziaria canonica. Con la pubblicazione di atti

(1) Cfr. decreti n. 1, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11 e 12.

(2) Cfr. decreti n. 2, 6 e 8.

Perspecto quod Exc.mus Episcopus XX in praefata instantia diei 27 iulii 1988 nullam facit mentionem nec de praecedenti petitione nec de denegatione eiusdem gratiae per decretum diei 4 februarii 1985; Audito Rev.mo Promotore iustitiae, *decernit*:

1. In decisis decreti diei 4 februarii 1985.

2. Reprobatur modus agendi Exc.mi Episcopi XX, qui Commissionem Pontificiam petens, nullam fecit mentionem de eadem gratia iam denegata.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 27 augusti 1988.

Zenon Grocholewski, a Secretis
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

2. Decreto di concessione della proroga della competenza, per la prima istanza, in favore di un tribunale locale, 9 settembre 1988 (Prot. n. 20.412/88 C.P.).

Instantia diei 23 augusti 1988, Exc.mus Vicarius iudicialis XX petiit, pro parte actrice in causa de qua supra, prorogationem competentiae ut eadem causa introduci posset apud suum Tribunal potius quam apud Forum iure competens.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Attenta distantia inter « Greenland » et Danimarcam necnon inter « Greenland » et « XX »;

Consideratis circumstantiis, omnino peculiaribus, occurrentibus in casu; Perspecto voto Rev.mi Promotoris iustitiae Substituti, *decrevit*: « petitam prorogationem competentiae concedi, ea tamen mente ut:

della Segnatura, si cerca di offrire alla canonistica notizia dell'attività di questo dicastero, fatto che ha un notevole interesse pratico e teorico ⁽³⁾.

Gli atti ora pubblicati hanno natura amministrativa, non giudiziaria, e corrispondono alla competenza della cosiddetta *sectio tertia* della Segnatura, la cui funzione si è equiparata (negli ordinamenti statali) ad

⁽³⁾ Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I tribunali apostolici*, in *Le nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V^e Congrès International de Droit Canonique*, vol. 1, Ottawa 1986, p. 476-477; E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho Administrativo Canónico*, Pamplona 1988, p. 324-325. Durante la correzione delle seconde bozze di questa nota è stato pubblicato un saggio del promotore di giustizia della Segnatura che conferma quanto da noi accennato (Cfr. F. DANEELS, *Brevis introductio ad declarationem Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis de foro plerarumque probationum*, in *Iustus Iudex*, ed. Ludgerus 1990, p. 401-414.

1. Tribunal XX conamina adhibeat *citandi et audiendi partem conventam* eiusque testes;
2. Praefatum Tribunal causam pertractet *peculiari cura*, prae oculis habita iurisprudentia Rotae Romanae;
3. Si pars conventa aliquid exceperit contra competentiam Tribunalis XX, Vicarius iudicialis eiusdem Fori exceptionem subiciat iudicio Signaturae Apostolicae ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 9 septembris 1988.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

3. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la prima istanza, in favore di un tribunale locale di appello, 9 settembre 1988 (Prot. n. 19.685/87 C.P.).

Instantia diei 10 octobris 1987, D.nus AA, vir actor in causa de qua supra, petiit prorogationem competentiae ut eadem causa introduci posset apud Tribunal XX potius quam apud Forum YY, iure competens:

Praedicta gratia implorata est eo quod Administrator Apostolicus YY praefatam causam pertractare noluit tum quia, suo iudicio, eadem causa fumo boni iuris caret, tum quia idem Administrator Apostolicus necnon aliqui iudices matrimonio, de quo agitur, adstiterant.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Petitis ac receptis notitiis ab Administratore Apostolico YY;
Perpenso, in casu, can. 1448, par. 1;

un ministero di grazia e giustizia. L'operato di questa sezione occupa la maggior parte del lavoro della Segnatura (4).

(4) Cfr. can. 1445 § 3, n. 2; cost. ap. *Pastor Bonus*, art. 124, n. 2 e 3; *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae*, 25 marzo 1968, art. 18, n. 2 e 3; Z. GROCHOLEWSKI, *Linee generali della giurisprudenza della Segnatura Apostolica relativamente alla procedura nelle cause matrimoniali*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 107 (1982), p. 237; Id., *La Segnatura Apostolica nell'attuale fase di evoluzione*, in Z. GROCHOLEWSKI-V. CÁRCEL ORTÍ (curantibus), *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano 1984, p. 226; Id., *I Tribunali*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. « Pastor Bonus »*, Città del Vaticano 1990, p. 403-404, 412-414; *L'attività della Santa Sede nel 1988*, Città del Vaticano 1989, p. 1399, 1406-1407.

Attento quod matrimonium celebratum est in Cecoslovachia, ibidemque domicilium habet mulier conventa necnon colligendae sunt pleraeque probationes;

Viso can. 1673;

Cum parti atrici negari nequeat possibilitas iudicio Ecclesiae subiciendi causam sui matrimonii;

Perspecto, ex altera parte, quod oportet parti conventae detur plena possibilitas sese defendendi et proprias probationes adducendi, quod difficulter evenire possit si causa pertractetur in alia Natione in qua diversa adhibetur lingua;

Considerato quod, inter tribunalia ab hoc Supremo Foro proposita, actor selegit Tribunal Metropolitanum ZZ ad causam pertractandam, dum mulier conventa, declarationi nullitatis matrimonii sese opponens, una ex parte declaravit se nolle adire ullum Tribunal ecclesiasticum et altera ex parte ius proprium vindicat videndi acta et sese defendendi; Audito Rev.mo Referendario huius Supremi Fori;

decernit: « Causa de qua supra committitur iudicanda in prima instantia *Tribunali Metropolitano ZZ*, quod eandem causam pertractet peculiari cura, praesertim ad iura partis conventae quod attinet ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 9 septembris 1988.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

Dalle norme citate nella nota precedente, si desume che la Segnatura può, da una parte, prorogare l'incompetenza relativa dei tribunali locali; e, dall'altra, deferire le cause di prima istanza alla Rota Romana⁽⁵⁾, che è assolutamente incompetente in virtù dei criteri « funzionali » di attribuzione della competenza — per il grado delle istanze —⁽⁶⁾, e

Dal 1° dicembre 1987 fino al 30 novembre 1988, la Segnatura ha esaminato 102 richieste di proroga e di commissione della competenza (cfr. *L'attività della Santa Sede nel 1988*, cit., p. 1409-1411).

⁽⁵⁾ Cfr. decreto n. 10.

⁽⁶⁾ Cfr. can. 1440; SEG NATURA APOSTOLICA, *Declaratio de foro competenti in causa nullitatis matrimonii, post sententiam negativam in prima instantia latam*, 3 giugno 1989, n. 5, in *AAS*, 81 (1989), p. 988-990, e in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), p. 343-

4. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la terza istanza, in favore di un tribunale locale, 18 aprile 1989 (Prot. n. 20.899/89 C.P.).

Instantia diei 21 martii 1989, Rev.mus Vicarius iudicialis XX petiit, pro actore in causa de qua supra, Commissionem Pontificiam ut eadem causa — duabus sententiis non conformibus iam definita a Tribunali XX et a Foro YY pertractari ac definiri posset in tertia instantia apud Forum ZZ potius quam apud Rotam Romanam.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Precibus ac rationibus adductis mature perpensis;

Attento defectu responsionis ex parte mulieris conventae circa petitam gratiam;

Consideratis circumstantiis, omnino peculiaribus, occurrentibus in casu, eo praesertim quod requiritur apud iudices optima cognitio linguae germanicae ad quasdam locutiones in testimoniis recte intellegendas;

Perspecto voto Rev.mi Promotoris iustitiae Substituti,

vi facultatis sibi tributae, « *petitam Commissionem Pontificiam concedit*, ea tamen mente ut, si occasione debita citationis vel contestationis litis pars conventa aliquid exceperit contra competentiam Tribunalis ZZ, Vicarius iudicialis eiusdem Fori exceptionem subiciat iudicio Signaturae Apostolicae ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 18 aprilis 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

quindi non si tratta di proroga ma di commissione (7). Il silenzio rispetto alla proroga in favore della Rota sembra logico poiché, essendo competente in via ordinaria soltanto come tribunale di seconda od ulteriore istanza (per le cause ad essa non riservate) (8), non è pensabile in suo ambito di competenza relativa, unica fattispecie che consente la proroga (9). L'assenza di riferimenti alla commissione della competenza ai tri-

345. Per un commento a questa dichiarazione, nonché a quella indicata alla nota 21, cfr. J.L. ACEBAL, *El fuero competente. Textos y comentarios a declaraciones recientes del S.T. de la Signatura Apostólica*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 47 (1990), p. 199-214.

(7) Cfr. can. 1444 § 2.

(8) Cfr. can. 1405 § 3; 1444 § 1.

(9) Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *I Tribunali*, cit., p. 412-413.

5. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la terza istanza, in favore di un tribunale locale, 19 aprile 1989 (Prot. n. 20.906/89 C.P.).

Instantia diei 20 martii 1989, Exc.mus Episcopus XX petiit, pro parte actrice in causa de qua supra, Commissionem Pontificiam ut eadem causa — duabus sententiis non conformibus iam definita a Tribunalibus XX et YY — pertractari ac definiri posset in tertia instantia apud Forum ZZ potius quam apud Rotam Romanam.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Precibus ac rationibus adductis mature perpensis;

Attento quod mulier conventa gravi morbo laborat atque declaravit se consentire cum constitutione curatoris;

Consideratis circumstantiis, omnino peculiaribus, occurrentibus in casu, eo praesertim quod praedicta causa iam a pluribus annis pendet apud fora ecclesiastica eiusdemque causae acta sunt valde voluminosa;

Perspecto voto Rev.mi Promotoris iustitiae Substituti;

Vi facultatis sibi tributae, « *petitam Commissionem Pontificiam concedit*, ea tamen mente ut:

1. mulieri conventae detur curator ad litem;
2. si occasione debitae citationis curator partis conventae aliquid exceperit contra competentiam Tribunalis ZZ, Vicarius iudicialis eiusdem Fori exceptionem subiciat iudicio Signaturae Apostolicae ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 19 aprilis 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

bunali locali è invece un'ommissione che poteva essere ovviata. La Segnatura possiede, infatti, la facoltà di commettere una singola causa: a) per la prima istanza ai tribunali che sono soltanto di appello⁽¹⁰⁾; b) per la seconda istanza, ai tribunali di prima istanza o ad un tribunale di appello diverso dal previsto⁽¹¹⁾; c) per la terza istanza, a qualsiasi tribunale locale⁽¹²⁾. Inoltre, con la conferma *ad casum* del Romano Pontefice, la Segnatura può dare commissioni generali (nelle fattispecie precedenti) e per la quarta od ulteriore istanza⁽¹³⁾. L'eccessiva casistica del rescritto

⁽¹⁰⁾ Cfr. decreto n. 3.

⁽¹¹⁾ Cfr. can. 1438-1440; decreto n. 12.

⁽¹²⁾ Cfr. decreti n. 1, 4, 5, 7, 9 e 11.

⁽¹³⁾ Tutte queste facoltà sono state concesse con un rescritto pontificio di data 26 marzo 1974. Cfr. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. 5, Roma 1980, n. 4279; Z. GROCHOLEWSKI, *Linee generali della giurisprudenza*, cit. p. 246.

6. Decreto di diniego della proroga della competenza, riguardante otto cause, per la prima istanza, in favore di un tribunale locale, 22 maggio 1989 (Prot. n. 20.936-20.943/89 C.P.).

Instantiis diei 21 aprilis 1989, Rev.mus Vicarius iudicialis XX petiit, pro partibus actricibus in causis, de quibus supra, prorogationem competentiae ut eadem causae introduci possent apud suum Tribunal, quod ipse existimat esse forum plerarumque probationum;

Praedicta gratia imploratur eo quod Vicarii iudiciales dioecesium, in quarum ambitu iurisdictionis commorantur partes conventae, nullam responsionem dederunt circa exquisitum consensum, de quo in can. 1673, n. 4.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Attento quod partes conventae, in praefatis casibus, domicilium habent in aliis Nationibus — seu respective in Haitia, in Re publica Dominicana, in Venetiola, in Argentina, in Aequatoria, in Nicaragua, in Peruvia — in quibus celebrata sunt matrimonia supra indicata, uno excepto, YY quod initium est in Aequatoria et pars conventa commoratur in Cypro;

Perpenso quod, ex circumstantiis in eadem instantia diei 21 aprilis 1989 adductis, nullimode apparet Tribunal XX esse, de facto, forum plerarumque probationum;

Perspecto quod partibus conventis, quae minime auditae in casibus videntur, haud minor possibilitas defendendi propria iura concedenda est quam partibus actricibus, quodque in determinando foro favor praestandus est potius illis quam his;

Animadverso quod tamquam caput nullitatis in unoquoque casu proponitur can. 1095, 2^o et 3^o, haud indicato quanam ex parte;

Considerato quod assertio Rev.mi Viarii iudicialis XX « quia iustitia dilata iniustitia devenit » non intelligitur, eo quod ipse partibus ac-

e l'imprecisione della terminologia adoperata (il rescritto parla infatti di « proroga » per riferirsi alla « commissione ») sono state, forse, le cause di tale omissione nella *Pastor Bonus*. Sarebbe utile che queste facoltà siano riportate in qualche modo nelle future *Normae speciales* della Segnatura ⁽¹⁴⁾, per facilitare la loro conoscenza a chi possa essere interessato.

I decreti commentati, nella loro concretezza e brevità, offrono anche dei dati molto confortanti sul vasto lavoro che la Segnatura svolge, in aiuto alle chiese particolari, per facilitare la retta amministrazione della giustizia ⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁴⁾ Cfr. can. 1402; cost. ap. *Pastor Bonus*, art. 125.

⁽¹⁵⁾ Cfr. can. 1445 § 3, n. 1; *Pastor Bonus*, art. 124, n. 1.

tricibus non statim auxilio fuit in causis apud fora competentia introducendis: petitiones enim actorum, in casibus, annis 1984-1986 Tribunali XX exhibitae videntur;

Visa Declaratione huius Signaturae Apostolicae diei 27 aprilis 1989 circa interpretationem can. 1673, n. 4; Audito Rev.mo Promotore Iustitiae, *decrevit*: « petitam prorogationem competentiae non concedi ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 22 maii 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Zenon Grocholewski, a Secretis

7. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la terza istanza, in favore di un tribunale locale, 22 giugno 1989 (Prot. n. 20.561/88 C.P.).

Haec Signatura Apostolica in causa de qua supra, duabus sententiis non conformibus iam definita a Tribunalibus XX et YY, die 1 decembris 1988 *decrevit*: « petitam Commissionem Pontificiam non concedi ». Pars actrix vero, litteris diei 20 ianuarii 1989, adversus praefatam decisionem beneficium petiit novae audientiae.

Exquisitis a Rev.do Vicario iudiciali XX ulterioribus ad rem notitiis necnon transmissione exemplaris sententiarum in casu latorum, iisque omnibus receptis,

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Re iterum sedulo examini subiecta;

Attento quod in casu habentur argumenta generatim sufficientia ad petitam gratiam condendam, uti ex. g. longa perduratio causae, multa acta vertenda, etc.;

2. Tra le preoccupazioni palesate dai decreti, spicca quella di garantire il rispetto del *diritto di difesa* della parte che non sollecita la grazia (della proroga o della commissione). A tale scopo, il rescritto del 1974 indica come presupposto della concessione della grazia che l'altra parte non vi si opponga⁽¹⁶⁾. La Segnatura concede la proroga o la commissione soltanto quando, dagli atti della richiesta, risulta il consenso di

⁽¹⁶⁾ Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Linee generali della giurisprudenza*, cit., p. 246, nota 46. Il rescritto prevede « il consenso dell'altra parte » soltanto per « i casi meno rilevanti ». Tuttavia, la Segnatura valuta sempre l'atteggiamento dell'altra parte riguardo la concessione della proroga e della commissione.

Perpensis argumentis pastoralibus omnino peculiaribus in casu;
 Perspecto voto nunc oblato, Exc.mi Episcopi dioecesiani viri actoris;

Considerato quod oppositio mulieris conventae respicit quamlibet pertractationem causae in tertia instantia potius quam ipsam concessionem petitae gratiae;

Animadverso tamen quod:

— bene intellegitur animus perplexus eiusdem partis conventae quatenus auctoritas ecclesiastica conscia de conditione psychica actoris eum ad celebrationem matrimonii admisit, dum eadem conditio psychica nunc adducitur ad matrimonium nullum declarandum;

— haud cogens in casu apparet argumentum pro actore allatum, scilicet ut ipse quam primum munus docendi religionem catholicam de-nuo exercere valeat;

— concessio gratiae in casu minime significat sententiam affirmativam in tertia instantia certo latum iri;

Audito Rev.mo Promotore Iustitiae;

Vi facultatis sibi tributae, in Congressu die 22 iunii 1989, coram infrascripto Cardinali Praefecto, habito, *decrevit*:

Causa, de qua supra, in tertia instantia Tribunali ZZ iudicanda committitur, ea tamen mente ut iudices praedicti Fori eandem peculiari cura pertractent, prae oculis habitis Allocutionibus Summi Pontificis ad Rotam Romanam dierum 5 februarii 1987 et 25 ianuarii 1988 et iurisprudentia Rotali.

Forum ZZ, postquam sententia in casu lata fuerit, eam pro notitia huic Supremo Tribunali transmittat.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 22 iunii 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Franciscus Daneels, vices Exc.mi Sacretarii gerens

quell'altra parte (di solito la convenuta del processo) ⁽¹⁷⁾. In un caso, la grazia si è concessa, malgrado l'opposizione della parte convenuta, perché tale resistenza riguardava piuttosto la possibilità dell'appello in terza istanza, che non la concessione della commissione ad un tribunale diverso dalla Rota ⁽¹⁸⁾. Il ricorso alla terza istanza, poiché nella fattispecie si tratta di due sentenze difformi, non è oggetto, infatti, di grazia ma rientra nell'ordinario diritto di appello; diritto che, nelle cause sullo stato delle persone, si può esercitare senza alcun termine preclusivo ⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁷⁾ Cfr. decreti n. 2, 4, 5, 7 e 12.

⁽¹⁸⁾ Cfr. decreto n. 7.

⁽¹⁹⁾ Cfr. can. 1643; SEGNETURA APOSTOLICA, *Declaratio de foro competenti*, cit., n. 4.

8. Decreto di diniego della proroga della competenza, « ad casum » e generale, per la prima istanza, in favore di un tribunale locale, 22 giugno 1989 (Prot. n. 20.919/89 C.P.).

I. Litteris diei 3 aprilis 1989, Rev.mus Vicarius iudicialis XX transmisit huic Signaturae Apostolicae instatiam diei 25 aprilis 1988 qua Exc.mus Archiepiscopus YY petierat ut Forum XX pertractaret in prima instantia causam de qua supra, eo quod suum Tribunal iam per duos annos operari non poterat necnon vir actor nunc vivit in urbe ZZ, quae valde propinqua est praefato Foro XX;

Quapropter, praedictis litteris diei 3 aprilis 1989, Vicarius iudicialis XX *implicite* petiisse videtur prorogationem competentiae ut eadem causa introduci posset apud suum Tribunal potius quam apud Forum YY, iure competens.

II. Iisdem litteris Vicarius iudicialis XX *explicite* petiit insuper facultatem pertractandi in primo gradu omnes causas, quas Archiepiscopus YY ad suum Forum transmitteret, perdurantibus difficultatibus in illo Tribunali YY extantibus.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Ad primum: Animadverso quod Rev.mus Vicarius iudicialis XX transmisit huic Supremo Tribunali praefatam petitionem Archiepiscopi YY diei 25 aprilis 1988 tantummodo post annum;

Attento quod matrimonium celebratum est in Archidiocesi YY ibidemque domicilium habent tum mulier conventa tum vir actor, necnon colligendae sunt pleraeque probationes;

Perpenso can. 1673;

Cum non constet utrum pars conventa ad rem audita sit;

Perpenso quod notificationes partibus in earum lingua hispanica communicandae videntur et etiam pariter integer textus sententiae;

Quando la richiesta è stata proposta senza aver sentito la parte convenuta e si concede la grazia, la concessione della proroga o della commissione dipende, *ad validatem*, dall'adempimento di questa condizione⁽²⁰⁾. In questo modo, la Segnatura applica analogamente il requisito previsto dal codice per il foro dell'attore e delle prove⁽²¹⁾.

⁽²⁰⁾ Infatti si utilizzano le espressioni previste dal can. 39. Cfr. decreti n. 2, 4, 5, 7 e 12.

⁽²¹⁾ Cfr. can. 1673 n. 3 e 4; PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE DEL CIC, *Risposta*, 17 maggio 1986, in *AAS*, 78 (1986), p. 1323 (per relativi commenti, vedi *Apollinaris*, 60 (1987), p. 404-406; *Commentarium pro religiosis*, 68 (1987), p. 270-276; *Ius Canonicum*, 27 (1987), p. 643-670; *Periodica*, 77 (1988), p. 162-167); SEGNAURA APOSTOLICA, *Declaratio de foro plerarumque probationum*, 27

Considerato quod nullus Episcopus potestatem habet concedendi alii tribunali facultatem pertractandi quandam causam; unius enim Signaturae Apostolicae est tribunalium competentiam prorogare (cf. can. 1445, § 3, 2°);

Cum haec Signatura Apostolica recenter varias dispensationes a titulis academicis concesserit in favorem Tribunalis YY (cf. Decretum huius Supremi Tribunalis diei 15 aprilis 1988, 596/88 SAT);

Ad secundum: Perspecto quod ipse Archiepiscopus YY id neque a Foro XX neque ab hoc Supremo Tribunali petiit, et perpensis iis de quibus supra « ad primum »;

Audito Rev.mo Promotore Iustitiae, quoad utramque quaestionem;

In Congressu, die 22 iunii 1987, coram infrascripto Cardinali Praefecto, habito, *decrevit:*

Ad primum: « petita prorogatio competentiae, in casu, non conceditur »

Ad secundum: « considerari non potest ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 22 iunii 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Zenon Grocholewski, a Secretis

9. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la terza istanza, in favore di un tribunale locale, 1° luglio 1989 (Prot. n. 21.092/89 C.P.).

Instantia diei 16 iunii 1989, Rev.mus Vicarius iudicialis XX petiit, pro actrice in causa de qua supra, Commissionem Pontificiam ut eadem

Sempre nell'ambito del diritto di difesa, la Segnatura formalizza un interessante sviluppo del classico principio *actor forum rei sequitur*, quando afferma: *in determinando foro favor praestandus est potius partibus conventis quam partibus actricibus* ⁽²²⁾. Se il postulante della grazia ha indicato nelle *preces* diversi tribunali ai quali si potrebbe ampliare la loro competenza, la Segnatura applica tale principio scegliendo il tribunale preferito dall'altra parte; o indicando esplicitamente il diritto della parte con-

aprile 1989, n. 1, 3-5, in *AAS*, 81 (1989), p. 892-894, e in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), p. 341-343. Cfr. decreto n. 6.

(22) Cfr. decreto n. 6; can. 1407 § 3. La Segnatura non fa altro che applicare il brocardo « *favorabiliores rei potius, quam actoris habentur* » (cfr. Gaio in D. 50, 17, 125; F. ROBERTI, *De processibus*, vol. 1, ed. 2^a/3, Romae 1941, p. 536.

causa — duabus sententiis non conformibus iam definita a Tribunalibus XX et YY — pertractari ac definiri posset in tertia instantia apud aliquod Forum in Germania situm potius quam apud Rotam Romanam.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Precibus ac rationibus adductis mature perpensis;
Attento consensu viri conventi;

Consideratis circumstantiis, omnino peculiaribus, occurrentibus in casu, eo praesertim quod acta praedictae causae sunt valde voluminosa; Perspecto voto Rev.mi Promotoris Iustitiae;
vi facultatis sibi tributae, *decrevit*:

« Causa de qua supra committitur iudicanda in tertia instantia Tribunali ZZ ».

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 1 iulii 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

10. **Decreto di concessione della commissione pontificia della competenza alla Rota Romana, per giudicare sulla conferma di una nullità matrimoniale dichiarata tramite processo documentale; e, nel caso, per giudicare in prima istanza in via ordinaria**, 7 luglio 1989 (Prot. n. 20.689/89 V.T.).

In causa de qua supra, agitur de matrimonio celebrato in paroecia latina Vicariatus Apostolici XX — scilicet in paroecia S. Mariae — inter virum catholicum ad Ecclesiam Maronitarum pertinentem et mulierem acatholicam baptizatam.

venuta di rivolgersi alla Rota Romana, in quanto tribunale universale di appello ⁽²³⁾.

3. Per quanto riguarda *i motivi della concessione della proroga o della commissione di competenza*, indicati sui decreti, tali motivi sono i seguenti: la quantità degli atti, che renderebbe difficoltosa la traduzione degli stessi (quando sono scritti in una lingua sconosciuta dagli uditori rotali), se — senza la commissione — dovesse giudicare la Rota Romana ⁽²⁴⁾; evitare il prolungarsi delle cause ⁽²⁵⁾; garantire l'imparzialità del

⁽²³⁾ Cfr. decreti n. 3, 6, 9 e 12.

⁽²⁴⁾ Cfr. decreti n. 7, 9 e 11.

⁽²⁵⁾ Cfr. decreti n. 7 e 11.

Idem matrimonium in processu documentali declaratum est nullum, sententia die 8 februarii 1986 a Tribunale Vicariatus Apostolici YY Latinorum lata, ob defectum legitimae formae: asserit enim praedicta sententia pastores Vicariatus Apostolici XX — qui sunt latini — iurisdictionem non habere in fideles maronitas, etsi in ambitu eiusdem Vicariatus commorantes.

Appellatio autem proposita a muliere conventa reiecta est ob haud servatum terminum peremptorium et ob assertum defectum gravaminis de quo in can. 1628.

Perspecto momento praedictae declarationis nullitatis matrimonii, Exc.mus Vicarius Apostolicus XX — pro certo habens se iurisdictione pollere in fideles Ecclesiae Maronitarum qui in ambitu eiusdem Vicariatus commorantur — die 8 octobris 1988 rem cum Romano Pontifice communicavit ac Eiusdem interventum petiit.

Quaestio dein, per litteras Consilii pro Publicis Ecclesiae Negotiis diei 28 decembris 1988, delata est huic Supremo Tribunali ut eam examinet et procedat iuxta propriam competentiam.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Re mature perpensa,

Animadverso quod non intellegitur:

— quo iure Tribunal Vicariatus Apostolici YY Latinorum causam pertractaverit inter partes, quae ab ipso iurisdictioni latinae non subesse asseruntur;

— quemnam praeterea titulum competentiae ad normam can. 1673 idem Forum in casu afferre valuerit;

Considerato quod in casu defuisse videtur certitudo moralis quae requiritur ut processus documentalis institui possit (cfr. can. 1686), nam:

— ipse Patriarcha ZZ anno 1984, cira suam iurisdictionem in fideles Ecclesiae Maronitarum, asseruit quod ipsa « within the State of Ku-

giudizio, quando il tribunale competente (e non soltanto qualche giudice) sia stato legittimamente ricusato⁽²⁶⁾; accorciare le distanze tra la parte convenuta e il tribunale, particolarmente quando le circostanze socio-politiche del Paese dove ha la sede il tribunale competente possano ostacolare l'istruttoria e il diritto di difesa⁽²⁷⁾. Inoltre, la Segnatura dimostra in questi atti di valutare accuratamente gli aspetti pastorali delle singole cause, in modo da arrivare a soluzioni giuridiche che tengano conto del bene delle anime⁽²⁸⁾.

(26) Cfr. decreti n. 3 e 12.

(27) Cfr. decreti n. 3 e 7.

(28) Cfr. decreto n. 7.

wait is exclusive of any other jurisdiction, whereas it is *cumulative with the Latin jurisdiction in the other Gulf States* »;

— Tribunal Vicariatus Apostolici YY Latinorum insuper scivit quaestionem de iurisdictione Vicarii Apostolici XX in fideles maronitas a Congregatione pro Gentium Evangelizatione examinari, nondum data tunc responsione ad rem;

Cum praeterea Tribunal haud consideraverit quaestionem de errore communi in casu;

Visis supra memoratis litteris Consilii pro Publicis Ecclesiae Negotiis diei 28 decembris 1988, et considerato quod in casu nec partes nec Defensor vinculi aut Promotor iustitiae praefati Tribunalis recurrit ad Sanctam Sedem;

Attentis rationibus boni publici;

Instante Rev.mo Promotore iustitiae huius Supremi Tribunalis;

Perspecto voto pro rei veritate redacto a Rev.mo Consultore huius Signaturae Apostolicae;

In Congressu die 22 iunii 1989, coram Em.mo Cardinali Praefecto, habito *decrevit*:

Consulendum Ss.mo ut Ipse, suspensa interim executione decisionis latae, causam committat iudicandam Rotae Romanae quae videat utrum, ob elementa de quibus supra, eadem decisio sit confirmanda an potius procedendum sit iuxta ordinarium tramitem iuris, quo in casu committatur eidem Rotae etiam iudicium causae, per processum ordinarium in prima instantia.

Ss.mus autem Ioannes Paulus II, in audientia die 6 iulii 1989 infra-scripto Cardinali Praefecto concessa, annuit pro commissione causae iuxta votum huius Supremi Tribunalis.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 7 iulii 1989.

Achilles Card. Silvestrini, Praefectus
Franciscus Daneels, vices Exc.mi Secretarii gerens

4. Vi sono diversi *tipi di proroga o di commissione*. Il rescritto pontificio del 1974 (sulla competenza della Segnatura per commettere le cause ai tribunali locali), come già segnalato, distingue la commissione *ad casum* dalla commissione generale. Mentre per concedere la prima, la Segnatura può agire liberamente, per conferire la seconda ha bisogno di un apposito atto pontificio, dal quale scaturirebbe in realtà la commissione della competenza. Per quanto riguarda invece la proroga, la Segnatura può concedere da sé anche quella *generale* (oltre a quella *singolare*), come si evince dal decreto n. 8 ⁽²⁹⁾. In questo caso la risposta è negativa

⁽²⁹⁾ Quantunque il rescritto del 26 marzo 1974 indichi che « le proroghe in qualsiasi istanza » devano rimettersi « all'esame e all'approvazione del Santo Pa-

11. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la terza istanza, in favore di un tribunale locale, 21 agosto 1989 (Prot. n. 20.395/88 C.P.).

Litteris diei 8 augusti 1988 Exc.mus Moderator Tribunalis Regionalis XX petiit Commissionem Pontificiam ut causa de qua supra, post sententiam affirmativam in primo et negativam in secundo iurisdictionis gradu latam, in tertia instantia definiri posset vel a Tribunali YY vel a Foro ZZ.

Haec Signatura Apostolica, cum quaedam assertiones in praefatis litteris difficiliores intellectu viderentur, postulavit ut sibi transmittentur acta causae tum primi tum secundi gradus.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Instantia atque omnibus actis causae sedulo examini subiectis;

Attento quod eadem causa iam per quattuor annos pendet coram foro ecclesiastico quodque acta sat voluminosa sunt;

Perpenso quod pars conventa, ad rem interrogata, sese non opposuit;

et viso quod Tribunal YY sese paratum declaravit ad causam definiendam;

Animadverso praeterea, circa processum in prima instantia coram Foro XX peractum, quod:

— Partes in causa genitoresque actoris interrogati non sunt ad normam iuris;

— Defensor vinculi omisit proponere ea « quae rationabiliter adduci possint adversus nullitatem » (can. 1432), immo, munere suo abutens, pro nullitate egit (cf. alloc. Ioannis Pauli II ad Rotam Romanam, diei 25 ian. 1988, in *AAS*, 80, 1988, 1178-1185);

— Non intellegitur quo iure idem Tribunal post primam sententiam latam, qua statutum iam est de incapacitate vel minus utriusque partis ad onera coniugalia assumenda (cf. can. 1095, n. 3), videre adhuc potuerit de eadem incapacitate « relativa »;

perché implicherebbe concedere l'ampliamento della competenza di un tribunale, a scapito stabile del tribunale competente, senza che quest'ultimo si sia posto tale possibilità. Perciò la Segnatura risponde con un laconico *considerari non potest*.

5. L'opera di vigilanza dell'attività giurisprudenziale non si ferma agli *aspetti processuali*, ad es., al modo di svolgere l'interrogatorio delle parti o dei testimoni; o all'operato del difensore del vincolo, in un caso in

dre », la Segnatura sempre ha interpretato che, in questo caso, *proroga* vuol significare *commissio*.

— Iurisprudencia Fori XX parum congruere videtur cum doctrina a Summo Pontifice ad rem proposita (cf. Alloc. diei 5 februarii 1987 ad Rotam Romanam in *AAS*, 79, 1987, 1453-1459, necnon illam supra citatam diei 25 ian. 1988);

Perspecto circa modum procedendi Tribunalis appellationis WW quod:

— Forum appellationis agere debet ad normam can. 1682 par. 2, et non potest causam ad Tribunal inferius remittere si sententia pro matrimonii nullitate in primo iudicii gradu iam lata sit;

— Admitti proinde nequit decretum Fori Appellationis WW diei 11 februarii 1986, quod vocatur « decree of deferral »;

Audito Rev.do huius Supremi Tribunalis Perito necnon instante Rev.mo Promotore Iustitiae; *decernit*:

1. Petita Commissio Pontificia conceditur, ita ut Forum YY causam in tertia instantia cognoscere valeat;

2. Graviter monetur Tribunal XX propter irregularitates commissas;

3. Invitatur Tribunal Nationale Appellationis WW ad canonem 1682 rite servandum.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 21 augusti 1989.

Zenon Grocholewski, a Secretis
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

12. Decreto di concessione della commissione della competenza, per la seconda istanza, in favore di un tribunale locale, 24 agosto 1989 (Prot. n. 21.179/89 C.P.).

Causa de qua supra definita est in prima instantia a Tribunale Interdioecetano XX, cuius forum ordinarium appellationis est Tribunal Interdioecetanum YY.

cui il titolare di questo ufficio non soltanto non aveva manifestato aspetti che avrebbero potuto favorire la validità del matrimonio, ma addirittura si era espresso a favore della sua nullità ⁽³⁰⁾.

La Segnatura esamina anche gli *aspetti sul merito*; certamente, non per dare una risposta ad essi, il che esula dalle sue ordinarie competenze ⁽³¹⁾, ma piuttosto per garantire l'osservanza della legge e delle

⁽³⁰⁾ Cfr. decreto n. 11.

⁽³¹⁾ Sulla possibilità della Segnatura di dichiarare la nullità del matrimonio in via amministrativa in alcuni casi eccezionali, cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *La facoltà del Congresso della Segnatura Apostolica di emettere dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa*, in P.U. GREGORIANA, *Investigationes thologicae-canonicae*, Roma 1978, p. 211-232; Id., *Dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa da*

Cum pars actrix Tribunal YY recusaverit, atque petierit ut eadem causa in secundo gradu apud aliud forum in Gallia situm pertractaretur, Exc.mus Episcopus YY — qui recusationem fundatam aestimavit — litteris diei 30 iunii 1989, nomine eiusdem actoris, imploravit ut praedicta causa in altera instanti alibi definiri posset, atque proposuit Tribunal Interdioecesanum ZZ primae instantiae.

Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal

Re mature perpensa;

Visis cann. 1448-1450, Codicis Iuris Canonici;

Perspectis exigentiis rectae administrationis iustitiae, ne causae nullitatis matrimonii quavis suspicione personarum acceptationis perturbentur;

Attentis litteris mulieris conventae diei 4 iulii 1989; et perpenso quod in iisdem litteris aliqua petuntur a tribunali appellationis;

Animadverso quod non convenit, ut causa in ulteriore gradu pertractetur a tribunali competenti solummodo pro prima instantia;

Viso etiam can. 1444, § 1, n. 1^o, et cum huic Supremo Tribunali non constet mulierem conventam certiore factam fuisse de suo iure appellandi ad Rotam Romanam;

Consideratis omnibus casus circumstantiis; Vi facultatis sibi tributae, *decrevit*:

1. Nisi pars conventa appellet ad Rotam Romanam, causa de qua supra committitur iudicanda in secundo iurisdictionis gradu Tribunali interdioecetano ZZ Appellationis;

2. Exc.mus Episcopus YY mittat litteras mulieris conventae diei 4 iulii 1989 ad tribunal quod causam pertractabit in altera instantia.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 24 augusti 1989.

Zenon Grocholewski, a Secretis
Vincentius Cárcel Ortí, Cancellarius

dichiarazioni magisteriali con valenza giuridica, come sono, tra le altre, le allocuzioni del Romano Pontefice alla Rota Romana⁽³²⁾. Da questo profilo, la Segnatura ha insistito sull'importanza delle allocuzioni degli anni 1987 e 1988⁽³³⁾, in cui il Papa ha parlato estesamente delle incapacità psichiche previste nel can. 1095⁽³⁴⁾.

parte del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 37 (1981), p. 177-204.

⁽³²⁾ Particolarmente significativo dell'opera di vigilanza della Segnatura sull'attività dei tribunali, sia da una prospettiva processuale che di merito, è il decreto n. 6.

⁽³³⁾ Cfr. rispettivamente, *AAS*, 79 (1987), p. 1453-1459; *AAS*, 80 (1988), p. 1178-1185. Per un commento, cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR, *L'incapacità consensuale nei recenti discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana*, in *Ius Ecclesiae*, 1 (1989), p. 395-422.

⁽³⁴⁾ Cfr. decreti n. 6, 7 e 11.

6. Per concludere questo commento, vorrei accennare ad alcune conseguenze derivanti dalla *natura relativa dell'incompetenza « ratione territorii » nelle cause di nullità matrimoniale*. La questione è importante perché, in un certo senso, vanifica sia la meritevole e travagliata fatica della Segnatura qui riferita, sia tutti i requisiti e le precisazioni, fatte dalla PCI nel 1986 e dalla stessa Segnatura nel 1989, sui criteri più innovativi di competenza per le cause di nullità matrimoniale (foro dell'attore e *pleraeque probationes*)⁽³⁵⁾.

Alcuni dei detti requisiti, previsti dal codice e ulteriormente precisati, hanno natura irritante⁽³⁶⁾. Condizionano quindi la validità del corrispondente foro, come garanzia del loro necessario adempimento. Tuttavia, benché il tribunale sia incompetente, in quanto non si è verificato taluno dei requisiti (consenso del vicario giudiziale, aver sentito questi la parte convenuta, ecc.), la sua incompetenza è *relativa* e, quindi, non causa la nullità (né insanabile, né sanabile) della sentenza⁽³⁷⁾. La natura relativa dell'incompetenza, *ratione territorii*, dei tribunali per le cause di nullità matrimoniale, vuol dire che, nella pratica, i tribunali incompetenti diventano competenti tramite una peculiare proroga della competenza⁽³⁸⁾. Questa possibilità non può non destare perplessità, benché la dottrina, tranne qualche isolata eccezione, non si sia posta il problema, accettando *simpliciter* detta proroga⁽³⁹⁾.

Questa situazione implica tuttavia, al mio parere, una non trascurabile deficienza tecnica del vigente ordinamento canonico, che ha una lunga e articolata storia. Sull'argomento ho concluso un'ampia ricerca, che spero di poter pubblicare in breve. Per il momento, basti indicare che nei decreti qui riportati emerge implicitamente tale deficienza. In uno dei decreti si dice, infatti, « quod nullus Episcopus potestatem habet concedendi alii tribunali facultatem pertractandi quandam causam; *unius*

(35) Cfr. nota 21. Giovanni Paolo II, nel suo ultimo discorso alla Rota Romana (19 gennaio 1990), si è riferito all'importanza del rispetto delle norme « concernenti la competenza dei tribunali ecclesiastici (...) — che devono essere sempre accuratamente rispettate — per tutelare il contraddittorio a beneficio delle parti e del bene pubblico » (n. 7, in *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), p. 331).

(36) *Dummodo*, dice il can. 1673, n. 3 e 4; cfr. can. 39. In senso difforme, cfr. J.L. ACEBAL, *El fuero competente*, cit., p. 205-209.

(37) Cfr. can. 1620, n. 1; 1622.

(38) Cfr. can. 1407 § 2; Z. GROCHOLEWSKI, *I Tribunali*, cit. p. 413, nota 57.

(39) Come esempio di *communis opinio doctorum* in materia, recentemente si sono manifestate in senso favorevole alla proroga (almeno senza criticare tale possibilità, da loro esplicitamente studiata) alcuni tra i più autorevoli processualisti: il compianto Javier Ochoa (cfr. *I titoli di competenza*, in *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1988, p. 89 e 104) e l'ordinario della P.U. di Salamanca (cfr. J.L. ACEBAL, *El fuero competente*, cit., p. 207). In senso critico, invece, cfr. A. BERNÁRDEZ CANTÓN, *Tratamiento jurídico de la competencia territorial o relativa en las causas matrimoniales*, in *Dimensiones jurídicas del factor religioso. Estudios en homenaje al Prof. López-Alarcón*, Murcia 1987, p. 65-79.

enim Signaturae Apostolicae est tribunalium competentiam prorogare (cf. can. 1445 § 3, n. 2) »⁽⁴⁰⁾. Queste parole esprimono lo spirito del sistema, che altro non è che quello di vietare tutte le forme di proroga (volontaria o involontaria; espressa o tacita; previa o posteriore alla concordanza del dubbio; fatta dalle parti, con o senza il consenso del tribunale o del vescovo incompetenti; concessa al tribunale incompetente dal tribunale o dal vescovo competenti), tranne quella conferita dalla Segnatura.

Tuttavia, in un altro decreto, la Segnatura descrive una fattispecie in cui un tribunale di rito latino dichiara nullo un matrimonio (tra un cattolico di rito maronita e una battezzata acattolica, assistiti da un ministro di rito latino), per difetto di forma (perché il tale ministro non possedeva giurisdizione sul cattolico maronita). Oltre a diverse perplessità che il caso pone (ad es., sulla possibilità di adoperare il processo documentale), è da sottolineare che il tribunale latino, che nega la giurisdizione del ministro latino, non dovrebbe avere (a maggior ragione) giurisdizione per dichiarare tale nullità. Il tribunale latino, ovviamente, non può essere competente per nessuno dei titoli previsti dal can. 1673⁽⁴¹⁾. L'incompetenza a motivo del rito (sarebbe meglio parlare piuttosto della mancanza di giurisdizione), implica l'impossibilità di possedere uno dei qualsivoglia titoli di competenza previsti dal codice. Tuttavia, si ritiene di natura relativa, non sanzionata con la nullità prevista dal can. 1620, n. 1; e, quindi, prorogabile, in pratica, senza l'intervento della Segnatura. Lo stesso si può dire *a fortiori* di tutti i tribunali latini di prima istanza: poiché hanno competenza materiale per le cause affidate loro dalla legge, la loro incompetenza *ratione territorii* è soltanto relativa. Se giudicano sulla validità di un matrimonio, senza possedere alcuno dei titoli del can. 1673, il loro operato sarà illegittimo⁽⁴²⁾, ma perfettamente valido. I giudici potranno essere puniti⁽⁴³⁾, tuttavia la loro sentenza sarà valida e, se confermata dal tribunale di appello del foro relativamente incompetente, sarà anche eseguibile.

La proroga della competenza, come istituto generico previsto dalla legge, scomparì dall'ordinamento canonico latino con il codice del 1917 e non è stato ulteriormente accolto dal codice del 1983. La possibilità di sce-

⁽⁴⁰⁾ Cfr. decreto n. 8.

⁽⁴¹⁾ « Animadverso quod non intellegitur: quo iure Tribunal Vicariatus Apostolici YY Latinorum causam pertractaverit inter partes, quae ab ipso iurisdictioni latinae non subesse asseruntur; quemnam praeterea titulum competentiae ad normam can. 1673 idem Forum in casu afferre valuerit » (decreto n. 10).

Il can. 1080 del *Codex Canonum ecclesiarum orientalium* accetta il foro della proroga della competenza. Comunque, questo titolo di competenza non è di applicazione alle cause di nullità del matrimonio perché, tra altri motivi, detta proroga può attuarsi soltanto per i titoli previsti ai can. 1073-1079, a norma del can. 1080: « si nullus ex superioribus titulis iudici suffragatur ». I fori per le cause di nullità del matrimonio sono indicati invece nel can. 1359.

⁽⁴²⁾ Cfr. can. 1501; 1505 § 1, § 2, n. 1.

⁽⁴³⁾ Cfr. can. 1457 § 1.

gliere un tribunale incompetente, prevista dal foro del contratto ⁽⁴⁴⁾, non consente di affermare la sopravvivenza della proroga come istituto generico facoltativo. Questa concessione si considera come proroga legale o impropria, per certi versi equiparabile ai fori della connessione e della riconvenzione. Tuttavia, al di là della natura della facoltà sancita per il foro del contratto, detta facoltà non è sicuramente usufruibile dai contraenti del matrimonio. Tra gli altri motivi, perché la proroga è un istituto direttamente collegato, sin dalla sua origine nel diritto romano e sin dal momento in cui vi fu recepita dall'ordinamento canonico, al carattere esclusivamente privato dei contraddittori; ed è evidente che il matrimonio appartiene anche al bene pubblico della Chiesa ⁽⁴⁵⁾.

Questa proroga illegittima s'infiltra nell'ordinamento canonico attraverso la normativa sull'eccezione dell'incompetenza relativa ⁽⁴⁶⁾, e tramite l'interpretazione giurisprudenziale di questo istituto. Ma l'analisi di tale questione esula dallo scopo e dalla natura di queste riflessioni e sarà dettagliatamente esposta in altra sede. Comunque, il sistema risultante sembra incongruente e, forse, è da valutare l'opportunità di modificarlo, dichiarando il carattere assoluto dell'incompetenza *ratione territorii* nelle cause di nullità matrimoniale, incompetenza sanzionata con la nullità insanabile della sentenza ⁽⁴⁷⁾.

Joaquín Llobell

⁽⁴⁴⁾ Cfr. can. 1565 § 2, CIC 1917; can. 1411 § 1, CIC 1983.

⁽⁴⁵⁾ La dottrina, che non è unanime rispetto la natura della proroga del foro del contratto, non dubita di segnalare l'impossibilità di applicare la tale proroga alle cause matrimoniali. Cfr. M. CABREROS DE ANTA, *La prórroga de la competencia judicial y el fuero de la conexión*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 10 (1955), p. 325-351; M. LEGA-V. BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, vol. 1, Romae 1950, p. 71; I. NOVAL, *Commentarium Codicis Iuris Canonici. Liber IV, de processibus, Pars I, de iudiciis*, Augustae Taurinorum — Romae 1920, p. 38-39; F. ROBERTI, *De processibus*, vol. 1, Romae 1941, p. 203-207; P. TORQUEBIAU, *Compétence des divers tribunaux ecclésiastiques*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. 3, Paris 1942, col. 1213-1238; F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius Canonicum*, vol. 6, Romae 1927, p. 67.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. can. 1459-1461; A. SABATTANI, *Le impugnative delle decisioni incidentali*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 41-42 (1985-1986), p. 103-105; S. VILLEGIANTE, *Le questioni incidentali*, in *Il processo matrimoniale canonico*, cit., p. 277-284.

⁽⁴⁷⁾ Cfr. can. 1620, n. 1.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI. **Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali**, 4 ottobre 1989 (*L'Osservatore Romano*, 23-24 ottobre 1989, p. 9).

Introduzione.

1. La testimonianza di fede si sviluppa in seno al dialogo pubblico dei media in condizioni tali da impegnare i cristiani ad unirsi ancor più

strettamente nella loro azione di comunicazione e ad accordarsi più direttamente con le altre religioni dell'umanità in vista di una comune presenza nelle comunicazioni. I criteri delineati in questo documento sono stati formulati al fine di promuovere nel campo dei mass media una crescente collaborazione tra i cristiani, e tra di essi ed i rappresentanti di altre religioni. Questi criteri hanno lo scopo di permettere ai cattolici impegnati nei mezzi di comunicazione di adempiere ancora meglio al loro compito prioritario: annunciare e testimoniare la propria fede, favorendo una miglior conoscenza reciproca sia fra i cristiani che coi credenti di altre religioni.

2. L'intesa fra i cristiani tra di essi ed i credenti di altre religioni, impegnati in un servizio di comunicazione, acquista un'importanza centrale nei rapporti col potere pubblico e con i responsabili dei mezzi di comunicazione per la difesa, la promozione e il coordinamento delle loro possibilità di presenza nei media. Nella maggioranza dei casi, infatti, gli organismi pubblici o privati prevedono l'accesso ai mezzi di comunicazione di massa soltanto nel quadro di un accordo fra le confessioni o le religioni che manifestano il desiderio di partecipare al pubblico dialogo.

3. Questo documento tratta della collaborazione nei suoi aspetti concreti e quindi non affronta direttamente le questioni legate al dialogo dottrinale nelle trasmissioni e produzioni di comunicazione. È d'altra parte evidente che la dottrina e la morale cattoliche sono punti di riferimento insostituibili per i comunicatori cattolici. Compito della autorità ecclesiastica competente — ai diversi livelli: locale, nazionale, continentale e mondiale — è assicurare la salvaguardia dell'aspetto dottrinale e morale insiti in qualsiasi attività di comunicazione. I responsabili pastorali hanno il diritto-dovere di esprimere al riguardo il loro giudizio e le direttive specifiche: in ogni singolo caso, valuteranno i rischi e le opportunità di programmi comuni, tenendo in giusta considerazione la necessità di preservare la specifica identità delle iniziative cattoliche.

4. La manipolazione ed il proselitismo di dubbio gusto, che vengono a volta esercitati per mezzo dei media, sono incompatibili con la missione ecumenica e con lo spirito di intesa interreligiosa, così come si evince dalla Parola di Dio e dalle disposizioni delle autorità della Chiesa (1).

Al giorno d'oggi assistiamo all'affermarsi di nuovi movimenti religiosi, spesso definiti « sette », che rivendicano uno spirito evangelico benché si ispirino, per lo meno in parte, ad ideologie non cristiane. A volte la loro azione è accompagnata da un proselitismo carico di conseguenze, accentuate per di più dall'ampia diffusione che i mezzi di comunicazione di massa assicurano.

(1) Segretariato per l'Unità dei Cristiani - Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi*, « Service d'information » 14 (1971), pp. 19-24; per l'interpretazione della Scrittura e della volontà delle autorità ecclesiali circa la unità della testimonianza vedi anche: Gruppo misto di lavoro fra Chiesa cattolica e Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Témoignage commun*, « Service d'information » 44 (1980), pp. 155-178.

5. Ogni forma di collaborazione terrà conto della situazione pastorale propria dei diversi luoghi. I comunicatori che si incaricheranno della collaborazione ecumenica ed interreligiosa dovranno essere accuratamente preparati, dotati di senso di responsabilità e prudenti.

Criteri di collaborazione ecumenica nei media.

6. L'era della comunicazione e dell'informazione, così come oggi si manifesta, contribuisce a dare nuova forma ai rapporti fra le persone e le comunità ed esige da parte dei cristiani una unità sempre più profonda, grazie ad una intensa collaborazione. Le iniziative ecumeniche e l'azione cristiana comune traggono ispirazioni dal messaggio e dalle decisioni del Concilio Vaticano II ⁽²⁾ e mettono in pratica i successivi documenti ecclesiali ⁽³⁾. Esse illustrano l'unione che già esiste tra le Chiese e le comunità cristiane. Un simile atteggiamento non potrà che rendere più credibili il compito e le modalità di evangelizzazione al servizio del Regno di Dio.

7. La collaborazione ecumenica può realizzarsi in tutti i campi della comunicazione sociale: essa è già di per sé una testimonianza offerta al mondo. Considerato che i media superano i limiti normali di spazio e di tempo, questa collaborazione potrà allo stesso tempo attuarsi sul piano locale, regionale od internazionale.

A volte, e sempre in uno spirito di reciprocità, essa potrà richiedere la partecipazione dei comunicatori cattolici alle iniziative di comunicazione di altre Chiese e comunità cristiane, nonché l'inserimento di altri cristiani in seno ad attività cattoliche, od ancora richiedere la formazione di équipes cristiane all'interno di organizzazioni secolari.

8. Le modalità di collaborazione nel settore dipendono in gran parte dai metodi specifici della comunicazione sociale. Le organizzazioni cattoli-

(2) Concilio Vaticano II, Decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, « Acta Apostolicae Sedis » 1965, in particolare, pp. 99-100, n. 12.

(3) Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali, Istruzione pastorale *Communio et progressio*, « Acta Apostolicae Sedis » 1971, pp. 628-629, nn. 96-100; Segretariato per l'Unità dei Cristiani, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, « Acta Apostolicae Sedis » 1967, pp. 574-592 (edizione aggiornata nel corso del 1989). Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali, *Critères généraux pour la collaboration oecuménique dans les communications sociales*, « Bulletin d'information » 80 (1971), pp. 65-66 (prima elaborazione dei criteri aggiornati dal presente documento). Vedi anche Segretariato per l'Unità dei Cristiani, *Réflexion et suggestions concernant le dialogue oecuménique*, « Service d'information » 12 (1970), pp. 5-11; *Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi*, « Service d'information » 14 (1971), pp. 19-24; *La collaboration oecuménique au plan régional, au plan national et au plan local*, « Service d'information » 26 (1975), pp. 8-34; *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux: défi pastoral*, « Service d'information » 61 (1986), pp. 158-169.

che internazionali delle comunicazioni sociali hanno il compito di far conoscere questi metodi e di iniziare i pastori ed i fedeli ad un'effettiva presenza di comunicazione in seno alla società odierna. Per questo motivo la collaborazione ecumenica esige degli scambi fra gli organismi internazionali della Chiesa cattolica e gli altri organismi cristiani di comunicazione. Evidentemente, questa collaborazione si estende ai livelli regionali e locali, secondo le diversità e le peculiarità di ciascuna questione comunicativa.

9. I progetti comuni, là dove si riveleranno opportuni, hanno lo scopo di permettere ai cristiani di dare comune testimonianza di Cristo. Detti progetti non hanno come intendimento quello d'indebolire l'autenticità del messaggio cristiano ed ecclesiale, né di limitare l'iniziativa specificamente cattolica (4).

10. L'applicazione pratica di questi criteri generali esige dai cattolici impegnati nei media una conoscenza profonda ed una concreta testimonianza della propria fede; e suppone anche, tra i cristiani, reciproca conoscenza, mutuo rispetto e fiducia in vista di un uso comune dei mezzi di comunicazione. Ciò comporta, da parte dei servizi cattolici di comunicazione e da parte dei cattolici che vi operano, il dovere di fornire una informazione giusta ed oggettiva sul movimento ecumenico e sulle altre Chiese e comunità cristiane. Tale compito non dovrà però mai impedire loro di presentare nella sua pienezza la specificità del messaggio cattolico. Sovente la reciprocità si scontra con problemi pratici concernenti l'organizzazione diversa dell'apostolato nelle comunicazioni sociali ed anche la diversità dell'impegno finanziario assunto. È indispensabile che l'autorità pastorale prenda in considerazione questi problemi pratici e asseconi sia una giusta ripartizione delle risorse finanziarie che l'armonizzazione dei metodi di azione pastorale e di comunicazione.

11. Il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali incoraggia gli sforzi attuali e futuri di collaborazione ecumenica nel settore dei mezzi della comunicazione sociale.

Il Pontificio Consiglio si impegna inoltre a ricercare ulteriori vie di collaborazione ecumenica, secondo le possibilità offerte dalle nuove scoperte nel campo dei media, al fine di evitare qualsiasi dispersione di sforzi

(4) Già esiste la formula della « giuria ecumenica » (per es. quelle di Cannes, Locarno, Montreal, Berlino), quella della *settimana ecumenica della televisione* (UNDA - Organizzazione Cattolica Internazionale per la radio e la televisione, e WACC - Associazione Mondiale di Comunicazione Cristiana), quelle di *pubblicazione ecumenica* sulla comunicazione (Comunicación), di *cantieri comuni* (Catholic Press Association of the United States and Canada - Associated Church Press - USA), di *fondazioni ecumeniche* (Interfaith Media Foundation), ed ancora quelle di *consultazioni* e di *aiuti finanziari reciproci*, nonché quella di *animazione e di consultazione comuni* in seno alle organizzazioni secolari. È importante analizzare il valore di queste iniziative e studiare ulteriori forme di progetti ecumenici comuni. Quest'ultimi saranno tanto più utili quanto più avranno temi concreti e precisi.

in un impegno come quello degli scambi umani in cui organizzazione e programmazione sono indispensabili.

Grazie ad un reciproco accordo, occorrerà precisare, quanto alla collaborazione ecumenica, delle priorità ⁽⁵⁾.

12. Il dinamismo degli organismi cattolici e delle istituzioni ecclesiali d'apostolato nella comunicazione sociale è condizione fondamentale per una collaborazione costruttiva ed è garanzia per la salvaguardia del messaggio cattolico nella sua interezza. A questo proposito, è indispensabile sviluppare — ad ogni livello dell'apostolato cattolico delle comunicazioni sociali — la formazione professionale, teologica e tecnologica (nel senso più avanzato del termine) dei comunicatori appartenenti alla Chiesa cattolica. Una collaborazione più intensa fra gli organismi cattolici internazionali di comunicazione sociale (OCIC, UCIP, UNDA) ⁽⁶⁾ favorirà una migliore collaborazione ecumenica.

13. La formazione dei comunicatori cattolici deve necessariamente comprendere una seria preparazione ecumenica ⁽⁷⁾, realizzata in accordo con le direttive della Santa Sede e dell'autorità pastorale locale e regionale.

14. Sarebbe egualmente utile la collaborazione fra i cristiani nel campo dei nuovi media: soprattutto per ciò che concerne l'uso comune dei satelliti, delle banche dati, delle reti cavo e, generalmente, dell'informatica, a cominciare dalla compatibilità dei sistemi.

Criteri di collaborazione interreligiosa nei media.

15. L'era della comunicazione e dell'informazione, che oggi sta prendendo forma, richiede — da parte di tutti coloro che vivono un credo religioso e che sono impegnati nel servizio del dialogo pubblico — un mutuo sforzo per il bene dell'umanità.

⁽⁵⁾ Ad esempio, l'opportunità o meno della celebrazione comune della Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, la valorizzazione, attraverso iniziative comuni dei media, della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, l'eventualità di prese di posizione comuni a proposito di problemi dottrinali ed etici, la creazione di un « riconoscimento ecumenico al merito » per l'apostolato nelle comunicazioni sociali.

⁽⁶⁾ OCIC: Organizzazione cattolica internazionale del cinema e degli audiovisivi (Segretariato generale, B-1040 Bruxelles, Rue de l'Orme, 8); UCIP: Unione cattolica internazionale della stampa (Segretariato generale, CH-1211 Genève 20 CIC, Rue de Vermont, 37/39); UNDA: Organizzazione cattolica internazionale della radio e della televisione (Segretariato generale, B-1040 Bruxelles, Rue de l'Orme, 12).

⁽⁷⁾ Cfr. Segretariato per l'Unità dei Cristiani, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. Pars altera: De re oecumenica in institutione superiore*, « Acta Apostolicae Sedis » 1970, pp. 705-724; Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Ordinationes ad constitutionem Apostolicam « Sapientia Christiana » rite exsequendam*, « Acta Apostolicae Sedis » 1979, pp. 500-521 (p. 513, art. 51, indicazioni sull'insegnamento dell'ecumenismo fra le materie teologiche).

L'orientamento a ricercare una risposta concordata dei cristiani e dei membri delle altre religioni, in occasione di scambi di comunicazione e di informazione, riflette lo spirito delle dichiarazioni conciliari⁽⁸⁾. L'intesa interreligiosa si basa sulla volontà comune delle grandi religioni dell'umanità di affrontare le questioni fondamentali riguardanti il destino dell'uomo. Una intesa seria e continua permetterà di superare l'inclinazione della gente ad una sensibilità religiosa superficiale, superstiziosa e magica.

16. La collaborazione interreligiosa potrà realizzarsi in tutti i campi della comunicazione sociale: essa è già di per sé una testimonianza offerta al mondo. Dato che i media oltrepassano i limiti normali di spazio e di tempo, questa collaborazione potrà essere, allo stesso tempo, locale, regionale o internazionale.

Saranno a volte auspicabili delle intese, basate sulla reciprocità, fra comunicatori cattolici, comunicatori cristiani ed operatori appartenenti ad organismi di comunicazione di altre religioni, o la formazione di équipes interreligiose in seno alle organizzazioni secolari.

17. Le modalità di collaborazione nel settore delle comunicazioni sociali dipendono in gran parte dai metodi propri dei media.

La collaborazione interreligiosa terrà conto dei contesti specifici di produzione e di programmazione a livello locale, regionale, nazionale o internazionale.

18. I progetti comuni, là dove si dimostreranno opportuni, hanno lo scopo di permettere ai cristiani ed ai membri di altre religioni di dare testimonianza comune a Dio. Detti progetti non hanno lo scopo di mettere in forse l'autenticità del messaggio cristiano ed ecclesiale o di limitare l'iniziativa specificamente cattolica.

19. L'applicazione di questi criteri generali presuppone una conoscenza profonda ed una pratica fedele del proprio credo da parte dei cattolici impegnati nei media; in vista di un uso comune dei mezzi di comunicazione, è altrettanto importante che i cattolici, gli altri cristiani e quelli che professano altre religioni si conoscano e si rispettino reciprocamente. Questo esige da parte dei servizi cattolici di comunicazione e da parte dei cattolici che vi operano l'offerta di un'informazione giusta ed oggettiva sulle altre religioni dell'umanità. Tale compito non dovrà mai impedire loro di presentare, in tutta la sua completezza, la specificità del messaggio cattolico. Una buona intesa può però incappare in problemi pratici dovuti alla diversa organizzazione dell'apostolato nelle

(8) Concilio Vaticano II, Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate*, « Acta Apostolicae Sedis » 1966, pp. 740-744; Segretariato per i Non Cristiani, *Vers la rencontre des religions, suggestions pour le dialogue*, « Bulletin » (supplemento, n. 3) 1967, pp. 1-49; Idem., *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni*, Città del Vaticano, 1984; Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo, *Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire « Nostra: Aetate »* (n. 4), « Service d'information » 26 (1975), pp. 1-7.

comunicazioni sociali ed anche al diverso impegno finanziario assunto. È indispensabile che l'autorità pastorale prenda in considerazione questi problemi pratici e che asseconi sia una giusta ripartizione delle risorse finanziarie, sia l'armonizzazione dei metodi d'azione pastorale e di comunicazione.

20. Il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali incoraggia ogni ulteriore sforzo di collaborazione con i membri delle altre religioni dell'umanità in vista della promozione dei valori religiosi e morali in seno ai media. Il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali si impegna a ricercare nuove vie di collaborazione interreligiosa, secondo le possibilità offerte dalle nuove scoperte nel campo dei media, al fine di evitare qualsiasi dispersione di sforzi nel campo degli scambi umani, nel quale organizzazione e programmazione sono indispensabili.

21. Il dinamismo degli organismi cattolici e delle istituzioni ecclesiali d'apostolato nella comunicazione sociale è condizione fondamentale per una collaborazione efficace e costruttiva e rappresenta una garanzia per la salvaguardia del messaggio cattolico nella sua pienezza.

A questo proposito, è indispensabile sviluppare — ad ogni livello dell'apostolato cattolico delle comunicazioni sociali — la formazione professionale, teologica e tecnologica (nel senso più avanzato del termine) dei comunicatori appartenenti alla Chiesa cattolica. Una collaborazione più intensa fra gli organismi cattolici internazionali di comunicazione sociale — OCIC, UCIP, UNDA (vedi nota 6) — favorirà una migliore collaborazione con altre religioni.

22. Per una cooperazione più qualificata con i membri delle grandi religioni dell'umanità in seno alle comunicazioni sociali, è necessario curare la formazione dei comunicatori cattolici, in accordo con le direttive della Santa Sede.

23. Sarebbe egualmente utile una cooperazione interreligiosa fra i cattolici ed i membri delle altre religioni per quanto riguarda l'uso dei nuovi media: soprattutto circa la utilizzazione comune dei satelliti, delle banche dati, delle reti cavo e, generalmente, dell'informatica, a cominciare dalla compatibilità dei sistemi.

Città del Vaticano, 4 ottobre 1989. Festa di San Francesco d'Assisi.

John P. Foley Presidente
Mons. Pierfranco Pastore Segretario

LEGISLAZIONE PARTICOLARE

AUSTRALIA

The Military Ordinariate of Australia. Statutes. (*The Australasian Catholic Record*, October 1988, p. 472-478) (*).

I. *Military Vicariate.*

The Military Vicariate of Australia was formally established by the Apostolic Letter « Summi Pastoris » of Pope Paul VI on 6 March 1969. This Apostolic Letter was published in the *Acta Apostolicae Sedis* of 30 December 1969. On 16 July 1970, by Apostolic Authority, the Blessed Virgin Mary, under the title « Help of Christians », was proclaimed principal Patroness of the Military Vicariate of the Defence Force of Australia with all appropriate liturgical honours and privileges. It is important to record that prior to the establishment of the Vicariate, the Catholic Church in Australia had through its bishops and priests,

(*) 1. The Australian Military Ordinariate serves the Australian Defence Force in the whole territory of Australia and overseas. At present there is a small permanent military establishment in Malaysia, but there is no Catholic chaplain there. There are some 72,000 members of the Australian Defence Forces, approximately 25% of whom are Catholic.

2. There are at present 30 full-time chaplains and 53 part-time chaplains in the Ordinariate. As explained in the Statutes (V), all these chaplains are commissioned in the Defence Force and undertake a suitable period of training in either Navy, Army or Air Force. All are on loan to the Ordinariate from their dioceses or religious orders, with the exception of one priest incardinated in the Ordinariate. There is one seminarian preparing for service in the Ordinariate (V, h). The Ordinariate does not have its own seminary.

3. The Military Ordinary is in fact free from other duties involving care of souls (III, d). He is appointed freely and directly by the Roman Pontiff without any rights of legitimate designation by other persons or bodies (cf. *Spirituali militum curae*, II, par. 2).

4. There are three Vicars-General, who are the Principal Chaplains of the three services: Navy, Army and Air Force.

John Flader

vigilantly and zealously watched over those faithful who were connected in any way with the Armed Forces.

Following Federation, Most Reverend T.J. Carr, Archbishop of Melbourne, was given the responsibility by the Catholic Church in Australia of obtaining Catholic Chaplains for the Armed Forces, and maintaining a pastoral care of the faithful, who were members of these Forces. Following the death of Archbishop Carr in 1917, Most Reverend D. Mannix was appointed to assume the responsibilities of his predecessor — a responsibility he retained until his death in November, 1963. In 1964, Most Reverend T. McCabe, Bishop of Wollongong, was appointed by the Holy See « a director of the spiritual care of personnel of the Armed Forces of Australia » and held that office until 1969 — the year of the establishment of the Military Vicariate of Australia. Most Reverend J.A. Morgan was appointed first Military Vicar of the newly established Vicariate in May 1969, until his retirement in 1984. He was succeeded on 1 January 1985 by the Most Reverend G.F. Mayne.

II. *The Military Ordinariate.*

The Military Ordinariate of Australia, juridically comparable to a diocese, is entrusted to the Military Ordinary appointed by the Supreme Pontiff and is a personal and territorial jurisdictional structure erected by the Holy See (*Summi Pastoris*, 1969, *Spirituali Militum Curae*, 21 July 1986), for the spiritual and pastoral care of those attached to the Defence Force of Australia (as listed in Articles V and VII below), who must be considered ministers of the security and freedom of peoples and as truly contributing to stabilising peace if they carry out their duties properly.

III. *The Military Ordinary.*

(a) The Military Ordinary is a proper Ordinary by reason of his office (cf Can. 131). He has the rights and obligations of a Diocesan Bishop.

(b) The Military Ordinary is subject to the Congregation for Bishops.

(c) The Military Ordinary is by right, a member of the Australian Episcopal Conference.

(d) Because of his special pastoral mission, the Military Ordinary normally will be free of other duties involving care of souls, unless particular circumstances require otherwise.

(e) The Military Ordinary will present a Quinquennial Report to the Holy See on the affairs of the Ordinariate, according to the prescribed formula. He is also bound by the laws concerning visits *ad limina*.

(f) The Military Ordinary is to be the bishop nominated by the Australian Episcopal Conference to the Minister for Defence as the Catholic Bishop to the Defence Force and as Catholic member of the Religious Advisory Committee to the Services or its equivalent.

(g) In all juridical transactions, the Military Ordinary acts in the person of the Military Ordinariate (cf Cann. 118, 393).

(h) In accordance with the provisions of Can. 114, he may delegate an aggregate of persons for the purposes mentioned therein.

IV. *The Jurisdiction of the Military Ordinary is:*

(a) *Personal* — it extends to the persons designated in Articles V and VII below, in such manner as it can be exercised, even beyond the national boundaries.

(b) *Ordinary* — for both the internal and external forum.

(c) *Proper* — but cumulative with the jurisdiction of the diocesan bishop, because persons belonging to the Ordinariate do not cease to be the faithful of that local Church of which they are members by reason of domicile or rite.

The areas, places and establishments proper to the Defence Force and reserved to military personnel, the persons designated in Articles V and VII below, fall primarily and principally under the jurisdiction of the Military Ordinary, and secondarily under that of the diocesan bishop, as often as the Military Ordinary or his chaplains are absent or impeded. In such cases, both the diocesan bishop and the local parish priest act in their own right.

V. *The Presbyterate.*

(a) The Presbyterate of the Military Ordinariate is formed by those priests, both secular and religious, who with the consent of their own ordinary or religious superior, are accepted by the Military Ordinary for either full-time or part-time chaplaincy or service in the Ordinariate.

(b) It is for the Military Ordinary to appoint chaplains. All chaplains are nominated by the Military Ordinary for their commission as officers of the Armed Forces.

(c) A chaplain is:

1. a priest commissioned in any of the Armed Forces on full-time duty.

2. a priest commissioned in any of the Armed Forces on part-time duty.

3. a priest without a commission in any of the Armed Forces who is called upon to act as chaplain in a temporary capacity.

(d) Throughout their agreed period of service, the priests who comprise the full-time Presbyterium of the Military Ordinariate, are

subject to the jurisdiction of the Military Ordinary. Priests on part-time or temporary duty are responsible to the Military Ordinary whenever they carry out their responsibilities in any matters relating to the Military Ordinariate.

(e) All members of the Presbyterium of the Ordinariate receive their ecclesiastical jurisdiction from the Military Ordinary. Within the limits of their pastoral assignment and in regard to the persons committed to their care in accordance with the Apostolic Constitution *Spirituali Militum Curae*, chaplains in the Ordinariate have the obligations and duties and enjoy the rights of parish priests (Can. 515 et seq.), unless the nature of things or some particular statutes indicate otherwise. This jurisdiction is cumulative with the parish priest of the place, as in Article IV above.

(f) As far as possible, diocesan bishops and the competent religious superiors should release or make available to the Military Ordinariate a sufficient number of priests to carry out its mission.

(g) According to the norms of law, the Military Ordinary may incardinate clerics into the Ordinariate.

(h) The Military Ordinary may accept students for the Ordinariate priesthood, send them to the seminary of his choice and promote them to Holy Orders once they have completed the specific spiritual and pastoral formation required.

(i) The Military Ordinary will be carefully concerned for religious and members of societies of apostolic life who serve in the Ordinariate so that, in fidelity to their vocation and the identity of their own institute, they may maintain close relationship with their superiors.

(j) Faculties of the Ordinariate are granted to a chaplain from the time he is officially commissioned, and are valid for the entire term of his service, or until they are revoked by the Military Ordinary. Those faculties belonging to a chaplain from common law by virtue of his appointment to a position equivalent to that of a parish priest are not listed normally in the Ordinariate faculties.

VI. *Military Status of Chaplains.*

In respect of military rank, uniform, pay and conditions of service, chaplains are subject to Defence Force and individual Service regulations. The Ordinary, as a member of the Religious Advisory Committee to the Services, has a consultative and advisory role in these matters.

VII. *Subjects of the Military Ordinariate.*

Besides those already indicated, the following belong to the Military Ordinariate and come under its jurisdiction:

(a) All Catholic personnel serving with the Royal Australian Navy, the Army and the Royal Australian Air Force, as well as those Catholics who are at the service of the Defence Force provided that they are bound to this by civil law.

(b) All the members of their families, viz., their spouses, children, relatives, employees and members of their households, provided they reside with them, wherever they live, either in Australia or overseas; likewise the Catholic families of such personnel, not Catholic.

(c) Catholics, whether religious or lay, who attend military establishments, or who live or work in military hospitals or other institutions reserved to the Australian Defence Force.

(d) Catholic military personnel of nations other than Australia when attached to the Australian Defence Force. Also their Catholic dependants, viz., spouses, children, relatives, employees and members of their households; likewise the Catholic dependants of such military personnel, not Catholic.

(e) All Catholics, both men and women, whether religious or lay, who hold some permanent post in the Ordinariate or carry out a permanent task committed to them by the Military Ordinary, or with his consent.

VIII. *Lay Apostolate.*

Since all the faithful ought to co-operate in building up the Body of Christ, the Ordinary and his presbyterium should be concerned that the faithful laity of the Ordinariate, both individually and working together, play their part as an apostolic and missionary leaven among their fellow Defence Force personnel and dependants.

IX. *Ordinariate Composition.*

(a) The Seat and Chancery of the Military Ordinariate are established in the Federal Capital, Canberra, ACT. The current address is: Catholic Chancery, 30 White Crescent (PO Box 63), Campbell, ACT 2601.

(b) At the discretion of the Ordinary, there may be up to three Vicars General.

(c) There will be a Council of Priests with its own statutes, approved by the Ordinary, and a College of Consultors in accordance with the Code of Canon Law (eg Can. 502).

(d) There will be an Ordinariate Finance Committee and financial administration as required by Canon Law (Cann. 492-494).

(e) In case of vacancy, the Senior Vicar General by appointment will assume governance of the Ordinariate until such time as he can convene the College of Consultors in order to elect an Ordinariate Administrator in accordance with the norms of Canon Law.

(f) When the Ordinary is impeded from exercising his office, the governance of the Ordinariate devolves on the Senior Vicar General by appointment.

X. *Ordinariate Pastoral Council.*

If pastoral circumstances suggest, the Ordinary may establish a Pastoral Council in accordance with Cann. 511-514.

XI. *Marriage Tribunals.*

The tribunal of the Archdiocese of Canberra/Goulburn acts as court of first instance for judicial cases concerning the faithful of the Ordinariate. The tribunal of the Archdiocese of Sydney acts as court of second instance.

XII. *Ordinariate Records.*

(a) Registers of Baptism, Confirmation, admission into full communion with the Church, Marriage, permission for mixed religion marriage, dispensation in respect of impediments to marriage, validation of marriage, decree of nullity of marriage, etc, are to be preserved at the Chancery office at Campbell, ACT.

(b) Certification of Baptism may be made by chaplains from the records at the place of Baptism as well as by the Chancery Records Office. All other certification may be made only by the Chancery Records Office.

XIII. *Statutes In Force.*

These Statutes, upon approval by the Holy See, shall take force one month from the date of their publication by the Military Ordinariate of Australia and so they will be effective from 1 November 1988. Any modification of these Statutes shall be subject to approval by the Holy See.

Decreto di ratifica degli Statuti ad opera della Congregazione per i Vescovi, 1° giugno 1988.

THE CONGREGATION FOR THE BISHOPS

A decree of Ratification of the statutes of the Military Ordinariate of Australia.

That solicitude for all the Churches which is referred to in 2 Corinthians xi/28, impelled the Roman Pontiff John Paul, who is by Divine Providence the second of that name, to promulgate the Apostolic Constitution « For the Spiritual Care of the Forces », on the twenty-first

CILE

DIÓCESIS DE RANCAGUA. **Reglamento de la Junta de Ordenandos**, 27 de Octubre de 1989. (*Rumbos, Boletín del Obispado de Rancagua*, 25 (1989), p. 367-369) (*).

Decreto de aprobación, 27 de octubre de 1989.

Visto:

1° La conveniencia de precisar las atribuciones de la Junta de Ordenandos de la diócesis de Rancagua, así como de establecer el iter de las solicitudes de los candidatos al ministerio ordenado, dando forma jurídica a los usos de la diócesis en la materia;

2° El parecer favorable tanto del Consejo episcopal, como del Consejo del Presbiterio, del Consejo de formadores del Seminario Mayor de Cristo Rey y del señor Rector del mismo Seminario;

3° Lo establecido en los cánones 7 a 27; 135, §§ 1 y 2; 259; 381, § 1; 391; 1025, §§ 1 y 2; 1029; 1030; 1034, § 1; 1035; 1036; 1050; 1051 y 1052, § 1 del Código de derecho canónico;

Decreto:

1° Apruébase el Reglamento de la Junta de Ordenandos de la diócesis de Rancagua, cuyo texto está adjunto al presente Decreto;

(*) Si riproduce questo « Regolamento della Giunta di ordinandi della diocesi di Rancagua (Cile) » quale manifestazione di esercizio della potestà legislativa del vescovo diocesano. Oltre alla rilevanza della materia regolamentata — la selezione dei ministri sacri, tanto decisiva per il bene della Chiesa — e al rigore formale con cui questa norma è stata elaborata, essa evidenzia l'ampiezza dell'ambito che l'attuale Codice lascia al diritto particolare delle singole diocesi. In effetti, l'operatività giuridica delle disposizioni codiciali richiederà spesso delle determinazioni peculiari, che non solo vadano realizzate dalle conferenze episcopali nei casi in cui il Codice (o la sede Apostolica) attribuisce loro tale competenza, ma anche — entro i limiti dovuti — dai vescovi diocesani, qualora ciò sia ritenuto opportuno per il governo delle rispettive Chiese particolari. A meglio comprendere l'interesse del presente Regolamento giova percorrere i canoni citati dalla motivazione del relativo decreto di approvazione.

In dottrina, sull'argomento della potestà legislativa del vescovo diocesano nel nuovo Codice, cfr. J. HERRANZ, *Il potere personale di governo del Vescovo diocesano*, in *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa* (cap. VII), Milano, 1990, p. 171-202; J.L. GUTIÉRREZ, *La potestà legislativa del Vescovo diocesano*, in AA.VV., *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, a cura di G. BARBERINI, Perugia, 1984, p. 471-489.

Carlos J. Errázuriz M.

day of the month of April in the year 1986. He thereby sought to provide the better for sustaining those of the faithful who are enrolled in the services.

Therein were ordained those general norms which would apply to all Military Ordinariates, whether of that date or to be erected later on. Moreover the Supreme Pontiff decreed by that same Constitution that its norms were to be applied and accommodated in ways appropriate for other times and places by means of particular laws or statutes enacted by the Holy See for each particular Ordinatee.

And so the Roman Pontiff considered the multiplicity of needs and circumstances, both ecclesiastical and civil, in which the proper pastoral responsibility of the Ordinariates will be planned and carried out. He wished accordingly to make use of the contributed work of the Ordinariates themselves to ensure that the drafting and coordination of those particular laws would correspond the more aptly to the circumstances of those differing times and places.

He accordingly instructed each Military Ordinary to draw up a specimen draft of his own particular laws in accordance with the general norms of the aforesaid Apostolic Constitution « For the Spiritual Care of the Forces » and with those particular norms from earlier times that would be in harmony with those principles. The plan was to have these put forward and reviewed before being submitted to the supreme authority of the Roman Pontiff and enacted by the same Apostolic See.

The Congregation for the Bishops, from which the majority of the Military Ordinariates is dependent, has closely examined the specimen statutes of the Australian Military Ordinatee and conferred closely with the Military Ordinary himself as to the necessary amendments that would prove appropriate. It then submitted them to the Supreme Pontiff in the Audience of 28th day of June of last year.

The Supreme Pontiff, Pope John Paul II, was kept informed of all these matters and entrusted this Congregation with the responsibility of enacting publicly by this present Decree the Statutes of the Military Ordinatee for the Australian Forces, in accordance with the provisions of Canon 30 of the Code of Canon Law.

Pursuant to the provisions of Canon 8, 2 CCL, these Statutes of the Ordinatee of the Australian Forces will take effect when a month has elapsed from their promulgation, which is to be effected through the official organs of the same Military Ordinatee or of the Bishops' Conference of Australia.

All things to the contrary notwithstanding.

Given in Rome, from the office of the Congregation for the Bishops, on the First Day of June in the Year One Thousand Nine Hundred and Eighty Eight of Our Lord.

*Bernardin Card. Gantin, Prefect
Giovanni Battista Re, Secretary*

2º Deróganse cualesquiera disposiciones que se hubieren dado en la materia, y que sean contrarias a lo establecido en el Reglamento que se aprueba.

Tómese razón, comuníquese, publíquese in extenso y archívese.

Jorge Medina Estévez, Obispo de Rancagua
Aldo Vergara Ramírez, Prosecretario Canciller

REGLAMENTO

Art. 1. La Junta de Ordenandos tiene la alta responsabilidad de expresar al Obispo diocesano su parecer acerca de los candidatos a los Ministerios y a las Ordenes del diaconado y del presbiterado, que pertenezcan al clero de Rancagua o vayan a incorporarse a él.

Art. 2. La Junta expresa su parecer por medio de una votación, luego de haberse escuchado los antecedentes de cada candidato, y de haber intercambiado sus miembros pareceres acerca de cada uno de ellos. Basta que uno de los miembros de la Junta lo pida, para que la votación sea secreta.

Art. 3. El parecer de la Junta, positivo o negativo, es un antecedente que el Obispo debe valorar a la luz de la corresponsabilidad del presbiterio en materia de Ordenaciones, pero es el Obispo quien libremente llama a los Ministerios u Ordenes, sin tener que atenerse necesariamente al parecer de la Junta.

Art. 4. Sólo en virtud de especialísimas circunstancias puede el Obispo decidir negativamente la Ordenación de candidato que la haya solicitado, sin pasar por la Junta de Ordenados.

Art. 5. Los miembros de la Junta de Ordenandos están obligados a guardar reserva estricta acerca de lo tratado en ella y acerca de los acuerdos tomados.

Art. 6. Son miembros de la Junta de Ordenandos de la diócesis de Rancagua:

§ 1: Por derecho propio: a) El Vicario General del Obispo; b) El Rector del Seminario Mayor de Cristo Rey, o quien legítimamente lo reemplace, en caso de estar impedido; c) El Secretario Canciller de la Curia diocesana de Rancagua; y, d) El Encargado diocesano de los diáconos permanentes, cuando se trate de candidatos al diaconado permanente;

§ 2: Por libre nombramiento del Obispo, un número no inferior a tres ni superior a cinco sacerdotes incardinados en la Iglesia de Rancagua, y que durarán en sus funciones cinco años, pudiendo ser reconfirmados indefinidamente en el cargo.

§ 3: El Obispo puede invitar ocasionalmente a sesión de la Junta a algún sacerdote cuando ello aparezca oportuno.

Art. 7. La Junta es presidida por el Obispo diocesano, y en su defecto por el Vicario General con mandato especial. Las citaciones a sesión de la Junta se cursarán por medio de las oficinas de la Curia diocesana.

Art. 8. El Secretario Canciller de la Curia diocesana de Rancagua lo es también de la Junta, y a él compete llevar el respectivo libro de actas.

Art. 9. En las sesiones de la Junta cada uno de sus miembros tiene derecho a solicitar cualquier antecedente que le parezca necesario para poder formarse un juicio cabal antes de emitir su voto, y tiene el derecho y el deber de expresar con toda claridad su opinión o juicio acerca de la idoneidad de cada candidato a los Ministerios u Ordenes.

Art. 10. Para el examen de la idoneidad de cada candidato se tendrán a la vista:

§ 1: Al menos cuatro *informes* escritos, a saber: *a)* del Sr. Rector del Seminario Mayor de Cristo Rey; *b)* del Consejo de formadores del Seminario de Cristo Rey; *c)* del Párroco del candidato; y, *d)* de otro sacerdote, a cuyo cargo haya trabajado pastoralmente el candidato.

§ 2: El resultado de las *proclamas* realizadas en las respectivas parroquias, cuando se trata de solicitudes de Ordenes, y acerca de las cuales informará el párroco;

§ 3: Las respuestas a las *informaciones testimoniales* que sobre el candidato haya solicitado el Sr. Rector del Seminario a personas que puedan informar veraz y rectamente acerca de la idoneidad del candidato.

Art. 11. El *iter* de las solicitudes para *Ministerios y Ordenes* para quienes aspiran al presbiterado es el siguiente: *a)* El Sr. Rector del Seminario avisa a que se reciben solicitudes, estableciendo fecha y plazo; *b)* Las solicitudes se dirigen al obispo y se entregan al Rector del Seminario; *c)* Presentadas las solicitudes al Sr. Rector, él avisa al Obispo cuáles son, y solicita los informes escritos, a tenor del art. 10, § 1 y 3; la Curia diocesana despacha, a los párrocos respectivos, las proclamas previstas en el art. 10, § 2; *d)* Una vez completados los expedientes, el Sr. Rector los remite al Obispo, a fin de que pueda citarse a sesión de la Junta de Ordenandos.

Art. 12. La *admisión entre los candidatos* al diaconado y presbiterado se realizará conforme al siguiente *iter*: *a)* El Sr. Rector da el aviso de recepción de solicitudes, en forma análoga a lo establecido en el art. 11, letra *a)*; *b)* Presentadas las solicitudes conforme al art. 11, letra *b)*, ellas son estudiadas por el Consejo de formadores del Seminario, y el Sr. Rector las presenta al Obispo con un informe escrito, separadamente para cada candidato; *c)* El Obispo resuelve sobre las solicitudes, dando aviso escrito acerca de su decisión al Sr. Rector del Seminario, quien la comunica a los respectivos interesados.

Art. 13. Tratándose de los candidatos al *diaconado permanente*, las respectivas solicitudes para el rito litúrgico de admisión, para la institución en los ministerios de lector y acólito y para la ordenación, se presentarán al Encargado diocesano de los Diáconos permanentes.

El Encargado diocesano informará al Obispo, y solicitará informes escritos a varias personas, a saber: *a)* Al Párroco del candidato; *b)* A otro u otros sacerdotes que lo conozcan y con quien o quienes haya trabajado

pastoralmente el candidato; c) A algunos laicos que puedan dar testimonio acerca de la idoneidad del candidato.

La Curia diocesana enviará, al o a los Párrocos respectivos cuando se trata de una solicitud de ordenación, las proclamas previstas en el art. 10, § 2.

El Encargado hará su propio informe, y una vez completo el expediente informará de ello al Obispo a fin de que se pueda citar a sesión de la Junta de Ordenandos.

Art. 14. El llamado canónico a recibir los Ministerios y Ordenes, así como a la admisión litúrgica entre los candidatos al diaconado y presbiterado, se hará por Decreto episcopal.

Rancagua, 27 de octubre de 1989.

Jorge Medina Estévez, Obispo de Rancagua
Aldo Vergara Ramírez, Prosecretario Canciller

ECUADOR

Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Ecuador sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional, 3 de Agosto de 1978. (*Boletín eclesiástico del Obispado Castrense del Ecuador*, n. 1, 1987, p. 1-10) (*).

La Santa Sede y el Gobierno del Ecuador, deseando proveer de manera conveniente y estable a la asistencia religiosa del personal católico del Ejército, Armada, Fuerza Aérea y Policía en servicio activo, han decidido llegar a un Acuerdo y, con este objeto han nombrado plenipotenciarios a saber: Su Santidad el Sumo Pontífice Paulo VI, a su Excelencia

Monseñor Luigi Accogli, Nuncio Apostólico en el Ecuador; y el Excelentísimo Señor Presidente del Consejo Supremo de Gobierno de la República del Ecuador, Vicealmirante Alfredo Poveda Burbano, a su Excelencia el Señor Lic. José Ayala Lasso, Ministro de Relaciones Exteriores, los cuales, después de haber canjeado sus Plenos Poderes y hallándolos en debida forma, han convenido en los artículos siguientes:

(*) Los Estatutos del Ordinariato Militar del Ecuador, que a continuación presentamos, tienen su origen en el Convenio suscrito entre la Santa Sede y el gobierno ecuatoriano para el establecimiento del Vicariato General Castrense — como entonces se denominaba a esta estructura jurisdiccional — el 3 Agosto de 1978. Dificultades posteriores hicieron que sólo entrara en vigor en 1982, cuando luego del respectivo canje de ratificaciones, la Santa Sede procedió a la erección canónica del Vicariato y a la designación del primer Obispo Vicario.

La asistencia religiosa de las Fuerzas Armadas existió en el Ecuador ya en el siglo pasado, cuando regía un régimen de estrecha colaboración entre la Iglesia y el Estado, reforzado por el Concordato suscrito en 1862. Tras la ruptura unilateral de hecho de relaciones diplomáticas con la Santa Sede y el consiguiente desco-

Art. 1. La Santa Sede constituye en el Ecuador un Vicariato Castrense para atender al cuidado espiritual de los Miembros del Ejército, Armada, Fuerza Aérea y Policía en servicio activo. Sin perjuicio de las disposiciones fijadas en el presente Acuerdo, el Vicariato Castrense se rige por el Decreto de erección Eclesiástica emanado por la Sagrada Congregación para los Obispos y las Normas contenidas en la Instrucción « De Vicariis Castrensibus » del 23 de abril de 1951.

Art. 2. El Servicio religioso castrense, cuya actividad y funcionamiento estarán conformes al espíritu de este Acuerdo, está integrado por el Vicario Castrense, el Pro Vicario General y los Capellanes Castrenses.

Art. 3. El Vicario Castrense será nombrado por la Santa Sede, previo acuerdo con el Gobierno del Ecuador. En el caso de ausencia o impedimento temporales del Vicario Castrense o su Provicario, la Santa Sede proveerá interinamente el sustituto.

Art. 4. El Vicario Castrense tratará directamente con el Ministro de Defensa Nacional el despacho de todos los asuntos inherentes a su cargo.

Art. 5. El Vicario Castrense reclutará su clero escogiendo entre los sacerdotes diocesanos y religiosos que tengan debida autorización de sus Ordinarios o Superiores.

Art. 6. Si algún miembro del clero castrense debiere ser sometido a procedimiento penal o disciplinario por parte de las autoridades militares, éstas resolverán de acuerdo con el Vicario Castrense, sobre el lugar y forma más conveniente para que el acusado cumpla la sanción que dichas autoridades le impongan.

El Vicario Castrense podrá suspender o destituir por causas canónicas, al personal del clero castrense, debiendo comunicar esta providencia al Ministerio respectivo, el cual procederá en consecuencia.

El personal del clero castrense estará sometido, además, por razones de lugar, a la disciplina y vigilancia de los obispos diocesanos, quienes,

nocimiento del instrumento concordatario resultado de la revolución liberal de 1895, los integrantes de las Fuerzas Armadas quedaron sin ninguna atención espiritual especializada. Más aún, el clima de violencia anticlerical que se suscitó en el país, hacía prácticamente imposible la presencia de sacerdotes en los cuarteles.

No obstante el embate revolucionario y la carga de laicismo resultado de la prohibición de impartir enseñanza religiosa en los colegios y escuelas públicas, la religiosidad tradicional del pueblo ecuatoriano se mantuvo, aunque con la lógica disminución de una formación religiosa suficiente. Esta situación tenía un claro reflejo en los hombres de armas: aunque la institución se profesaba rigurosamente laica — en aquel sentido anticlerical e incluso anticristiana — ellos individualmente muchas veces se consideraban y se comportaban como cristianos.

El restablecimiento de la atención religiosa específica a las Fuerzas Armadas, encontró así no sólo un campo propicio y dispuesto, sino también la buena voluntad de la

en caso de infracción, informarán al Vicario Castrense, pudiendo en caso de urgencia tomar las medidas canónicas respectivas, informando de ello al Vicario Castrense.

Art. 7. La Jurisdicción del Vicario Castrense y de los Capellanes es personal y se extiende a los miembros del Ejército, Armada, Fuerza Aérea y Policía en servicio activo, incluyendo los Auxiliares y Empleados, sus familiares y sus domésticos, que convivan con ellos en los establecimientos militares. La Jurisdicción del Vicario Castrense es cumulativa con la de los Ordinarios diocesanos.

Art. 8. Es competencia del Vicariato Castrense, además de enviar instrucciones a los Capellanes militares y de pedir los informes que creyere oportuno, la de efectuar por sí o por sus delegados, inspecciones « in loco » de la situación del servicio religioso castrense.

Art. 9. El Ministerio de Defensa Nacional, de acuerdo con el Vicario Castrense expedirá el Reglamento concerniente a los cuadros, ingresos y ascensos de los Capellanes Militares, así como los derechos y obligaciones de ellos en su carácter de Oficiales de las Fuerzas Armadas y de la Policía. Dicho Reglamento entrará en vigor con todos sus efectos, después de que la Santa Sede haya manifestado no tener objeciones sobre el mismo.

Art. 10. En tiempo de paz, los clérigos, los seminaristas, los religiosos y los novicios están exentos del servicio militar. En caso de movilización general, los sacerdotes prestarán el servicio militar en forma de asistencia religiosa; los demás clérigos y religiosos serán destinados, a juicio del Vicario Castrense, para servicios auxiliares de los Capellanes o a las organizaciones sanitarias.

Estarán exentos del servicio militar, aún en el caso de movilización general, los Ordinarios, los sacerdotes que tengan cura de almas, como los párrocos y coadjutores, los rectores de iglesias abiertas al culto y los sacerdotes al servicio de las Curias diocesanas y de los Seminarios.

Art. 11. Si surgiere alguna dificultad en la interpretación y aplicación del presente Acuerdo y de su respectivo Reglamento, las Altas Partes Contratantes procederán de común acuerdo a una amistosa solución.

institución para favorecer los planes pastorales concretos que esa atención ha supuesto.

No obstante lo dicho, ha habido que vencer varias dificultades de diversa índole, provenientes las más de las veces de defectos del sistema anterior. En primer lugar, la carencia de sacerdotes que pudieran dedicarse a la pastoral de las Fuerzas Armadas y la falta de una preparación específica de quienes podían dedicar a este servicio siquiera parte de su tiempo. Hasta el momento no hay un solo sacerdote dedicado a este ministerio en forma exclusiva, aunque el primer Obispo castrense ha logrado la colaboración parcial de algo más de cuarenta sacerdotes.

En segundo lugar, el establecimiento del Vicariato suponía un necesario cambio de mentalidad en la propia estructura militar, acostumbrada por formación al riguroso laicismo de la institución.

Art. 12. El presente Convenio será ratificado de conformidad con las normas legales de las Altas Partes Contratantes y entrará en vigencia al verificarse el canje de los respectivos instrumentos de ratificación, que se efectuará dentro del más breve plazo posible.

En caso de que una de las dos Altas Partes Contratantes considere que han cambiado fundamentalmente las circunstancias en las que se celebra este Acuerdo, iniciarán negociaciones con objeto de actualizarlo.

En fe de lo cual, los Plenipotenciarios arriba nombrados, firman el presente Acuerdo, en dos ejemplares igualmente auténticos, en la ciudad de Quito, a los tres días del mes de Agosto de mil novecientos setenta y ocho.

Por la Santa Sede

Monseñor Luigi Accogli

Nuncio Apostólico en el Ecuador

Por el Gobierno del Ecuador

José Ayala Lasso

Ministro de Relaciones Exteriores

No han faltado dificultades de orden estructural y jurídico: se ha hecho necesario coordinar el carácter aún laico de la enseñanza oficial, declarado así expresamente en la Constitución de la República, y las clases de religión que el Vicariato cumpliendo su misión específica debía organizar en las escuelas y colegios militares. El problema se ha resuelto dejando firmemente establecida la no obligatoriedad de la asistencia de los alumnos a estas clases de formación doctrinal. En la práctica casi la totalidad de los alumnos asisten, pues responden a su íntima convicción católica.

Tampoco han faltado recelos o infundados temores por parte de sectores del clero, en el sentido de que la Iglesia, al colaborar estrechamente en la formación religiosa de los militares podría comprometerse excesivamente con las estructuras de poder. Evidentemente, estos temores carecen en absoluto de fundamento, pero no han dejado de suponer un obstáculo para la buena marcha del Vicariato.

La transformación de los Vicariatos Castrenses en Obispos u « Ordinariatos », operada mediante la Constitución Apostólica *Spirituale Militum curae*, ha contribuído positivamente a darles un carácter más estable y una categoría pastoral adecuada al servicio que prestan a la Iglesia.

En el Ecuador concretamente, este cambio ha contribuído a que el Obispado se conozca mejor, a que se desvanezcan incertidumbres sobre la continuidad del servicio que ha venido prestando, a que la colaboración de los sacerdotes sea más decisiva. Para las Fuerzas Armadas, la nueva estructura pastoral significa también una deferencia, al tener un Obispo perfectamente equiparado a los Obispos diocesanos.

La Constitución Apostólica *Spirituale Militum Curae* aclaró un punto sobre el que la legislación anterior sobre los vicariatos presentaba alguna duda, esta es si aquellas estructuras podían tener un Seminario propio. Los Obispos Castrenses pueden tenerlos, y los Estatutos del ecuatoriano reafirman esa posibilidad. Aunque el Ordinariato Castrense del Ecuador no ha erigido aún el suyo, ha iniciado la tarea de fomentar estas vocaciones específicas, encargando por el momento su formación a uno de los seminarios diocesanos: el primer sacerdote ha sido ordenado ya.

En otro orden de cosas, el Estatuto del Obispado Castrense del Ecuador, ha optado por la fórmula de prescindir de todo tipo de grados o asimilaciones para sus capellanes, como forma de asegurar a este personal una gran independencia, al mismo tiempo que reafirma su figura plenamente sacerdotal.

Santiago Castillo Illingworth

Estatutos del Ordinariato militar u Obispado Castrense del Ecuador.
(*Boletín eclesiástico del Obispado Castrense del Ecuador*, n. 2, 1988, p. 1-3).

Art. 1. El hasta ahora Vicariato Castrense y que en adelante recibe la denominación canónica de Ordinariato Militar, en virtud de la Constitución Apostólica « *Spirituali Militum Curae* », del 21 de abril de 1986, se denominará, en el uso de corriente, por autorización de la Santa Sede, « Obispado Castrense del Ecuador ». Se rige por la antedicha Constitución Apostólica; por el Acuerdo Internacional suscrito entre la Santa Sede y el Gobierno del Ecuador, del 3 de Agosto de 1978; por el Decreto Apostólico de Erección, del 30 de Marzo de 1984, por los presentes Estatutos: por los Reglamentos que se dictaron y la demás normas canónicas aplicables a los Ordinariatos Militares, así como, en lo referente a las relaciones civiles y militares, por las leyes de la República del Ecuador.

Art. 2. el Obispado, asimilado jurídicamente a una diócesis, tiene como misión principal la evangelización integral de los miembros de la Fuerzas Armadas y sus Familias, estando ubicada su sede en la Ciudad de Quito, como así mismo su Curia y su Iglesia Principal.

Art. 3. El Sumo pontífice, previo acuerdo con el Jefe del Estado, nombra al Obispo Castrense, que goza de todos los derechos de los Obispos Diocesanos, estando también sujeto a sus mismas obligaciones. Pertenecce, por derecho propio, a la Conferencia Episcopal de la Nación y está asimismo obligado a realizar la « *Visita ad Limina* ».

Art. 4. La jurisdicción castrense, conforme a los mencionados documentos (art. 1) es ordinaria, propia, personal y cumulativa con la de los Ordinarios Diocesanos.

Art. 5. Integran el Obispado Militar: el Obispo, su Vicario General, los Capellanes Castrenses, los religiosos que colaboran en la pastoral castrense, los miembros de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional, incluida la Policía de Aduanas en servicio activo o pasivo, el cónyuge, los hijos y demás parientes y servidores que vivan con dichos miembros de las Fuerzas Armadas o Policía Nacional.

Art. 6. La Curia estará integrada por el Obispo, el Vicario General, el Canciller, el Ecónomo o Tesorero y los demás funcionarios que fueren precisos.

Art. 7. El Obispado Castrense contará con el Colegio de Consultores, el Consejo Presbiterial, el Consejo de Pastoral y el Consejo de Asuntos Económicos, llamado comunmente en Ecuador « Consejo Gubernativo de Bienes ».

Todas estas estructuras se establecerán a medida que el desarrollo de la pastoral lo requiera y el personal adscrito al Obispado lo permita.

Para el funcionamiento del Consejo Gubernativo de Bienes, bastará que se integre por el Obispo, el Vicario General y el Ecónomo, pudiendo agregarse, más adelante, dos o tres vocales, según se establezca en el Reglamento.

Art. 8. Las causas de los súbditos, ya sean contenciosas o ya sean criminales, serán vistas ante el Tribunal de Primera Instancia y el de Apelación, de carácter nacionales, que la Conferencia Episcopal ha establecido y tienen su sede en Quito.

Art. 9. Los Capellanes podrán ser sacerdotes incardinados al Obispado Castrense o bien podrán permanecer incardinados en sus Diócesis o perteneciendo a sus Ordenes o Congregaciones dedicarse a la pastoral militar plenamente o sólo en parte.

Art. 10. Los Capellanes no tendrán grado militar, ni estarán asimilados al personal de las Fuerzas Armadas.

Art. 11. Los Capellanes Castrenses estarán incorporados al Seguro Social del Clero, que protege a todos los sacerdotes del Ecuador.

Art. 12. Los Capellanes Generales de cada Arma, tendrán las facultades de Vicarios Episcopales.

Art. 13. Sin perjuicio de lo dicho en el artículo 6, se podrán organizar Consejos de Pastoral de carácter local en cada Capellanía.

Art. 14. El Obispado Castrense estará muy interesado en el fomento de las vocaciones para el sacerdocio con miras a un especial servicio a la Pastoral Castrense y formarlas en los Seminarios que considere más adecuados, pudiendo establecer también su propio Seminario, cumplidas todas las exigencias jurídicas.

Art. 15. Será preocupación del Obispado y de todos los integrantes, la de lograr la mayor participación de los laicos a la pastoral castrense, y que todos los fieles vivan sus responsabilidades apostólicas, conforme a su vocación, actuando individual y asociadamente.

Art. 16. Si vacare el Obispo Castrense, y no hubiere provisto otra cosa la Santa Sede, el régimen será asumido por el Vicario General y, en su defecto, por el Capellán más antiguo por nombramiento.

Art. 17. En el Obispado Militar se usarán y mantendrán los libros de registro de Bautismo y Matrimonios en Cada Capellanía y los de Confirmación y Ordenaciones en la sede del Obispado.

CLÁUSULA ADICIONAL

Art. 18. Los presentes Estatutos, establecidos por la Santa Sede, no podrán ser modificados sin su explícita aprobación. El Obispo Castrense del Ecuador, si la experiencia en la aplicación de la presente normativa o nuevas necesidades así lo aconsejaren, podrá proponer modificaciones o cambios en lo establecido a la aprobación de la misma Santa Sede.

CLÁUSULA TRANSITORIA

Art. 19. De conformidad con el canon 8,2 del Código de Derecho Canónico, estos Estatutos del Obispado Castrense del Ecuador entrarán

en vigor un mes después de su publicación en los Boletines del Obispado Castrense del Ecuador y en el de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Reglamento del Obispado Castrense del Ecuador, promulgado « ad experimentum ». (*Boletín eclesiástico del Obispado Castrense del Ecuador*, n. 2, 1988, p. 11-17).

CAPÍTULO I: *Propósito y Alcance.*

Art. 1. El presente Reglamento tiene por finalidad dictar normas y procedimientos que permitan la correcta aplicación del Acuerdo entre la República del Ecuador y la Santa Sede sobre Asistencia Religiosa de los miembros de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional.

Art. 2. El servicio religioso brindado en Fuerzas Armadas y Policía Nacional, procura dotar a sus miembros católicos los medios para su formación, vivencia humana y cristiana, y ayudar a mantener en su más elevado nivel la moral del personal militar para que esté siempre listo a cumplir sus deberes con espíritu patriótico.

Art. 3. El servicio religioso a la Fuerza Pública, se encuadra dentro del sentido de libertad religiosa, garantizado por la Constitución de la República en su artículo 19 numeral 5, por lo que el acuerdo celebrado con la Santa Sede el 3 de agosto 1978, deja en libertad al Gobierno de la República para convenir con representantes de otras religiones la eventual asistencia religiosa a quienes pertenecan a religiones distintas de la católica.

Por respeto a la libertad de las conciencias de los miembros de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional, no se impondrá ningún acto religioso como obligatorio.

El mismo respeto obliga a no poner ningún obstáculo para el libre ejercicio del culto divino.

Art. 4. La jurisdicción del Obispado Castrense se ejerce en todo el territorio de la República y se extiende a los miembros católicos de las Fuerzas Armadas y Policía, a sus familiares y a cuantos vivan en zonas militares, también a los alumnos de las Academias, Escuelas, Colegios y Liceos Militares; y a los funcionarios y personal civil que prestan servicios en las Fuerzas Armadas y Policía Nacional. Esta jurisdicción eclesiástica es acumulativa con la del Ordinario del lugar, como lo establece el artículo 7 del Acuerdo.

Art. 5. A más de lo dispuesto en el artículo 2 del presente reglamento, el Obispo Castrense y su Capellanes dependientes serán encargados de formentar en el personal militar y policial, el amor a la patria, y el conocimiento de su historia, la veneración de sus héroes y hombres ilustres, particularmente los de las fuerzas Armadas y Policía Nacional.

Art. 6. El Obispo tendrá su sede en Quito, en la Conferencia Episcopal; y, en la Dirección Administrativa del Estado Mayor del Comando

Conjunto de las Fuerzas Armadas, se asignará una oficina para los asuntos del Vicariato.

Art. 7. En los aspectos militares el Obispado Castrense dependerá del Ministerio de Defensa Nacional y en los de Policía, del Ministerio del Gobierno. Los asuntos religiosos son de exclusiva competencia del Ordinario Castrense, pero toda actividad que deban cumplir la encuadrarán siguiendo el trámite dispuesto en las prescripciones legales reglamentarias de la Institución Militar y Policial.

Art. 8. El Obispo Castrense tratará sobre la asistencia religiosa para los miembros de las Fuerzas Armadas con el Ministro de Defensa y para los miembros de la Policía Nacional con el Ministro de Gobierno, o sus respectivos Delegados.

Art. 9. El Ordinariato Castrense del Ecuador tiene personalidad jurídica propia, de la misma manera como tienen las Diócesis y otras entidades eclesíásticas en el Ecuador, esto es, cumpliendo lo previsto en el Decreto 212 del 21 de julio de 1937 y en el « Modus Vivendi » celebrado con la Santa Sede el 24 de julio del mismo año.

Art. 10. El Obispado Castrense está sometido a la Constitución de la República, al Acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno del Ecuador del 3 de Agosto de 1978, a las normas del Derecho Canónico y a las leyes y Reglamentos de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional.

CAPÍTULO II: *Del Personal del Obispado Castrense.*

Art. 11. El Ordinariato Castrense estará integrado de la siguiente manera: *a)* Obispo Castrense; *b)* Vicario General; *c)* Capellanes de cada Fuerza y Policía Nacional; *d)* Capellanes de las Unidades militares y Policiales; y *e)* Los demás sacerdotes que fueran necesarios en los repartos militares y Policiales para los que no se prevén Capellanes Castrenses.

Art. 12. Obispo Castrense, el Vicario General, los Capellanes Castrenses a niveles Fuerzas, los Capellanes a nivel Brigada en el Ejército y Zonas en las Fuerzas Naval y Aérea, como personal civil de las fuerzas Armadas están sometidos a las leyes y reglamentos militares. En la Policía Nacional existirán Capellanes a nivel Institucional y Distrital, quienes como personal civil de la Policía Nacional, se sujetarán, a las leyes y reglamentos policiales.

Art. 13. Todo el personal del Ordinariato Castrense será de nacionalidad ecuatoriana, y deberá tener las siguientes cualidades: *a)* Experiencia sacerdotal a juicio del Obispo Castrense; *b)* Salud y capacidad física acorde con la función que va desempeñar; *c)* Alto aprecio hacia las Fuerzas Armadas y Policía nacional; y *d)* Permiso del respectivo Ordinario eclesiástico y designación por el Obispo Castrense.

Art. 14. El personal del Ordinariato Castrense al ingresar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional, deberá cumplir, a más de lo señalado en el artí-

culo anterior, los requisitos que para el nombramiento se estipulan en los reglamentos militares y policiales que en materia se encuentran vigentes.

Art. 15. Para el nombramiento eclesiástico de Obispo Castrense se aplicará el artículo 3 del Acuerdo del 3 de Agosto de 1978 y por tratarse de un Obispo, se aplicará lo dispuesto en el « Modus Vivendi » de 1937.

Art. 16. El Obispo Castrense en su calidad de máxima autoridad religiosa castrense, seleccionará el personal de Vicariato; y, previa calificación de los Ministerios de Defensa y de Gobierno tramitará el respectivo nombramiento.

Art. 17. Los Capellanes Castrenses luego de su nombramiento, asistirán a los programa de ambientación y familiarización que para el efecto se organizarán de acuerdo con el Obispo Castrense.

Art. 18. El Obispo Castrense tendrá las siguientes funciones principales: *a)* Tramitará el nombramiento eclesiástico del personal para su ordinariato; *b)* Vigilará la actividad del clero castrense y promoverá el bien espiritual de la Fuerzas Armadas y Policía Nacional; *c)* Elaborará y presentará los planes y programas pastorales del clero castrense; *d)* Visitará por sí mismo o por medio del Vicario General los Repartos de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional de acuerdo con el calendario de visitas aprobado por el Ministerio de Defensa Nacional y de Gobierno respectivamente; *e)* Informará anualmente sobre las actividades del Obispo a los Ministerios de Defensa Nacional y de Gobierno, así como a la Santa Sede.

Art. 19. En caso de muerte, incapacidad o separación del Obispo Castrense, le subrogará en sus funciones el Vicario General hasta que la Santa Sede designe el nuevo Vicario (*sic*), previa notificación a las Autoridades correspondientes.

Art. 20. Los sacerdotes nominados por el Obispo Castrense a los Repartos Militares y policiales, para los que no se han previsto Capellanes Castrenses, realizarán su labor patoral en forma ocasional y sin derecho a remuneración económica.

CAPÍTULO III: De la Acción Pastoral.

Art. 21. La misión del Ordinariato Castrense es la de asegurar la asistencia religiosa y moral del personal de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional.

Art. 22. La misión evangelizadora y catequética de los Capellanes se desenvuelve principalmente: *a)* Por el ejercicio del culto divino; *b)* Por la predicación de la Palabra de Dios; *c)* Mediante la preparación y administración de los Sacramentos; y, *d)* Por medio de la formación humana y espiritual de quienes les están confiados.

Art. 23. Los planes y programas pastorales elaborados por el Obispo Castrense y aprobados por los Ministerios de Defensa y de Gobierno, respectivamente, estarán en coordinación con el calendario y horario de actividades militares y policiales.

Art. 24. En todas sus actividades, los miembros del Ordinariato Castrense, deberán sujetarse estrictamente a la difusión de la doctrina y misión pastoral, apartándose definitivamente de los aspectos políticos e ideológicos de cualquier orden.

Art. 25. Los Capellanes Castrenses llevarán diligentemente los libros en los que registrarán bautismos, matrimonios y entierros del personal militar y sus familiares.

Art. 26. En caso de existir peligro de inminente agresión externa, de guerra internacional, de grave conmoción o castástrofe interna, el Obispo Castrense cumplirá con los planes pertinentes que para el efecto haya elaborado el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas.

CAPÍTULO IV: *Del Régimen Disciplinario.*

Art. 27. Las faltas disciplinarias cometidas por el personal del Vicariato Castrense, serán tipificadas y sancionadas conforme a los reglamentos de Disciplina Militar y de Régimen de Personal Civil de las Fuerzas Armadas.

Igual procedimiento se observará respecto de los Capellanes Castrenses asignados a la Policía Nacional pero de acuerdo a sus reglamentos.

Art. 28. Las infracciones de carácter penal militar o policial, serán sancionadas conforme al Código Penal y de Procedimiento Penal Militar y Policial, respectivamente.

Art. 29. Si algún miembro del Ordinariato Castrense fuere sentenciado a penas de privación de la libertad, impuesta por Autoridades militares o policiales, éstas resolverán de acuerdo con el Obispo Castrense sobre el lugar y forma más conveniente para que el infractor cumpla la sanción.

Art. 30. Las áreas físicas permitidas o prohibidas al personal del Obispado Castrense serán determinadas por las Autoridades militares y policiales, en su caso, pero por ningún motivo tendrán acceso a la documentación calificada.

Art. 31. El personal del Ordinariato Castrense estará sujeto a las disposiciones de seguridad emitidas al respecto por las comandancias correspondientes y al secreto militar y policial que debe guardar de las informaciones que, en razón de su función llegaran a su conocimiento.

Art. 32. Las quejas o reclamos tanto del personal militar o policial, como del Clero Castrense, se tramitarán observando el órgano y las disposiciones reglamentarias pertinentes.

Art. 33. Cuando el Obispo Castrense tenga que separar por causas canónicas al personal de su Ordinariato, para proceder, deberá previamente informar a los Ministerios de Defensa Nacional y de Gobierno, según corresponda.

CAPÍTULO V: *Del Servicio Militar Obligatorio.*

Art. 34. Conforme se establece en las Notas Reversales No. 294-82-GM-DGORI de 19 m de Junio de 1982, « los clérigos, seminaristas, novicios, religiosos y sacerdotes en edad militar, se sujetarán a las leyes de la República en lo que al servicio militar se refiere, considerando el estado eclesiástico o religioso ». Por consiguiente, todos los eclesiásticos en edad militar cumplirán su servicio a la defensa de la Patria, en una forma adecuada a su propio estado, como se precisa en este Reglamento.

Art. 35. Los seminaristas y novicios en edad militar se presentarán en el período de calificación correspondiente a las Juntas y Subjuntas de Calificación, organismos que les declararán comprendidos en lo dispuesto en el Derecho Ejecutivo n. 1311 promulgado en el Registro Oficial 372 de 19 de noviembre de 1982 y en el Oficio n. 830687-MS-la del 1 de Marzo de 1983 del Ministerio de Defensa Nacional al Excmo. Señor Nuncio Apostólico.

Art. 36. Sin perjuicio de lo dispuesto en los artículos anteriores el Estado Mayor del Comando Conjunto de las Fuerza Armadas, a través del primer Departamento, del de Operaciones y Dirección de Movilización de acuerdo con el Obispo Castrense, planificará y ordenará la ejecución de programas anuales de instrucción militar, para el personal religioso en edad militar, estructurando a la vez los cuadros de religiosos militarizados que en lo posterior desempeñarán las funciones de Capellanes Castrenses.

DISPOSICIONES GENERALES

Art. 37. El personal del Ordinariato Castrense, como los empleados civiles, obtendrán la respectiva tarjeta de identificación otorgada por los organismos militares y policiales que correspondan.

Los sacerdotes designados a repartos militares y policiales, para los que se han previsto Capellanes Castrenses, deberán obtener el documento de libre acceso contenido por los Comandantes de dichos Repartos, que les autoriza el ingreso para el desarrollo de sus actividades religiosas.

Art. 38. El personal del Ordinariato Castrense no llevará uniforme militar sino el vestido o hábito eclesiástico que determine el Obispo Castrense, y adecuado a la diversas regiones del País (Sierra, Costa y Oriente).

Art. 39. Los organismos militares y policiales en sus respectivos repartos, preverán las áreas físicas necesarias para el desarrollo de las actividades del clero castrense, proporcionando lugares adecuados para destinarlos a Capilla y Oficina para el Capellán.

Art. 40. Para el cumplimiento del servicio religioso castrense en Fuerzas Armadas y Policía Nacional, el Gobierno del Ecuador, asignará los fondos económicos necesarios de acuerdo a los requerimientos que formulan las Carteras de Defensa y Gobierno, en base al estudio que presente el Vicario Castrense.

Art. Final. En caso de duda en la aplicación o de asuntos no previstos en el presente Reglamento, corresponde a los Ministerios de Defensa y Gobierno en coordinación con el Obispo Castrense, resolver lo que fuere del caso.

Este Reglamento ha sido aprobado a modo de experimento, hasta que se convenga en el texto definitivo.

GERMANIA

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ. **Partikularnormen seit Inkrafttreten des neuen Codex.** (*Dekrete vom: 25. Mai 1986, 10. März 1987, 24. Februar 1988, 23. Februar 1988, 15. September 1989*) (*).

(*) **Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz seit Inkrafttreten des neuen Codex bis zum 1. Januar 1990.**

Einführung. — Die Deutsche Bischofskonferenz, die bis zum 2.3.1966 den Namen « Fuldaer Bischofskonferenz » führte, umfaßt die Diözesen auf dem Territorium der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West). Nach Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1983 hat diese Konferenz bis zum 1. Januar 1990 insgesamt 18 Partikulargesetze erlassen. Diese Gesetze werden im folgenden kurz erläutert. Die Erlasse der Berliner Bischofskonferenz, die für die Diözesen auf dem Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik und Berlin (Ost) zuständig ist, bleiben hierbei unberücksichtigt. Seit dem 24. November 1990 gibt es wieder nur eine Bischofskonferenz in Deutschland.

Die Deutsche Bischofskonferenz besitzt kein eigenes Publikationsorgan, was einen schnellen Zugriff auf die Erlasse erschwert. Wenn der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz nichts anderes anordnet, veröffentlicht die Konferenz ihre Beschlüsse in den Amtsblättern der jeweiligen Diözesen (vgl. Art. 16, Abs. 1, Statut der Deutschen Bischofskonferenz). Zwei Partikulargesetze sind bisher in der Reihe « Die deutschen Bischöfe » (Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn) erschienen. Es handelt sich dabei um die « Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » vom 10. März 1987 (vgl. ad 15) und um die « Rahmenordnung für die Priesterbildung » vom 1. Dezember 1988 (vgl. ad 17).

Die Erarbeitung der Partikularnormen, ihre Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl und ihre Promulgation nahm anfangs einige Zeit in Anspruch. Am 1. August 1986 dagegen erlangten gleich 14 ganz unterschiedliche Partikulargesetze, die das praktische kirchliche Leben in der Bundesrepublik Deutschland regeln, ihre Rechtskraft. Im « Amtsblatt des Erzbistums Köln » (Stück 14, 1. Juni 1986, S. 163) heißt es hierzu: « Die Überprüfung der vorgenannten Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl erfolgte unter dem Datum des 23. Dezember 1985 bzw. 16. Mai 1986. « Hieraus geht nicht eindeutig hervor, ob der Apostolische Stuhl eine recognitio oder eine approbatio ausgesprochen hat. Im Falle der « Nationalen Ordnung für die Priester-

Teilkirchenrecht (Partikularnormen) für das Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz. (Amtsblatt des Erzbistums Köln, Stück 14, 1. Juni 1986, S. 163-166).

Gemäß der Weisung des Codex Iuris Canonici hat die Deutsche Bischofskonferenz mit folgenden Beschlüssen Rechtsnormen für das Gebiet ihrer Zuständigkeit (Partikularnormen) aufgestellt.

ausbildung » (Partikularnorm zu c. 242 CIC) hat der Apostliche Stuhl eine Approbation der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 9. März 1978 aufgegriffen; im Falle der « Ausbildung zum Ständigen Diakon » (Partikularnorm zu c. 236 CIC) hat der Heilige Stuhl sogar einen nur von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz bestätigten Beschluß des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. Januar 1979 akzeptiert. Zum Teil sind es ganz neue Gesetze. Zum Teil handelt es sich um rein formale Bestätigungen von früheren Entscheidungen der Deutschen Bischofskonferenz, die vor Inkrafttreten des CIC von 1983 getroffen wurden; zum Teil sind es erforderlich erscheinende Ergänzungen früherer Gesetze, die nun gemeinsam mit diesen Bestimmungen Rechtskraft erlangen, « vorläufige Gesetze » also, deren endgültige Fassung einer weiteren Überarbeitung bedarf. Eine solche Neufassung ist inzwischen erlassen worden für die « Nationale Ordnung für die Priesterausbildung », die, nachdem sie am 1.8.1986 Rechtskraft erlangt hatte, nun in der « Rahmenordnung für die Priesterbildung » am 1.12.1988 ihre definitive Form gefunden hat; auch wenn sie jetzt nur die Rekognoszierung der Kongregation für Seminare und Studieneinrichtungen vom 28. Mai 1988 erhalten hat, betrachten wir sie, wie die Deutsche Bischofskonferenz, als Partikularnorm. Eine gewisse Spannung besteht darin, daß Canon 242 § 1 CIC bestimmt, daß die Ordnung für die Priesterausbildung der Genehmigung (approbatio) des Heiligen Stuhles bedarf.

Entsprechendes gilt für die « Ausbildung zum Ständigen Diakon », die in der « Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » am 10.3.1987 Rechtskraft erheilt. Hierfür liegt keine Anerkennung seitens des Apostolischen Stuhles oder einer Kongregation vor; aber wenn seinerzeit (am 1. August 1986) die Deutsche Bischofskonferenz die « Ausbildung zum Ständigen Diakon » nach der Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl als Teilkirchenrecht ansah, so gilt das wohl auch jetzt für diese Rahmenordnung. Kanonistisch ist anzufragen: weshalb wird nicht oder wurde nicht das entsprechende Placet von Rom eingeholt? Das hätte der juristischen Exaktheit gedient.

Inzwischen sind auch die neuen Partikularnormen zur Eheverbreitung, Eheschließung und Registrierung von Eheschließungen nach einer Übergangslösung am 1. Januar 1990 in Kraft getreten (vgl. hierzu ad 18). Hier fällt auf, daß der Apostolische Stuhl in der gleichen Materie in einem Falle eine recognitio und in einem anderen Fall die stärkere Form der Genehmigung, eine approbatio ausgesprochen hat. Dem Vernehmen nach soll es sich um einen bewußt gesetzten Rechtsakt handeln. Ein Motiv hierzu ist nicht einfach aufzuzeigen; im « Amtsblatt des Bistums Limburg » (Nr. 12, 12. Dezember 1989, S. 213) heißt es dazu: « Auf Grund des Vortrages des Präfekten der Kongregation für die Bischöfe hat Papst Johannes Paul II in der Audienz am 1. April 1989 die vorstehenden Partikularnormen unter A gutgeheißen (rekognosziert), die unter B bestätigt (approbiert) ».

Zum Studium der deutschsprachigen Normen sei verwiesen auf H. Schmitz/F. Kalde, *Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen*, Abtei-Verlag, Metten 1990.

1. Persönliche Voraussetzungen für die durch liturgischen Ritus auf Dauer zu übertragenden Dienste des Lektors und des Akolythen (Partikularnorm zu c. 230 § 1 CIC).

2. Ausbildung zum Ständigen Diakon (Partikularnorm zu c. 236 CIC).

Kommentar der einzelnen Partikularnormen.

ad 1) Im Punkt I. wird festgelegt, daß männliche Laien für die « Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer » bestellt werden können. Lektorat und Akolythat gelten nicht mehr als Weihestufen, so daß diese Dienste von Nichtklerikern, die die zitierten Voraussetzungen erfüllen, übernommen werden können. Wie die « gediegene Kenntnis der Hl. Schrift und der Liturgie » erworben werden soll, hängt von den Bestimmungen der jeweiligen Diözese ab.

Punkt II. bezieht sich auf die Kandidaten für das Diakonat und Presbyterat.

ad 2) Die Partikularnormen zum Ständigen Diakon werden an anderer Stelle (s. ad 15) kommentiert, da die Deutsche Bischofskonferenz am 10. März 1987 eine neue « Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » erlassen hat.

ad 3) Mit dieser Partikularnorm hat die Deutsche Bischofskonferenz ihre frühere Rahmenordnung bestätigt. Dies war wohl notwendig, damit die Priesterausbildung in einem rechtlich fixierten und approbierten Rahmen weitergehen konnte. Inzwischen hat die Deutsche Bischofskonferenz am 1. Dezember 1988 eine neu überarbeitete « Rahmenordnung für die Priesterbildung » erlassen; sie wird unter ad 17) erläutert.

ad 4) Kein Kommentar.

ad 5) Die Bestimmung der Bischofskonferenz ist eindeutig: « Der Kleriker muß in der Öffentlichkeit durch seine Kleidung als Geistlicher erkennbar sein ». Die Praxis in den deutschen Bistümern sieht jedoch vielfach, wengleich mit beachtlichen Unterschieden, anders aus. Anscheinend mißt man dem Zeugniskarakter und dem Sakralen in der Öffentlichkeit nicht mehr so großen Wert bei.

ad 6) Zunächst wird hier festgehalten, daß die authentische Verbreitung der christlichen Lehre auch im Hörfunk und Fernsehen dem zuständigen Diözesanbischof obliegt. Die Bischöfe bestellen für die öffentlich-rechtlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten sogenannte Kirchliche Fernseh- und Rundfunkbeauftragte. Ihre Aufgabe ist es, entsprechend den genannten Kriterien unmittelbar Einfluß auf die Programmgestaltung von kirchlichen Sendungen zu nehmen. In einzelnen Rundfunkgesetzen ist eine rechtliche Absicherung der Aufgabenbereiche der Kirchlichen Fernseh- und Rundfunkbeauftragten gewährleistet. In der Praxis ist der Einfluß der kirchlichen Stellen jedoch oft sehr begrenzt; dies ist zu bedauern, weil die Einflußnahme der Massenmedien auf die Bürger immer mehr zunimmt. Der Katholischen Kirche steht es rechtlich als gesellschaftlich relevanter Gruppe zu, einen oder mehrere Vertreter ihres Vertrauens in die Rundfunkräte bzw. die korrespondierenden Aufsichtsgremien der öffentlich-rechtlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten zu entsenden.

Seit ein paar Jahren treten verstärkt private kommerzielle Rundfunk- und Fernsehsender auf, die vermutlich an Einfluß in der Medienlandschaft gewinnen werden.

3. Nationale Ordnung für die Priesterausbildung (Partikularnorm zu c. 242 CIC).

4. Umfang des kirchlichen Stundengebets für Ständige Diakone (Partikularnorm zu c. 276 § 2 n. 3 CIC).

5. Kirchliche Kleidung der Geistlichen (Partikularnorm zu c. 284 CIC).

Eine rechtliche Grundlage für die Zusammenarbeit mit der Kirche und der Bestellung von Fernseh- und Rundfunkbeauftragten bei diesen Sendern ist bisher nur zum Teil vereinbart worden.

So bestehen mit den in der Bundesrepublik Deutschland am weitesten verbreiteten privaten Fernsehsendern SAT 1 und RTL plus Verträge. Der « Rahmenvertrag » zwischen SAT 1 und der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie dem Verband der Diözesen Deutschlands wurde am 7. Juni 1988 für die katholische Seite abgeschlossen; der entsprechende Vertrag zwischen RTL plus und den kirchlichen Partnern trägt seitens der Katholischen Kirche das Datum vom 27. April 1989. Über die Zielsetzung der Vereinbarungen heißt es in § 1 *Grundsätzliches* Punkt 1) des « Rahmenvertrages »:

« SAT 1 (bei dem anderen Vertrag entsprechend « RTL plus ») und die Evangelische und die Römisch-Katholische Kirche vereinbaren partnerschaftliche Zusammenarbeit.

Im Rahmen dieser Zusammenarbeit haben die Kirchen die Möglichkeit, die christliche Botschaft sowie christliche Wertvorstellungen im Gesamtprogramm zur Geltung zu bringen » (Eine Kopie der Verträge wurde mir von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz zur Verfügung gestellt).

In beiden Verträgen ist eine kirchliche Mitwirkung in Kollegialgremien grundsätzlich vereinbart. Bei RTL plus gibt es bereits ein solches Gremium, das sich « Programmausschuß » nennt; die Katholische Kirche stellt hier ein stimmberechtigtes Mitglied. Für beide Sender ist je ein kirchlicher Senderbeauftragter ernannt und im Amt.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß sich in der Formulierung der Partikularnorm am Ende des ersten Satzes des zweiten Absatzes ein sinnentstellender Schreibfehler festgesetzt hat. Es muß dort heißen « ... im Einvernehmen mit dem am Wohnort des Mitwirkenden (groß geschrieben; substantivisch!) zuständigen Diözesenbeauftragten ».

ad 7) Von den in Hörfunk und Fernsehen bei Glaubens- und Sittenlehren betreffenden Sendungen mitwirkenden Klerikern und Ordensleuten wird eine « ausreichende Qualifikation und eine kirchenamtliche Beauftragung » verlangt. Es erscheint angebracht, diese Anforderungen auch auf die Laien im Pastoralen Dienst, die in den Sendungen mitwirken, anzuwenden. Punkt 2 entspricht den Bestimmungen über « Kirchliche Kleidung der Geistlichen » (Partikularnorm zu c. 284 CIC; siehe ad 5).

ad 8) Im Punkt 2 wird eine Überarbeitung der Studienausgabe « Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche » angekündigt; sie ist bisher noch nicht erfolgt.

ad 9) Kein Kommentar.

6. Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk und Fernsehen (Partikularnorm zu c. 772 § 2 CIC).

7. Mitwirkung von Klerikern und Ordensleuten bei Sendungen zur Glaubens- und Sittenlehre in Hörfunk und Fernsehen (Partikularnorm zu c. 831 § 2 CIC).

ad 10) Die Deutschen Bischöfe stellen damit fest, daß derzeit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz die « schwere Notlage » nicht gegeben ist, die eine Einführung der Generalabsolution (vgl. C. 961 § 1 n. 2) rechtfertigen könnte. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte bereits am 21.9.1972 (kurz nach Erscheinen der Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution der *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei* vom 16.6.1972) verfügt: « Bei der gegenwärtigen seelsorglichen Betreuung der Gemeinden liegt im Gebiet der Bundesrepublik Deutschland der beschriebene "schwerwiegende Notfall zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht vor" » (zitiert nach H. B. MEYER/J. STEINER, *Einzelbeichte, Generalabsolution, Bußgottesdienst. Sinn und Praxis der neuen Bußordnung*, Innsbruck-Wien-München 1975, S. 103). Die Österreichische Bischofskonferenz hatte auf ihrer Herbsttagung vom 7. bis 9. November 1972 eine gleichlautende Weisung verabschiedet (ebda., S. 106). Die Schweizer Bischofskonferenz hatte zu derselben Frage am 7.11.1974 eine andere Entscheidung getroffen und zwar, daß « diese Situation (schwerwiegender Notfall) in unserem Lande eintreten kann, z.B. in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern. Es ist Sache der Pfarrer bzw. der Rectores ecclesiae, zu beurteilen, ob eine Notwendigkeit vorliegt. Ihrer Verantwortung bewußt, sollen die Priester mit Klugkeit und Einverständnis mit dem Ordinarius vorgehen » (ebd., S. 113). Inzwischen haben die Schweizer Bischöfe neue Partikularnormen zu Canon 961 § 2 erlassen, die wieder verstärkter die Einzelbeichte fördern. Diese Partikularnormen (insgesamt drei Punkte) sind in einem Faltblatt der Schweizer Bischofskonferenz am 15. März 1989 promulgiert worden; daraus zitiere ich Punkt 1. und Punkt 2.: « 1. Die Schweizer Bischofskonferenz vertritt die Auffassung, dass auf ihrem Territorium (wenn auch nicht überall) Umstände eintreten können, die zu der "ausreichend begründeten Notlage" führen, welche die Erteilung der Kollektiv-Absolution erlaubt. Es handelt sich um folgende Umstände: a) Es fehlt an Priestern, sowohl an Diözesan- als auch an Ordenspriestern. Zudem ist das Durchschnittsalter der Priester hoch. b) In unserem Land besteht der alte und wertvolle Brauch, vor Hochfesten das Buss-Sakrament zu empfangen. Dabei steht jeweils ein auswärtiger Beichtvater zur Verfügung. 2. Für die Beurteilung, ob die geforderten Bedingungen (can. 961 1, 2) gegeben sind, ist der Diözesanbischof zuständig; um ihm den Entscheid zu erleichtern, hat die Bischofskonferenz folgende Kriterien aufgestellt: (...) ».

ad 11) Inzwischen liegt ein einheitliches Formular vor, das unter ad 18) behal- delt wird.

ad 12) In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das deutsche Kirchen- steuersystem entstanden. Derzeit werden die gesetzlichen Grundlagen durch die Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 Absatz 6 der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 (Weimarer Reichsverfassung) und durch das Schlußprotokoll zum Reichskonkordat (vom 20. Juli 1933) Artikel 13 geregelt.

8. Katechumenat für erwachsene Taufbewerber (Partikularnorm zu cc. 788 § 3 und 851 n. 1 CIC).

9. Eintragung ins Taufbuch bei Taufe eines Adoptivkindes (Partikularnorm zu c. 877 § 3 CIC).

10. Generalabsolution nur bei drohender Todesgefahr (Partikularnorm zu c. 961 § 2 CIC).

Hiernach ist die Katholische Kirche, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes besitzt, berechtigt nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen, Steuern zu erheben. Die Erhebung der Kirchensteuer geschieht in allen deutschen Diözesen, mit Ausnahme der bayerischen, durch die staatlichen Finanzbehörden. Hierdurch wird deutlich, daß, für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, « der Erlaß einer eigenen Ordnung hinsichtlich erbetener Gaben (c. 1262) derzeit nicht erforderlich » ist.

ad 13) Kein Kommentar.

ad 14) Schaden kann einer juristischen Person durch Verträge vor allem bei Veräußerungen von Kirchengut und veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften zugefügt werden. Deshalb fordert Canon 1291, daß « zur gültigen Veräußerung von Vermögensstücken, die durch rechtmäßige Zuweisung das Stammvermögen einer öffentlichen juristischen Person bilden und deren Wert eine rechtlich festgesetzte Summe überschreitet, die Erlaubnis der nach Maßgabe des Rechts zuständigen Autorität verlangt wird ». Hier und im folgenden Canon 1292 wird von Wertgrenzen gesprochen, die streng zu beachten sind. Die Deutsche Bischofskonferenz hat mit ihrer Partikularnorm die jeweiligen Ober- und Untergrenzen festgelegt. Die hierbei fixierten Beträge sind aus der bisherigen Praxis übernommen und nunmehr festgeschrieben worden.

ad 15) Die jetzige « Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » wurde von der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom 9. bis 12. März 1987 verabschiedet und im Heft 40 der Reihe « Die deutschen Bischöfe » mit dem Datum 10. März 1987 veröffentlicht. Sie ersetzt die « Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » vom 22. Januar 1979 (vgl. Heft 22 der Reihe « Die deutschen Bischöfe », S. 17-33) mit ihrer Ergänzung vom 1. August 1986 (s. ad 2).

Die aktuelle Ordnung beschreibt in fünf Kapiteln (Beruf und kirchliche Stellung; Berufliche Aufgabenbereiche; Voraussetzungen für den Dienst; Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung; Grundsätze für dienstrechtliche Bestimmungen) den Inhalt des kirchlichen Amtes der Ständigen Diakone. Nach einem mehr allgemeinen Einführungskapitel, wo auf das Zweite Vatikanische Konzil verwiesen wird, das den Diakonat als festen und dauerhaften Lebensstand erneuert, wird in den folgenden Abschnitten recht knapp die jeweilige Materie behandelt.

Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz gibt es seit über 20 Jahren gute und reiche Erfahrungen mit der Weihe einer beachtlichen Anzahl von Ständigen Diakonen. Man kann da von einer Pionierleistung sprechen, denn am 28. April 1968 weihte Kardinal Joseph Frings im Kölner Dom weltweit die ersten fünf Kandidaten zu Ständigen Diakonen. In der Bundesrepublik Deutschland gab es, laut Angaben des Internationalen Diakonatszentrum Freiburg, am 31.12.1988 insgesamt

11. Kirchenrechtliche Ehevorbereitung (Partikularnorm zu cc. 1067 und 1126 CIC).

12. Beitragspflicht der Gläubigen hinsichtlich der Erfordernisse der Kirche (Partikularnorm zu c. 1262 CIC).

13. Akte der außerordentlichen Vermögensverwaltung (Partikularnorm zu c. 1277 CIC).

1341 Diakone, von diesen waren 456 Diakone im Hauptberuf, 852 Diakone mit Zivilberuf, 13 Ordensangehörige und 13 Diakone im Ruhestand; die Differenz von 7, addiert zur Gesamtzahl 1341, wird in der Freiburger Statistik nicht ausgewiesen. In allen deutschen Bistümern arbeiten Diakone. Ihre Zahl variiert jedoch erheblich; die größte Anzahl hat die Diözese Köln mit 206 und die kleinste Passau mit 2 Diakonen. Die einzelnen Bistümer unterhalten zum Teil selbständige Ausbildungs- und Fortbildungsinstitute (zum Beispiel das Erzbischöfliche Diakoneninstitut im Erzbistum Köln), wo die entsprechende Vorbereitung zur Weihe und die erforderliche Weiterbildung erteilt werden.

ad 16) Canon 766 hebt das Predigtverbot des alten Codex für Laien auf (vgl. c. 1342 § 2 CIC/1917). Das neue kirchliche Rechtsbuch erlaubt unter bestimmten Voraussetzungen die Predigt von Laien, behält aber die Homilie, « die Teil der Liturgie selbst ist, dem Priester oder dem Diakon » (vgl. c. 767 § 1) vor. Für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz lag bereits der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 4.1.1973 vor (vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien, 1976, S. 153-179), dem die Kongregation für den Klerus am 20.11.1973 dahingehend zugestimmt hatte, daß « insbesondere angesichts des Priestermangels und dringlicher Bedürfnisse der Seelsorge... geeignete Laien in ergänzender oder subsidiärer Weise zur Predigt beim Gottesdienst beauftragt werden (können) » (vgl. ebda., S. 184).

Diese Form der Laienpredigt wurde bis zur jetzigen Bestimmung praktiziert, wenngleich in unterschiedlichem Umfang in den einzelnen Diözesen. Als die Änderung der bisherigen Praxis bevorstand, entstand eine lebhafte Diskussion über Pro und Kontra der « Laienpredigt » und zwar sowohl auf wissenschaftlicher wie mehr praxisbezogener Ebene. Nach Bekanntwerden der neuen Ordnung versuchten die Bischöfe erklärend und vermittelnd in die Debatte einzugreifen. So schreibt zum Beispiel der Limburger Ordinarius am 18. April 1988 in einem Brief an die « Priester und Pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Bistum Limburg » (Az. 260/88/01/6): « Mit dem 1. Mai wird die im Amtsblatt vom 1. April 1988 veröffentlichte neue Ordnung des Predigtendienstes von Laien in unserem Bistum in Kraft treten. Das ist für viele von Ihnen ein schmerzliches Datum. In zahlreichen Pfarreien unseres Bistums ist der Predigtendienst von Pastoralreferentinnen und referenten in der Eucharistiefeier über Jahre hin zur selbstverständlichen Praxis geworden. Gute Erfahrungen sind damit gemacht. Diese Entwicklung wird jetzt abgebrochen (...). Ich möchte an dieser Stelle nicht erneut die Gründe pro und kontra Laienpredigt in der Eucharistiefeier darlegen. Sie sind oft genug erörtert worden. Schließlich und endlich bleibt ausschlaggebend, daß uns die gesamtkirchliche Ordnung bindet, daß uns die gesamtkirchliche Solidarität verpflichtet ».

14. Genehmigungszuständigkeit bei Veräußerungen und veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften je nach Werthöhe (Partikularnorm zu cc. 1292 § 1, 1295 und 1297 CIC).

Die Überprüfung der vorgenannten Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl erfolgte unter dem Datum des 23. Dezember 1985 bzw. 16. Mai 1986.

Der Kölner Diözesanadministrator Bischof Hubert Luthe hielt vor den Dechanten des Erzbistum Köln das Referat « Laienpredigt », wo er unter anderem ausführte: « Ich halte es deshalb nicht für erforderlich, den genannten Beschluß Abschnitt für Abschnitt zu erklären und zu begründen. Er ist eine Linie, auch ein Kompromiß, auf den sich 22 Diözesanbischöfe einigen mußten und geeinigt haben — was bei der unterschiedlichen Praxis in unseren deutschen Bistümern nicht ganz einfach war. Ich bitte Sie sehr darum, diese pastorale Weisung mitzutragen. Dazu möchte ich sie in den theologischen und praktischen Zusammenhang, sozusagen in den Rahmen stellen, in den sie gehört und ohne den sie nicht verstanden wird. Mir erscheint das notwendig, weil die Diskussion in der Öffentlichkeit oft zu eindimensional, zu eng geführt wird » (Erzbischöfliches Generalvikariat Köln, Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 24. bis 25. Mai 1988 im Katholisch-Sozialen-Institut, Bad Honnef, Köln 1988, S. 24-25).

Die neue Ordnung, die in Ausnahmefällen einem beauftragten Laien (Frau oder Mann) erlaubt, zu Beginn der Meßfeier eine Ansprache zu halten, kann in der Tat hilfreich sein, zum Beispiel wenn der Pfarrer krank ist; sie bietet zugleich eine Einsatzmöglichkeit für die nicht wenigen Gemeinde- und Pastoralreferenten und reiht sich auch in die universalkirchliche Ordnung ein.

ad 17) Am 1. Dezember 1988 ist die neue nationale « Rahmenordnung für die Priesterbildung » nach der Verabschiedung durch die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. Februar 1988 und der Rekognoszierung durch die Kongregation für Seminare und Studieneinrichtungen am 28. Mai 1988 in Kraft getreten. Das Dokument ist erschienen als Heft 42 der Reihe « Die deutschen Bischöfe ». Die jetzige Fassung ersetzt die « Rahmenordnung für die Priesterbildung » vom 9. März 1987 (herausgegeben ebenda als Heft Nr. 15). Daß das hier behandelte Thema für die Kirche in Deutschland von Bedeutung ist, hat Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 in einer Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz hervorgehoben; damals sagte er in Fulda: « Drei Dinge liegen mir hier besonders am Herzen: 1. Die Seminare. Sie sollen Pflanzstätten echter priesterlicher Gemeinschaft und Freundschaft sowie Ort einer klaren, tragfähigen Entscheidung fürs Leben sein. 2. Die Theologie soll zum Glaubenszeugnis befähigen und zur Glaubensvertiefung führen, so daß die Priester die Fragen der Menschen, aber auch die Antworten des Evangeliums in der Kirche verstehen » (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 25, S. 122, Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn).

Im Vorwort zur « Rahmenordnung für die Priesterausbildung » von 1988 heißt es: « Die Rahmenordnung für die Priesterbildung aus dem Jahre 1978 hat sich bewährt. Ihre Neufassung nach zehn Jahren konnte darum vieles unverändert übernehmen, mußte aber zugleich auch fortgeführt und ergänzt werden, um der eingangs aufgezeigten Spannung priesterlicher Existenz zwischen Sendung und dem

Die Beschlüsse erlangen gemäß Art. 16 Abs. 1 Statut der Deutschen Bischofskonferenz am 1. August 1986 für das Konferenzgebiet Rechtskraft. Sie sind nachstehend abgedruckt.

Köln, den 25. Mai 1986.

Joseph Card. Höffner
Erzbischof von Köln

Ort ihrer Erfüllung entsprechen zu können». Aufbau und Text der neuen Ordnung haben, so fällt es dem Leser sogleich auf, viel gemeinsam mit der früheren Fassung, manches wird zum Teil im Wortlaut übernommen. Die Rahmenordnung soll durch die jeweiligen diözesanen Bestimmungen ergänzt werden; so wird im Kapitel 1 gefordert, daß die « diözesanen Ordnungen jeweils im Anschluß an eine Novellierung der Rahmenordnung zu überprüfen sind ».

Die Deutschen Bischöfe gliedern die Priesterausbildung und- fortbildung in drei Phasen und zwar: Ausbildung, Hinführung zur Priesterweihe und- fortbildung in Leben und Dienst des Priesters und drittens die Phase der Fortbildung. In jeder Phase werden jeweils drei Dimensionen dargelegt (geistliches Leben und menschliche Reife, theologische Bildung, pastorale Befähigung). Es fällt ins Auge, daß von den 180 Kapiteln der Rahmenordnung 120 Kapitel (die Kapitel 20-140) der ersten Phase der Ausbildung gewidmet sind. Hier werden in aller Gründlichkeit. Aufbau des Seminars, Studieninhalte und Studienabläufe beschrieben; es ist auch Zeit für eine fachübergreifende Vertiefung vorgesehen (Bezug zu den Naturwissenschaften, Einbeziehung der Humanwissenschaften, christliche Spiritualität, christliche Kunst, Kirchenmusik, das Bistum: seine Geschichte und seine Gestalt). Die diözesanen Studienordnungen können gegebenenfalls unterschiedliche Schwerpunkt- und Wahlpflichtfächer festlegen (vgl. Kap. 133). Das Theologiestudium wird mit einem theologischen Examen abgeschlossen und zwar normalerweise mit der staatlich anerkannten Diplom-Prüfung. In der Bundesrepublik Deutschland werden, im Gegensatz zur Universalkirche, die weitaus meisten theologischen Fakultäten (oder Fachbereiche) vom Staat innerhalb der staatlichen Universitäten eingerichtet, was unter anderem eine entsprechende materielle Ausstattung und ein entsprechendes wissenschaftliches Niveau mit sich bringt. Als Hochschullehrer fühlen sich manche Professoren in ihrer Lehrfreiheit nur dem Staat gegenüber verantwortlich, weshalb das ihnen vom zuständigen Diözesanbischof zu Beginn ihrer Hochschullaufbahn einmal erteilte Nihil obstat von einigen relativ leicht mißbraucht werden konnte; zumal die Abberufung eines akademischen Lehrers zwar möglich, aber schwierig ist. Die Rahmenordnung formuliert das Ziel des Studiums im Kapitel 69 wie folgt: « Das Studium der Katholischen Theologie soll dem künftigen Priester Sachkenntnis und Vertrautheit mit den Methoden der Theologie vermitteln, so daß er sich persönlich ein theologisches Urteil bilden, durch Vertiefen des Glaubens seine berufliche Identität festigen und den Heildienst der Kirche in Verkündigung, Liturgie und Diakonie theologisch verantwortlich wahrnehmen kann ».

Die zweite Bildungsphase der Rahmenordnung (Hinführung zur Priesterweihe und Einführung in Leben und Dienst des Priesters) umfaßt die Kapitel 141 bis 158. Die Phase beginnt mit der Aufnahme in das Pastoralseminar bzw. in den Pastorkurs und endet mit dem Pfarrexamen, das etwa im fünften Dienstjahr abgelegt

1. *Persönliche Voraussetzungen für die durch liturgischen Ritus auf Dauer zu übertragenden Dienste des Lektors und des Akolythen* (Partikularnorm zu c. 230 § 1 CIC).

I.1. Männliche Laien, die gemäß c. 230 § 1 CIC die Bestellung für die « Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer » erhalten, müssen:

werden soll. Dieser Abschnitt im Leben der Priesteramtskandidaten umfaßt einmal die endgültige Entscheidung für den Priesterberuf, die unmittelbare Vorbereitung auf die Diakonats- und Priesterweihe sowie die Einübung in den diakonalen und priesterlichen Dienst. Gerade in diesen Zeiten bedarf der junge Mensch einer spezifischen und kontinuierlichen spirituellen Begleitung durch die Seminarleitung, durch die Dozenten des Pastorseminars und die Priester, bei denen die Diakone beziehungsweise Neupriester ihren Einsatz leisten.

Die « dritte Bildungsphase beginnt nach dem Pfarrexamen. Sie umfaßt das ganze weitere Leben des Priesters, insofern es einer fortlaufenden Bildung und einer Weiterbildung für neu zu übernehmende Aufgaben bedarf » (Kap. 159). Die Jahre und gegebenenfalls die Jahrzehnte des priesterlichen Lebens, die oft einem Wandel bzw. einer Reifung der Person unterworfen sind, werden hier in den Kapiteln 159 bis 180 kurz angesprochen. Erwähnenswert erscheint, daß dem « Priester im Ruhestand » fünf Kapitel (Kap. 169-173) gewidmet sind.

Zum Schluß des Dokumentes werden überdiözesane Kontakte angeregt, die Koordinierung der Ausbildung und Fortbildung aller pastoralen Berufe empfohlen und ein Verzeichnis relevanter kirchlicher Dokumente über das Priesteramt und die Priesterbildung aufgeführt.

ad 18) Am 30.9.1989 wurden im « Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz » die Partikularnormen zur Ehevorbereitung, Eheschließung und Registrierung von Eheschließungen veröffentlicht. Diese Normen sind für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz ab dem 1.1.1990 rechtsverbindlich vorgeschrieben.

Wenn man das jetzige Ehevorbereitungsprotokoll mit dem früheren vergleicht, so fallen dem Leser sofort der größere Schrifttyp und generell das übersichtlichere Layout positiv auf. Ein gewisser Nachteil ist darin zu sehen, daß sich beim neuen Protokoll die Anmerkungstafel auf einem getrennten Blatt befindet; hierdurch fallen jedoch die Anmerkungen ausführlicher aus. Beim neuen Ehevorbereitungsprotokoll fällt weiter auf, daß nur zwei Fragen an den katholischen Partner in einer konfessionsverschiedenen Ehe gerichtet sind; früher waren es zwei Fragen und folgendes, gesonderte Versprechen: « Versprechen Sie, sich nach Kräften zu bemühen, dieses sittliche Gebot zu erfüllen, soweit das in Ihrer Ehe möglich ist? ». Das ist jetzt wortwörtlich in die zweite Frage (bezüglich der Pflicht, die Kinder katholisch taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen) miteinbezogen worden. Hierdurch wird eine unnötige Verdoppelung der Befragung vermieden, jedoch weiterhin die Verbindlichkeit dieser sittlichen Pflicht betont. Der nichtkatholische Partner, so sieht es Frage 24 vor, wird über die Verpflichtungen, die an den katholischen Ehepartner gestellt werden, informiert. Hierdurch wird Canon 1125 CIC voll berücksichtigt.

Rudolf Schunck

- a) mit Ausnahme der unter II. genannten Personen das 25. Lebensjahr vollendet haben,
- b) eine gediegene Kenntnis der Hl. Schrift und der Liturgie besitzen,
- c) befähigt sein zur Ausübung der im betreffenden Dienst vorgesehenen Tätigkeiten und
- d) sich auszeichnen durch eine gefestigte Glaubenshaltung und einen bewährten Lebenswandel.

2. Der Diözesanbischof kann aus triftigem Grund die Bestellung widerrufen.

II.1. Die Bestellung der Kandidaten für Diakonat oder Presbyterat zum Dienst der Lektors und des Akolythen erfolgt zu dem Zeitpunkt, der durch die vom Diözesanbischof in Kraft gesetzte Diözesan-Ausbildungsordnung der Diakone und Priester vorgesehen ist.

2. Die Bestellung eines Kandidaten für Diakonat und Presbyterat zum Lektor und/oder Akolyth erlischt, wenn der Betreffende als Kandidat ausscheidet, es sei denn, der Bischof bestätigt ihn in dieser Bestellung; in diesem Fall bedarf es keines neuen liturgischen Aktes.

2. *Ausbildung zum Ständigen Diakon* (Partikularnorm zu c. 236 CIC).

Die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz bestätigt die vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 22. Januar 1979 beschlossene « Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » mit zwei Änderungen:

a) In Nr. 3.1 wird am Ende angefügt: « Junge Anwärter auf den Ständigen Diakonat, die sich zur Ehelosigkeit verpflichten wollen, haben während der Ausbildungszeit wenigstens drei Jahre lang in einem vom Diözesanbischof bestimmten Haus zu wohnen, wenn der Diözesanbischof nicht aus schwerwiegenden Gründen anders bestimmt ».

b) Nr. 5.1 erhält folgende Fassung: « Der Ständige Diakon untersteht als Kleriker dienstrechtlich dem Diözesanbischof. »

Die versorgungsrechtliche Stellung des hauptberuflichen Ständigen Diakons wird wie folgt geregelt: Zur Sicherung der versorgungsrechtlichen Ansprüche wird ein besonderes Dienstverhältnis, in der Regel ein Angestelltenverhältnis begründet. Er erhält ein angemessenes Gehalt, bei dem der Familienstand berücksichtigt wird. Die Einzelheiten regelt die diözesane Besoldungsordnung. Der Ständige Diakon mit Zivilberuf hat für sich und die Erfordernisse seiner Familie aus den Einkünften zu sorgen, die er aufgrund seines Zivilberufes bezieht (c. 281 § 3 CIC). Wer seinen Zivilberuf aus von ihm zu vertretenden Gründen verliert oder ohne Zustimmung der Diözesanbischöfe ihn aufgibt oder auf Einkünfte daraus verzichtet, hat keinen Unterhaltsanspruch gegen seinen Bischof. Der Ständige Diakon mit Zivilberuf erhält einen Auslagenersatz. Soziale Leistungen wie Altersversicherung durch das Bistum, Beihilfen im Krankheitsfall und aus

anderen Anlässen werden nicht gewährt. Für die Erstattung besonderer Auslagen gelten die jeweiligen Bestimmungen des Bistums ».

3. *Nationale Ordnung für die Priesterausbildung* (Partikularnorm zu c. 242 CIC).

Die Deutsche Bischofskonferenz bestätigt die « Rahmenordnung für die Priesterausbildung », die von ihr in der Vollversammlung vom 13.-16. Februar 1978 verabschiedet worden, am 9. März 1978 von der Kongregation für das katholische Bildungswesen approbiert worden und am 1. Mai 1978 in Kraft getreten ist.

4. *Umfang des kirchlichen Stundengebets für Ständige Diakone* (Partikularnorm zu c. 276 § 2 n. 3 CIC).

Die Ständigen Diakone sind verpflichtet, vom kirchlichen Stundengebet täglich Laudes und Vesper zu beten.

5. *Kirchliche Kleidung der Geistlichen* (Partikularnorm zu c. 284 CIC).

Der Kleriker muß in der Öffentlichkeit durch seine Kleidung eindeutig als Geistlicher erkennbar sein. Von dieser Bestimmung sind die Ständigen Diakone mit Zivilberuf ausgenommen. Als kirchliche Kleidung gelten Oratorianerkragen oder römisches Kollar, in begründeten Ausnahmefällen dunkler Anzug mit Kreuz.

6. *Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk und Fernsehen* (Partikularnorm zu c. 772 § 2 CIC).

1. Die authentische Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk und Fernsehen ist vom kirchlichen Lehramt, wahrgenommen durch den zuständigen Diözesanbischof, autorisiert und geschieht durch die Übertragung von liturgischen Handlungen, Wortverkündigung und Darlegung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sowie durch die Darstellung des lebendigen Glaubensvollzugs.

Der kirchliche Senderbeauftragte verantwortet die Auswahl der Personen, die an vorgenannten Sendungen mitwirken, im Einvernehmen mit dem am Wohnort des mitwirkenden zuständigen Diözesanbeauftragten. Die an der Lehrverkündigung Mitwirkenden müssen über eine ausreichende fachliche Qualifikation verfügen und eine entsprechende kirchenamtliche Beauftragung besitzen.

2. Unbeschadet der rechtlichen Gesamtverantwortung durch die Leitung der Sendeanstalt ist der kirchliche Senderbeauftragte im Auftrag der im Sendengebiet zuständigen Diözesanbischöfe und im Rahmen ihrer Weisungen diesen für Inhalt und Gestaltung dieser Sendungen und Programme verantwortlich.

3. Die Genehmigung für die Übertragung von liturgischen Handlungen erteilt der für den Übertragungsort zuständige Diözesanbischof.

4. Meßfeiern dürfen nur live und nur vollständig übertragen werden; sie sind kein Ersatz für solche Meßfeiern, die von den Gläubigen in räumlicher Gegenwart mitzufeiern sind.

5. Die geltenden liturgischen Vorschriften sind einzuhalten; für eine würdige Darstellungsweise ist bei der Übertragung insbesondere von Gottesdiensten Sorge zu tragen.

6. Bei redaktionell verantworteten Sendungen über religiös kirchliche Themen, insbesondere wenn darin die Darlegungen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre erfolgt, ist der Senderbeauftragte gehalten, den verantwortlichen Redakteur hinsichtlich der Auswahl und des Inhalts zu beraten.

7. *Mitwirkung von Klerikern und Ordensleuten bei Sendungen zur Glaubens- und Sittenlehre in Hörfunk und Fernsehen* (Partikularnorm zu c. 831 § 2 CIC).

1. Bei Sendungen im Hörfunk und Fernsehen, die die katholische Glaubens- und Sittenlehre betreffen, dürfen Kleriker und Ordensleute, die über eine ausreichende fachliche Qualifikation verfügen und die entsprechende kirchenamtliche Beauftragung besitzen, mitwirken, sofern nicht der für sie oder der für den Sendeort zuständige Diözesanbischof im Einzelfall anders bestimmt.

2. Kleriker und Ordensleute müssen in Fernsehsendungen als solche erkennbar sein.

8. *Katechumenat für erwachsene Taufbewerber* (Partikularnorm zu cc. 788 § 3 und 851 n. 1 CIC).

1. Für erwachsene Taufbewerber muß auf Pfarrebene oder überpfarrlicher Ebene ein Katechumenat durchgeführt werden.

2. Das Katechumenat ist durchzuführen entsprechend den liturgischen Büchern. Hierfür ist vorerst maßgeblich die 1975 veröffentlichte Studienausgabe «Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche». Nach entsprechender Überarbeitung wird die endgültige Fassung dem Apostolischen Stuhl zur Genehmigung vorgelegt.

9. *Eintragung ins Taufbuch bei Taufe eines Adoptivkindes* (Partikularnorm zu c. 877 § 3 CIC).

Bei der Taufe eines Adoptivkindes sind nur die Namen der Adoptiveltern in das Taufbuch einzutragen.

10. *Generalabsolution nur bei drohender Todesgefahr* (Partikularnorm zu c. 961 § 2 CIC).

Hinsichtlich der Generalabsolution außerhalb von Todesgefahr (c. 961 § 1 n. 2) bekräftigt die Vollversammlung der Bischofskonferenz ihre diesbezüglichen früheren Beschlüsse und stellt gemäß c. 961 § 2 fest, daß in den ihr zugehörigen Diözesen die eine schwere Notlage begründenden Voraussetzungen für die Einführung der Generalabsolution derzeit nicht gegeben sind; die Generalabsolution darf deshalb im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz nur bei drohender Todesgefahr (c. 961 § 1 n. 1) erteilt werden.

11. *Kirchenrechtliche Ehevorbereitung* (Partikularnorm zu cc. 1067 und 1126 CIC).

Bis zum Erlaß über ein einheitliches Formular der Brautexamens-Niederschrift durch die Deutsche Bischofskonferenz ist in den einzelnen Diözesen das jeweils dort vorgeschriebene und dem CIC 1983 angepaßte Formular vorläufig weiter zu verwenden. Dies gilt auch für die bei Mischehen abzugebenden Erklärungen und Versprechungen.

12. *Beitragspflicht der Gläubigen hinsichtlich der Erfordernisse der Kirche* (Partikularnorm zu c. 1262 CIC).

Die Gläubigen sind verpflichtet, für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten, damit ihr die Mittel zur Verfügung stehen, die für den Gottesdienst, die Werke des Apostolates und der Caritas sowie für einen angemessenen Unterhalt der in ihrem Dienst Stehenden notwendig sind (c. 222 § 1).

In Anbetracht der im Konferenzgebiet bestehenden vertrags- und staatskirchenrechtlichen Regelungen über die Kirchensteuer ist der Erlaß einer eigenen Ordnung hinsichtlich erbetener Gaben (c. 1262) derzeit nicht erforderlich. Auch die Gläubigen, die keine Kirchensteuer zu zahlen haben, sind verpflichtet, entsprechend ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit für die Erfordernisse der Kirche Beiträge zu leisten.

Der Diözesanbischof ist gehalten, die Gläubigen an die genannten Verpflichtungen zu erinnern und in geeigneter Weise auf ihre Erfüllung zu drängen (c. 1261 § 2). Ihm obliegt es auch, unter Beachtung der bestehenden rechtlichen Regelungen auf Bundes- und Landesebene, das kirchliche Besteuerungsrecht auszugestalten (c. 1263 letzter Halbsatz).

13. *Akte der außerordentlichen Vermögensverwaltung* (Partikularnorm zu c. 1277 CIC).

Als außerordentliche Akte der Vermögensverwaltung nach c. 1277 werden bestimmt:

a) Annahme von Zuwendungen (Erbschaften und Schenkungen), sofern sie nicht frei sind von Auflagen und Belastungen.

b) Aufnahme von Darlehen, sofern diese nicht nur zur kurzfristigen Gewährleistung der Zahlungsbereitschaft, also nicht zur vorübergehenden Aushilfe dienen.

c) Entstehen für fremde Verbindlichkeiten.

d) Abschluß von Kauf- oder Werkverträgen sowie der Erwerb von Grundstücken, soweit der Wert von 1 Mio. DM in Einzelfall überschritten ist.

e) Errichtung oder Übernahme von anstaltlichen Einrichtungen (selbständigen Organisationseinheiten) kirchlichen oder staatlichen Rechts.

Auflösung oder Übergabe solcher anstaltlichen Einrichtungen (selbständigen Organisationseinheiten).

f) Vereinbarungen über die Ablösung von Baulastverpflichtungen und anderen Leistungen Dritter.

14. *Genehmigungszuständigkeit bei Veräußerungen und veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften je nach Werthöhe* (Partikularnorm zu cc. 1292 § 1, 1295 und 1297 CIC).

Veräußerungen (c. 1291 CIC) und veräußerungsähnliche Rechtsgeschäfte (c. 1295 CIC) von Stammvermögen einer öffentlichen kirchlichen juristischen Person, die dem Diözesanbischof untersteht, sind nach Maßgabe der folgenden Bestimmungen genehmigungsbedürftig, wobei die Genehmigung schriftlich zu erteilen ist:

I. *Obergrenze gemäß c. 1291 § 1 CIC.* — Für Veräußerungen (c. 1291) und veräußerungsähnliche Rechtsgeschäfte (c. 1295) wird als Obergrenze die Summe von 10 Mio. DM festgelegt. Übersteigt eine Veräußerung oder ein veräußerungsähnliches Rechtsgeschäft diesen Wert, ist zusätzlich zu der Genehmigung des Diözesanbischofs auch die Genehmigung des Apostolischen Stuhles zur Gültigkeit des Rechtsgeschäftes erforderlich.

II. *Untergrenze gemäß c. 1291 § 1 und c. 1297 CIC.* — 1. Für Veräußerungen gemäß c. 1291 CIC gelten folgende Untergrenzen:

a) Alle Grundstücksveräußerungen — unabhängig von einem Wertgrenze — bedürfen der Genehmigung durch den Diözesanbischof; der Diözesanbischof ist gemäß c. 1292 § 1 CIC seinerseits an die Zustimmung des Diözesanvermögensverwaltungsrates, des Konsultorenkollegiums, dessen Aufgaben dem Kathedralkapitel übertragen worden sind, sowie die der Betroffenen gebunden, wenn der Wert 10.000 DM übersteigt.

b) Für alle übrigen Veräußerungsgeschäfte wird als Untergrenze die Summe von 10.000 DM festgelegt, so daß erst beim Überschreiten dieser Wertgrenze die Genehmigung des Diözesanbischofs erforderlich

ist. Der Diözesanbischof ist gemäß c. 1292 § 1 CIC seinerseits an die Zustimmung der Diözesanvermögensverwaltungsrates und die des Konsultorenkollegiums, dessen Aufgaben dem Kathedralkapitel übertragen worden sind, sowie die der Betroffenen gebunden.

2. Für veräußerungsähnliche Rechtsgeschäfte gemäß c. 1295 CIC gelten folgende Untergrenzen:

a) Für die Aufnahme von Darlehen, die Belastung von Grundstücken und grundstücksgleichen Rechten (Hypotheken, Grundschulden, Bestellung von Erbbaurechten und Belastung von Erbbaurechten) ist — unabhängig von einer Wertgrenze — die Genehmigung des Diözesanbischofs erforderlich, der seinerseits an die in Abschnitt II Nr. 1 genannten Zustimmungen gebunden ist, wenn der Wert 10.000 DM übersteigt.

b) Unbeschadet der in Buchstabe c getroffenen Sonderregelung für Miet- und Pachtverträge wird für alle übrigen veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäfte (c. 1295 CIC) als Untergrenze die Summe von 10.000 DM festgelegt, so daß erst beim Überschreiten dieser Wertgrenze die Genehmigung des Diözesanbischofs erforderlich ist, der seinerseits an die in Abschnitt II Nr. 1 genannten Zustimmungen gebunden ist.

c) Für Miet- und Pachtverträge wird gemäß c. 1297 CIC bestimmt:

1) Der Genehmigung des Diözesanbischofs bedürfen unbefristete Miet- oder Pachtverträge; Miet- oder Pachtverträge, deren Laufzeit länger als ein Jahr ist; Miet- oder Pachtverträge, deren Miet- oder Pachtzins jährlich 1200 DM übersteigt.

2) Übersteigt der jährliche Miet- oder Pachtzins 10.000 DM, so ist der Diözesanbischof für die Erteilung der Genehmigung seinerseits an die in Abschnitt II Nr. 1 genannten Zustimmungen gebunden.

3) Der zu vereinbarende Zins hat sich am ortsüblichen Miet- oder Pachtzins zu orientieren.

15. *« Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland » vom 10. März 1987.*

(Wegen des Umfangs des Dokumentes kann hier nur eine Zusammenfassung erscheinen; der Gesamttext ist veröffentlicht worden durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die deutschen Bischöfe, Nr. 40 vom 10. März 1987, Bonn 1987).

Zusammenfassung:

Kapitel 1: Beruf und kirchliche Stellung. — Kirchliches Amt vollzieht sich in seiner dreifachen Ausformung. Dem Diakonat ist es eigen, daß er dem kirchlichen Amt zugehört; er wird durch die Spendung des Weihesakramentes übertragen. Seinen spezifischen Dienst nimmt der Diakon kraft des Weihesakramentes in amtlicher Sendung und Vollmacht wahr. Der Diakon soll in den drei Grunddiensten tätig sein:

der Diakonie der Liturgie, der Verkündigung und der christlichen Bruderliebe. Originäre Zuständigkeit des Diakons ist es, Bezugsperson zu sein für vorgemeindliche und innergemeindliche Strukturen. Der Diakon kann auf allen Ebenen der Diözese eingesetzt werden. Das Diakonatsamt kann hauptberuflich oder in Verbindung mit einem Zivilberuf ausgeübt werden.

Kapitel 2: Berufliche Aufgabenbereiche. — Jeder Diakon soll in allen drei Grunddiensten tätig sein.

Im Bruderdienst soll der Diakon in amtlicher Vollmacht und Sendung den Hilfsbedürftigen die Liebe Christi bezeugen; hierzu gehören viele Dienste (zum Beispiel: Sorge für Menschen in Sondersituationen, Ausländerbetreuung, katholische Verbandsarbeit).

Im Wortdienst soll der Diakon die Gemeindeglieder im Glauben stärken, sie zu gemeinsamer Erfahrung des Glaubens hinführen und zu gemeinsamen Zeugnis des Glaubens ermutigen. Hierzu gehören die Aufgaben der Glaubensgespräche, Wortgottesdienste, Mitwirkung in der Vorbereitung auf den Sakramentenempfang.

Im Dienst in der Liturgie bekundet der Diakon, daß Gottesdienst und Bruderdienst eine untrennbare Einheit bilden. Dem Diakon obliegt im Bereich der Liturgie: Assistent in der Eucharistiefeier, Spendung der Eucharistie außerhalb der Messe; Leitung von Feiern der Taufe, Trauung und Begräbnis.

Kapitel 3: Voraussetzungen für den Dienst. — Religiöse, kirchliche, menschliche und fachliche Voraussetzungen müssen gegeben sein.

Religiöse und kirchliche: Bereitschaft zur Christusnachfolge, aktive Teilnahme am Leben der Gemeinde; Gebet der Kirche (verpflichtend Laudes und Vesper).

Menschliche Voraussetzungen: körperliche und seelische Gesundheit, bei Verheirateten Bewährung in Ehe und Familie; Bewährung im Berufsalltag, Bereitschaft zu einem einfachen Lebensstil.

Fachliche Voraussetzungen: erfolgreicher Abschluß an den vorgeschriebenen theologischen Studien sowie Teilnahme an den pastoral-diaconalen Kursen.

Kirchenrechtliche Voraussetzungen gemäß den Bestimmungen des CIC can. 1031.

Voraussetzung für die Weihe Verheirateter ist das schriftliche Einverständnis der Ehefrau mit der Übernahme des Diakonats (gem. can. 1031 § 2).

Kapitel 4: Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung. — Hinführung zum Diakonatsamt geschieht durch eine theologische und pastoral-diaconische Ausbildung und in Diakonatskreisen. Der Bischof bestellt einen Bischöflichen Beauftragten und weitere Priester für die Diakonatskreise. Die Ehefrauen der Diakone sollen einen Einblick in die Ausbildung erhalten.

Der Diakonatskreis (mit nicht mehr als 15 Mitgliedern) hat folgende Ziele: Einführung in das geistliche Leben, Klärung der Berufung, Austausch von Erfahrungen, Hilfe bei der Ausbildung. Auch nach der Weihe sollen entsprechende Diakonatskreise weiter bestehen. Zulassungsschritte zur Diakonenweihe. Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung des Diakon mit Zivilberuf. Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung des hauptberuflichen Diakons.

Kapitel 5: Grundsätze für dienstrechtliche Bestimmungen. — Der Ständige Diakon untersteht als Kleriker dienstrechtlich dem Diözesanbischof. Der Ständige Diakon mit Zivilberuf hat für sich und seine Familie aus den Einkünften seines Berufes zu sorgen; seitens der Diözese erhält er einen Auslagenersatz. Nach der Weihe weist der Bischof dem Diakon eine Stelle zu. Beim Diakon mit Zivilberuf sind für die Stellenauswahl seine berufliche Tätigkeit und seine zusätzliche Belastbarkeit zu berücksichtigen. Möglichkeiten zur Erteilung von schulischem Religionsunterricht.

16. *Pastorales Wort der deutschen Bischöfe zum Beschluß der Laienpredigt* (Amtsblatt des Erzbistums Köln, Stück 8, 15. März 1988, S. 92-94).

I. — « Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt », so mahnt der erste Petrusbrief (3,15) alle Christen und nennt als tiefsten Grund dafür: Alle Glaubenden (vgl. 2,7) haben teil an der Berufung, Zeugnis von der Frohen Botschaft Gottes in der Welt zu geben. Denn alle Glaubenden sind miteinander jenes heilige, königliche und priesterliche Volk, das Gott sich zu eigen erworben hat, « damit ihr die großen Taten dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat » (vgl. 2,4-10; Jes 43,21).

Das Neue Testament ist voll von Aussagen und Berichten über die vielfältige Befähigung der Christen zu diesem Dienst, so daß sie freimütig von ihrem Glauben und ihrer Glaubenserfahrung Zeugnis geben und so die Botschaft vom Heil mit vielen Stimmen verkünden (vgl. Apg 4,31).

Ebenso deutlich aber sagt das Neue Testament, daß unter diesen vielfältigen Berufungen von Anfang an eine Berufung und ein Amt herausragen, nämlich die Berufung und das Amt der Apostel. Ihnen ist die Verkündigung der Frohbotschaft auf eine besondere und unersetzliche Weise aufgetragen. Darum erklären die Apostel nach dem Bericht der Apostelgeschichte, als in der schnell anwachsenden Urgemeinde die Aufgaben immer mehr zunehmen: « Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und uns dem Dienst an den Tischen widmen... Wir wollen beim Gebet und beim Dienst am Wort bleiben » (vgl. 6,2-4). Aus diesem Grund wurde die Predigt im Gottesdienst be-

reits seit dem 2. Jahrhundert den Amsträgern vorbehalten und nur gelegentlich im Lauf der Kirchengeschichte von Laien ausgeübt.

Zuverlässige und eindeutige geschichtliche Zeugnisse über die Laienpredigt sind verhältnismäßig selten. Auf Grund unterschiedlicher Mißbräuche entfaltete sich vom 13. bis zum 16. Jahrhundert ein Laienpredigtverbot, das anfangs jedes öffentliche Glaubenszeugnis untersagte und sich schließlich auf die « feierliche Predigt » in der Kirche bezog (vgl. auch das Konzil von Trient, Sessio VI). Der Codex Iuris Canonici von 1917 hat diese Reservation der Predigt in einen eigenen Canon aufgenommen und dabei die Laienpredigt generell untersagt (vgl. Can. 1342). Erst im letzten Jahrzehnt haben einige Bischofskonferenzen Ausnahmeregelungen erlassen, die vom Hl. Stuhl versuchsweise genehmigt wurden. In der Bundesrepublik Deutschland geschah das durch den Synodenbeschluß « Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung » und die diesen Synodenbeschluß mit Einschränkungen in Kraft setzenden « Richtlinien » aus dem Jahr 1974. Dabei wurde unterschieden zwischen der Laienpredigt in nichteucharistischen Gottesdiensten und in der Eucharistiefeier. In letzterer war die Laienpredigt nur in « außerordentlichen Fällen » erlaubt, nämlich « wenn es dem eucharistiefeiernden Priester "physisch oder moralisch" unmöglich ist, die Predigt selbst zu halten und kein anderer Priester oder Diakon zur Verfügung steht » oder « wenn in Eucharistiefeiern für die Predigt zu besonderem Anlaß ein Laie mit spezieller Fähigkeit vorhanden ist und dessen Ansprache für sehr nützlich gehalten wird, z.B. für besondere Anliegen wie: Familie, Kommunikationsmedien, Caritas, Mission, Misereor und Adveniat ». Dem Bischof blieb die Entscheidung darüber vorbehalten, ob ein solcher Ausnahmefall vorlag.

Der Codex Iuris Canonici von 1983 hat die bisher geltenden Ausnahmeregelungen verschiedener Bischofskonferenzen aufgenommen und für die Laienpredigt eine in der ganzen Kirche geltende allgemeine Neuregelung getroffen, die das generelle Verbot der Laienpredigt durch das Tridentinische Konzil und den Codex Iuris Canonici von 1917 aufhebt. Gemäß Can. 766 können Laien nun zur Predigt in einer Kirche oder einer Kapelle zugelassen werden. Bedingung ist, daß diese Zulassung der Laienpredigt in einer Kirche oder Kapelle unter bestimmten Voraussetzungen notwendig oder in Einzelfällen als nützlich angeraten ist. Die Bischofskonferenzen, in deren Bereich von dieser Neuregelung Gebrauch gemacht werden soll, müssen dafür eigene Vorschriften erlassen. Dabei ist gemäß Can. 767 zu berücksichtigen, daß jene Homilie, « die Teil der Liturgie selbst ist » (womit die Homilie in der Eucharistiefeier gemeint ist), immer dem Priester oder Diakon vorbehalten bleiben muß. Dies ist theologisch begründet: Der enge Zusammenhang von Verkündigung und Eucharistiefeier wird in der pastoralen Einführung in das Meßlektionar verdeutlicht: « In der Meßfeier soll durch die Homilie die Verkündigung des Wortes Gottes zusammen mit der Feier der Eucharistie zur "Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte

des Heils, das heißt im Mysterium Christi" werden. Denn das in Lesungen und Homilie verkündete Geheimnis von Tod und Auferstehung Christi wird durch das Meßopfer vollzogen » (24).

Damit ist die in den « Richtlinien » den deutschen Bischöfen gegebene Vollmacht, in den genannten « außerordentlichen Fällen » die Homilie auch einem Laien zu übertragen, nicht mehr gegeben. Deshalb macht die nun für die ganze Kirche getroffene Neuregelung eine Anpassung der bisherigen Praxis notwendig. Davon sind in besonderer Weise die Bistümer der Bundesrepublik Deutschland betroffen, in denen die Praxis der Laienpredigt in der Eucharistiefeier, besonders auch unter dem Druck des Priestermangels, sowie auf Grund der zunehmenden Beauftragung von hauptamtlich tätigen Laien mit pastoralen Aufgaben (Pastoralreferenten) eine beachtliche Ausbreitung erfahren hat. Die nun für die ganze Kirche gültige Regelung verlangt von uns allen die Bereitschaft, sie in kirchlichem Sinn anzunehmen.

Wir alle sollten bedenken, daß die Neuregelung nunmehr weltweit die Möglichkeit der Laienpredigt eröffnet; wenn dabei eine Sonderregelung für Deutschland, die ohnehin nur in außerordentlichen und von den Bischöfen eigens anerkannten Fällen Geltung hatte, nicht verlängert wird, kann das bei ruhiger Überlegung nicht als eine Mißachtung des Laienauftrags verstanden werden. Die Neuregelung möchte deutlich machen, daß der erste und vornehmste Dienst des apostolischen Amtes der Dienst an der Wortverkündigung ist. Dieser durch das Sakrament der Weihe übertragene priesterliche Dienst kann nach dem Befund des Neuen Testaments nicht auf das Sprechen der Konsekrationsworte und der sakramentalen Absolution beschränkt werden.

II. — Die Neuordnung des CIC entspricht einem Grundanliegen des Synodenbeschlusses der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: « Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung ». Das generelle Laienpredigtverbot des CIC von 1917 ist aufgehoben. Damit sind pastorale Möglichkeiten eröffnet worden, die es zu bedenken und auszuschöpfen gilt.

Auch heute noch gilt die von der Synode getroffene Feststellung, daß die Kernaussage des II. Vatikanischen Konzils, nach der « alle Glieder der Kirche "auf ihre Weise" und "für ihren Teil" den missionarischen Auftrag der Kirche zu verwirklichen » haben (Synodenbeschluß « Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung » 2.1.1) noch nicht genügend in das Bewußtsein und in die Praxis unserer Gemeinden eingedrungen ist. Dem entspricht die nunmehr in der ganzen Kirche geltende Neuregelung, welche einerseits den Predigtendienst von entsprechend befähigten Laien ermöglicht, andererseits aber die Unterschiedlichkeit der Dienste und Ämter wahrt; diese ist im übrigen immer schon darin zum Ausdruck gekommen, daß das Evangelium in einer Eucharistiefeier im Gegensatz zu den Lesungen nur durch einen Amtsträger vorgetragen wird.

Es ist schon mehrfach beklagt worden, daß durch die pastorale Entwicklung der letzten Jahrzehnte betrachtende Andachten (mit oder ohne eucharistische Anbetung), die früher in fast allen Gemeinden sonntäglich gefeiert wurden, zurückgedrängt worden sind. Mit Recht wird gesagt, daß eine lebendige Mitfeier der Eucharistie solche Gottesdienste voraussetzt. Gleichzeitig ist aber zu bedenken, daß neben der erfreulichen Zunahme von Vespertagesdiensten und anderen Arten von Wortgottesdiensten gerade auch solche Andachten mit ihren großen Gestaltungsmöglichkeiten manche Gelegenheiten für den Dienst am Wort durch Laien bieten.

Darüber hinaus sei hingewiesen auf das notwendige « Glaubensgespräch in Gruppen, den Katechumenatskreis, die Hinführung zu den Sakramenten durch Eltern, das vorbereitende Predigtgespräch und die Gestaltung von Gottesdiensten durch einzelne Gruppen der Gemeinde » (Synodenbeschluß 2.1.3). Wie wichtig ist es, die « Sprachlosigkeit unseres Glaubens » zu überwinden. Dabei muß die nicht zu verkennende Gefahr, daß durch den Dienst eigens ausgebildeter und hauptamtlich tätiger Laien die übrigen Gemeindemitglieder sich dispensiert oder gar zurückgedrängt fühlen, unbedingt vermieden werden.

Wir bitten Priester und Laien, die nunmehr geltende kirchliche Regelung innerlich anzunehmen und die seelsorglichen Möglichkeiten, die darin enthalten sind, aufzugreifen, damit auch in unserer Zeit « das Wort des Herrn mit Macht wachse und stark werde » (vgl. 9,20).

Wiesbaden-Naurod, den 24. Februar 1988

Hubert Luthe
Diözesanadministrator

Ordnung des Predigtendienstes von Laien

§ 1. — (1) Katholische Laien (Männer und Frauen) können mit dem Predigtendienst beauftragt werden:

- a) bei Wortgottesdiensten am Sonntag ohne Priester, sofern keine Eucharistie gefeiert werden kann
- b) bei anderen Wortgottesdiensten.
- c) im Rahmen der katechetischen Unterweisung der Gemeinde oder bestimmter Personengruppen.

(2) In den Fällen, in denen es nach dem Urteil des Diözesanbischofs notwendig ist, können katholische Laien (Männer und Frauen) mit dem Predigtendienst bei der Feier der Eucharistie beauftragt werden, und zwar im Sinne einer Statio zu Beginn des Gottesdienstes, sofern der Zelebrant nicht in der Lage ist, die Homilie zu halten und kein anderer Priester oder Diakon dafür zur Verfügung steht.

§ 2. — (1) Laien, die mit dem Predigtamt beauftragt werden, müssen folgende Voraussetzungen erfüllen:

a) Übereinstimmung ihres Glaubens und Lebens mit Lehre und Normen der Kirche

b) Gediessene Kenntnis der Heiligen Schrift, der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und Vertrautheit mit dem kirchlichen Leben

c) Befähigung, in Sprache, Ausdruck und Stimme eine wirksame Verkündigung des Wortes Gottes im öffentlichen Rahmen zu gewährleisten.

(2) Für häufigeren Predigtamt sind Laien mit entsprechender theologischer Ausbildung zu bevorzugen. Mit gelegentlichem, zumal auf Situation, Beruf oder Lebensstand bezogenem Glaubenszeugnis können Laien beauftragt werden, die für den jeweiligen Anlaß besonders gute Voraussetzungen mitbringen.

(3) Der Ortsordinarius entscheidet darüber, ob die Voraussetzungen für die Übertragung des Predigtamtes gegeben sind.

§ 3. — Die Beauftragung zum Predigtamt erfolgt für einzelne Anlässe durch den zuständigen Pfarrer; für längerfristige und regelmäßige Beteiligung am Predigtamt erfolgt die Beauftragung auf Vorschlag des Pfarrers durch den Ortsordinarius.

§ 4. — (1) Die bischöfliche Beauftragung eines Laien zum häufigeren oder zum regelmäßigen Predigtamt wird schriftlich für einen bestimmten Bereich (Pfarrgemeinde, Pfarrverband, Dekanat) erteilt.

(2) In der Urkunde ist die Dauer der Beauftragung für den Predigtamt anzugeben.

§ 5. — Der Predigtamt kann jeweils nur in Absprache mit dem zuständigen Pfarrer wahrgenommen werden.

§ 6. — (1) Bei Gemeinde- und Pastoralreferenten/innen, die beruflich im pastoralen Dienst stehen, werden die Voraussetzungen nach § 2,1 als gegeben erachtet. Für die Ausübung ihres Predigtamtes bedürfen sie einer bischöflichen Beauftragung nach § 4.

(2) Für Laien ohne entsprechende theologische und pastorale Aus- und Fortbildung, die auf länger Zeit und häufiger im Predigtamt tätig sein sollen, sind in der Verantwortung des Bistums entsprechende Kurse zur Vorbereitung und Weiterbildung durchzuführen.

(3) Wo am Sonntag häufiger ein Wortgottesdienst ohne Priester gehalten werden muß, empfiehlt es sich, daß der Dienst am Wort durch mehrere Laien wahrgenommen wird, welche in ihrem Dienst vom Priester begleitet werden.

§ 7. — Der Pfarrer oder der jeweils zuständige Priester trägt auf Grund seiner Sendung durch den Bischof die Verantwortung für die Verkündigung des Wortes in seiner Gemeinde oder in dem ihm anver-

trauten Bereich. Dies erfordert einen vertrauensvollen Kontakt gerade mit den Laien, die am Predigtteil Anteil haben.

Wiesbaden-Naurod, den 24. Februar 1988

Hubert Luthe
Diözesanadministrator

Liturgische Einführung

Für die in der « Ordnung des Predigtdienstes von Laien » in Ausnahmefällen vorgesehene Predigt zur Meßfeier (§ 1, Abs. 2) gilt folgende Form:

1. Nach dem eröffnenden Kreuzzeichen des Zelebranten und der Begrüßung der Gemeinde soll der Zelebrant in einem einleitenden Satz auf den Predigtteil von Laien hinweisen.

Das kann etwa mit folgenden Worten geschehen: « Da in dieser Meßfeier im Anschluß an die biblischen Lesungen keine Homilie gehalten werden kann, wird Herr N./Frau N., der/die zum Predigtteil beauftragt ist, jetzt ein Geistliches Wort an uns richten ».

2. Danach tritt der/die Prediger(in) an den Ambo, an dem das Geistliche Wort gesprochen wird. Die Gläubigen werden eingeladen, sich zu setzen (vgl. die Feier der Gemeindemesse S.325); der Zelebrant nimmt am Priestersitz Platz.

3. Für das Geistliche Wort wird sich oft die Hinführung zu einem Text aus dem Ordinarium oder der Tagesmesse empfehlen. Mit dem gleichen Ziel einer Hilfe zum geistlichen Mitvollzug und eines vertiefenden Verständnisses könnte das Geistliche Wort auch an die Zeiten des Kirchenjahres, an besondere Anlässe oder an Zeichen und Vorgänge des liturgischen Geschehens (z.B. Gesten, Haltungen, Elemente) anknüpfen. Eine Vorverlegung der Schriftlesung an diese Stelle ist nicht zulässig, da sie dem Aufbau der Liturgie widerspricht.

4. Nach dem Geistlichen Wort wird der Eröffnungsteil der Meßfeier wie sonst nach der Einführung üblich fortgesetzt.

Wiesbaden-Naurod, den 24. Februar 1988

Hubert Luthe
Diözesanadministrator

17. Rahmenordnung für die Priesterausbildung.

(Nach Überarbeitung der Fassung vom 1. Mai 1978 verabschiedet von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. Februar 1988. Rekognosziert von der Kongregation für Seminare und Studieneinrichtungen am 28. Mai 1988. Datum des Inkrafttretens: 1. Dezember 1988).

(Wegen des Umfanges des Dokumentes kann hier nur das ausführliche Inhaltsverzeichnis veröffentlicht werden; der Gesamttext ist herausgegeben worden einmal vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die deutschen Bischöfe, Nr. 42 vom 1. Dezember 1988, Bonn 1988 und zum anderen veröffentlicht im « Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz », Nr. 16, 1. Dezember 1988, S. 91-119).

Inhaltsverzeichnis. — Vorwort, Lesehilfe, Einleitung, Sinn und Zweck der Rahmenordnung, Zum Priesterbild der Rahmenordnung.

Elemente der Rahmenordnung: Das Bildungsziel, die Bildungsphasen, die Dimensionen der Priesterbildung (Geistliches Leben, Theologische Bildung, Pastorale Befähigung).

Die erste Bildungsphase: Ausbildung. — Gesamtdarstellung der ersten Bildungsphase: Ziel, die drei Dimensionen, Strukturen der Ausbildung.

Die Stufen der ersten Bildungsphase: Erste Stufe (1.-4. Semester), Ziel, die drei Dimensionen. Zweite Stufe (5.-6. Semester), Ziel, die drei Dimensionen. Dritte Stufe (7.-10. Semester), Ziel, die drei Dimensionen.

Das Seminar. — Leitung und Mitverantwortung: Verantwortung des Bischofs und des Presbyteriums, das Seminarkollegium, Auswahl der Mitglieder des Seminarkollegiums, Vorbereitung und Fortbildung der Mitglieder des Seminarkollegiums, die Seminarleitung, der Spiritual, die Mitverantwortung der Studenten.

Mitgliedschaft im Seminar: Aufnahme, Beurlaubung, Ausscheiden und Entlassung.

Klärung der Berufsfrage: Eignungsklärung, Kriterien zur Beurteilung der Eignung für den Priesterberuf.

Das Studium der Theologie. — Gesamtziel.

Einheit und Zeitbezogenheit der Theologie: Glaube der Kirche und Theologie, Vielfalt der Disziplinen und Einheit der theologischen Wissenschaft, Erforschung und denkerische Durchdringung, Identität der Theologie und ihre Relevanz für das Leben, Konsequenzen für das Studium.

Theologie im Dialog: Ortskirche in der Weltkirche, Einheit mit anderen christlichen Kirchen, Wurzel im Judentum, Verbundenheit mit anderen Religionen.

Theologischer Grundkurs: Studienziele, Studien- und Prüfungsinhalte der theologischen Disziplinen: Exegetische Fächergruppe, Historische Fächergruppe, Systematische Fächergruppe, Praktische Fächergruppe.

Studienziele und Studieninhalte weiterer Lehrveranstaltungen: Bezug zu den Naturwissenschaften, Einbeziehung der Humanwissenschaften, Christliche Spiritualität, Christliche Kunst, Kirchenmusik, Das Bistum: seine Geschichte und seine Gestalt.

Struktur und Organisation des Studiums: Sprachkenntnisse, Grundelemente einer Studienordnung, Grundelemente einer Prüfungsordnung, Formen theologischen Lehrens, Zweitstudium, Studienberatung.

Die zweite Bildungsphase: Hinführung zur Priesterweihe und Einführung in Leben und Dienst des Priesters. — Gesamtdarstellung der zweiten Bildungsphase: Charakteristik, Ziel, Gliederung.

Die Stufen der zweiten Bildungsphase: Erste Stufe, Ziel, die drei Dimensionen, Pastorseminar, Zweite Stufe, Ziel, die drei Dimensionen, Bedingungen und Voraussetzungen, das Pfarrexamen.

Die dritte Bildungsphase: Fortbildung. — Gesamtdarstellung der dritten Bildungsphase: Charakteristik, der Dienst des Priesters im Wandel von Gesellschaft und Kirche, Wandel im Leben des einzelnen Priesters, Ziel, die drei Dimensionen.

Priester im Ruhestand: Situation, die drei Dimensionen.

Bedingungen und Voraussetzungen für die Fortbildung und Weiterbildung: Personelle Voraussetzungen, Organisatorische und finanzielle Voraussetzungen, Rechtliche Voraussetzungen, Mindestprogramm der Fortbildung und Weiterbildung, überdiözesane Kontakte.

Koordinierung der Ausbildung und Fortbildung aller pastoralen Berufe: Verzeichnis kirchlicher Dokumente über das Priesteramt und die Priesterbildung.

18. *Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz zur Ehevorbereitung, Eheschließung und Registrierung von Eheschließungen* (Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz, 131. Jahrgang, 30. September 1989, S. 71-79).

A.

- I. *Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz zu can. 1067 CIC vom Apostolischen Stuhl rekognosziert am 1. April 1989.*

1. *Form des Aufgebots:* Das Aufgebot, d.h. die öffentliche Ankündigung einer beabsichtigten Eheschließung zur Aufdeckung eines etwa bestehenden Hindernisses, erfolgt durch Vermeldung im Sonntagsgottesdienst oder durch Aushang unter Angabe des Namens, des Vornamens und des Wohnsitzes der beiden Brautleute. Ob Vermeldung oder Aushang, entscheidet der Pfarrer.

2. *Ort des Aufgebots:* Das Aufgebot ist in der Pfarrkirche vorzunehmen, in deren Pfarrei der katholische Bräutigam und/oder die katholische Braut zur Zeit Wohnsitz haben. Liegt der Wohnsitz innerhalb einer Filialgemeinde, kann das Aufgebot stattdessen in der Filialkirche erfolgen. Wenn jemand keinen Wohnsitz hat, so dort, wo er zur Zeit tatsächlich wohnt.

Der für die Vorbereitung der Eheschließung zuständige Pfarrer hat, wenn hiernach das Aufgebot in einer auswärtigen Pfarrei vorzunehmen ist, deren Pfarrer um das Aufgebot zu bitten; dieser ist zur alsbaldigen Antwort nur verpflichtet, falls beim Aufgebot ein Ehehindernis entdeckt wird.

3. *Zeit des Aufgebots*: Das Aufgebot durch Vermeldung erfolgt an einem einzigen Sonntag durch Ankündigung in allen Messen einschließlich der Vorabendmesse. Das Aufgebot durch Aushang erfolgt vom Samstagnachmittag bis zum folgenden Montagmorgen.

4. *Dispens vom Aufgebot*: Der für die Vorbereitung der Eheschließung zuständige Geistliche mit allgemeiner Traubefugnis hat, sofern nicht begründete Zweifel hinsichtlich des status liber bestehen, die Befugnis, aus gerechtem Grund vom Aufgebot zu dispensieren. Die so erteilte Dispens vom Aufgebot ist im Ehevorbereitungsprotokoll unter Nr. 26a zu vermerken.

II. *Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz zu can. 1126 CIC vom Apostolischen Stuhl rekognosziert am 1. April 1989.*

Die Deutsche Bischofskonferenz verlangt vom katholischen Partner, der eine Ehe mit einem nichtkatholischen Christen eingehen will, gemäß can. 1126 CIC folgende Erklärungen:

— Wollen Sie in Ihrer Ehe als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen?

— Als katholischer Christ haben Sie die Pflicht, Ihre Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen. Versprechen Sie, sich nach Kräften darum zu bemühen, dieses sittliche Gebot zu erfüllen, soweit das in Ihrer Ehe möglich ist?

Der Seelsorger hat dafür zu sorgen, daß der nichtkatholische Partner über Versprechen und Verpflichtung des katholischen Partners unterrichtet ist. Er hat die Unterrichtung im Ehevorbereitungsprotokoll zu bestätigen.

III. *Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz zu can. 1127 § 2 CIC vom Apostolischen Stuhl rekognosziert am 1. April 1989.*

Von der kanonischen Eheschließungsform kann der Ortsordinarius bei einer Eheschließung eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Partner aus schwerwiegenden Gründen Dispens erteilen (can. 1127 § 2 CIC). Für die Erteilung der Dispens von der kanonischen Eheschließungsform ist der Ortsordinarius des Wohnsitzes des katholischen Partners zuständig.

Soll die Eheschließung mit Dispens von der kanonischen Eheschließungsform nicht in der Diözese stattfinden, die für die Dispenserteilung zuständig ist, hat der für die Dispenserteilung zuständige Ortsordina-

rius, bevor er die Dispens erteilt, den Ortsordinarius des Eheschließungsortes gemäß can. 1127 § 2 CIC zu konsultieren. Deswegen ist der Dispensantrag frühzeitig einzureichen. Die Konsultation des Ortsordinarius des Eheschließungsortes erfolgt jeweils durch das (Erz-) Bischöfliche Ordinariat/Generalvikariat.

B.

- I. *Ehevorbereitungsprotokoll. Niederschrift zur kirchlichen Ehevorbereitung und Eheschließung. Amtliches Formular der Deutschen Bischofskonferenz vom Apostolischen Stuhl approbiert am 1. April 1989.*

(*Omissis*).

Die Beschlüsse zu den cc. 1067, 1126 und 1127 § 2 CIC treten am 1. Januar 1990 in Kraft. Ehevorbereitung und Eheschließung sind von diesem Tag an gemäß dem Formular « Ehevorbereitungsprotokoll » und der « Anmerkungstafel » durchzuführen.

Bonn, den 15. September 1989

Karl Lehmann

Bischof von Mainz

Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

IRLANDA

IRISH EPISCOPAL CONFERENCE. **Decrees, in accordance with the prescription of canon 8 § 2, of the new Code of Canon Law, 31 January 1988.** (*Intercom*, December 1987-January 1988, special supplement) (*).

DECREE NO. 1: *Promulgation of Episcopal Conference laws.*

1.1. In accordance with the prescription of Can. 8 § 2, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that laws emanating from the

(*) *No. 1.* The choice of the magazine *Intercom* offers a practical way of reaching the largest number of Clergy, Religious and Missionaries in Ireland, England and the English-speaking world. As regards Ireland, statistics (*Irish Catholic Directory*, 1989, p. 388) show 3840 Diocesan Clergy, 1300 Religious and 1160 Missionaries, giving a total of 6200. *Intercom* has a circulation of 8500, 6400 of which are in Ireland, and 2100 abroad.

No. 2. While there were schemes existing in the various Dioceses, with the advent of the regulation which made it mandatory for the Clergy to offer their resignation when they reached 75 years of age, to the Bishop, an adequate scheme

Episcopal Conference, once approved by the Holy See, be published in « Intercom » (Catholic Communications Institute of Ireland) and that the date of promulgation be the last day of the month appearing on the particular issue of that journal or, in the case of a double-month issue, the last day of the second month.

1.2. In order that these laws be made known as widely as possible, the Conference further decrees that, without prejudice to their formal promulgation as in No 1.1 above, they also be offered for publication to « The Furrow » (the Furrow Trust) and to « Doctrine and Life » (Dominican Publications).

for all Dioceses became necessary. This had the good effect of removing any anxiety that may have remained as regards the future, making the new phenomenon of retirement more acceptable and practical. The requirements of justice and charity form the basis of this Decree and its implementation has been general throughout the Dioceses.

No. 3. The overwhelming majority of clergy and Religious live the spirit and letter of the Canon. The Decree elucidates the reasons why they should continue to do so. Perhaps the most telling reason is the expectation of the faithful in this Country, in overcoming any tendency towards casual wear by a small number.

No. 4. This Decree is applied very much in accord with the traditions and needs of each Diocese, and there is a variety of arrangements adopted within the norm of the Canons and the Decree.

No. 5. The Decree stresses the fact that the appointment of the incumbent as Parish Priest is normally for life or for an indeterminate period of time, on the principle of stability. By way of exception a specific amount of time, not less than six years, may be stipulated on account of a special situation. This can be pastorally helpful — either for the parish or for the priest himself.

No. 6. A long established practice of having the register of Confirmation in each Parish is reiterated and has been the universal practice in Ireland.

No. 7. While it is reasonably accepted that a lay person address the Congregation on a particular apostolate or need, and that would be by way of exception, the Decree would constitute an innovation in Ireland. The circumstances under which it might be put into operation are outlined in the Decree.

No. 8. The link between the Missionary church and the Home church — Hierarchy, Priests and People — has been good. It can improve all the more when it is realised that the Home church gains as much and more from this mutual help than the Missionaries themselves. In some Dioceses they regularly have members of the Clergy in parishes and dioceses in Africa and South America and elsewhere. In some cases they have taken over Missionary Territories and maintain that parish in personnel etc. as one more parish of the Diocese. The Decree helps to consolidate the already good spirit of cooperation between the Missionaries and the Home church.

No. 9. The Episcopal Commission for Education as outlined in the Irish Catholic Directory, 1987, pp. 27-29, oversees the syllabus of Catechetics, and through Advisors trained in the various Catechetical Institutes; it monitors and

DECREE NO. 2: *Maintenance of infirm, ill, old and retired priests.*

2.1. In accordance with the prescription of Cann. 282 § 2 and 538 § 3, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that, while leaving the details to be worked out in each diocese in accordance with its own circumstances and traditions, (a) each diocesan Bishop have a specific and funded scheme, adequately designed to provide worthy maintenance and accommodation for all the infirm, ill, old and retired priests of his diocese; (b) a number of priest-representatives of the priests of the diocese be actively involved in the administration of the scheme; (c) the adequacy of the scheme be reviewed regularly.

advises the teachers in their task of teaching the Faith. The opening of the Academic Year in various Dioceses gives the Ordinary the opportunity of giving a keynote address to all teachers.

No. 10. A central Register for each Diocese of Baptism of adopted children has been the practice. It continues to be so, except for particular circumstances obtaining in Northern Ireland.

No. 11. There has been no change in the age for the reception of Confirmation.

No. 12. The emphasis is clearly on the criteria which is required for General Absolution. It is stated that at the present time these do not obtain.

No. 13. An explicit statement of the fact that the Marriage Banns are no longer required is made. The pastoral character of the new Canons is emphasised, and it is clear from the Pre-Nuptial Enquiry Form and the explanatory document that a great deal of importance must be given to the preparation and celebration of Marriage.

No. 14. The Decree on the Days of Penance has been among the most widely made known and it has been effective in alerting the Faithful to the traditional need for penance as an integral part of Christian life. But there is need of a continuing catechesis on this matter. The « Friday Penance » instructions issued by the Irish Episcopal Conference in November 1983, which include specific reference to the living of the Season of Lent, offers an excellent annual reminder of the criteria outlined in the Code and in the Decrees, no. 14 and Appendix to no. 14.

No. 15. The main point made in this Decree is that the Irish Episcopal Conference leaves the determining of the best way in which the Faithful are to support the Church to each individual diocese, in keeping with a long-standing tradition.

No. 16. This is simply bringing together the prescriptions laid down in the Code and stating that the criteria laid down in the Plenary Council of Maynooth 1956 are still valid in everything which is not incompatible with the Code.

No. 17. The maximum and minimum figures for alienation are fixed, but can be reviewed at any time by the Episcopal Conference when considered necessary to do so.

No. 18. The Decree lends support to the general principle of providing where necessary for lay Judges, when they have the necessary qualifications. In the Irish

DECREE NO. 3: *Ecclesiastical dress for clerics.*

3.1. In accordance with the prescription of Can. 284, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that, since a distinctive form of clerical dress has a particular significance and since such a distinctive attire is expected by the faithful in our country, all clerics will continue to wear such clerical dress as will give public witness to their priesthood or clerical state.

DECREE NO. 4: *College of Consultors/Cathedral Chapter.*

4.1. In accordance with the prescription of Can. 502 § 3, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that it empowers the diocesan Bishops who wish to entrust the functions of the College of Consultors to the Cathedral Chapter, to do so.

DECREE NO. 5: *Appointment of parish priests for a fixed term of office.*

5.1. In accordance with the prescription of Can. 522, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that, in view of the need to maintain the principle of stability in a parish priest's appointment, while at the same time to cater for special situations which may on occasion call for an appointment other than « for an indeterminate period of time », a diocesan Bishop may appoint a parish priest for a period of not less than six years, renewable at the Bishop's discretion for further periods of six years each.

DECREE NO. 6: *Register of confirmation in each parish.*

6.1. In accordance with the prescriptions of Cann. 535 § 1 and 895, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that, in view of the long-established practice in this country, a register of confirmation be kept in each parish rather than a central register at the diocesan curia.

DECREE NO. 7: *Permission for lay persons to preach.*

7.1. In accordance with the prescription of Can. 766, the Irish Episcopal Conference, while stressing that the homily at any Mass may

Tribunals lay people are involved as Auditors and as experts, but there are no lay people who have the qualifications to be Judges yet. With the re-establishment of the Faculty of Canon Law in the College of St. Patrick's Maynooth, there is hope that such qualified lay people would be forthcoming in the next decade.

No. 19. The use of Sole Judges is dealt with cautiously and with the reservations implied in the Code. For the moment they are not considered necessary.

Richard Mulcahy

be given only by a priest or deacon (cf. Can. 767 § 1), hereby decrees that in the circumstances of this country it may in some particular cases be advantageous (though rarely, if ever, necessary) to allow a lay person to preach in a church or oratory, provided permission be given by the diocesan Bishop, even by way of general regulation.

DECREE NO. 8: *Welcome for missionaries.*

8.1. In keeping with the age-old missionary tradition of the Irish Church, and recognising all that is already being done in this regard by various approved ecclesiastical agencies in this country, the Irish Episcopal Conference hereby in accordance with the prescription of Can. 792 decrees that every encouragement be given to such agencies in their endeavour to give a fraternal welcome and an appropriate pastoral care to those who come to Ireland from missionary territories for the purpose of work or study.

DECREE NO. 9: *Catholic religious education in schools.*

9.1. Taking account of the competence and the activities of the Episcopal Commissions for Education and for Catechetics, with their many associated bodies, all of which constantly monitor the matter of Catholic religious education and advise the Episcopal Conference accordingly, the Irish Episcopal Conference hereby in accordance with the prescription of Can. 804 § 1 decrees that the general norms at present in force remain operative and that new norms be issued as occasion may demand.

DECREE NO. 10: *Registration of baptism of adopted children.*

10.1. In accordance with the prescription of Can. 877 § 3, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that the resolution adopted by the Episcopal Conference at its meeting in November 1980 be confirmed viz.: « It was decided that a central baptismal register for all adopted children be kept in each diocese. This is to be kept either at the diocesan Curia or in a parish or centre specially designated by the diocesan Bishop for this purpose. It has been agreed that the (civil) Adoption Board would, on the adoption of a child, send to this office all relevant information necessary for the issuing of baptismal certificates », and that the following amendment be added to this resolution: It is recognised however that because of circumstances at present obtaining in Northern Ireland, greater flexibility is necessary there in the application of this resolution. Hence we empower the Bishops of the Armagh Province to deal with this matter, when it arises within their jurisdiction.

DECREE NO. 11: *Age for the reception of confirmation.*

11.1. In accordance with the prescription of Can. 891, and in view of the long-established and pastorally successful practice in this country, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that (apart from « a danger of death » or where « in the judgment of the minister a grave reason suggests otherwise ») the sacrament of confirmation be conferred on the faithful not « at about the age of discretion », but rather towards the end of the primary-school education curriculum, i.e. at about the age of 11 or 12 years.

DECREE NO. 12: *General absolution.*

12.1. In accordance with the prescription of Can. 961 § 2, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that at the present time the conditions for this extraordinary rite (i.e. Rite III, general absolution) are not realised in our country, where people would not, without any fault on their part, have to wait a long time for an opportunity to go to Confession — without prejudice however to the right of the diocesan Bishop as determined in § 2 of Can 961.

DECREE NO. 13: *Marriage Banns no longer required.*

13.1. In accordance with the prescription of Can. 1067, and by reason of the issue (dated 22 April 1984) by the Episcopal Conference of the new « Pre-Nuptial Enquiry Form » with its accompanying explanatory document, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that the publication of marriage banns be required no longer.

DECREE NO. 14: *Days of penance.*

14.1. In accordance with the prescriptions of Cann. 1251 and 1253, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that the manner of observing the law of fast and abstinence be as determined by the Episcopal Conference in November 1983 (Minutes, 2.2.x) and as set out in the Statement issued on that occasion (November 1983, Appendix 1).

14.2. In order that the notion and the practice of penance as an essential part of christian life be adequately renewed and inculcated (cf. c. 1249; « Paenitemini »), the Episcopal Conference further decrees that the National Conference of Priests of Ireland be asked to prepare, in consultation with such other bodies as it may think appropriate, a thorough catechesis of the faithful, including suggestions as to the most effective pastoral means of conducting this catechesis.

APPENDIX TO DECREE NO. 14: *Friday penance*: Irish Episcopal Conference Nov. 1983.

1. The New Code of Canon Law which comes into force on the first Sunday of Advent reminds us that all of Christ's faithful are obliged to do penance. The obligation arises in imitation of Christ himself and in response to his call. During his life on earth, not least at the beginning of his public ministry, Our Lord undertook voluntary penance. He invited his followers to do the same. The penance he invited would be a participation in his own suffering, an expression of inner conversion and a form of reparation for sin. It would be a personal sacrifice made out of love for God and our neighbour. It follows that, if we are to be true, as Christians, to the spirit of Christ, we must practise some form of penance.

2. So that all may be united with Christ and with one another in a common practice of penance, the Church sets aside certain penitential days. On those days the faithful are to devote themselves in a special way to prayer, self denial and works of charity. Such days are not designed to confine or isolate penance but to intensify it in the life of the Christian right through the year.

3. Lent is the traditional season of renewal and penance in the Church. The new code reaffirms this. It also prescribes that Ash Wednesday and Good Friday are to be observed as days of fast and abstinence. Fasting means that the amount of food we eat is considerably reduced. Abstinence means that we give up a particular kind of food or drink or form of amusement. Those over 18 are bound by the law of fasting until the beginning of their 60th year, while all over 14 are bound by the law of abstinence. Priests and parents are urged to foster the spirit and practice of penance among those too young to be subjects of either law.

4. Because Friday recalls the crucifixion of Our Lord, it too is set aside as a special penitential day. The Church does not prescribe however that fish must be eaten on Fridays. It never did. Abstinence always meant the giving up of meat rather than the eating of fish as a substitute. What the Church does require, according to the new code, is that its members abstain on Fridays from meat or some other food or that they perform some alternative work of penance laid down by the Bishops' Conference.

5. In accordance with the mind of the universal Church, the Irish Bishops remind their people of the obligation of Friday penance, and instruct them that it may be fulfilled in one or more of the following ways: i) by abstaining from meat or some other food; ii) by abstaining from alcoholic drink, smoking or some form of amusement; iii) by making the special effort involved in family prayer, taking part in the Mass, visiting the Blessed Sacrament or praying the Stations of the Cross; iv) by fasting from all food for a longer period than usual and perhaps by giving what is saved in this way to the needy at home and

abroad; v) by going out of our way to help somebody who is poor, sick, old or lonely.

6. While the form of penance is an option and doesn't have to take the same form every Friday, the obligation to do penance is not. There is a serious obligation to observe Friday as a penitential day. We are confident that the Irish people as a whole will take this obligation to heart. We recommend that each person should choose some form of penance for Fridays in memory, as was Friday abstinence, of the Passion and Death of Our Lord.

DECREE NO. 15: *Obligation of Christ's faithful to support the Church.*

15.1. Since, in accordance with the tradition and the customs of this country, the material support of the Church comes exclusively from the voluntary offerings of the faithful, and since the practice varies from one diocese to another, the Irish Episcopal Conference hereby in accordance with the prescription of Can. 1262 decrees that this matter be left to the determination of each individual diocesan Bishop.

DECREE NO. 16: *Rules regarding collections.*

16.1. In accordance with the prescription of Can. 1265 § 2, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that, pending their more detailed review at a future Plenary Council (cf. Can. 439 § 1), nn. 307-314 of the Plenary Council of Maynooth 1956 be observed integrally in their spirit and, in so far as they are not incompatible with the Code of Canon Law, in their letter.

DECREE NO. 17: *Maximum and minimum amounts for alienation.*

17.1. In accordance with the prescription of Can. 1292 § 1 and in accordance with the decision taken at the meeting of the Conference, March 1984 (Minutes, 2.2.iii), the Irish Episcopal Conference hereby decrees that the approved minimum sum be Stg£ 100,000 (one hundred thousand pounds sterling) and the maximum sum Stg£ 1,000,000 (one million pounds sterling).

17.2. The Conference further decrees that, in order to cater for the inevitable variation in monetary values, each of these sums be understood to be linked the percentage increase (or decrease) in the cost-of-living Index of the country, to be interpreted and determined each year from the date of this Decree by the Episcopal Conference.

DECREE NO. 18: *Lay judges in ecclesiastical tribunals.*

18.1. In accordance with the prescription of Can. 1421 § 2, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that lay persons, duly

qualified and experienced, may be appointed judges in ecclesiastical tribunals in this country.

DECREE NO. 19: *Sole clerical judge in marriage-nullity cases.*

19.1. In accordance with the prescription of Can. 1425 § 4, and in respect of judicial cases of nullity of marriage at first instance, if it is not possible, because of the scarcity of judges, to constitute a College of Judges for each case without causing undue delay in determining the cases before the court, the Irish Episcopal Conference hereby decrees that the Bishop-Moderator of each Regional Marriage Tribunal may entrust cases to a sole clerical judge of proven knowledge and experience who, where possible, shall associate with himself an assessor and an auditor. This Decree is to be reviewed after five years.

SPAGNA

Estatutos del Ordinariato militar o Arzobispado Castrense de España.
(*Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, n. 17, año 1988, p. 38-43) (*).

La Jurisdicción Eclesiástica Castrense, existente en España desde el primer tercio del siglo XVI, al crearse unidades permanentes del

(*) 1. A tenor de la Const. Apost. *Spirituali militum curae* (SMC), de 21.IV.1986, los antiguos vicariatos castrenses fueron transformados en *ordinariatos* militares; se establece en la Constitución que deben contar con sus propios estatutos otorgados por la Sede Apostólica. Los estatutos de la circunscripción castrense española que ahora presentamos, han sido promulgados el 14 de noviembre de 1987, y aparecen, como ya es evidente en la SMC, no como estatutos en el sentido del c. 94, sino como estatutos que son ley particular emanada directamente de la Santa Sede. Por tanto no estamos ante unas normas de derecho singular, se trata de normas de derecho particular.

2. El decreto de la Congregación para los Obispos con el que se aprueba y promulga esta ley particular tiene, en sí mismo, bastante interés. Se trata de un decreto general con fuerza de ley, que la Congregación promulga con la capacidad que, a tenor del c. 30, le ha sido concedida. En este trámite se refleja la preocupación de la Santa Sede por ajustarse tanto a las distintas capacidades de los órganos vicarios, como a la jerarquía normativa. De todas formas no alcanza una total claridad técnica puesto que, a tenor del c. 30, lo formalmente exigido sería que el Romano Pontífice, *ante factum*, otorgara esa capacidad normativa a la Congregación; se evitaría de esta forma el tenor del actual decreto en el que parece que

Ejército y surgir los soldados profesionales, se rige durante los siglos XVI y XVII por Breves Pontificios que progresivamente van determinando esta jurisdicción, a la cual es otorgada en el siglo XVIII una regulación más precisa en cuanto a su naturaleza y extensión gracias a los sucesivos Breves de Clemente XII (4 de febrero de 1736); de Clemente XIII, en 10 de marzo de 1762 — el cual vincula el cargo de Capellán Mayor o Vicario de los Ejércitos del Rey al de Patriarca de las Indias Occidentales —, y en 14 de marzo de 1764; y de Pio VII, en 12 de junio de 1807.

En 30 de marzo de 1933, a causa de los acontecimientos civiles vividos en ese periodo por la nación española, la Jurisdicción

tanto la capacidad que se otorga, como la aprobación final han sido realizados por el Papa en un único acto y audiencia.

3. La naturaleza jurídica de los ordinariatos se intenta clarificar con las expresiones utilizadas en los presentes estatutos:

a) El antiguo vicariato español, hoy arzobispado castrense, había sido calificado en un importante momento normativo diciendo que « es una diócesis personal » (Acuerdos Santa Sede-Estado Español, 3.I.1979, art. 2). Ahora, en los estatutos, ya no se dice que « es una diócesis personal », pero se recuerda que en los Acuerdos Santa Sede-Estado Español « se reconoce como diócesis personal » (art. 1), y se recuerda también que, en la Const. SMC, el ordinariato militar « se asimila jurídicamente a una diócesis » (art. 5). No debe extrañar se considere como diócesis si recordamos se está tratando, específicamente, de una diócesis peculiar, una diócesis personal de características peculiares.

b) Los ordinariatos, y el español también, son circunscripciones eclesiásticas que constan de prelado, clero y pueblo; se trata de estructuras jurisdiccionales y constitucionales, de *portiones Populi Dei*, cuya especie, o tipo, fundamental es la diócesis. En el actual momento normativo las otras especies son: la prelatura y abadía territorial, la prelatura personal, el vicariato y prefectura apostólica, y la administración apostólica. Estas estructuras constitucionales son también denominadas corporaciones eclesiásticas fundamentales (Hervada). Hasta qué punto se equiparan esas circunscripciones entre sí, y cada una a las diócesis, dependerá de las normas generales y de cada ley particular.

c) Es característico también de los ordinariatos castrenses su jurisdicción cumulativa, y, dentro de ellos, habrá diferentes niveles de equiparación con las diócesis. En el caso del arzobispado castrense español, por las expresiones utilizadas, se pretende la mayor equiparación, o asimilación, posible, por eso se la quiere denominar también como diócesis personal, en la que, lógicamente, se encontrarán manifiestas peculiaridades.

d) De algunas de las corporaciones eclesiásticas fundamentales se dice que son Iglesias particulares. Este es el caso de la diócesis (c. 368), y este es el caso también del arzobispado castrense español, pues así se la denomina en los estatutos (art. 5; cfr. SMC, art. 2, § 4). Siendo lo característico de la Iglesia particular una cierta plenitud místico sacramental, podemos decir que se está entendiendo como Iglesia particular, no sólo aquellas comunidades eclesiásticas fundamentales en las que hay

Eclesiástica Castrense fue declarada extinguida por la Santa Sede, siendo restablecida en virtud del Convenio sobre « Asistencia Religiosa del Ejército y Jurisdicción Castrense » firmado en Roma en 5 de agosto de 1950 entre la Santa Sede y el Estado Español. El Concordato entre ambas Altas Partes contratantes, de 27 de agosto de 1953, advertía, en su art. 15, que respecto a la Jurisdicción Castrense, continuaba en vigor lo convenido en 1950.

Más tarde, en 3 de enero de 1979, ha sido establecido entre la Santa Sede y el Estado Español un nuevo Acuerdo sobre la « Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos y Religiosos », cuyas prescripciones son respetadas en el texto de los

una jurisdicción exclusiva, sino también aquellas en las que hay una jurisdicción cumulativa como es el caso de los ordinariatos castrenses; al menos este es el caso de aquellos ordinariatos, como el arzobispado castrense español, que en dependencia de una peculiar asimilación a la diócesis, se les califica como Iglesia particular. Esta forma de entender la Iglesia particular muestra un uso inespecífico, que ya se manifestaba en el Código, y que sigue apareciendo en la normativa. Al parecer no se quiere depender de una definición restringida de lo que es la Iglesia particular, se prefiere un uso amplio que, sin duda, podrá parecer a algunos como falta de un criterio seguro, pero que tal vez sea sólo el resultado de tener que utilizar una expresión teológica que carece de perfiles jurídicos definidos. Puede que, en el futuro, llegue a ser conveniente utilizar la expresión Iglesia particular para cualquier estructura jerárquica que realice la dimensión particular de la Iglesia, porque si la calificación depende, sin más, del grado de asimilación a la diócesis difícilmente encontraremos límites claros para su utilización, estaríamos siempre en dependencia de los que diga cada norma particular.

4. Específico del ordinariato español es que se denomina *arzobispado castrense*, que lleva consigo que el ordinario tenga la dignidad arzobispal, lo que parece adecuado para una jurisdicción que trasciende el ámbito diocesano.

5. Entre las posibilidades que la SMC, como ley marco, dejaba para la ley particular, y que ahora se determinan, podemos destacar las siguientes.

a) El presbiterio del arzobispado podrá tener clérigos incardinados y otros clérigos, tanto seculares como religiosos, que ejercen en el ámbito castrense diversas labores pastorales. Entre los incardinados los hay que han sido promovidos a las órdenes por el Ordinario castrense, y otros que proceden de otras estructuras de incardinación.

b) La SMC capacitaba para la erección de Seminarios en estas estructuras jurisdiccionales. En el arzobispado español está ya previsto un « centro » de cuidado de las vocaciones específicas. La condición de seminarista podrá ser otorgada por el ordinario a quienes se forman en ese centro o en otros centros eclesiásticos. En el futuro un centro de formación del arzobispado podrá ser erigido como seminario previa aprobación de la Santa Sede.

c) En bastantes artículos se determinan aspectos organizativos que la SMC había dejado para la ley particular, así: composición de la curia, lugar de la Iglesia del ordinario y de la curia, situación de sede vacante, tribunal de primera y segunda instancia, etc. (arts. 4, 11, 12, 13, etc.).

presentes Estatutos, de conformidad con lo que ordena la Constitución Apostólica « *Spirituali Militum Curae* », cuando establece que Estatutos o Normas más explícitas complementarán los preceptos de esta Constitución.

En el articulado de los siguientes Estatutos se hace también sustancial referencia a la ordenación civil española que, mediante Reglamentos, ha ido regulando esta Jurisdicción Eclesiástica en sus aspectos militares, en el reciente periodo histórico, antes y después del Convenio de 1950. Las referencias que se hacen son las indispensables para la claridad de lo que debe contenerse en los Estatutos, y siempre expresadas de modo que no signifiquen obstáculo a nuevas normas civiles que eventualmente puedan dictarse, bien para ajustarse mejor al último Acuerdo de 3 de enero de 1979, bien para responder de manera más adecuada a las actuales necesidades, organización y circunstancias de las Fuerzas Armadas de España y de los católicos que a ellas pertenecen.

TÍTULO I: *El Arzobispado Castrense.*

Art. 1.º El hasta ahora Vicariato General Castrense de España, al que según el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español de 3 de enero de 1979 (Art. II), se reconoce como diócesis personal, no territorial, regida por un Arzobispo, recibe la denominación canónica de « *Ordinariato Militar* », en virtud de la Constitución Apostólica « *Spirituali Militum Curae* » del 21 de abril de 1986, y por autorización de la Santa Sede, se denominará oficialmente en lengua española, « *Arzobispado Castrense de España* ».

Art. 2.º El Arzobispado Castrense se regirá: a) Por el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español, de 3 de enero de 1979; b) Por la Constitución Apostólica « *Spirituali Militum Curae* » del 21 de abril de 1986; c) Por lo regulado en estos Estatutos; d) Por las normas del Código de Derecho Canónico, en lo no específico.

Art. 3.º El Arzobispado Castrense tiene por misión la asistencia religioso-pastoral a los miembros católicos de la Fuerzas Armadas (cfr. Acuerdo Santa Sede-Estado Español, art. 1). En virtud del citado Acuerdo (cfr. Anexo I, art. II), la jurisdicción de este Arzobispado se extiende: a) A todos los militares de Tierra, Mar y Aire, cualquiera que sea su respectiva situación militar; a los alumnos de las Academias y de las Escuelas Militares; a sus esposas, hijos y familiares que viven en su

6. En cuanto al pueblo del arzobispado, lo definido en la SMC se concreta con más detalle en varios artículos (art. 3, 26 y 27). También se indica la cooperación orgánica de los laicos en la pastoral del arzobispado (art. 27).

compañía, y a todos los fieles de ambos sexos, ya seculares, ya religiosos, que prestan servicios establemente bajo cualquier concepto o residen habitualmente en los cuarteles o lugares de la jurisdicción militar. Igualmente abarca dicha jurisdicción a los menores o pensionistas y a las viudas de los militares mientras conservan este estado; b) De igual modo, a los miembros de la Casa de Su Majestad, por la condición que el Rey ostenta de Jefe Supremo de las Fuerzas Armadas, de acuerdo con la Constitución Española; c) Se extiende asimismo, a aquellos otros fieles que, no enumerados expresamente en el ya citado Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español, aparecen en la Constitución Apostólica «*Spirituali Militum Curae*» (art. X); d) Por otra parte, se extiende, finalmente, a todos los católicos pertenecientes a aquellas instituciones de Seguridad, cuya atención religiosa está encomendada en virtud de Convenios particulares, aprobados por la Santa Sede, al Arzobispado Castrense.

Art. 4.º La Sede del Arzobispado Castrense, con su Curia y Servicios, está establecida en Madrid, así como la Iglesia Principal que es el antiguo templo cisterciense de la calle Sacramento.

TÍTULO II: *El Arzobispo castrense.*

Art. 5.º El Arzobispo Castrense en su condición eclesiástica; a) Es Pastor y Cabeza de esta Iglesia particular, asimilada jurídicamente a una diócesis (cfr. Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*», I, 1); b) Goza de todos los derechos de los obispos diocesanos y está sujeto a sus mismas obligaciones, a no ser que otra cosa conste por la naturaleza del asunto o por los Estatutos particulares (cfr. Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*, II, 1.º); c) Pertenece por derecho propio a la Conferencia Episcopal Española (cfr. Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*, III). Y en razón de la extensión de su oficio y del carácter cumulativo de su jurisdicción, podrá asistir a las reuniones de las provincias eclesiásticas y de las regiones eclesiásticas que hayan sido erigidas, cuando en las mismas se vayan a tratar expresamente asuntos referentes a la responsabilidad pastoral específica que tiene encomendada el Arzobispo Castrense.

Art. 6.º En cuanto a la asimilación militar del Arzobispo Castrense se atenderá a la normativa establecida por el gobierno Español, de conformidad con lo que se prevé en el artículo VII del ya citado Acuerdo de 3 de enero de 1979.

Art. 7.º El Arzobispo Castrense es nombrado por la Santa Sede, y su provisión y cese se hará en conformidad con el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español (arts. III y VII).

Art. 8.º En caso de sede vacante o impedida: a) Asumirá las funciones de Ordinario Castrense el Vicario General de todas las

Fuerzas Armadas, si lo hubiere; b) En su defecto, el Vicario Episcopal más antiguo de entre los tres a quienes están encomendadas las Jefaturas de los Servicios Religiosos de Tierra, Mar y Aire (cfr. Acuerdo Santa Sede-Estado Español, art. IV).

TÍTULO III: *La jurisdicción castrense.*

Art. 9.º La jurisdicción castrense es personal, ordinaria, propia y cumulativa con la de los Ordinarios diocesanos, y se ejerce sobre todos los fieles católicos enumerados en el Art. 3.º de estos mismos Estatutos.

Art. 10.º El Arzobispo Castrense ejercerá su jurisdicción primaria y principalmente en los lugares, guarniciones o instalaciones dedicados de cualquier forma a las Fuerzas Armadas o a otros súbditos de la jurisdicción; secundaria o subsidiariamente, el obispo diocesano (cfr. Acuerdo Santa Sede-Estado Español, Anexo I, art. IV; y asimismo, cfr. Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*», V).

Art. 11.º El Arzobispo Castrense tiene como tribunal propio, según consolidada tradición, el de la Rota de la Nunciatura Apostólica, para las causas de sus fieles, tanto en primera instancia como en instancia de apelación, en sucesivos turnos (cfr. Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*», XIV).

TÍTULO IV: *La Curia.*

Art. 12.º La Curia del Arzobispado Castrense se compone, de conformidad con el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español (art. II, A), la Constitución Apostólica «*Spirituali Militum Curae*» (XIII.1), y el C.I.C. (c. 473): a) De un Vicario General para toda la jurisdicción; b) De tres Vicarios Episcopales para los Ejércitos de Tierra, Mar y Aire con sede en los Cuarteles Generales respectivos; c) Del Secretario General del Arzobispado y de un Vice-secretario; d) De tres Delegados Episcopales de Formación Permanente del Clero, de Pastoral y de Apostolado Seglar; e) De dos o más Capellanes como Oficiales de la Curia; y f) Del Rector de la Iglesia Arzobispal.

Art. 13.º El Arzobispo Castrense dispondrá, para el ejercicio de su misión pastoral y de gobierno, de los correspondientes Vicarios, bien Episcopales, Regionales o Zonales y Delegados episcopales para responsabilidades o circunstancias especiales (cfr. Acuerdo Santa Sede-Estado Español, art. II, 8; asimismo Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*», XIII, 2.º).

TÍTULO V: *Consejos.*

Art. 14.º En el Arzobispado Castrense se establece: a) El Consejo Episcopal; b) El Consejo Presbiteral, con sus propios Estatutos; c) El

Colegio de Consultores; d) El Consejo de Asuntos Económicos (C.I.C., cc. 473, 492, 495 y 502; Cons. Apost. « Spirituali Militum Curae », VI, 5).

Art. 15.º Si las necesidades pastorales lo aconsejaren, se podrán establecer un Consejo Pastoral General y Consejos Sectoriales, bien en Regiones o Zonas Pastorales (cfr. Cons. Apost. « Spirituali Militum Curae », XIII, 5 y C.I.C. cc. 511-514).

TÍTULO VI: *El presbiterio castrense.*

Art. 16.º El presbiterio castrense estará formado: a) Por los Capellanes, que como tales, ejercen en las Fuerzas Armadas su ministerio de forma permanente, bien por autorización del Ordinario o Superior religioso correspondiente (cfr. Acuerdo, Anexo II, art. 1), o bien por haber sido incardinados en este Arzobispado; b) Por los que puedan ser promovidos a las sagradas órdenes en el Arzobispado Castrense (cfr. Cons. Apost. « Spirituali Militum Curae », VI, 3); c) Por lo que, con autorización del correspondiente Ordinario o Superior religioso, ejerzan ministerio en este Arzobispado, como ayuda a los Capellanes Castrenses, con carácter de dedicación plena o parcial (cfr. Acuerdo, Anexo I, art. VI).

Art. 17.º El sistema actual de ingreso de nuevos Capellanes Castrenses, mediante concurso-oposición, seguirá estando en vigor mientras no se establezcan otras normas aprobadas por la Santa Sede de acuerdo con el Gobierno Español (cfr. Acuerdo, Anexo II, art. I, 1).

Art. 18.º El Arzobispado podrá incardinar, superando un periodo, prudencial de prueba y siguiendo el proceso canónico correspondiente, a sacerdotes seculares o religiosos que deseen consagrarse al ministerio pastoral castrense (cfr. Cons. Apost. « Spirituali Militum Curae », VI, 4.º).

Art. 19.º El Arzobispado Castrense promoverá servicios de especial atención a la promoción y cuidado de vocaciones sacerdotales y de vida consagrada: a) Mediante la acogida y seguimiento de quienes se preparan al ministerio presbiterial o pertenecen a institutos religiosos y sociedades de vida apostólica, durante el tiempo del servicio militar de los mismos; b) Mediante el establecimiento de un Centro de promoción y cuidado de vocaciones específicas en orden al ministerio pastoral castrense.

Art. 20.º El nombramiento eclesiástico de los Capellanes se hará por el Arzobispo Castrense. El destino a la Unidad o Establecimiento militar se hará por el Ministerio de Defensa a propuesta del Arzobispo (Acuerdo, Anexo II, art. I, 2.º).

Art. 21.º La condición eclesiástica del Capellán es la de párroco personal de las Unidades, Centros o ámbitos más amplios de las Fuerzas

Armadas que el Arzobispo proponga (cfr. Acuerdo, art. II, B, 2.º; y Const. Apost. « *Spirituali Militum Curae* », VII y XIII, 3.º).

Art. 22.º La condición militar de los Capellanes será por asimilación a los diversos grados de los Jefes y Oficiales de las fuerzas Armadas, siempre de conformidad con lo que pueda establecerse sobre este particular en las normas previstas en el Acuerdo Santa Sede-Estado Español, Anexo II, art. 1, 1.º (cfr. Cons. Apost. « *Spirituali Militum Curae* » XIII).

Art. 23.º Los Capellanes Castrenses incardinados en este Arzobispado cesarán en el servicio activo de acuerdo con la normativa militar al respecto, pudiendo encomendárseles ministerios u otras actividades pastorales a quienes hayan pasado a la situación militar de reserva o retiro, dentro de los límites de edad que están establecidos por la Conferencia Episcopal Española para el retiro de sacerdotes; y de acuerdo con los interesados supuesta la Autorización de sus respectivos Prelados, en el caso de los no incardinados en el Arzobispado Castrense. En todo caso, el Arzobispado Castrense procurará una atención espiritual y humana a quienes hayan ejercido su ministerio en las Fuerzas Armadas, mediante la Hermandad de Capellanes a este efecto canónicamente erigida.

Art. 24.º A los Soldados Presbíteros, que están haciendo su servicio militar, se les podrá encomendar funciones específicas de su ministerio, con las facultades correspondientes otorgadas por el Arzobispo Castrense. A los presbíteros a quienes no se encomienden las referidas funciones específicas, y a los diáconos o religiosos profesos no sacerdotes que están en las mismas condiciones, se les asignarán misiones que no sean incompatibles con su estado, de conformidad con el Derecho Canónico (cfr. Acuerdo, art. V, 2.º y 3.º).

Art. 25.º A fin de subvenir a las necesidades sacerdotales, preferentemente a las de promoción de vocaciones y preparación para la pastoral y apostolado castrense, se establecerá en el Arzobispado un fondo patrimonial propio, constituido por la contribución voluntaria de los Capellanes y de los fieles de esta jurisdicción.

TÍTULO VII: *Religiosas y laicos.*

Art. 26.º La presencia y la dedicación de religiosas al servicio de Hospitales Militares y de otros Centros de las Fuerzas Armadas, con el testimonio de su caridad y de su específico apostolado, es una valiosa colaboración a la evangelización y pastoral en favor del ámbito castrense que el Arzobispo y los Capellanes deben tener en gran estima, procurando ayudar a las religiosas, sin interferencias en la autonomía que les corresponde, tanto en su servicio sacramental y

espiritual como en la mejor integración de las mismas en las actividades pastorales propias de este campo de acción eclesial.

Art. 27.º La intervención de los seglares en el apostolado del ambiente castrense es una necesidad de siempre, pero acuciantemente actual, que tiene una larga e intensa historia en España como apostolado orgánico.

El Arzobispo Castrense y los Capellanes deben privilegiar todas las actividades conducentes a una mayor participación laical en la evangelización y en la actividad eclesial dentro del ámbito castrense, bajo la responsabilidad pastoral del sacerdote en lo que a éste corresponda, sin ignorar las peculiares características y las dificultades para el apostolado inherentes a la institución militar, que afectan en uno u otro aspecto, tanto a jóvenes soldados como a adultos profesionales y a sus propias familias.

TÍTULO VIII: *Tenencia de libros.*

Art. 28.º En la Curia del Arzobispado se establecerá un Archivo Diocesano para la custodia de los documentos y escrituras, tanto de asuntos espirituales como temporales de la Jurisdicción (cfr. C.I.C., c. 486, 2.º). En las Vicerías Episcopales de cada Ejército existirá el fondo de libros sacramentales ya finalizados y diligenciados, constituyéndose en cada una el Archivo General Castrense del respectivo Ejército. En todas las Capellanías y hasta su envío final al Archivo General de sus respectivas Vicerías Episcopales, existirán los correspondientes libros de Bautismo, Confirmación, Matrimonios y Defunciones (cfr. Cons. Apost. «*Spirituali Militum Curae*», XIII, 6.º).

CLÁUSULA ADICIONAL.

Art. 29.º Los presentes Estatutos, establecidos por la Santa Sede, no podrán ser modificados sin su explícita aprobación. El Arzobispo Castrense de España, si a luz de la aplicación de la presente normativa o de nuevas necesidades así lo aconsejaren, podrá proponer modificaciones o cambios en lo establecido, a la aprobación de la Santa Sede.

CLÁUSULA TRANSITORIA.

Art. 30.º De conformidad con el Canon 8, 2, del Código de Derecho Canónico, estos Estatutos del Arzobispado Castrense (*Ordinariatus Militaris seu Castrensis*) de España entrarán en vigor un mes después de su publicación en los boletines del Arzobispado Castrense de España y de la Conferencia Episcopal Española.

Decreto di ratifica degli statuti ad opera della Congregazione per i Vescovi, 14 novembre 1987.

CONGREGATIO PRO EPISCOPIIS

*Ordinariatus Castrensis Hispaniae
De Statutorum ratificatione
Decretum*

Pro sollicitudine omnium Ecclesiarum (cfr. 2 Cor, II, 28), qua Romanus Pontifex urgetur, Ioannes Paulus, Divina Providentia PP.II melius consulere studens opitulationi eorum fidelium, qui inter copias sunt conscripti, Apostolicam Constitutionem « Spirituali Militum Curae » die XXI mesis Aprilis, superiore anno editam promulgavit. Ibi enim generaliores sanciebantur normae, quae ad omnes Ordinariatus militares, qui nunc sunt, vel in posterum erigentur, pertinerent.

Id insuper eadem Constitutione Summus Pontifex decrevit, ut huiusmodi normae aptius explicarentur atque pro temporum locorumque opportunitate accomodarentur per leges particulares seu peculiaria Statuta, ab Apostolica Sede pro unoquoque Ordinario condita (cfr. art. 1).

Itaque, ratione habita multiplicium necessitatum atque adiunctorum sive ecclesiastici sive civilis generis, in quibus proprium Ordinariatum pastorale munus disponendum et exsequendum est, voluit Romanus Pontifex socia eorundem Ordinariatuum opera uti, ut ipsa legum particularium scriptura ac confectio variis locorum temporumque congruenter responderet. Itaque omnibus e singulis Ordinariis Militaribus mandavit, ut unusquisque suae particularis legis exemplar appareret secundum dictae Constitutionis Apostolicae « Spirituali Militum Curae » generales normas, necnon peculiare normas superioris temporis hisce cum normis congruentes, utque tale specimen statutorum Apostolicae Sedi traderet, eo sane consilio ut exhiberentur et recognoscerentur (cfr. praescriptum novissimum) antequam supremae Romani Pontificis auctoritati approbata subicerentur et ab eadem Apostolica Sede publice ederentur (art. 1).

Haec Congregatio pro Episcopis, a qua potior pars Ordinariatuum Castrensiu[m] dependet (art. XI), postquam attente perpendit exemplar Statutorum Ordinariatus Militaris Hispaniae, collatis cum ipso Ordinario Militari consiliis ad necessarias opportunasque mutationes inducendas, Summo Pontifici in Audientia diei 14 mensis Novembris subiciendum curavit.

Summus vero Pontifex Ioannes Paulus II, de iis omnibus certior factus, id muneris huic Congregationi commisit, ut, ad normam, can. 30 Codicis Iuris Canonici, hoc ipso Decreto Ordinariatus Militaris Hispaniae Statuta publice ederet. Attento autem praescripto can. 8, § 2 C.I.C., haec Statuta Ordinariatus Militaris Hispaniae vigere incipient

post unum mensem elapsam ab eorundem promulgatione, quae quidem per commentaria ipsius Ordinariatus Militaris fiet et etiam Conferentiae Episcopalis Hispanicae.

Contrariis quibusvis nihil obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 14 mensis Novembris, anno 1987.

*Bernardinus Card. Gantin, Praef.
Iohannes Baptista Re, a secretis*

SOMMARIO DEL VOL. 2. GENNAIO-DICEMBRE 1990

DOTTRINA

S. COTTA, <i>Diritto e morale</i>	419
G. EISENRING, <i>Die Frage nach einem Familienrecht in der kirchlichen Rechtsordnung</i>	69
P. ERDÖ, <i>La nuova condizione giuridica della Chiesa in Ungheria</i>	457
C.J. ERRÁZURIZ M., <i>Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici</i>	3
J. ESCRIVÁ-IVARS, <i>Appunti per una nozione di diritto canonico</i>	23
J. HENDRIKS, <i>La scuola cattolica in Olanda</i>	89
J. HERVADA, <i>Elementi per una teoria fondamentale sulla relazione Chiesa-mondo</i> ..	35
J. HERRANZ, <i>La giustizia amministrativa nella Chiesa dal Concilio Vaticano II al Codice del 1983</i>	433
J. KRUKOWSKI, <i>Revisione del sistema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Polonia</i>	473
D. LE TOURNEAU, <i>La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au « munus docendi »: fondements conciliaires et codification</i>	101
T. PIERONEK, <i>Lo « status » degli atenei pontifici in Polonia</i>	497
L. ŠÁLKA, <i>Il mutamento della condizione giuridica della Chiesa in Cecoslovacchia</i> ..	523
R. SZTYCHMILER, <i>L'obbligo dei genitori di educare i figli alla vita eucaristica</i>	127

GIURISPRUDENZA

Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Hatfortiensis</i> . Nullità del matrimonio. Incapacità di assumere. Sentenza definitiva. 23 giugno 1988. Boccafolo, Ponente (con <i>nota</i> di J. Carreras)	139
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Brovnsvillensis</i> . Nullità del matrimonio. Incapacità di assumere. Sentenza definitiva. 1° luglio 1988. Doran, Ponente (con <i>nota</i> di J. Carreras)	157
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Chilavensis</i> . Nullità del matrimonio. Difetto di discrezione di giudizio, incapacità di assumere ed errore sulla qualità. Sentenza definitiva. 26 maggio 1989. Faltin, Ponente (con <i>nota</i> di J. Carreras)	177
Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Lugdun. seu Gratianopolitana. Iurium</i> . Sentenza interlocutoria. 31 gennaio 1990. Palestro, Ponente (con <i>nota</i> di J. Llobell: <i>Note sulla congruenza e la conformità delle sentenze di nullità del matrimonio</i>)	543

Tribunale Apostolico della Rota Romana. <i>Romana</i> . Nullità del matrimonio. Esclusione del <i>bonum fidei</i> . Sentenza definitiva. 8 febbraio 1990. Burke, Ponente (con nota di J. Carreras: <i>Il « bonum fidei » e lo « iuscorporalismo »</i>)	565
---	-----

NOTE E COMMENTI

G.V. BRADLEY, <i>Curran versus Catholic University of America</i>	193
D.J. CAVANAGH, <i>National Statutes for the Rite of Christian Initiation of Adults in the United States of America</i>	211
E. LABANDEIRA, <i>Gli atti giuridici dell'amministrazione ecclesiastica</i>	225
J.T. MARTÍN DE AGAR, <i>Note sul diritto particolare delle Conferenze episcopali</i> ..	593
J. SANCHIS, <i>Sulla natura e gli effetti della scomunica</i>	633

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Note bibliografiche.

E. BAURA, <i>Il pluralismo giuridico in materia matrimoniale</i> (A proposito del libro: AA.VV., <i>Matrimonio concordatario e giurisdizione dello Stato</i> , a cura di L. Spinelli e G. Dalla Torre	665
---	-----

Recensioni.

AA.VV., <i>Comunità ecclesiale e devianza. Funzione della sanzione penale nell'ordinamento canonico. (Atti del XX Congresso. Università di Ferrara, Facoltà di Giurisprudenza, 12-15 settembre 1988)</i> (E. Baura)	263
AA.VV., <i>Delibazione delle sentenze ecclesiastiche matrimoniali e ordine pubblico. Atti della tavola rotonda, Roma, 20 aprile 1988</i> , a cura di Lorenzo Spinelli e Giuseppe Dalla Torre (J.M. Gallardo)	677
AA.VV., <i>Diccionario de derecho canónico</i> , a cura di Carlos Corral Salvador (direttore) e José M ^a Urteaga Embil (A. Esquivias)	678
AA.VV., <i>Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi</i> , a cura di Silvio Ferrari (A. Esquivias)	679
AA.VV., <i>Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani</i> (J. Carreras)	267
AA.VV., <i>Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati</i> (E. Baura) ...	681
AA.VV., <i>Incapacity for marriage consent. Jurisprudence and Interpretation</i> , a cura di Robert M. Sable (I. Gramunt)	269

AA.VV., <i>La giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici italiani</i> , a cura dell'Associazione Canonistica Italiana, settore « Operatorii del diritto nei tribunali regionali », coordinatore Carlo Gullo (J. Miñambres)	266
AA.VV., <i>La parrocchia e le sue strutture</i> (R. Pérez-Lucena)	683
AA.VV., <i>Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales. Actas del coloquio internacional de Salamanca, 3-8 enero 1988</i> , a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García (J.I. Arrieta)	270
AA.VV., <i>Studi di diritto ecclesiastico in tema di insegnamento</i> , a cura di Sandro Gherro (C.J. Errázuriz M.)	274
AA.VV., <i>Studi sui rapporti tra la Chiesa e gli Stati</i> , a cura di Sandro Gherro (R. Pérez-Lucena)	684
AA.VV., <i>Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico</i> , a cura di Sandro Gherro (D. Cito)	686
P. BELLINI, « <i>Denunciatio evangelica</i> » e « <i>denunciatio judicialis privata</i> ». <i>Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa</i> (C.J. Errázuriz J.)	278
R. BERTOLINO, <i>Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione</i> (J.I. Arrieta)	689
A. CALABRESE, <i>Diritto penale canonico</i> (J. Sanchis)	692
F. CARPINTERO BENÍTEZ, <i>Una introducción a la ciencia jurídica</i> (J.-P. Schoupepe)	694
L. CHIAPPETTA, <i>Il Codice di diritto canonico (commento giuridico-pastorale)</i> (A. Esquivias)	283
M.S. DA COSTA GOMES, <i>O Direito de associação na vida religiosa</i> (J. Miñambres)	698
F. DELLA ROCCA, <i>Nuovi saggi di diritto processuale canonico</i> (J. Llobell)	285
S. DUBROWSKY, <i>Los diezmos de Indias en la legislación (ss. XVI y XVII)</i> (J. Sanchis)	289
P. ERDŐ, <i>A tanító és megszentelő egyház. A tanítói és megszentelői feladat gyakorlásának egyházjogi szabályai</i> (La Chiesa docente e santificante. Le regole canoniche dell'esercizio della funzione d'insegnare e di santificare) (I. Urbán)	698
P. ERDŐ, <i>Bevezetés a kánoni jogba. Bevezető ismeretek, általános szabályok</i> (Introduzione al diritto canonico. Nozioni introduttive, norme generali) (I. Urbán)	291
J. FINNIS, <i>Natural Law and Natural Rights</i> (C.J. Errázuriz M.)	293
R. GARCÍA DE HARO, <i>Matrimonio e famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale</i> (C.J. Errázuriz M.)	700
J. GAUDEMET, <i>Le droit canonique</i> (L. Orfila)	703

L. GEROSA, <i>Carisma e diritto nella Chiesa</i> (E. Juliá)	704
J. HERVADA, <i>Pensamientos de un canonista en la hora presente</i> (E. Baura)	302
F. IANNONE, <i>Il Capitolo generale: saggio storico-giuridico</i> (D. Cito)	306
I.C. IBÁN, <i>Gli statuti delle conferenze episcopali. II. America</i> (E. Baura)	708
R.L. KEALY, <i>Diocesan financial support: its history and canonical status</i> (F.J. Hoffman)	709
E. LABANDEIRA, <i>Tratado de Derecho Administrativo Canónico</i> (J.I. Arrieta)	307
M. LÓPEZ ALARCÓN-R. NAVARRO VALLS, <i>Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado</i> (R. Pérez-Lucena)	711
M. MARCHESI, <i>Come amministrare la parrocchia</i> (J.I. Arrieta)	712
L. ORSY, <i>Marriage in Canon Law, text and comments, Reflections and Questions</i> (J. Gabiola)	714
R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, <i>Las asociaciones de clérigos en la Iglesia</i> (L. Navarro)	314
L. RUANO ESPINA, <i>La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas psíquicas, como capítulo de nulidad</i> (J. Carreras)	316
A.G. URRU, <i>La funzione di insegnare della Chiesa</i> (D. Cito)	318
L. VANNICELLI, <i>Obiezione di coscienza al servizio militare</i> (J.T. Martín de Agar)	716

DOCUMENTI

Atti di Giovanni Paolo II.

M.p. con il quale viene istituito l'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, 1° gennaio 1989	323
Discorso all'Unione giuristi cattolici italiani, 16 dicembre 1989	325
Allocuzione alla Rota Romana, 18 gennaio 1990	327

Atti della Santa Sede.

SEGRETERIA DI STATO. Statuto dell'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, 1° gennaio 1989 (con nota di A. Esquivias)	333
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA. <i>Declaratio de foro plerarumque probationum</i> , 27 aprile 1989	341
SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNAURA APOSTOLICA. <i>Declaratio de foro competententi in causa nullitatis matrimonii, post sententiam negativam in prima instantia latam</i> , 3 giugno 1989	343

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA. Decreti sulla commissione, la proroga, e altre questioni riguardanti la competenza dei tribunali nelle cause di nullità matrimoniale, 27 agosto 1988-24 agosto 1989 (con <i>nota</i> di J. Llobell: <i>Commissione e proroga della competenza dei tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità matrimoniale. Sulla natura dell'incompetenza in questi processi</i>)	721
TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA. Indirizzo di omaggio rivolto al Santo Padre dal Decano, 18 gennaio 1990	345
PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI. Risposte del 24 gennaio 1989 (con <i>nota</i> di J.T. Martín de Agar)	348
PONTIFICO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI. Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali, 4 ottobre 1989	740
UFFICIO DEL LAVORO DELLA SEDE APOSTOLICA. Norme di attuazione degli articoli 10 e 11 dello statuto dell'Ufficio del lavoro della Sede Apostolica, 8 dicembre 1989	351
 <i>Legislazione particolare.</i>	
AUSTRALIA. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 1° giugno 1988 (con <i>nota</i> di J. Flader)	747
BELGIO. Norme di attuazione della cost. ap. <i>Spirituali militum curae</i> , febbraio 1987 (con <i>nota</i> di J.P. Schouppe)	357
CILE. Regolamento della « Giunta degli ordinandi » della Diocesi di Rancagua, del 27 ottobre 1989 (con <i>nota</i> di C.J. Errázuriz M.)	754
ECUADOR. Intesa fra la Santa Sede e la Repubblica dell'Ecuador sull'assistenza religiosa alle Forze Armate e Polizia Nazionale, 3 agosto 1978. Statuti dell'Ordinariato militare, dell'anno 1988. Regolamento dell'Ordinariato militare promulgato <i>ad experimentum</i> (con <i>nota</i> di S. Castillo Illingworth)	757
GERMANIA. Decreti generali della Conferenza episcopale, riguardanti la legislazione complementare al Codice di diritto canonico. Decreti del 25 maggio 1986, del 10 marzo 1987, del 24 febbraio 1988, 23 febbraio 1988, del 15 settembre 1989 (con <i>nota</i> di R. Schunck)	768
IRLANDA. Decreti generali della Conferenza episcopale riguardanti la legislazione complementare al Codice di diritto canonico, promulgati il 31 gennaio 1988 (con <i>nota</i> di R. Mulcahy)	794
OLANDA. Decreto generale della Conferenza episcopale riguardante la legislazione complementare al Codice di diritto canonico, 31 gennaio 1989 (con <i>nota</i> di J. Hendriks)	360
PORTOGALLO. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 3 settembre 1988 (con <i>nota</i> di M. Falcão)	395

SPAGNA. Statuti dell'Ordinariato militare, confermati dalla Congregazione per i Vescovi il 14 novembre 1987 (con <i>nota</i> di J.A. Fuentes)	802
STATI UNITI D'AMERICA. Statuti nazionali per il catecumenato (Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti), del 1° luglio 1988	410