



Apollinaris

COMMENTARIUS IURIDICUS INSTITUTI UTRIVSQUE IURIS

2015 | LXXXVIII | 2

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, *Le "Litteræ motu proprio datæ"*
sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi

VINCENZO BUONOMO, *Catholics and Muslims Working Together
in the Service of Society: Legal and Institutional Elements for
a True Dialogue*

PAOLO GHERRI, *Consultare e consigliare nella Chiesa*

MAURIZIO GRONCHI, *Evoluzione del Sinodo dei Vescovi*

SIMONA SEGOLONI RUTA, *Consultare e consigliare nella Chiesa:
la stagione conciliare moderna*

ÉMILE KOUVEGLO, *Il Sinodo dei Vescovi nella vita e nel Diritto
della Chiesa. Tra "collegialità episcopale" e "sinodalità"*

APOLLINARIS

Commentarius Iuridicus Instituti Utriusque Iuris
Institutum Utriusque Iuris
Pontificiæ Universitatis Lateranensis

Director:

Emmanuel J. Arroba Conde, cmf

A secretis:

Paulus Gherri (*Redactor*)

E-mail: apollinaris@pul.it

Redazione:

Pontificia Università Lateranense

Ufficio Edizioni

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

Abbonamenti:

Lateran University Press

Ufficio Marketing e Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 - Fax +39 06/69895501 - E-mail: promozioneelup@pul.it

Quote 2015:

Abbonamento annuo (2 numeri) 70,00 € Estero 110,00 €

Un fascicolo 40,00 € Estero 55,00 €

Annata arretrata 90,00 € Estero 140,00 €

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

La payment de la tarif peut être effectué avec le moyens suivantes:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

Banco Posta - Poste Italiane S.p.A. - Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire internacional (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

Bic-SWIFT BPPITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense - Editoria

Piazza di San Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Apollinaris e l'annata di riferimento".

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1149-2

ISBN PDF 978-88-465-1150-8

© COPYRIGHT 2016 - ISBN 978-88-465-1133-1

ISSN 0392-2359

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

APOLLINARIS

Commentarius Instituti Utriusque Iuris

Pontificiae Universitatis Lateranensis

in Civitate Vaticana editus

Rivista internazionale di Diritto canonico, civile e comparato

fondata nel 1928 dal Card. F. Roberti

M.J. ARROBA CONDE (Direttore)

Redazione

P. GHERRI (Segretario e Redattore)

Collaboratori

L. CAVALAGLIO (Roma); A.W. MONCKTON (London); A. PONZONE (Boston)

Comitato editoriale (Docenti stabili dell'*Institutum*)

Diritto canonico: M.J. ARROBA CONDE (Spagna);

C. IZZI (Italia); P. GHERRI (Italia); M. NACCI (Italia);

M. RIONDINO (Italia); P. VALDRINI (Francia).

Diritto civile: G. BALLARANI (Italia); A. BLASI (Italia);

V. BUONOMO (Italia); E. DI BERNARDO (Italia); F. FELICE (Italia);

R. LOMONACO (Italia); E. MEI (Italia)

Comitato scientifico

F.R. AZNAR GIL (Salamanca - E); A. BUNGE (Buenos Aires - AR);

L. EUSEBI (Milano - I); G. FELICIANI (Venezia - I);

A. KAPTIJN (Fribourg - CH); W. KIWIOR (Warszawa - PL);

K. MARTENS (Washington - USA); C. PEÑA GARCÍA (Madrid - E);

H. PREE (München - D); P. SZABO (Budapest - HU)

Website:

<http://press.pul.it/apollinaris>

Identità e missione – *Identity and mission*

La rivista – espressione istituzionale dell'*Institutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense – pubblica **studi, saggi e note** di valore scientifico in conformità alla sua specifica missione di condividere a livello internazionale la riflessione accademica e la ricerca scientifica realizzate dall'*Institutum* anche attraverso attività ad esso espressamente connesse.

Si propone, inoltre, come strumento di aggiornamento dottrinale e tecnico per gli operatori del Diritto di entrambi i Fori, oltre che come sostegno alla ricerca accademica.

*The journal – expression of the Institutum Utriusque Iuris of the Pontifical Lateran University – publishes **studies, essays and notes** of scientific value in accordance with its specific mission to share in international academic reflection and scientific research carried out by the Institutum and its specifically-related activities.*

It is also proposed as a means of updating doctrinal and technical operators of the Law of both Forums, as well as supporting academic research.

Il contenuto di *Apollinaris* è indicizzato o fatto oggetto di *abstract* analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

The contents of Apollinaris are indexed or abstracted in the following resources:

Archiv für katholisches Kirchenrecht (München - Deutschland)

Canon Law Abstracts (London - United Kingdom)

Elenchus bibliographicus - Eph. th. lovaniensis (Leuven - Belgique)

Folia canonica (Budapest - Magyarország)

ABE-IPS: *Books Online Journals* (Warszawa - Polska)

CIRC: *Clasificación Integrada de Revistas Científicas* (Granada - España)

Dialnet – *Portal bibliográfico* (Univ. La Rioja - España)

STUDIA-*Información bibliográfica* (Univ. Navarra - España)

ACNP: *Catalogo italiano dei Periodici* (Univ. Bologna - Italia)

Bibliografia canonistica (GIDDC - Italia)

DoGi: *Dottrina Giuridica* (CNR - Italia)

EPIR & EPIS: *Iniziativa di spoglio di periodici italiani* (Bibl. Naz. Firenze - Italia)

INDEX

I. Apostolica	
SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, <i>Decreta</i>	405
CRISTIAN BEGUS, <i>Adnotationes in Decreta</i>	425
II. Studia	
JAVIER BELDA INIESTA, Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale	441
SIMONA SEGOLONI RUTA, Consultare e consigliare nella Chiesa: la stagione conciliare moderna	487
III. Argumenta	
MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, Le " <i>Litteræ motu proprio datæ</i> " sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio	553
VINCENZO BUONOMO, Catholics and Muslims Working Together in the Service of Society: Legal and Institutional Elements for a True Dialogue	571
PAOLO GHERRI, Consultare e consigliare nella Chiesa	593
MAURIZIO GRONCHI, Evoluzione del Sinodo dei Vescovi	617
ÉMILE KOUVEGLO, Il Sinodo dei Vescovi nella vita e nel Diritto della Chiesa. Tra "collegialità episcopale" e "sinodalità"	631
IVANO SASSANELLI, Il Tribunale della Rota Romana nell'odierno sistema processuale canonico	659

V. Bibliographica

Opera recognita 689

MOYNIHAN ROBERT - SOMOGYI VIKTORIA, *La fiamma della fede.*
Un dialogo con il Cardinale Petér Erdö, LEV, Città del
Vaticano, 2015

Opera edita 693

Opera accepta 697

Fontes huius voluminis 699

Bibliographia huius voluminis 715

VI. Indices

Index Canonum CIC 1983 733

Index Canonum CCEO 1990 737

Index Nominum et Auctorum 739

Index generalis 749

I. APOSTOLICA

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL

Decreta et Sententiæ

La nuova “*Lex propria*” del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica all’ Art. 11 prevede espressamente la pubblicazione delle “*Decisiones selectæ*” dello stesso Supremo Tribunale¹. La Rivista *Apollinaris* pubblicherà periodicamente Decisioni, corredate dalla traduzione in lingua italiana e da qualche cenno di commento da parte della Rivista stessa².

-
- 1 Art. 11 §4: «*Ipse [=Præpositus Cancellariæ] curat ut omnes Decisiones colligantur, quarum aliquæ, quotannis a Præfecto in Congressu selectæ, ope Supremi Tribunalis publici Iuris fiunt*».
- 2 Pur non trattandosi della ‘edizione critica’ delle Decisioni, il necessario rispetto dello *stylus* originario motiva la loro *non uniformità grafica* e stilistica (p.es.: minuscole/Maiuscole, modalità delle citazioni, ecc.) rispetto alla metodologia generale adottata dalla Rivista, anche nelle “*Adnotationes*” alle Decisioni stesse.

Prot. n. 46613/12 CA

Revocationis conventionis

(Sorores X – Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae)

Inita die 31 maii 2007 conventione inter Congregationem Sororum X et consociationem publicam Y, ac eodem die a Congregatione pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae recognita seu executioni idonea declarata, plures difficultates exortae sunt quoad applicationem seu modum vivendi ac procedendi. Quae urgentiores visae sunt appropinquante die quo, iuxta art. 7 eiusdem conventionis, dominium domus principalis a Congregatione Sororum X ad consociationem publicam Y transferri statuebatur, id est die 31 maii 2012 seu quinquennio transacto a die conventionis subscriptae.

His in adiunctis, Rev.ma N., Antistita ad nutum Sanctae Sedis Congregationis Sororum X, Congregationem pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae die 13 decembris 2011 adivit ad revocationem conventionis petendam necnon ad eiusdem conventionis suspensionem interea obtinendam.

Dicasterio adito silente, invocato can. 57 praescripto die 14 aprilis 2012 ad H.S.T. provocavit, eadem petens ac penes Dicasterium.

Actis a Congregatione pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae exquisitis pro examine praeliminari et continenter acquisitis,

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

Re sedulo examini subiecta;

Praemisso quod hoc Supremum Tribunal videt de recursibus propositis adversus actus administrativos singulares sive a Dicasteriis Curiae Romanae latos sive ab ipsis probatos, quoties contendatur num actus impugnatus legem aliquam in decernendo vel in procedendo violaverit (cf. art. 123, § 1 Const. Apost. *Pastor bonus*);

Pro comperto habito quod conventio qua talis haberi nequit actus administrativus de quo in art. 123, § 1 Const. Apost. *Pastor bonus*;

Perspecto quod neque interventus ex parte Congregationis pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae haberi potest ut actus administrativus, quippe quae conventionem haud subscripserit sed tantum declaraverit nihil obstare quominus conventio illa in actum deduceretur; qua de re nec petitio revocationis haberi potest ut legitime proposita ad normam can. 57 atque ad effectus eiusdem canonis quod attinet;

Addito, pro consideratione quam meretur, quod Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae, litteris die 29 aprilis 2011 ad Rev.mam Recurrentem datis, aperte declaravit Rev.mam N. nulla Superioris auctoritate in Instituto pollere, sed tantum titulo;

Considerato, denique, quod petita executionis suspensio iam non est in controverso sive ex recursu in limine reiecto sive ex conventionis dilatione in sex menses ex parte Em.mi Delegati a Sancta Sede decreta;

Audito Rev.mo Promotore Iustitiae;

Vi art. 76, § 1 *Legis propriae* H.S.T.,

decrevit:

Recursum in limine reiciendum esse et facto reici, utpote indubie atque evidenter praesupposito carentem.

Et notificetur iis, quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Adversus hoc decretum datur recursus, motivis suffultus, ad Congressum intra terminum peremptorium decem dierum ab hoc decreto recepto (cf. art. 76, § 3 *Legis propriae* H.S.T.).

Datum Romae, e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 11 iulii 2012.

✠ Franciscus DANEELS, O.Praem., *Secretarius*

Iosephus Ferdinandus MEJÍA YAÑEZ, M.G., *Praepositus Cancellariae*

* * * * *

TRADUZIONE ITALIANA
Decreto del Segretario

Prot. n. 46613/12 CA

Revoca di convenzione

(Suore X – Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica)

Stipulata il 31 maggio 2007 una convenzione tra la Congregazione delle Suore X e l'associazione pubblica Y, e in pari data rivista da parte della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica ovvero dichiarata idonea alla esecuzione, sono sorte numerose difficoltà circa l'applicazione ovvero circa il modo di agire e di procedere. Queste parvero più urgenti all'approssimarsi della data in cui, giusta l'art. 7 della medesima convenzione, era stabilito che la proprietà della casa principale fosse trasferita dalla Congregazione delle Suore X all'associazione pubblica Y, cioè il 31 maggio 2012 trascorso cioè un quinquennio dal giorno della sottoscrizione della convenzione.

In queste circostanze, la Rev.ma N., Superiora della Congregazione delle Suore X *ad nutum* della Santa Sede, il 13 dicembre 2011 ricorse alla Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica per chiedere la revoca della convenzione nonché per ottenere nel frattempo la sospensione della medesima convenzione.

Restando in silenzio il Dicastero adito, invocato il prescritto del can. 57, ricorse a questo Supremo Tribunale il 14 aprile 2012, chiedendo le stesse cose che presso il Dicastero.

Richiesti gli atti dalla Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica per l'esame preliminare e immediatamente acquisitili,

IL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA

Sottoposta la questione ad attento esame;

Premesso che questo Supremo Tribunale giudica sui ricorsi proposti contro gli atti amministrativi singolari sia dati dai Dicasteri della Curia Romana sia dagli stessi approvati, tutte le volte che si discuta se l'atto impugnato abbia

violato una qualche legge *in decernendo* o *in procedendo* (cf. art. 123, § 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*);

Ritenuto per accertato che la convenzione in quanto tale non può essere considerata un atto amministrativo di cui all'art. 123, § 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*;

Chiarito che neppure l'intervento da parte della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica può essere considerato come un atto amministrativo, poiché essa non ha sottoscritto la convenzione ma ha soltanto dichiarato che nulla ostava a che quella convenzione fosse posta in atto; per la qual cosa neppure la richiesta di revoca può essere considerata come legittimamente proposta a norma del can. 57 e per quanto riguarda gli effetti del medesimo canone;

Aggiunto, per la considerazione che merita, che la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica con lettera inviata alla Rev.ma Ricorrente in data 29 aprile 2011 apertamente dichiarò che la Rev.ma N. non era fornita di nessuna autorità di Superiore nell'Istituto, ma soltanto del titolo;

Considerato, infine, che la richiesta sospensione dell'esecuzione non è più controversa, sia per il ricorso rigettato *in limine* sia per la dilazione di sei mesi della convenzione decisa da parte dell'Em.mo Delegato dalla Santa Sede;

Udito il Rev.mo Promotore di Giustizia;

In forza dell'art. 76, § 1 della *Legge propria* di questo Supremo Tribunale,

ha decretato:

Doversi rigettare *in limine* ed essere di fatto rigettato il ricorso, in quanto indubbiamente ed evidentemente mancante di presupposto.

E si notifici agli interessati, a tutti gli effetti di diritto.

Avverso il presente decreto è ammesso ricorso motivato dinanzi al Congresso entro il termine perentorio di giorni dieci dalla ricezione di questo decreto (cf. art. 76, § 3 *Legge propria* di questo Supremo Tribunale).

Dato a Roma, dalla Sede del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, l'11 luglio 2012.

✠ Frans DANEELS, O.Praem., *Segretario*

José Fernando MEJÍA YÁÑEZ, M.G., *Capo della Cancelleria*

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL
Decretum Congressus

Prot. n. 46613/12 CA

Revocationis conventionis

(Sorores X – Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae)

Recursu die 11 iulii 2012 in limine reiecto, Cl.ma Rev.mae Recurrentis Patrona die 23 iulii 2012 ad Congressum recurrit atque die 14 septembris 2012 quaedam acta deposuit ac memoriale porrexit, cui die 28 novembris 2012 respondit Cl.ma Patrona sive Congregationis pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae sive Consociationis publicae Y.

Voto pro rei veritate a Rev.mo Promotore Iustitiae die 7 decembris 2012 exarato, cui Cl.ma Rev.mae Recurrentis Patrona die 22 eiusdem mensis respondit,

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

Cauto quod hoc Supremum Tribunal videt de recursibus propositis adversus actus administrativos singulares, quoties contendatur num actus impugnatus legem aliquam in decernendo vel in procedendo violaverit (cf. art. 123, § 1 Const. Apost. *Pastor bonus*), et his in casibus cognoscit tantum de illegitimitate actus impugnati, non autem de merito causae;

Praemisso quod Cl.ma Rev.mae Recurrentis Patrona concessit conventionem *de qua* haberi nequire actum administrativum, uti in impugnato decreto; de qua re ergo nulla amplius controversia (cf. ex analogia can. 1526, § 2, n. 2);

Pro rato habito quod, attenta natura interventus ex parte Congregationis pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae, petitio revocationis haberi nequit ut legitime proposita ad normam can. 57 atque ad effectus eiusdem canonis quod attinet; nam argumenta adducta ex parte Rev.mae Recurrentis naturam recognitivam praefati interventus non tollunt, cum Dicasterium re vera conventionem haud subscripserit vel immutaverit, sed tantum nihil obstare declaraverit quominus conventio illa in actum deduceretur;

Cum, exinde, silentium seu inertia Congregationis pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae coram petitione, ut conventionem ipsa revocaret vel suspenderet, illegitimitatis nota plecti nequeat;

Prorsus ommissa quaestione de munere a Rev.ma N. in Instituto religioso detento;

Praetermissis ceteris forte animadvertendis;

Re sedulo examini subiecta in Congressu, die 18 ianuarii 2013 coram infrascripto Em.mo H.S.T. Praefecto habito,

d e c r e v i t:

Confirmandum esse et facto confirmari decretum ab Exc.mo H.S.T. Secretario die 11 iulii 2012 latum, quo recursus reiciebatur utpote praesupposito carens.

Cautio pro expensis apud arca H.S.T. a Rev.ma Recurrente deposita retinetur. Partes Cl.mae suae quaeque Patronae congruum solvant honorarium.

Et notificetur omnibus quorum interest ad omnes iuris effectus.

Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 18 ianuarii 2013.

(Signati) Raimundus Leo Card. BURKE, *Praefectus*

✠ Franciscus DANEELS, O.Praem., *Secretarius*

* * * * *

TRADUZIONE ITALIANA
Decreto del Congresso

Prot. n. 46613/12 CA

Revoca di convenzione

(Suore X – Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica)

Rigettato *in limine* il ricorso il giorno 11 luglio 2012, la Chiar.ma Patrona della Rev.ma Ricorrente ricorse al Congresso il 23 luglio 2012 e il 14 settembre 2012 depositò alcuni atti e il memoriale, cui il 28 novembre 2012 rispose la Chiar.ma Patrona sia della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica sia della associazione pubblica Y.

Redatto il voto *pro rei veritate* dal Rev.mo Promotore di Giustizia il 7 dicembre 2012, cui rispose la Chiar.ma Patrona della Rev.ma Ricorrente il 22 dello stesso mese,

IL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA

Precisato che questo Supremo Tribunale giudica i ricorsi proposti contro gli atti amministrativi singolari, tutte le volte che si discuta se l'atto impugnato abbia violato una legge *in decernendo* o *in procedendo* (cf. art. 123, § 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*) e in questi casi giudica soltanto sulla illegittimità dell'atto impugnato, ma non sul merito della causa;

Premesso che la Chiar.ma Patrona della Rev.ma Ricorrente ha ammesso che la convenzione *de qua* non può essere ritenuta un atto amministrativo, come nell'impugnato decreto; sulla qual cosa pertanto non vi è più alcuna controversia (cf. per analogia il can. 1526, § 2, n. 2);

Ritenuto per accertato che, considerata la natura dell'intervento da parte della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, la richiesta di revoca non può essere ritenuta come legittimamente proposta a norma del can. 57 e per quanto riguarda gli effetti del medesimo canone; infatti gli argomenti addotti da parte della Rev.ma Ricorrente non eliminano la natura ricognitiva del predetto intervento, stante che di fatto il Dicastero non ha sottoscritto o modificato la convenzione,

ma ha soltanto dichiarato che nulla ostava a che quella convenzione fosse posta in atto;

Non potendo, quindi, essere sanzionato di illegittimità il silenzio o l'inerzia della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica di fronte alla richiesta che la stessa revocasse o sospendesse la convenzione;

Omessa del tutto la questione sull'Ufficio detenuto dalla Rev.ma N. nell'Istituto religioso;

Omessi eventuali altri rilievi;

Sottoposta la questione ad attento esame in Congresso, tenutosi il giorno 18 gennaio 2013 avanti al sottoscritto Em.mo Prefetto di questo Supremo Tribunale,

ha decretato:

Doversi confermare ed essere di fatto confermato il decreto dato dall'Ecc.mo Segretario l'11 luglio 2012, con il quale il ricorso veniva rigettato in quanto mancante di presupposto.

La cauzione per le spese depositata presso la cassa di questo Supremo Tribunale dalla Rev.ma Ricorrente è trattenuta. Le Parti paghino un congruo onorario ciascuna alla propria Patrona.

E si notifici a tutti gli interessati, a tutti gli effetti di diritto.

Roma, dalla Sede del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, il 18 gennaio 2013.

(Firmato) Raymond Leo Card. BURKE, *Prefetto*

✠ Frans DANEELS, O.Praem., *Segretario*

Prot. n. 47516/13 CA
ORDINARIATUS MILITARIS
Amotionis cappellani militaris
(Rev.dus N. – Congregatio pro Clericis)

Decreto die 22 iunii 2012 lato, Exc.mus Ordinarius Militaris ab officio cappellani militaris Rev.dum D.num N. amovit sive ob modum agendi qui ecclesisticae communioni grave detrimentum vel perturbationem afferat (cf. can. 1741, n. 1) sive ob bonae existimationis amissionem penes probas et graves personas (cf. can. 1741, n. 3).

Remonstratione die 26 iunii 2012 frustra porrecta, Rev.dus N. recursum hierarchicum penes Congregationem pro Clericis proposuit, quem die 2 octobris 2012 reiecit.

Provocatione ad H.S.T. die 4 ianuarii 2013 exhibita atque actis a Congregatione pro Clericis pro examine praeliminari exquisitis iisque receptis ac diligenter rimatis,

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

Re sedulo examini subiecta;

Praemisso quod Exc.mus Ordinarius militaris in casu proceduram in parochis amovendis ad normam cann. 1740-1747 adhibuit, quae quidem praescriptis quoque can. 193, § 2 plene satisfacit, iuxta pernotum adagium “quod abundat non nocet” (cf. decretum Congressus diei 16 iunii 2005, prot. n. 34325/03 CA, p. 2);

Perspecto quod, procedura de qua in cann. 1740-1747 adamussim servata, vix ne vix quidem quaestio fieri potest de iure defensionis denegato vel de violatione legis in procedendo quoad idem ius;

Considerato relate ad assertas violationes in decernendo quod:

- iuxta communem H.S.T. iurisprudentiam illegitimitas decreti impugnati declarari nequit si una saltem ratio allata par ferendo decreto probata est (cf., exempli gratia, decretum diei 17 septembris 2009, prot. n. 42790/09 CA);

- bonae existimationis amissio penes personas probas et graves, uti ceterum omnes causae de quibus in can. 1741, censetur par ad amotionem, quin ad rem de culpa gravi ipsius Rev.di Viri amovendi quid referat;

- personae, penes quas bona existimatio amissa est, non numerantur sed ponderantur, uti apprime ex praescripto can. 1741, n. 3 apparet, praesertim cum bonae existimationis amissio quodam documento nitatur, in casu nempe registrationibus magnetophonice descriptis;

- ad proceduram administrativam seu disciplinarem de qua in casu non spectat delicta persequi poenasque infligere nec de asserta illegitima laesione bonae famae investigare;

- ipse Rev.dus Recurrens bonam suam famam laesam fuisse passim asserit, uti, exempli causa, in recursu ad H.S.T. relate ad transmissionem atque explicationem registrationum de quibus ad auctoritates militares;

Pro comperto, proinde, habito, quod recursus ex rationibus sive in procedendo sive in decernendo allatis indubie et evidenter nullo fundamento gaudet;

Praetermissis aliis in casu forte animadvertendis;

Auditis Rev.mis Promotore Iustitiae et Promotore Iustitiae deputato;

Vi art. 76 *Legis propriae* qua H.S.T. regitur,

decrevit:

Recursum in limine reiciendum esse et facto reici, utpote indubie atque evidenter fundamento destitutum.

Et notificetur iis, quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Adversus hoc decretum datur recursus, motivis suffultus, ad Congressum intra terminum peremptorium decem dierum ab hoc decreto recepto (cf. art. 76, § 3 *Legis propriae* H.S.T.)³.

Datum Romae, e Sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 9 decembris 2013.

✠ Franciscus DANEELS, O.Praem., *Secretarius*

Marius LEITE DE OLIVIERA, *Vices Praepositi Cancellariae agens*

3 Non è stato interposto ricorso al Congresso.

* * * * *

TRADUZIONE ITALIANA
Decreto del Segretario

Prot. n. 47516/13 CA
ORDINARIATO MILITARE
Rimozione di cappellano militare
(Rev.do N. – Congregazione per il Clero)

Con decreto del 22 giugno 2012, l'Ecc.mo Ordinario Militare ha rimosso dall'ufficio di cappellano militare il Rev.do Don N. sia per il modo di agire che arreca grave danno o turbamento alla comunione ecclesiastica (cf. can. 1741, n. 1) sia per la perdita di buona considerazione presso persone oneste e serie (cf. can. 1741, n. 3).

Presentata inutilmente la *remonstratio* il 26 giugno 2012, il Rev.do N. propose ricorso gerarchico presso la Congregazione per il Clero, che il 2 ottobre 2012 lo rigettò.

Adito questo Supremo Tribunale il 4 gennaio 2013 e richiesti gli atti dalla Congregazione per il Clero per l'esame preliminare e ricevuti nonché diligentemente esaminati i medesimi,

IL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA

Sottoposta diligentemente la questione ad esame;

Premesso che L'Ecc.mo Ordinario militare nel caso ha usato la procedura per rimuovere i parroci a norma dei cann. 1740-1747, che certamente soddisfa pienamente anche i prescritti del can. 193, § 2, secondo il notissimo adagio "*quod abundat non nocet*" (cf. decreto del Congresso del 16 giugno 2005, prot. n. 34325/03 CA, p. 2);

Riconosciuto che, rispettata esattamente la procedura di cui ai cann. 1740-1747, neppure può essere fatta questione sulla negazione del diritto di difesa o sulla violazione di legge *in procedendo* per quanto riguarda il medesimo diritto;

Considerato relativamente alle asserite violazioni *in decernendo* che:

- secondo la comune giurisprudenza di questo Supremo Tribunale l'illegitimità del decreto impugnato non può essere dichiarata se almeno una ragione addotta adeguata a dare il decreto è provata (cf., per esempio, il decreto del 17 settembre 2009, prot. n. 42790/09 CA);

- la perdita di buona considerazione presso persone oneste e serie, come del resto tutte le cause di cui al can. 1741, è valutata adeguata alla rimozione, senza che al riguardo interessi alcunché circa una colpa grave dello stesso Rev.do Signore da rimuovere;

- le persone presso le quali la buona considerazione è stata persa non vengano contate ma ponderate, come innanzi tutto è manifestato dal prescritto del can. 1741, n. 3, soprattutto quando la perdita di buona considerazione si fonda su qualche documento, nel caso appunto sulle registrazioni magnetofoniche trascritte;

- alla procedura amministrativa o disciplinare di cui al caso non spetta perseguire delitti e infliggere pene né investigare sulla asserita illegittima lesione della buona fama;

- lo stesso Rev.do Ricorrente asserisce talvolta che la sua buona fama era stata lesa, come, per esempio, nel ricorso a questo Supremo Tribunale relativamente alla trasmissione ed esposizione delle registrazioni alle autorità militari;

Ritenuto quindi per accertato che il ricorso per le ragioni addotte sia *in procedendo* sia *in decernendo* indubbiamente ed evidentemente non gode di nessun fondamento;

Tralasciate le altre cose che eventualmente nel caso si potrebbero rilevare;

Uditi i Rev.mi Promotore di Giustizia e Promotore di Giustizia deputato;

In forza dell'art. 76 della *Legge propria* dalla quale questo Supremo Tribunale è retto,

ha decretato:

Doversi rigettare *in limine* e di fatto essere rigettato il ricorso, in quanto indubbiamente ed evidentemente privo di fondamento.

E si notifici agli interessati, a tutti gli effetti di diritto.

Avverso il presente decreto è ammesso ricorso motivato dinanzi al Congresso entro il termine perentorio di giorni dieci dalla ricezione del medesimo decreto (cf. art. 76, § 3 *Legge propria* di questo Supremo Tribunale)⁴.

Dato a Roma, dalla Sede del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, il 9 dicembre 2013.

✠ Frans DANEELS, O.Praem., *Segretario*

Mario LEITE DE OLIVIERA, *facente funzione di Capo della Cancelleria*

4 Non è stato interposto ricorso al Congresso.

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL
Decretum Secretarii

Prot. n. 48213/13 CA

Amotionis ab officio cancellarii

(Rev.dus N. – Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus)

DECRETUM

Rev.dus N. anno 2001 ad officium cancellarii promotus est, a quo, decreto diei 7 martii 2013, Exc.mus Exarchus eum amovit.

Remonstracione reiecta, Rev.dus N. die 27 martii eiusdem anni recursum hierarchicum apud Congregationem pro Ecclesiis Orientalibus interposuit, quae eum die 10 iunii 2013 reiecit. Quod tandem adversus decretum ipse die 26 iulii 2013 ad H.S.T. provocavit.

Actis a Congregatione pro examine praeliminari exquisitis iisque receptis ac rimatis,

SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL

Praemisso quod:

- Obiectum recursus apud H.S.T. solummodo est amotio ab officio cancellarii, ab Exc.mo Exarcho die 7 martii 2013 decreta, adversus quam Congregatio die 10 iunii 2013 recursum reiecit;

- Exc.mus Exarchus ad normam can. 255 cancellarium libere ab officio amovere potest: “Episcopus libere potest amovere ab aliquibus officiis, quae specialem fiduciam personalem secumferunt, qualia sunt officia cancellarii et notarii. Quamquam ‘libere’ non idem significat ac ‘arbitrarie’, lex intendit ut Episcopus possit disponere de personis fungentibus his muneribus etiam propter difficultates mere personales” (Sententia definitiva coram Echeverría, 3 decembris 2005, prot. n. 33236/02 CA, n. 7);

Ad assertam violationem legis in decernendo perpenso quod:

- Ex rationibus in impugnato decreto Congregationis indicatis sine ullo dubio ex actis probata est haec ratio: “suoi conflitti personali... con il Vescovo stesso”;

- Iuxta H.S.T. iurisprudentiam sufficit, ut saltem una ex causis adductis vera sit, quam ob rem asserta violatio legis in decernendo haudquaquam sustinetur;

Animadverso quod non adducitur violatio legis in procedendo ad praefatam rationem quod attinet;

Auditis Rev.mo Promotore Iustitiae et Rev.do Promotore Iustitiae Substituto;

Vi art. 76, § 1 *Legis propriae* H.S.T.,

decrevit:

Recursum in limine reiциendum esse et facto reiци ob evidentem defectum fundamenti.

Adversus hoc decretum datur recursus ad Congressum intra peremptorium decem dierum terminum ab eodem recepto (cf. art. 76, § 3 *Legis propriae* H.S.T.)⁵.

Et notificetur omnibus, quorum interest, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e Sede huius Supremi Tribunalis, die 18 octobris 2013.

✠ Franciscus DANEELS, O.Praem.
Archiepiscopus tit. Bitensis, *Secretarius*

Iosephus Ferdinandus MEJÍA YAÑEZ, M.G., *Moderator Cancellariae*

* * * * *

5 Non c'è stato ricorso al Congresso.

TRADUZIONE ITALIANA
Decreto del Segretario

Prot. n. 48213/13 CA
Rimozione dall'ufficio di cancelliere
(Rev.do n. – Congregazione per le Chiese Orientali)

DECRETO

Nell'anno 2001 il Rev.do N. fu promosso all'ufficio di cancelliere, dal quale con decreto del 7 marzo 2013 l'Ecc.mo Esarca lo rimosse.

Rigettata la *remonstratio*, il Rev.do N. il 27 marzo del medesimo anno interpose ricorso gerarchico presso la Congregazione per le Chiese Orientali, che il 10 giugno 2013 lo rigettò. Contro quel decreto infine lo stesso il 26 luglio 2013 ricorse a questo Supremo Tribunale.

Richiesti gli atti dalla Congregazione per l'esame preliminare e ricevuti nonché esaminati i medesimi,

IL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA

Premesso che:

- L'oggetto del ricorso presso questo Supremo Tribunale è soltanto la rimozione dall'ufficio di cancelliere, decisa dall'Ecc.mo Esarca il 7 marzo 2013, contro la quale la Congregazione il 10 giugno 2013 rigettò il ricorso;

- L'Ecc.mo Esarca a norma del can. 255 può rimuovere liberamente il cancelliere dall'ufficio: "Il Vescovo può rimuovere liberamente da alcuni uffici, che comportano una speciale fiducia personale, quali sono gli uffici di cancelliere e di notaio. Benché 'liberamente' non significhi lo stesso di 'arbitrariamente', la legge mira a che il Vescovo possa disporre riguardo alle persone che svolgono questi incarichi anche per difficoltà meramente personali" (Sentenza definitiva coram Echeverría, 3 dicembre 2005, prot. n. 33236/02 CA, n. 7);

Riguardo alla asserita violazione di legge *in decernendo* valutato che

- Tra le ragioni indicate nell'impugnato decreto della Congregazione senza nessun dubbio dagli atti è provata questa ragione: "suoi conflitti personali... con il Vescovo stesso";

- Secondo la giurisprudenza di questo Supremo Tribunale è sufficiente che almeno una tra le cause addotte sia vera, per la qual cosa l'asserita violazione di legge *in decernendo* non si sostiene in nessun modo;

Osservato che non si adduce una violazione di legge *in procedendo* per quanto riguarda il suddetto procedimento;

Uditi il Rev.mo Promotore di Giustizia e il Rev.do Promotore di Giustizia Sostituto;

In forza dell'art. 76, § 1 della *Legge propria* di questo Supremo Tribunale,

ha decretato:

Doversi rigettare *in limine* e di fatto essere rigettato il ricorso per evidente mancanza di fondamento.

Avverso il presente decreto è ammesso ricorso innanzi al Congresso entro il termine perentorio di giorni dieci dalla ricezione del medesimo (cf. art. 76, § 3 *Legge propria* di questo Supremo Tribunale)⁶.

E si notifici a tutti gli interessati, a tutti gli effetti di diritto.

Dato a Roma, dalla Sede di questo Supremo Tribunale, il 18 ottobre 2013.

✠ Frans DANEELS, O.Praem.
Arcivescovo tit. di Bitona, *Segretario*

José Fernando MEJÍA YÁÑEZ, M.G., *Capo della Cancelleria*

6 Non c'è stato ricorso al Congresso

Adnotationes in Decreta

CRISTIAN BEGUS

SOMMARIO 1. Una distinzione preliminare tra Rimozione e Privazione. 2. L'Atto amministrativo e l'Atto avente natura contrattuale nell'attività amministrativa. Brevi cenni.

SUMMARY 1. *A preliminary distinction between Removal and Deprivation.* 2. *The Administrative Act and the Act with contractual nature in the administrative activity. Brief notes.*

1. UNA DISTINZIONE PRELIMINARE TRA RIMOZIONE E PRIVAZIONE

I Decreti prot. n. 48213/13 CA¹ e prot. n. 47516/13 CA² trattano casi relativi alla Rimozione con conseguente perdita dell'Ufficio ecclesiastico a mezzo di un Decreto emesso dall'Autorità competente. Non si versa qui in tematiche aventi carattere penale ed è il Codice del 1983 a distinguere tra le diverse figure che comportano la perdita dell'Ufficio, in particolare tra la Rimozione e la Privazione che è definita come una Pena conseguente alla commissione di un Delitto³. Altrettanto chiara nell'evidenziare le differenze tra le due figure è la

1 Cfr. SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Decretum Secretarii*, Prot. n. 48213/13 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 420-423.

2 Cfr. SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Decretum Secretarii*, Prot. n. 47516/13 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 415-419.

3 In effetti la Rimozione può essere causata anche da fattori disciplinari, purché non si rientri in fattispecie aventi valenza penale per le quali si deve ricorrere alla Privazione (cfr. V. DE PAOLIS - A. D'AURIA, *Le Norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 2008, 488). Proprio di Rimozione quale "Provvedimento di carattere disciplinare" parla P. GHERRI, *I Procedimenti per la Rimozione e il Trasferimento del Parroco*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero*

Giurisprudenza della Segnatura Apostolica con riferimento sia alla causa motiva: «*Causa motiva in casu Amotionis est noxia vel inefficacia exercitii eius ministerii (fortasse Delicti causa), in casu Privationis directe ipsum Delictum commissum*», sia alla causa finale: «*causa finalis in casu Amotionis est bonum fidelium tuendum, in casu Privationis ipsum Delictum puniendum*», sia alla ratio procedendi: «*ratio procedendi in primo casu est mere administrativa, in altero pœnalis*»⁴.

1.1 La Rimozione del Cancelliere nel CCEO. Brevi cenni

Per la Rimozione del Cancelliere il Can. 255 CCEO riprende le disposizioni del Can. 485 CIC, stabilendo che egli può essere rimosso liberamente dall'Ufficio da parte del Vescovo eparchiale⁵. È poi il Decreto prot. n. 48213/13 CA a spiegare che “liberamente” non significa “arbitrariamente”:

«Exc. mus Exarchus ad normam Can. 255 Cancellarium libere ab Officio amovere potest: “Episcopus libere potest amovere ab aliquibus Officiis, quæ specialem fiduciam personalem secumferunt, qualia sunt Officia Cancellarii et Notarii.

della Chiesa. IV. Prassi amministrativa e Procedure speciali, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 20, Città del Vaticano, 2014, 311.

4 SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram GROCHOLEWSKI, decisio diei 28 aprilis 2007*, in *Ius Ecclesiae*, XIX (2007), 616. Per un rilievo più generale su tutta la Giurisprudenza della Segnatura Apostolica in materia di Rimozione si veda: Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento e Rimozione del Parroco*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *La Parrocchia*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLIII, Città del Vaticano, 1997, 200, nota n. 2: «Comunque, nella costante Giurisprudenza della Segnatura Apostolica viene chiaramente distinta la Rimozione dalla Privazione dell'Ufficio del Parroco».

5 Nello schema del Codice di Diritto Canonico Orientale del 1986 non era posta nessuna caratterizzazione alle modalità con cui il Vescovo eparchiale può procedere a rimuovere il Cancelliere: «Can. 253 - *Cancellarius aliique Notarii ab Officio amoveri possunt ab Episcopo eparchiali, non autem ab Administratore Eparchiæ nisi de consensu Collegii Consultorum eparchialium*» (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, luglio 1986, in *Nuntia*, XIII [1987], n. 24, 47); invece nel Can. 255 CCEO compare il “libere” che assimila il testo a quello del Can. 485 CIC.

Per quanto riguarda poi il Can. 485 CIC, negli Schemi iniziali si era proposta la formula “ad nutum” sia nella Sessio VI: «*Etiam retinendæ videntur §§4 et 5, sed in hac §5 statui debet omnes removeri posse ad nutum Episcopi diœcesani*» (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO [= P.C.C.I.C.R.], *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XXIV [1992], 51) sia nella Sessio VII e nella Sessio VIII con la medesima formula: «*Cancellarii aliique Notarii ab Officio removeri possunt ad nutum Episcopi diœcesani, non autem a Vicario capitulari (Administratore diœcesano), nisi de consensu Consilii presbyteralis*» (P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XXIV [1992], 60; 85; 118). Nello Schema del 1977 si sostituì la locuzione “ad nutum” con “libere”: «*Cancellarii aliique Notarii libere ab Officio removeri possunt ab Episcopo diœcesano, non autem ab Administratore diœcesano, nisi de consensu Collegii Consultorum*» (P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIII [1981], 22).

Quamquam 'libere' non idem significat ac 'arbitrarie', Lex intendit ut Episcopus possit disponere de personis fungentibus his muneribus etiam propter difficultates mere personales" (Sententia definitiva coram Echeverría, 3 decembris 2005, prot. n. 33236/02 CA, n. 7)»;

del resto tutto ciò è conforme a quanto già affermato nella Decisione della Segnatura Apostolica, *coram* Davino del 21 giugno 1997 in cui si precisava che anche la locuzione “*ad nutum*”⁶, contenuta nel Can. 682 §2 *CIC*, non significa che sia possibile agire arbitrariamente⁷ poiché è sempre necessaria una causa per procedere alla Rimozione⁸. L’insieme di queste indicazioni fa ritenere che per la validità del Provvedimento di Rimozione del Cancelliere sia sufficiente la presenza di una giusta causa e che si possa ritenere applicabile al caso il Can. 975 §2 *CCEO*⁹.

Nel Can. 255 *CCEO* non si danno indicazioni su un preciso Procedimento da seguire. Nonostante ciò, appare abbastanza ovvia l’applicazione delle Norme giuridiche stabilite per gli Atti amministrativi e per i Decreti singolari perché la forma dell’Atto è quella, specificamente indicata dal Can. 974 §1 *CCEO*, del Decreto, essendo impensabile che sia sufficiente, ad esempio, una lettera di licenziamento o un’altra comunicazione informale, priva di qualsiasi tipo di requisito. Lo stesso Decreto della Segnatura Apostolica prot. n. 48213/13 CA, richiamando l’assenza di rilievi *in procedendo*: «*Animadverso quod non adducitur violatio Legis in procedendo ad præfatam rationem quod attinet*», ammette implicitamente che ci siano regole procedurali da seguire, le quali si rinvergono nelle ricordate Norme sugli Atti amministrativi e sui Decreti, permettendo di conservare una certa attenzione per i principi generali e per le garanzie fondamentali nonché di evitare che il tutto sia veicolato in modo arbitrario.

6 Sul significato simile da attribuire alle espressioni si veda: F. COCCOPALMERIO, “Can. 485”, in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II/2, 2 ed., Pamplona, 1997, 1093: «“Libere” y “ad nutum” son equivalentes»; (il Commentario nel prosieguo sarà abbreviato in: “*Comentario exegético*”).

7 Cfr. SUPRENUM SIGNATURE APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram* DAVINO, *decisio diei 21 iunii 1997*, in *Quiderni di Diritto Ecclesiale*, XXII (2009), 413, n. 4: «*In propatulo tamen est significationem adhibiti verbi “ad nutum” nullatenus innuere Superiorem “ad arbitrium” se gerere posse, quod et accidere posset tibi causæ decisionis essent inexistentes, falsæ, commenticiæ vel omnino non congruentes*».

8 Cfr. *ivi*, 414, n. 8: «*Superior arbitrarie agit cum motus sit causis vel inexistentibus vel falsis vel commenticiis vel graviter haud congruentibus. His in casibus, quidquid sentire quis teneat de positivo iure, certo certius Lex violatur naturalis vel saltem æquitas*».

9 P. GEFAELL, “Can. 193”, in *Comentario exegético*, I, 1072-1073, richiama direttamente, nei casi disciplinati dal Can. 193 §3 *CIC*, l’Ufficio «*de Cancellar y demás Notarios de la Curia diocesana*» e precisa ulteriormente che «*no se puede excluir ninguna causa que sea verdaderamente “justa”*».

Si rende necessario quindi svolgere una breve Istruttoria e l’Autorità competente deve provvedere non solo a raccogliere le notizie e le prove ex Can. 1517 §1 *CCEO*¹⁰ ma anche a sentire coloro i cui diritti rischiano di essere lesi dall’Atto nonché il soggetto che il Decreto raggiunge direttamente, ossia chi sarà oggetto della Rimozione (cfr. Can. 1517 §1 *CCEO*)¹¹. Inoltre, in applicazione del Codice orientale, si devono far conoscere le notizie e le prove poste a fondamento della Rimozione per consentire ai soggetti di difendersi nel modo migliore, dando un termine a tal fine (cfr. Can. 1517 §2 *CCEO*). Il Decreto di Rimozione richiede poi l’esposizione dei motivi almeno in via sommaria (cfr. Can. 1519 §2 *CCEO*)¹² a meno che non vi sia il pericolo di un danno pubblico o privato tale da impedire che gli stessi siano manifestati; in tal caso vanno posti sotto segreto e resi noti – solo in seguito a richiesta – a colui che dovrà occuparsi del Ricorso¹³. Si rende necessario infine procedere, per rendere effettivo il Decreto, alla sua Intimazione, che stando al testo del Can. 974 §2 *CCEO* va fatta in forma scritta¹⁴.

1.2 La Rimozione del Cappellano militare. Brevi cenni

Il caso della Rimozione del Cappellano militare trova una prima disciplina generale nel Can. 192 *CIC* secondo cui deve essere fatta a mezzo di Decreto emesso dalla legittima Autorità, da individuarsi nel soggetto che ha il potere di conferire l’Ufficio stesso. Il Decreto prot. n. 47516/13 CA richiama poi il Can. 193 §2 *CIC* il quale rinvia a quanto previsto dal Can. 193 §1 *CIC*, ove si prescrive che per essere rimossi dall’Ufficio deve osservarsi il Procedimento stabilito dal Diritto. Nel Codice non mancano Canoni che vanno a regolamentare in modo più o meno ampio alcuni casi di Rimozione, come ad esempio quella del Parroco (di cui al Can. 1740 ss. *CIC*) o quella dell’Economo diocesano

10 Identica la formula utilizzata nel Can. 50 *CIC*: «*Auctoritas necessarias notitias et probationes exquirat*». In modo ampio sull’attività istruttoria in vari suoi profili si veda: J. MIRAS - J. CANOSA - E. BAURA, *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, 2 ed. aggiornata, Roma, 2009, 185-194.

11 Decisamente più sintetico il testo del Can. 50 *CIC* che si limita a stabilire: «*quantum fieri potest, eos audiat quorum iura laedi possint*».

12 Il contenuto del Can. 51 *CIC* è simile, prevedendo che il Decreto sia dato «*expressis, saltem summarie, si agatur de decisione, motivis*».

13 Permane sempre la necessità di operare con attenzione e correttezza per non andare a ledere inutilmente la buona fama delle persone. Un’attenzione particolare alla tutela della buona fama in questi casi è riservata da: P. GEFAELL, “Can. 193”, 1074.

14 Secondo J. GARCÍA MARTÍN, *Le Norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma, 1996, 632, nel procedere all’Intimazione si applicano le Norme comuni; V. DE PAOLIS - A. D’AURIA, *Le Norme*, 490, insistono sulla forma scritta.

(disciplinata al Can. 494 §2 CIC); tuttavia non sempre si rinvencono esplicite previsioni normative a carattere procedimentale.

In particolare nella Rimozione del Cappellano militare trattata nel Decreto prot. n. 47516/13 CA si è ricorsi al Procedimento di Rimozione del Parroco:

«Exc.mus Ordinarius militaris in casu Proceduram in Parochis amovendis ad normam Cann. 1740-1747 adhibuit, quæ quidem præscriptis quoque Can. 193, §2 plene satisfacit»

e ciò è vagliato da detto Decreto sotto il profilo della negazione del diritto di difesa:

«Procedura de qua in Cann. 1740-1747 adamussim servata, vix ne vix quidem quaestio fieri potest de iure defensionis denegato vel de violatione Legis in procedendo quoad idem ius»¹⁵.

15 La peculiare attenzione al diritto di difesa comporta che nella motivazione del Decreto prot. n. 47516/13 CA non si dia direttamente spazio a riflessioni sulla necessità o meno di applicare al Cappellano militare quanto previsto per la Rimozione del Parroco al fine della legittimità del Procedimento.

La questione sull'utilizzo del Procedimento per la Rimozione dei Parroci anche in altri casi, in ragione della maggior tutela dei diritti che richiede, è stata oggetto di considerazione nel corso dei lavori preparatori del Codice del 1983, ove fu deciso di riservarlo solo ai Parroci per la particolare rilevanza del loro Ufficio, lasciando agli altri il Procedimento amministrativo comune. In questo senso il problema sollevato per cui: *«Satisfationes his Canonibus contentæ, in ordine ad iura Parochorum melius tuenda, extendantur ad alios ministros ordinatos, immo et constitutos. Hoc postulat ipsa iustitia et defensio iurium fundamentalium»*, trovò come risposta: *«Procedura hæc specificè ad Parochos tantum propter momentum singulare huius Officii restringitur. Nec potest ideo indiscriminatim extendi. Pro ceteris datur communis Procedura administrativa»* (P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XVI [1984], 89-90). Nonostante questa affermazione, può apparire ragionevole l'applicazione della medesima Procedura nel caso di soggetti equiparati al Parroco e quindi in questi termini anche ai Cappellani militari, fatti i necessari correttivi; infatti *«sacerdotes qui in Ordinariatu Cappellani nominantur Parochorum iuribus gaudent et officii tenentur, nisi ex rei natura vel Statutis particularibus aliud constet, cumulative vero cum loci Parocho»* (IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica qua nova canonica ordinatio pro spiritali militum curæ datur: Spirituali Militum Curæ*, in *AAS*, LXXXVIII [1986], 484, VII). In tal senso G.P. MONTINI, *La Rimozione del Parroco tra Legislazione, prassi e Giurisprudenza*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXIV (2011), 112, pone tra le figure cui applicare il Procedimento di Rimozione del Parroco anche «il Cappellano militare, “nisi ex rei natura vel Statutis particularibus aliud constet”»; allo stesso modo P. GHERRI, *I Procedimenti*, 313, richiama il Cappellano militare, facendo però salvo il Diritto proprio; anche A. CELEGHIN, *Il Trasferimento e la Rimozione dei Parroci*, in G.I.D.D.C. (cur.), *I Giudizi nella Chiesa. Prassi e Procedure speciali*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 7, Milano, 1999, 129, ritiene utilizzabile il Procedimento di Rimozione dei Parroci per il Cappellano militare, precisando tuttavia: «La cosa affermata in linea di principio non è però automatica»; conformemente Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 205-206: «Per sé la Procedura prescritta ai Cann. 1740-1752 deve essere applicata anche ai Cappellani di un Ordinariato militare» anche se in alcuni casi «gli Statuti potrebbero stabilire diversamente anche circa la stabilità dei Cappellani militari e quindi anche circa la loro Rimozione o il Trasferimento». Quindi di per sé non tutta la Normativa relativa ai Parroci è da applicare ai Cappellani, ma diviene necessario verificare per ogni caso sia le singole situazioni giuridiche sia il Diritto particolare. Del resto dai lavori della Commissione si può trarre qualcos'altro, se si considera quanto asserito anche in merito al Procedimento per la Rimozione dei Parroci: «La Commissione ha ritenuto che questo negozio, oltre che dalle Norme generali che re-

In questa prospettiva il principio posto alla base motivazionale del Decreto prot. n. 47516/13 CA, ossia quello per cui abbondare in tutele non comporta un'illegitimità: «*pernotum adagium “quod abundat non nocet”*», oltre a rispondere ad una logica giuridica di tutela dei soggetti è conforme anche a dettami già richiamati dalla Giurisprudenza della Segnatura Apostolica per cui ricorrere ad elementi procedurali che sembrano sovrabbondanti rispetto a quelli formalmente richiesti dalle Norme non può essere oggetto di censura sotto il profilo della illegittimità:

«*forsitan nimis observavit, eo nempe sensu quod plurima iterum iterumque fecit, dum sufficerent ea quæ Codex præscribit. At non est reprobandus Pastor qui zelum et amorem tam egregie explevit erga suum sacerdotem, semper Lege et spiritu Legis Ecclesiæ observatis*»¹⁶.

In effetti il Procedimento per la Rimozione del Parroco è attentamente e specificamente normato, se lo si paragona con quanto previsto in via generale dai Cann. 190-195 *CIC*, e le tutele previste sono certamente maggiori¹⁷.

Innanzitutto si apre un'Istruttoria, che non trova una minuziosa disciplina, dando ampie possibilità nella raccolta di materiale probatorio da parte del Vescovo direttamente o di altra persona da lui nominata¹⁸; a questa prima fase

golano ogni Procedura amministrativa, fosse munito di talune garanzie processuali maggiori, attese le gravi responsabilità connesse con l'Ufficio del Parroco che sembra esigere una maggiore stabilità degli altri Uffici» (P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, VI [1974], 42-43). Proprio questa esigenza di maggior stabilità non deve essere tralasciata nel valutare quali siano i soggetti da equiparare ai Parroci nel Procedimento di Rimozione. Infatti sono esclusi dall'applicazione i Parroci religiosi, i quali secondo il Can. 682 §2 possono essere rimossi *ad nutum* sia da parte del Vescovo diocesano sia da parte del rispettivo Superiore, e la diversa disciplina è legata al fatto che per i religiosi «esigenze interne nonché pastorali potrebbero quindi richiedere una maggior flessibilità nel conferimento e nell'eventuale Rimozione dagli incarichi» (V. DE PAOLIS - A. D'AURIA, *Le Norme*, 490). Similmente flessibilità ed agilità sono richieste dalla vita militare e dagli Uffici pastorali ad essa dedicati, come afferma J. BEYER, *La Costituzione apostolica Spirituali Militum Curæ a proposito degli Ordinariati militari*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, I (1988), 225: «Poiché la vita militare è più mobile, poiché l'incarico pastorale è in primo luogo personale e non territoriale, sarà prudente e perfino necessario, che gli Statuti dell'Ordinariato ridimensionino i cc. 522, 524-525».

16 SUPREMUM SIGNATURE APOSTOLICE TRIBUNAL, *Coram FAGIOLO, decisio 27 febbraio 1993*, prot. n. 18.190/86 CA, n. 21 (cit. in: Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 236).

17 «Difatti, caduto il principio dell'immovibilità, la maggiore stabilità si può raggiungere solo attraverso garanzie processuali». P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, VI (1974), 43.

18 Cfr. G.P. MONTINI, *La Rimozione*, 116. Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 223, suggerisce di prendere ad esempio la disciplina dettata dal Can. 1717 per l'ambito penale ed in particolare di tenere ferma l'attenzione per la buona fama che l'Istruttoria non deve andare a ledere; richiama i medesimi aspetti P. GHERRI, *I Procedimenti*, 316. Anche Á. MARZOA, "Can. 1742", in *Comentario exegetico*, IV/2, 2183, precisa che l'Istruttoria si deve svolgere «*con las cautelas que el caso exige*». Sulla imprescindibilità di questa fase istruttoria si veda: G. LOBINA, *La motivazione dei Decreti amministrativi*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CVIII (1983), 283; A. LAURO, *I Procedimenti per la Rimozione e il Trasfe-*

segue una valutazione delle risultanze che richiede la necessaria partecipazione di due Parroci con i quali il Vescovo deve discutere del caso¹⁹ (cfr. Can. 1742 §1 *CIC*), stante l'intento normativo di evitare che sia lasciato solo in questo momento²⁰ e si vada incontro a decisioni non del tutto corrette²¹. La rilevanza della previsione di cui al Can. 1742 §1 *CIC* è evidenziata dalla sanzione di invalidità che è prescritta dal Can. 127 §2, 2 *CIC* per la mancata consultazione, anche se l'assenza di una Norma che renda necessario un momento collegiale – per cui i Parroci possono essere sentiti anche in modo disgiunto – ne limita l'efficacia; resta comunque evidente che vi debba essere una preferenza per la discussione svolta congiuntamente tra tutti²². Trattandosi di analizzare fatti precisi, il Vescovo deve adoperarsi anche per consentire ai due Parroci di svolgere il loro compito nel modo migliore e conseguentemente garantire informazioni precise e corrette nonché un congruo spazio di tempo per studiare il caso.

Se si decide per la Rimozione si procede con l'invito a rinunciare, invito che va motivato poiché il Can. 1742 §1 *CIC* prevede espressamente «*causa et argumentis ad validitatem indicatis*» e l'adempimento di questo obbligo comporta che non sia adeguata una motivazione generica ma che questa, al contrario, debba riguardare specificamente il caso concreto²³ e soddisfare,

rimoimento dei Parroci, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *I Procedimenti speciali in Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXVII, Città del Vaticano, 1992, 306.

- 19 G.P. MONTINI, *La Rimozione*, 116, osserva come la Giurisprudenza della Segnatura Apostolica non dia rilievo ad elementi di mero formalismo, purché si proceda nel senso indicato dalla Norma: «Non risultano necessari: una consultazione contemporanea dei Parroci; un Verbale della consultazione; un'Indagine propria da parte dei Parroci; l'accordo dei Parroci con il Vescovo». Per quanto riguarda la Giurisprudenza, SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram CACCIAVILLAN, decisio diei 28 iunii 2003*, in W.L. DANIEL (cur.), *Ministerium Iustitiæ: Jurisprudence of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura*, Montréal, 2011, 398, n. 8, specifica che eventuali irregolarità nella scelta dei Parroci non vanno a rendere illegittimo l'intero Procedimento: «*Ad rem præ oculis etiam habendum est Em.mos et Exc.mos Patres H.S.T., in duabus saltem Sententiis, censuisse irregularitates forte commissas quoad selectionem duorum Parochorum de quibus in Can. 1742 §1 non esse tam graves ut infirmarent totam Proceduram adhibitam*».
- 20 Proprio con riferimento a questa evenienza si veda: F. COCCOPALMERIO, *De causis ad Amotionem Parochorum requisitis (Cann. 1740-1741)*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXV (1986), 300.
- 21 Si manifesta apertamente la necessità di evitare che il Vescovo «*facultate sua abutatur*» in: SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram STICKLER, decisio 16 decembris 1989*, prot. n. 18.467/86 CA, n. 7 (cit. in: Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 223) ove si tratta la materia del Trasferimento, ma esponendo principi altrettanto validi per la Rimozione.
- 22 In tal senso: Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 226.
- 23 Cfr. SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram FAGIOLO, decisio 8 maii 1993*, prot. n. 21.220/89 CA, n. 8 (cit. in: Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 229) secondo cui: «*quæ causa specifica non generica vel generalis esse debet*». J.M. DÍAZ MORENO, «Remoción y Traslado de Párrocos [Procedimiento de]», in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (edd.), *Diccionario general de Derecho canónico*, VI, Pamplona, 2012, 905, non ritiene sufficiente l'indicazione dei Cann. 1740 e 1741 *CIC*. G.P. MONTINI, *La Rimozione*, 117, vede bastevole una motivazione che faccia riferimento alle cause esplicitamente previste nel Can. 1741 *CIC*, pur dovendosi evitare la genericità; evidenza comunque

nella valutazione della sua idoneità, criteri non solo sostanziali ma anche di carattere strettamente processuale, poiché le argomentazioni sono volte a garantire la possibilità per il Parroco di difendersi. È infatti questo Atto, nella sua corretta formulazione, ad assicurare una conoscenza tale da consentire un'analisi dei fatti e di quanto si muove a carico del Parroco e lo sviluppo di una linea difensiva contro la Rimozione.

Successivamente, qualora non si sia data risposta nei termini, il ricordato invito va rinnovato con modalità che diano la certezza dell'avvenuto ricevimento (cfr. Can. 1744 §1 *CIC*) e solo a fronte del reiterato silenzio o in assenza di una motivazione pur minimamente fondata²⁴ – visto che il Can. 1744 §2 *CIC* prevede: «*si Parochus Renuntiationem nullis adductis motivis recuset*» – si può provvedere con un Decreto di Rimozione.

Quando invece il Parroco impugna causa e ragioni, si apre una nuova fase in cui deve essere favorita la sua partecipazione al Procedimento in modo da ottenere un suo contributo attivo nell'accertamento dei fatti, su cui si fonda la successiva decisione del Vescovo, e quindi nella corretta formazione del Provvedimento²⁵. Se infatti il Vescovo trova insufficienti le ragioni proposte dal Parroco, lo invita a formulare in forma scritta le sue impugnazioni nonché a presentare prove a sostegno dei fatti adottati²⁶, consentendogli a tal fine di vedere gli Atti²⁷.

la possibilità di sanazione dei difetti di motivazione a mezzo dell'esame degli Atti, consentito eventualmente in un momento successivo dal Can. 1745, 1 *CIC*.

- 24 Á. MARZOA, "Can. 1744", in *Comentario exegetico*, IV/2, 2189, distingue l'assenza dei motivi dal fatto che gli stessi siano più o meno convincenti.
- 25 È la prospettiva del "coinvolgimento volontario a posteriori" sollecitata da: P. GHERRI, *L'Autotutela amministrativa come supplemento di conoscenza: la Remonstratio canonica (Cann. 1732-1734 CIC)*, in P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012, 336.
- 26 Sulla rilevanza, in termini di tutela del soggetto, della produzione di prove si veda: M.J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano, 2008, 179. Merita un accenno in nota il tema della difesa tecnica che ha trovato spazio anche nei lavori preparatori del Codice: «*Nonnulli petierunt ut detur Parocho facultas sibi constituendi Advocatum, qui illum assistat in audientia. Consultores sunt contrarii; nihil tamen vetat quod Parochus privatim Advocatum consulat*» (P.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XI [1979], 292). La difesa tecnica manifesta la sua rilevanza nella necessità di consentire l'impostazione corretta delle argomentazioni, inquadrando i fatti da un punto di vista giuridico, e soprattutto nel momento della produzione delle prove che devono essere pertinenti al caso specifico e utili per la soluzione dello stesso. Per P. GHERRI, *I Procedimenti*, 314-315, non consentire di avvalersi dell'opera di un Patrono «potrebbe invece costituire riduzione della possibilità di partecipazione/difesa, soprattutto quando si tratti di anziani o persone inferme/disabili». Guarda favorevolmente alla partecipazione di un Patrono anche: A. CELEGHIN, *Il Trasferimento*, 146-147.
- 27 Il Can. 1745, 1 *CIC* utilizza la formula "*inspectis Actis*", simile a quella del Can. 1598 §1 *CIC*, senza parlare, a differenza di quest'ultimo, della possibilità di trarne copia.
Per un accenno all'obbligo di consentire la visione degli Atti, richiamando il tema del diritto di difesa, si veda: G. LOBINA, *La motivazione*, 284: «Il Vescovo non può rifiutare al Parroco la visione e l'esame degli Atti e delle prove a suo carico, onde metterlo in condizioni di controdedurre e di presentare

Si dà così luogo ad una nuova Istruttoria e solo in seguito il Vescovo procede a valutare il tutto insieme ai due Parroci designati fin dall'inizio, salva la necessità di designarne altri per impossibilità degli stessi, giungendo ad un Decreto motivato anche solo in modo sommario²⁸.

Per quanto riguarda le tematiche *in decernendo*, nel caso specifico costituiscono cause per la Rimozione anche quelle richiamate dal Can. 1741 CIC ed in particolar modo quella prevista al Can. 1741, 3 CIC, relativa alla perdita della buona fama presso i fedeli²⁹, su cui il Decreto prot. n. 47516/13 CA si sofferma maggiormente: «*bonæ existimationis amissio penes personas probas et graves, uti ceterum omnes causæ de quibus in Can. 1741, censetur par ad Amotionem*»; infatti esse hanno direttamente una relazione con l'efficacia dell'azione pastorale posta in essere dal Cappellano militare³⁰. Conseguentemente non si dà rilevanza all'elemento della colpa e in tal senso è il Decreto prot. n. 47516/13 CA: «*quin ad rem de culpa gravi ipsius Rev.di Viri amovendi quid referat*»; del resto se alcune cause specifiche per la Rimozione possono fondarsi in fatti colposi, questo non può essere neanche ipotizzato

nuovi elementi a sua discolorpa». Á. MARZO, "Can. 1745", in *Comentario exegético*, IV/2, 2192, conferisce all'esame degli Atti varie finalità tra cui quella di tutelare il diritto di difesa. Sul tema della secretazione di alcuni Atti, Z. GROCHOLEWSKI, *Trasferimento*, 233-234, richiama le Norme previste per il Processo mantenendo ferma, a meno che non ricorrano fatti particolari, la comunicazione dell'identità dei testi o di coloro che hanno mosso specifiche accuse nei confronti del Parroco per evitare il rischio di limitare eccessivamente il diritto di difesa di quest'ultimo che potrebbe far valere una palese inimicizia nei loro confronti. Anche G.P. MONTINI, *La Rimozione*, 117-118, suggerisce di procedere ad un'applicazione analogica di quanto previsto per la pubblicazione degli Atti in ambito del Processo di nullità matrimoniale.

28 G.P. MONTINI, *La Rimozione*, 118, mette in rilievo che la motivazione è richiesta per la validità del Decreto stesso.

29 Tratta in modo specifico la perdita di buona fama come causa di Rimozione: F. COCCOPALMERIO, *De causis*, 288, ponendo l'attenzione su alcuni elementi necessari perché si possa considerare verificata la fattispecie; in particolare ricorda che vi è una duplice evenienza ossia «*non acceptio personæ Parochi et non acceptio ministerii eius*» da verificarsi presso probi e seri parrocciani, considerando anche che la mancanza di buona fama deve essere tale da presentare una certa ampiezza e diffusione e che l'estensione temporale non può ridurre la fattispecie a qualcosa di transitorio con cessazione a breve. Differentemente sull'avversione, restringendone l'oggetto, Á. MARZO, "Can. 1741", in *Comentario exegético*, IV/2, 2181: «*La precisión "contra el Párroco" que hace el texto reconduce el supuesto a la persona del sacerdote: parece que deben quedar fuera, por tanto, aquellas reacciones de aversión que pudieran ser suscitadas por el propio ejercicio correcto del ministerio parroquial, por la presencia de la actividad pastoral de la Iglesia en un determinado lugar, etc., y que trascienden a la persona concreta que en ese caso sea titular del Oficio*». Sulla durezza e gravità della causa SUPREMUM SIGNATURE APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram CACCIAVILLAN, decisio diei 28 iunii 2003*, 399, n. 9 afferma: «*debet esse gravis et duratura*».

30 Sulla rilevanza dell'efficacia del ministero per l'individuazione delle cause nella Rimozione «*pacificè admittitur sufficere quamlibet causam ob quam ministerium noxium aut saltem inefficax evadit*» (*ibidem*). Nello stesso senso: A. LAURO, *I Procedimenti*, 304.

per altre, come quella dell'infermità³¹. Anche stando al testo del Can. 1740 *CIC* è possibile una Rimozione incolpevole³² poiché il riferimento principale ed imprescindibile è il bene delle anime³³ – e quanto è necessario per il suo raggiungimento – risultando già in questa prospettiva generale del tutto irrilevante la presenza o meno di una colpa.

2. L'ATTO AMMINISTRATIVO E L'ATTO AVENTE NATURA CONTRATTUALE NELL'ATTIVITÀ AMMINISTRATIVA. BREVI CENNI

Nel Codice latino non si rinviene una definizione di Atto amministrativo e, stante la decisione del Legislatore di non fissarne una, devono essere dottrina e Giurisprudenza a provvedere in tal senso³⁴. La corretta individuazione degli Atti amministrativi risulta infatti fondamentale per identificare gli strumenti previsti dall'Ordinamento a tutela dei soggetti poiché oggetto di Ricorso contenzioso-amministrativo sono solo gli Atti conformi alle caratteristiche stabilite dalla "*Pastor Bonus*"³⁵ – espressamente richiamata sia dal Decreto del Segretario prot. n. 46613/12 CA³⁶ sia dal Decreto del Congresso prot. n. 46613/12 CA³⁷ nel momento in cui vanno ad individuare gli Atti della

31 Cfr. A. CELEGHIN, *Il Trasferimento*, 138.

32 Cfr. F. COCCOPALMERIO, *De causis*, 277: «*Tamen clarum sit quod ne quidem requiritur aliqua Parochi culpa*»; P. GHERRI, *I Procedimenti*, 313; V. DE PAOLIS - A. D'AURIA, *Le Norme*, 488.

Per le questioni sorte nella formulazione del Canone e volte al fine di meglio esprimere che si prescinde dalla colpa, nei lavori preparatori si legge: «*Nonnullis magis placeret locutio 'questione culpae non attentae', loco 'etiam citra gravem ipsius culpam', ut melius innuatur rationem precipuam Amotionis esse salutem animarum. Consultores censent sensum unius vel alterius locutionis esse eundem, ideoque placet locutio uti iacet in textu*» (P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XI [1979], 287).

33 P. GHERRI, *I Procedimenti*, 314, procede ad una valutazione dei diversi interessi: «In questo contesto è chiaro il valore e significato della Norma: deve prevalere il bene comune (*salus/bonum animarum*); le ragioni del ministero sono superiori a quelle del ministro».

34 Z. GROCHOLEWSKI, *Atti e Ricorsi amministrativi*, in *Apollinaris*, LVII (1984), 264, ricorda come il Codice del 1917 non contenesse la locuzione "Atto amministrativo"; nel Codice del 1983 si trovano invece Norme comuni proprie degli Atti amministrativi. Si sofferma sullo stesso punto: J. GARCÍA MARTÍN, *Atti amministrativi generali*, Roma, 2004, 13-14. Il problema di dare una nozione legislativa compare con sufficiente chiarezza nei lavori preparatori: «*Notio Actus administrativi est perdifficilis et complecti debet Actus tam varios, ut omnes sub eadem notione haud facile comprehendantur*» (P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XVII [1985], 43).

35 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica de Romana Curia: Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX (1988), 891, Art. 123.

36 Cfr. SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, *Decretum Secretarii*, Prot. n. 46613/12 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 406-410.

37 Cfr. SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, *Decretum Congressus*, Prot. n. 46613/12 CA, in *ivi*, 411-414.

cui legittimità giudica la Segnatura Apostolica³⁸ – e dalla “*Lex propria*”³⁹ della Segnatura Apostolica.

L’Atto amministrativo che qui interessa produce effetti giuridici secondo la volontà della competente Autorità esecutiva⁴⁰ chiamata ad esprimerla nell’esercizio della sua potestà⁴¹ e di quell’attività di amministrazione che è retta da specifiche Norme riservate e prive di applicazione nella disciplina dei rapporti regolati dal Diritto privato.

Più in particolare si tratta di un Atto amministrativo singolare posto da un Dicastero della Curia Romana o da esso approvato⁴², i cui effetti hanno per oggetto un concreto caso specifico individuato e non una generalità di casi astratti, per quanto simili⁴³. Inoltre il suddetto Atto deve avere un contenuto

38 Il testo dei Decreti è simile poiché il Decreto del Segretario prot. n. 46613/12 CA recita: «*hoc Supremum Tribunal videt de Recursibus propositis adversus Actus administrativos singulares sive a Dicasteriis Curiae Romanae latos sive ab ipsis probatos, quoties contendatur num Actus impugnatus Legem aliquam in decernendo vel in procedendo violaverit (cfr. Art. 123, §1 Const. Apost. Pastor Bonus)*» e il Decreto del Congresso prot. n. 46613/12 CA: «*hoc Supremum Tribunal videt de Recursibus propositis adversus Actus administrativos singulares, quoties contendatur num Actus impugnatus Legem aliquam in decernendo vel in procedendo violaverit (cfr. Art. 123, §1 Const. Apost. Pastor Bonus), et his in casibus cognoscit tantum de illegitimitate Actus impugnati, non autem de merito causae*».

39 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae Lex propria promulgatur: *Antiqua Ordinatione*, in AAS, C (2008), 521, Art. 34.

40 Ovviamente nel caso la volontà rileva nei termini in cui è esternata, non interessando in nessun modo l’accettazione da parte di qualcuno poiché l’Atto è di per sé unilaterale.

41 Cfr. J. MIRAS, *L’oggetto del Ricorso contenzioso-amministrativo canonico*, in E. BAURA - J. CANOSA (curr.), *La giustizia amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Milano, 2006, 279. Si esclude qualsiasi competenza della Segnatura Apostolica quando si tratta di esercizio della potestà legislativa in: SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, *Coram MUSSINGHOFF, decretum diei 14 novembris 2007*, in *Ius Ecclesiae*, XXI (2009), 67, n. 3: «*Quam ob rem Signaturae Apostolicae in casu tantum est videre de asserta illegitimitate Actus administrativi singularis. Ipsa neque videt de Actibus potestatis legislative, neque de Actibus administrativis generalibus, neque de Actibus qui non sunt a potestate ecclesiastica administrativa latis*»; similmente SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, *Coram FELICI, decretum 12 maii 1979*, in *Communicationes*, XI (1979), 20: «*Decernere utrum in hac causa, legitima Auctoritas in exercenda sua potestate legislativa semper legitime egerit, non pertinet, uti diximus, ad Nostrum Supremum Tribunal*».

42 Se, trattando della competenza della Segnatura Apostolica, l’espressione utilizzata dal Can. 1445 §2 CIC è: «*videt de contentionibus ortis ex Actu potestatis administrativae ecclesiasticae*», l’Art. 123 della *Pastor Bonus* porta un contributo di chiarezza sul punto (cfr. J. MIRAS, *L’oggetto*, 276-277, per il quale l’espressione usata dalla *Pastor Bonus* è più attenta nel definire gli Atti contro i quali si può proporre Ricorso contenzioso amministrativo) e, continuando a coprire dal punto di vista legislativo fattispecie già rientranti nella precedente Normativa, muta la formula e cita gli Atti amministrativi singolari: «*cognoscit de Recursibus [...] adversus Actus administrativos singulares*». Infine la *Lex Propria* della Segnatura Apostolica all’Art. 34 §1 riprende quanto stabilito dalla *Pastor Bonus*: «*cognoscit de Recursibus [...] adversus Actus administrativos singulares*». Per un’indicazione più specifica delle caratteristiche degli Atti amministrativi singolari si veda: J. MIRAS, *L’oggetto*, 287-289.

43 J. KRUKOWSKI, *Notion de l’Acte administratif individuel*, in Z. GROCHOLEWSKI - V. CÂRCEL ORTI (curr.), *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Coll. *Studi giuridici*, n. V, Città del

caratterizzante da rinvenirsi in una decisione o comunque in una disposizione e non essere meramente dichiarativo⁴⁴. Vengono in considerazione certamente i Provvedimenti finali, cioè che pongono termine ad un Procedimento amministrativo, mentre in via di prima approssimazione ne restano esclusi gli Atti che hanno un valore strumentale e quelli preparatori di una decisione da prendersi in futuro, i quali, pur condividendo la finalità di perseguire il bene comune, solitamente hanno una funzione parziale e meramente interna al Procedimento senza ripercussioni dirette all'esterno. Non si può comunque ignorare di principio la presenza di Atti che, sebbene abbiano una funzione preparatoria, riversano però i loro effetti direttamente sul Provvedimento finale anche in termini di validità dello stesso, trovando in ciò espressa previsione nei Canoni; in questo caso, pur non divenendo "Atti esterni", acquisiscono una rilevanza che va oltre il mero Procedimento, assumendo una valenza esterna.

L'attività di chi detiene la potestà esecutiva non deve necessariamente procedere per mezzo di Atti amministrativi; del resto non si può escludere che i fini suoi propri siano perseguibili anche attraverso Atti a natura contrattuale⁴⁵, seguendo le Norme di Diritto privato come avviene nei casi di Atti di gestione o alienazione dei beni ecclesiastici – con canonizzazione delle Norme civili che reggono i contratti – e più in generale nelle attività rette dal Diritto patrimoniale.

Riguardo a ciò diviene tuttavia necessario porre alcune distinzioni, come peraltro suggerisce il Decreto prot. n. 46613/12 CA: «*Conventio qua talis haberi nequit Actus administrativus de quo in Art. 123 §1 Const. Apost. Pastor Bonus*». Nella struttura contrattuale è fondamentale l'accordo delle parti, mentre in ambito amministrativo si agisce in base a potestà che consentono di andare a produrre effetti nell'altrui sfera giuridica in modo unilaterale e senza l'imprescindibile esigenza di un previo incontro tra le volontà. Inoltre l'autonomia caratterizzante l'Atto di Diritto privato è un fattore che comporta la libertà di regolamentare i propri interessi, ovviamente all'interno delle disposizioni date dall'Ordinamento giuridico. Per quanto riguarda l'Atto amministrativo, invece, deve parlarsi non di quella autonomia quanto piuttosto di discrezionalità che non prescinde dalla presenza di una certa libertà

Vaticano, 1984, 500, sottolinea l'elemento della «*indication des destinataires et des cas*» ponendo su questa base la distinzione con gli Atti legislativi.

44 J. MIRAS, *L'oggetto*, 282, esclude «qualsiasi Atto che non contenga una *dichiarazione di volontà imperativa*, ma semplicemente una dichiarazione di conoscenza, un'interpretazione, un'attestazione, ecc.».

45 Sul perseguimento delle finalità proprie dell'Autorità anche con l'utilizzo di contratti si veda: J. MIRAS - J. CANOSA - E. BAURA, *Compendio*, 122.

nell'attività amministrativa ma che, allo stesso tempo, porta alla necessità di una valutazione di comparazione tra interessi, dei quali è preminente quello previsto nella Norma di Legge ed in quella sede definitivamente regolato.

Poste queste distinzioni, non può escludersi che atti di Diritto privato, come quelli di gestione dei beni ecclesiastici, siano accompagnati dalla necessaria presenza di Atti amministrativi, come le Licenze o le Autorizzazioni, tuttavia non per questo l'Atto amministrativo ed il connesso aspetto autoritativo vanno a trasformare il contratto o lo strumento giuridico privatistico, il quale rimane immutato nella sua essenza⁴⁶.

46 L'assenza di una Normativa speciale in ambito contrattualistico è posta in rilievo dagli stessi autori in: *ivi*, 126.

Adnotationes in Decreta

CRISTIAN BEGUS

Abstract

- Il Cancelliere può essere rimosso liberamente dall'Ufficio da parte del Vescovo, ma *liberamente* non significa *arbitrariamente* poiché è necessaria una giusta causa. Nel caso vanno applicate le Norme stabilite per gli Atti amministrativi e per i Decreti singolari.

Non sempre si rinvencono specifiche Norme procedurali per i casi di Rimozione.

- Nella rimozione del Cappellano militare l'utilizzo del Procedimento di Rimozione del Parroco, che prevede ampie tutele, non comporta la negazione del diritto di difesa poiché abbondare in tutele non provoca un'illegittimità. È causa di Rimozione del Cappellano militare la perdita della buona fama presso i fedeli, essendovi una relazione con l'efficacia dell'azione pastorale.

- L'attività di chi detiene la potestà esecutiva non procede necessariamente per mezzo di Atti amministrativi e i suoi fini sono perseguibili anche con Atti a natura contrattuale. Ma è oggetto di Ricorso contenzioso-amministrativo solo l'Atto amministrativo singolare che è dato dalla competente Autorità esecutiva nell'esercizio della sua potestà e dell'attività di amministrazione, che è posto da un Dicastero della Curia Romana o da esso approvato, che contiene una decisione o comunque una disposizione e non è meramente dichiarativo.

Parole chiave: Rimozione; Cancelliere; Cappellano militare; Ricorso contenzioso-amministrativo; attività contrattuale.

Abstract

- *The Chancellor can be freely removed from his Office by the Bishop, but freely does not mean arbitrarily, because a just cause is mandatory. In that case, the established Norms for Administrative Proceedings and for Singular Decrees should be applied. There are not always specific Procedural Rules for Cases of Removal.*

- *In the Removal of the Military Chaplain, using the Pastor Removal Procedure, which provides ample safeguards, there is no denial of the right of defense since abounding with protections does not cause an illegality. A cause for the Removal of a Military Chaplain is the loss of good reputation among the faithful, there being a relationship with the effectiveness of pastoral action.*

- *The activity of those in the executive power does not necessarily proceed through Administrative Acts, and its aims can be also pursued with Acts of a contractual nature. Nevertheless, the subject of Administrative-contentious Recourse can be only the Singular Administrative Act given by the competent Executive Authority in the exercise of its power and administration, placed by a Dicastery of the Roman Curia or approved by the same, which contains a decision or, at least, a provision, and is not merely declaratory.*

Keywords: *Removal; Chancellor; Military Chaplain; Administrative-contentious Recourse; contractual activity.*

II. STUDIA

Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale

JAVIER BELDA INIESTA

SOMMARIO Motivazione. Introduzione. 1. Il Concetto di Eresia. 2. L'epoca apostolica e post-apostolica. 3. La prima dottrina conciliare 4. La situazione post-costantiniana. 5. L'Eresia fino al IV Concilio Lateranense: dalla transigenza al “*populis nimio zelo*”. 6. I Tribunali inquisitoriali. Conclusioni.

SUMMARY *Motivation. Introduction. 1. Concept of Heresy. 2. Apostolic and post-apostolic age. 3. The first council doctrine. 4. The post-constantine situation. 5. Heresy until IV Lateran Council: from tolerance to “populis nimio zelo”. 6. The Tribunals of the Inquisition. Conclusion.*

MOTIVAZIONE

Le grandi epoche di riforma nella Chiesa, tradizionalmente, hanno comportato un necessario lavoro di approfondimento a tutti i livelli – non solo dal punto di vista dogmatico – ed hanno portato ad una nuova formulazione, quando non alla ridefinizione, degli aspetti che erano stati oggetto di controversia. Questa costante messa in discussione ha sempre accompagnato la navigazione della “barca di Pietro”, che ha fatto esperienza di come le tempeste nascevano, ora qui, ora là, e la scuotevano a babordo e a tribordo, a volte senza altro motivo che la comprensione erronea di un principio, altre, diciamolo pure, perché forse lungo la sua rotta qualcosa doveva andare perduto.

Il primo millennio vede emergere con maggiore frequenza le interpretazioni erronee del *deposito della fede* (le Eresie in quanto tali) con tutta probabilità perché ancora la Rivelazione non era stata compresa appieno; mentre nel secondo millennio – e in quello già iniziato – rimangono quei fenomeni che

siamo soliti qualificare come “scismatici”. Sebbene ora non viviamo un momento di grande diffusione di Eresie – probabilmente perché dopo il Concilio di Trento la situazione è del tutto cambiata – quello odierno rimane comunque un momento di valorizzazione dello spirito di debito ripensamento di alcune questioni, che in passato potevano sembrare risolte, ma che, invece, si moltiplicano all’interno della società, dimostrando che le nostre presunte soluzioni efficaci in realtà non sono state tali.

In questo senso sembra interessante, alla luce della storia, osservare come giuridicamente sono stati trattati i diversi casi di disaccordo che, nella loro epoca, hanno prodotto discordia e autentica fatica per la Chiesa. Senza dubbio, la più grande manifestazione di opposizione ad alcune interpretazioni proposte dalla Chiesa è l’Eresia; tuttavia, non intendiamo fare qui uno studio dettagliato delle voci eterodosse che abbiamo visto sollevarsi contro le affermazioni di Pietro, ma, piuttosto, verificare come queste sono state trattate nel corso del primo millennio, al fine di poter, se possibile, utilizzare gli insegnamenti della storia per illuminare gli attuali problemi che ancora si prospettano nell’ottocentesimo anniversario del Concilio Lateranense IV (1215) che, lo ricordiamo, fu convocato per sradicare i vizi, per correggere gli eccessi e promuovere la morale della Chiesa, per rimuovere le Eresie e rafforzare la fede del popolo. Tutto ciò, al giorno d’oggi, può sembrare tanto necessario quanto lo era allora.

INTRODUZIONE

L’irruzione del Cristianesimo nella società romana ha reso necessario un processo di adattamento di due realtà che convivevano in uno spazio politico e culturale comune. Dopo le prime incomprensioni da parte degli uni e degli altri – concretizzatesi, da un lato, in gruppi di persone che predicavano l’imminente parusia, e, dall’altro, in periodiche reazioni violente contro questo strano gruppo di seguaci di un “Galileo” giustiziato – quel che è certo è che gli uni e gli altri dovevano poco a poco adattarsi a una convivenza alla quale si vedevano costretti a causa dello spazio comune che dividevano¹. A loro volta i cristiani, già di provenienza sociale, geografica e religiosa² molto variegata, dovevano anche prendere gradualmente coscienza della propria identità, costruendo con il passare degli anni un’organizzazione interna per rispondere

1 Cfr. A.J. FESTUGIERE FABRE, *Il mondo greco-romano al tempo di Gesù Cristo*, Torino, 1955, 14.

2 Cfr. M.I. CASTAÑOS-MOLLOR, *La secularidad en los autores cristianos de los dos primeros siglos*, Pamplona, 1981, 474.

non solo alle esigenze di questa primitiva società religiosa nella gigantesca struttura politica dell'Impero, ma anche a una serie di circostanze che le si presentavano nella sua evoluzione come gruppo umano particolare, con una chiara missione – l'annuncio del Vangelo – e con alcune “fonti” normative molto concrete dalle quali non potersi separare³.

Tra le suddette esigenze organizzative, c'era quella dell'amministrazione della giustizia, necessaria in ogni società, e ovviamente strutturata nel mondo romano, ma abbastanza lontana dai principi evangelici che dovrebbero guidare ogni azione dei cristiani. Ebbe inizio così il difficile compito di costruire un sistema di giustizia capace di rispondere alle esigenze della comunità e alla missione ricevuta da Gesù: un'operazione compiuta prima parallelamente rispetto all'Impero e poi sotto la sua protezione, si tratta della c.d. *episcopalis Audientia*⁴. Successivamente, il progressivo smembramento dell'Amministrazione civile, insieme all'efficace presenza dell'Autorità ecclesiastica praticamente in ogni angolo dell'Impero e al crescente numero di fedeli, fece sì che gradualmente questo Tribunale si inserisse tra le strutture civili, finendo per essere accettato per le Cause civili tra cristiani⁵. È quindi possibile osservare

3 Cfr. J. SALEGUI URDANETA, *La potestad judicial en la Diócesis*, in *Cuadernos Doctorales*, XXIII (2009), 54.

4 Non intendiamo illustrare in questa sede il processo di formazione di questa Istituzione né la sua relazione con la competenza in materia di Eresia. Su questo punto si vedano le celebri opere di: G. MASI, *L'Udienza vescovile nelle Cause laiche da Costantino ai Franchi*, in *Archivio Giuridico*, LX-XII (1939), n. 2, 87-191; J. GAUDEMET, *La Législation religieuse de Constantin*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, XXXIII (1947), 25-61; B. BIONDI, *Il Diritto romano cristiano*, I, Milano, 1952, 435-461; III, Milano, 1954, 375-389; I. MARTIN SANCHEZ, *Funciones civiles de los Obispos en la Legislación de Justiniano*, in *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, XXXVII (1970), 67-83; A. PEREZ VIVO, *La “episcopalis Audientia” y el principio de equidad en Constantino*, Alicante, 1984; P. ARINA, *La Legislazione di Giuliano*, in *Atti della Accademia delle Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli*, XCVI (1985), 197-239; F.J. CUENA BOY, *La episcopalis Audientia*, Valladolid, 1985; M.R. CIMMA, *L'episcopalis Audientia nelle Costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino, 1989; L. DE GIOVANNI, *Il Libro XVI del Codice Teodosiano*, Napoli, 1991; G. CRIFÒ, *A proposito di episcopalis Audientia*, in M. CHRISTOL ET ALII (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV^e siècle ap. J.-C.*, Coll. *Colléction de l'École Française de Rome*, n. 159, Roma, 1992, 397-410; G. VISMARA, *La giurisdizione civile dei Vescovi (secc. I-IX)*, Milano, 1995.

Con riferimento agli aspetti canonici dell'esercizio episcopale di tale attività, si permetta di rimandare a: J. BELDA INIESTA, *Biblical and Patristic Foundation of the 'Audientia episcopalis' and the Problems of the Officium Iudiciorum*, in W. DE SAEGER (ed.), *Constantine and the Grandeur that was Rome. An Interdisciplinary Symposium*, Oxford (UK), 2014, 2-3; J. BELDA INIESTA, *El ministerio judicial del Obispo hasta el surgimiento de la Lex christiana (ss. I-IV)*, in *Anuario de Derecho Canónico*, IV (2015), 387-401; J. BELDA INIESTA, *La iurisdictio episcopalis entre el Imperio y la christianitas: aproximación histórico-canónica a la aparición de la potestas sacra*, in *Ius Romanum*, II (2015), 4-5 (URL: < <http://iusromanum.eu/es/periodicum/numeri/2015/2> >, al 10/06/2016) e la bibliografia ivi riportata.

5 Cfr. P. MAYMOT, *La episcopalis Audientia durante la Dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder*

come, alla fine del terzo secolo, l'Udienza episcopale «*es, de hecho, un Tribunal eclesiástico que dirime Causas civiles entre privados – cristianos – basándose en una Normativa moral consuetudinaria*»⁶. Pertanto: il riconoscimento che Costantino darà alla Chiesa, non solo come realtà lecita, ma anche come attività giudiziaria, continuerà ad essere il riconoscimento di una realtà evidente⁷.

In tal modo, gradualmente, il Vescovo, chiamato a dirimere le liti tra i cristiani (in principio di nascosto), è tenuto a diventare un Giudice capace di applicare la Legge umana alla luce dei precetti cristiani, risolvendo le controversie e guidando il suo popolo verso la perfezione evangelica. Così san Girolamo, contemporaneo di sant'Ambrogio, descriveva il Vescovo Giudice come «*iustus quoque et sanctus*»⁸. Senza dubbio, c'è un punto d'incontro tra Legge umana e precetti cristiani ogniqualevolta, in occasione della correzione dei comportamenti devianti, si verifichi la convergenza tra disobbedienza all'Autorità e, insieme, alla dottrina fissata. Nasce così la «*Lex christiana*»⁹, che si innesta in un Diritto¹⁰ nel quale si combinano i due aspetti determinanti della nascente *Christianitas*: il Diritto romano, che già da secoli regolava la vita, e il Vangelo di Gesù Cristo, che attraverso i successori degli Apostoli trova spazio nelle Leggi umane¹¹. Da questo momento, il passo verso la fusione

jurídico del Obispo en la sociedad tardorromana, in *Actas del Congreso internacional "La Hispania de Teodosio I"*, Salamanca, 1997, 166.

6 *Ibidem*.

7 Sebbene corresse l'anno 318 quando Costantino concesse il riconoscimento al Vescovo nella famosa Costituzione CTh. 1.27.1 (cfr. TH. MOMMSEN - M. MEYER [edd.], *Codex Theodosianus*, I/2, Hildesheim, 1990, 62 – Const. Sirm. 17), tale riconoscimento consisteva nel dare ufficialità a qualcosa che già da tempo si verificava nell'Impero. I Vescovi godevano di autorità morale, sebbene mancasse loro la potestà esecutiva. Il momento più significativo consistette nel riconoscimento del potere coercitivo alle Decisioni episcopali, momento probabilmente sofferto, importante com'è la coercitività per una Decisione giudiziale. Da quel momento, e senza che nemmeno fosse necessario il consenso dell'altra parte, si poteva adire un Tribunale episcopale. Evidentemente il Vescovo agisce come uomo di Dio, applicando la Legge cristiana, preferibile a qualsiasi altra (cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS EP., *De vita beatissimi Imperatoris Constantini*, IV, 27, in J.P. MIGNE [cur.], *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, XX, Turnhout, s.d., col. 1176. D'ora innanzi le due Collezioni curate dal Migne saranno indicate rispettivamente con: "P.G." e "P.L.", tralasciando ulteriori dati). Pochi anni dopo, in una Costituzione inviata ad Ablabio, si insistette sull'impossibilità di rifiutare il Giudizio episcopale una volta che fosse stato richiesto (cfr. P. MAYMOT, *La episcopalis*, 166).

8 HIERONYMUS, *Commentariorum in Epistolam ad Titum*, I, in *P.L.*, XXVI, col. 603: «*Iustus quoque et ius Episcopus esse debet, ut iustitiam in populis quibus præest exerceat, reddens unicuique quod meretur: nec accipiat personam in Iudicio. Inter laici autem et Episcopi iustitiam hoc interest, quod laicus potest apparere iustus in paucis, Episcopus vero in tot exercere iustitiam potest, quot et subditos habet*».

9 Cfr. P. MAYMOT, *La episcopalis*, 169.

10 Cfr. G. VISMARA, *Lex christiana (s. IV-V)*, in AA.VV., *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, I, Madrid, 1996, 331-340.

11 Cfr. J. BELDA INIESTA, *El ministerio*, 401.

in una cosa sola, e cioè verso l'imposizione del Vangelo con forza di Legge, sarà breve, dando luogo a un nuovo tipo di *Reato* che, pur presente in realtà precedenti, va a costituire il punto d'unione tra i poteri secolare ed ecclesiastico: l'*Eresia*.

1. IL CONCETTO DI ERESIA

Il termine "Eresia" (*aireseis*) indica, dal punto di vista etimologico, sia l'atto di scegliere, che la cosa scelta: «*hæresis Græce ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur*»¹². Molto rapidamente, però, il suo significato venne ridotto alla scelta di dottrine religiose: l'Apostolo Paolo indicava la necessità del sorgere di divisioni ed Eresie – «*oportet et hæreses esse*» (1Cor 11,17-19) – nel popolo di Corinto¹³, e in diverse occasioni questo termine fu impiegato con riferimento a coloro i quali non seguono la retta dottrina, tanto nel contesto cristiano¹⁴ come in quello ebraico¹⁵. Pietro stesso lo usava per mettere in guardia dall'introduzione di dottrine viziate:

«Ci sono stati anche falsi profeti tra il popolo, come pure ci saranno in mezzo a voi falsi maestri, i quali introdurranno fazioni (*aireseis apoleias*) che portano alla rovina, rinnegando il Signore che li ha riscattati. Attirando su se stessi una rapida rovina» (2Pt 2,1),

significato che viene ripreso da san Giustino¹⁶. Nel Greco tardo sono chiamate "Eresie" sia le diverse scuole filosofiche che le sette religiose¹⁷.

12 ISIDORUS HISPALENSIS EP., *Etymologiarum Libri XX*, 8,3,1. *De Ecclesia et sectis: De Hæresi et Schismate* (cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, ed. bilingüe, [J. OROZ RETA - M.A. MARCOS CASQUERO, CURT.] Madrid, 1993, 688, da cui saranno tratte le prossime citazioni dell'Opera).

13 Questo monito profetico dell'Apostolo, già oggetto d'innumerevoli studi, non costituirà pertanto tema della presente trattazione. Per ulteriori nozioni, si veda: H. GRUNDMANN, *L'Eresia medievale. Oportet et hæreses esse. Il problema dell'Eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, (O. CAPITANI, ed.) Bologna, 1971, 23-60.

14 «Questo invece ti dichiaro: io adoro il Dio dei miei padri, seguendo quella Via che chiamano setta (*hæresim*), credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti» (At 24,14); «Abbiamo scoperto infatti che quest'uomo è una peste, fomenta disordini fra tutti i Giudei che sono nel mondo ed è un Capo della setta (*sectæ*) dei nazorei» (At 24,5).

15 Giuseppe Flavio lo userà per riferirsi ai Sadducei, Farisei ed Esseni, quali eretici che vivevano in Giudea dopo i Maccabei (cfr. J. FLAVIUS, *De bello Judaico libri VII*, [B. NIESE, ed.] Berlin, 1895, II, VIII, 1; J. FLAVIUS, *Antiquitates Judaicæ*, [B. NIESE, ed.] Berlin, 1895, XIII, V, 9).

16 Cfr. IUSTINUS PHILOSOPHUS, *Dialogus cum Tryphone Judæo*, XVIII, 108, in *P.G.*, VI, coll. 487-490.

17 Su questo punto, che non tratteremo non costituendo materia centrale del presente lavoro, viene in evidenza soprattutto l'opera di Bauer, il quale si oppone all'idea tradizionale in virtù della quale

L'attuale Codice di Diritto Canonico definisce l'Eresia: «*pertinax, post receptum Baptismum, alicuius veritatis divina et catholica credendae denegatio, aut de eadem pertinax dubitatio*» (Can. 751)¹⁸. Perché, però, si possa pervenire dall'una all'altra definizione, è necessario ripercorrere le diverse concezioni che si sono avute del concetto di Eresia, in funzione del contesto storico in cui esse sono emerse, specialmente man mano che si andava definendo la dottrina cattolica.

In un primo momento, le Eresie erano soprattutto le interpretazioni di atti o principi religiosi condannati dalle diverse voci autorevoli. Era questo il caso di Ireneo di Lione, uno tra i tanti apologeti che si confrontò apertamente con l'Eresia gnostica¹⁹. Dobbiamo tener presente che, da una parte, non possiamo ancora circoscrivere l'Eresia al rifiuto della dottrina ufficiale – del resto, ancora inesistente²⁰ – e, dall'altra l'emergere di alcuni movimenti conflittuali di fronte a questioni che la Chiesa, ancora molto giovane, doveva affrontare,

l'ortodossia precede l'Eresia, e sostiene che la vittoria della prima fu dovuta a cause politiche, e marcatamente alla supremazia romana (cfr. W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, London, 1972). Dal canto proprio, Simón studia il concetto di Eresia e la sua evoluzione nella dottrina cristiana, da semplice scelta a dottrina erronea (cfr. M. SIMÓN, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in W.R. SCHODEL - R.L. WILKEN [edd.], *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant*, Paris, 1979, 101-116). Le Boulluec, a sua volta, a differenza di Bauer, ritiene che ortodossia ed eterodossia debbano essere studiate di pari passo, procedendo a uno studio individualizzato tanto degli eretici quanto degli apologeti (cfr. A. LE BOULLUEC, *La notion d'Hérésie dans la Littérature grecque, II^e-III^e siècles*, Paris, 1985). Non si può fare a meno di consultare anche il numero monografico: *Augustinianum*, XXV (1985), 581-903 (*Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica*), dedicato integralmente a questa tematica.

18 Testo che sarà ripreso dal: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1 ed., Città del Vaticano, 1992, n. 2089 (abbreviato d'ora in poi in: "CCC").

19 In questo caso, Ireneo ricorderà la successione apostolica come fondamento dell'interpretazione: «*Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestata, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre: et habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur*». IRENEUS LUGDUNENSIS EP., *Contra haereses*, III, 3, 1, in P.G., VII, col. 848A. Per il resto, si veda la precedente nota n. 17, e l'abbondante bibliografia che si riporta in quegli studi.

20 Fu Nicea (325) che fissò il Simbolo, mentre il Canone delle Scritture dovette aspettare fino al c.d. Decreto di Damaso (382 ca.) e ai Concili d'Ipbona (393) e Cartagine (397) – che trascrisse il precedente –. Prima, come è risaputo, si parlava di "Scritture ricevute", oppure "canoniche", come fece il Can. 56 del Concilio di Laodicea del 360 («*Non licere psalmos ab idiotis compositos in Ecclesia dici, vel sint libri canonici*»). CONCILIIUM LAODICENUM, Can. 56, in J.D. MANSI [cur.], *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, [rist.] Graz, 1960, col. 573B – Anche se per un certo numero di Concili locali tra i più antichi, le identificazioni e datazioni settecentesche del Mansi non sempre sono state confermate dalla Scienza successiva, in questa sede – per omogeneità – si utilizza comunque il riferimento testuale al Mansi, indicandolo d'ora in poi: "MANSI"), ma fino al Concilio d'Ipbona non saranno ritenute come divine almeno ufficialmente.

La fissazione magisteriale del Canone si avrà con la Bolla "Cantate Domino" al Concilio di Firenze (cfr. EUGENIUS PP. IV, *Bulla unionis Coptorum Æthiopumque: Cantate Domino*, 4 februarii 1442, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, [P. HÜNERMANN, cur.] Bologna, 2009, nn. 1330-1353), ma in quell'occasione si riprese l'elenco pre-

come il problema verificatosi a Corinto al momento di predisporre una successione gerarchica o carismatica per guidare la comunità²¹. Allo stesso tempo, anche se sant'Isidoro attribuiva loro la medesima radice²², la Chiesa differenziava l'Eresia dall'Apostasia²³; quest'ultima, come avremo modo di verificare in seguito, forse è molto più ricorrente in epoca di persecuzioni, e costituisce una macchia non solo per l'individuo, ma anche per la collettività, perché mette a repentaglio la santità dell'intera comunità nella quale l'individuo professa la sua fede²⁴.

Quando la Chiesa cessò di essere considerata essa stessa un'Eresia e, conseguentemente, era ormai passato il periodo delle grandi persecuzioni, sant'Agostino per primo, su istanza di Quodvultdeus, non solo realizzò un intento di enumerazione e confutazione globale di tutta la dottrina contraria al Cristianesimo, ma tentò anche di riflettere sulle cause che inducono l'uomo ad essere eretico²⁵. Qualche tempo dopo, ripercorrendo la strada tracciata dall'Ipponense²⁶, Isidoro, alla concezione originale di Eresia come una libera interpretazione (*«inde ergo Hæresis, dicta Græca voce, ex interpretatione electionis, qua quaque arbitrio suo ad istituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse*

cedente, insieme alla Lettera di Papa Innocenzo I ad Essuperio del 405 o il Sinodo "in Trullo" del 692.

La Tradizione, a sua volta, non fu indiscutibile fino al Concilio Costantinopolitano II (*«Confitemur fidem tenere et prædicare ab initio donatam a magno Deo et Salvatore nostro Iesu Christo sanctis Apostolis et ab illis in universo mundo prædicatam; quam et sancti Patres confessi sunt, et explanaverunt, et sanctis Ecclesiis tradiderunt, et maxime qui in sanctis quattuor Synodis convenerunt; per omnia et in omnibus sequimur et ideo, omnia quident consonantia his quæ a memoratis sanctis quattuor Conciliis pro recta fide definita sunt, suscipimus; omnia vero quæ definita sunt ab iisdem quattuor sanctis Conciliis pro recta fide [...] aliena pietate iudicantes, condemnamus et anathematizamus»*). CONCILIIUM CONSTANTINOPOLITANUM II, *Can. 14*, in G. ALBERIGO ET ALII (CUR.), *Conciliorum œcumenicorum Decreta*, ed. bilingue, Bologna, 1991, 122.

21 Questione che determina l'intervento di Clemente romano (cfr. CLEMENS PP. I, Littera: *Ai Corinti*, in A. QUACQUARELLI [cur.], *I Padri apostolici*, 3 ed., Roma, 1981, 49-92).

22 Cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De Hæresi et Schismate*, 688.

23 *«Apostasia, fidei christianæ ex toto repudiatio; Schisma, subiectionis summo Pontifici aut communionis cum Ecclesiæ membris eidem subditis detrectatio»* (CIC, Can. 751).

24 Cfr. J. BELDA INIESTA, *«Excommunicamus et anathematizamus»*. *Predicación, Confesión e Inquisición como respuesta a la Herejía medieval (1184-1233)*, in *Anuario de Derecho Canónico*, II (2013), 102.

25 Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *De hæresibus ad Quodvultdeum*, in *P.L.*, XLII, coll. 21-50. Agostino si riferisce a coloro i quali hanno fatto dei tentativi in questo senso prima di lui: un certo Celso, che aveva raccolto in sei volumi le opinioni di tutti i filosofi che fondarono numerose sette fino alla sua epoca, limitandosi alla mera enumerazione; Epifanio, Vescovo di Cipro, autore di sei libri che parlavano di ottanta Eresie, con dettagli in merito all'ambiente storico delle medesime e, secondo la propria opinione, un ammirabile zelo per la verità. Fa anche riferimento all'opera di Girolamo, sebbene lamenti di non averla potuta consultare.

26 Cfr. E. MITRE FERNÁNDEZ, *Cristianismo medieval y Herejía*, in *Clío & Crimen*, I (2004), 27.

sibi elegit) oppose il divieto di aderire ad altro credo («*Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet*») che non fosse quello che procedeva dagli Apostoli («*Apostolos Dei habemus auctores*»): poiché nemmeno quelli osarono riportare qualcosa di diverso dall'insegnamento che avevano ricevuto («*qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio*»)²⁷. Successivamente, esaminò tutte le Eresie dei cristiani – distinguendole dal pensiero di Ebrei, Greci, maghi, ecc.²⁸ – e indicò le linee guida che, da allora in avanti, furono utilizzate per fronteggiare ogni posizione eterodossa²⁹. Fino a quel momento, l'Eresia consistette, nella maggior parte dei casi, in un tentativo di spiegare alcuni aspetti della fede cristiana, ancora non sviluppati dalla riflessione orante della Chiesa, ciò che provocava la loro discussione e stabilizzazione come verità annunciate. Vennero così alla luce i primi dogmi, elaborati e solennemente proclamati durante i grandi Concili, soprattutto dal primo Niceno al secondo.

Una volta affermate tali verità, e quando la Chiesa trovò, prima, il suo posto libero nel mondo, e poi anche il potere, l'Eresia acquistò una nuova connotazione: ormai non consisteva più nella sola opposizione pertinace ad una verità rivelata, ma implicava anche la ribellione contro il potere umano che garantiva tali verità, la qual cosa indusse la Legislazione civile a criminalizzare questi atti:

*«Ereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Jesu Christo, e les dan un entendimiento contra aquel que los santos Padres les dieron, e que la Iglesia de Roma cree e manda guardar»*³⁰.

Allo stesso tempo si pronunciò l'Autorità suprema, e Bonifacio VIII asserì che, fuori dalla dottrina indicata dall'Autorità ecclesiastica, non è possibile alcuna salvezza³¹, divenendo l'Autorità papale l'unica legittimata a determinare le verità della fede, con l'esclusione dell'azione congiunta dei

27 SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De Hæresi et Schismate*, 688-689.

28 Cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, 8, 4. *De hæresibus christianorum*, 692-702.

29 Cfr. H. GRUNDMANN, *L'Eresia*, 31. Queste linee guida, inclusa la terminologia, si useranno per far riferimento a tutte le Eresie che in qualche modo rifiuteranno la corporalità, fino ad arrivare ai Catari, conosciuti pure come Manichei.

In merito si noti che la condivisione tra le due Eresie del disprezzo del corpo e della valorizzazione dell'anima potrebbe essere ciò che permette di dimostrare che le due credenze in realtà sono una sola, e che probabilmente sono rimaste distinte in ragione del contesto storico (circa l'abuso della parola "manicheo", si veda: E. MITRE FERNÁNDEZ, *Cristianismo*, 27, dove si riporta abbondante bibliografia sul tema).

30 ALFONSO X, *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, I. *Partida Primera*, Madrid, 1807, Part. VII, tit. XXVI (Introducción).

31 Cfr. BONIFACIUS PP. VIII, Bulla: *Unam Sanctam*, in Æ. FRIEDBERG (CUR.), *Corpus Iuris canonici*, II, (rist.) Graz, 1959, coll. 1245-1246 (Extrav. comm. 1.8.1).

Vescovi³² o della solenne proclamazione conciliare³³, che non siano sotto la sua presidenza.

Proprio le considerazioni intorno all'Istituzione conciliare saranno motivo di divisioni divenendo, a partire dal 1300, il criterio di valutazione del grado di ortodossia di determinate posizioni³⁴. Allo stesso tempo, possiamo osservare come emergessero opinioni dissidenti le quali, più che porre in discussione questioni teologiche o dottrinali, erano una chiara sfida all'autorità così come concepita, optando o per un conciliarismo più o meno moderato³⁵ o per un secco rifiuto della costituzione gerarchica della Chiesa. Per queste ragioni, possiamo affermare, concordando con Morghen, che le Eresie del Medioevo, sebbene nella varietà di proposte,

«tienen un punto de partida y de llegada común: la actitud de polémica y de lucha que todas adoptaron hacia la Iglesia romana y la Jerarquía, ya fuera porque deseaban un retorno antihistórico a la Iglesia apostólica de los primeros siglos, ya fuera porque aspiraban a la creación de una nueva Iglesia que, según se creía, sería más fiel a las enseñanzas del Evangelio que la Iglesia romana»³⁶.

Questo atteggiamento, anche se visto come semplice negazione dell'articolazione formale della Chiesa³⁷, trascura il fatto che tale forma di organizzazione

32 Cfr. Mt 18,18; 28,16-20; LEO PP. I, *Sermones. Sermo IV*, 3, in *P.L.*, LIV, col. 151; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Schema Constitutionis dogmaticæ secundæ de Ecclesia Christi secundum reverendissorum patrum animadversiones reformatum*, Can. 4: *De ecclesiastica Hierarchia*, in MANSI, LIII, 1961, col. 316; si vedano in particolare: la "Relatio Kleutgen" (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Josephi Kleutgen Relatio de Schemate reformato*, in MANSI, LIII, coll. 321B-322B) e la dichiarazione di Zinelli (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Relatio reverendi patris domini Friderici M. Zinelli Episcopi tarvisini*, in MANSI, LII, col. 1110A); *LG* 22; *CCC*, n. 883; *CIC*, Can. 336.

33 *CIC*, Can. 338: «*Unius romani Pontificis est Concilium œcumenicum convocare, eidem per se vel per se vel per alios præsidere, item Concilium transferre, suspendere vel dissolvere, eiusque Decreta approbare*».

34 Cfr. E. MITRE FERNÁNDEZ, *Cristianismo*, 28.

35 Si è parlato così di un conciliarismo rivoluzionario stigmatizzato come eterodosso, come quello di Marsilio da Padova (1275-1342), che considerava l'Istituzione conciliare come l'autentica rappresentante della comunità cristiana e superiore, pertanto, al Papa (cfr. E. MITRE FERNÁNDEZ, *Cristianismo*, 28).

36 R. MORGHEN, *Problemas en torno al origen de la Herejía en la Edad Media*, in J. LE GOFF (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Madrid, 1987, 91.

37 Muovendosi in questi parametri segnati dalla teocrazia pontificia, Mariano d'Alatri ha sostenuto che non era necessario che l'eretico assumesse la difesa di un errore dogmatico, né tantomeno era necessaria la pertinacia, ma sempre lo caratterizzava la sua insubordinazione nei confronti dell'Autorità ecclesiastica (cfr. M. D'ALATRI, *Eresie perseguite dall'Inquisizione in Italia*, in W. LOURDAUX - D. VERHELST [hgg.], *The Concept of Heresy in the Middle Ages [11th-13th C.]*. Proceedings of the International Conference, Louvain May, 13-16, 1973, Coll. *Medievalia Lovaniensia*, s. I, *Studia*, IV, Leuven, 1976, 211-224).

fu già disposta dallo stesso Cristo³⁸ e, conseguentemente, implica un allontanamento dal messaggio ricevuto, facendo ciò che in modo così vivido riprovava sant'Isidoro: «*Itaque etiamsi angelus de cælis aliter evangelizaverit, anathema vocatur*»³⁹, in continuità con l'Apostolo Paolo (cfr. *Gal* 1,8).

Infine, non potendo essere altrimenti, trionfò la definizione scolastica enunciata dal Dottore angelico «*et ideo Hæresis est infidelitatis species perti-nens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt*»⁴⁰, che spostò definitivamente la discussione sull'analogia tra Giudei, gentili ed eretici, che ormai rifiutano il medesimo oggetto, ovvero la fede – anche se alcuni la disconoscono e altri la rifiutano in parte – e sulle questioni della pertinacia e della *volontà*⁴¹. Queste caratteristiche come si vedrà, sono fondamentali, perché articolano la possibilità di riconciliazione dell'eretico perseguita più tardi dall'Inquisizione, dato che, potendo dirigere la sua volontà verso l'uscita dall'errore, questi ha ancora la possibilità di salvarsi. Si tratta della cosiddetta *Eresia formale*, nella quale, benché in una situazione di errore, se ancora è conservato intatto il desiderio di restare nella Chiesa e di essere condotti in essa, ci troviamo semplicemente dinanzi ad una situazione di apparente Eresia, che probabilmente viene meno quando il soggetto sia istruito meglio e prenda coscienza del suo sbaglio.

Questo implica la concezione aristotelica – e poi, evidentemente, tomi-sta – in virtù della quale l'intelletto umano deve dirigersi necessariamente verso la verità, non potendo convenire su qualcosa di diverso; detta concezione sposta la colpa – o almeno l'imputabilità – sul necessario verificarsi della contumacia, in qualunque modo si presenti la persistenza volontaria dell'errore, indipendentemente dalla causa esterna che porti a trovarsi in tale situazione⁴².

38 Cfr. *Mt* 18,18; *Rm* 10,14-15; *CCC*, nn. 874; 875; *LG* 7, solo per citare alcuni punti fermi a livello dogmatico.

39 SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De Hæresi et Schismate*, 688.

40 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*, II-II, q. 11, a. 1 co.

41 Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *De civitate Dei*, XVIII, 51, in *P.L.*, XLI, col. 612-613. San Tommaso attinge da qui la sua definizione: «*qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt*» (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*, II-II, q. 11, a. 2 s. c). Alcuni autori, tradizionalmente, pongono il fondamento di questa affermazione in un'altra Opera dello stesso Agostino: il “*Contra Faustum manichæum*” (cfr. M. ALTHAM, *A Vindication of the Church of England from the Foul Aspersions of Schism and Heresie Unjustly Cast upon her by the Church of Rome*, Part I, London, 1681, 1, I, 18; AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *Contra Faustum manichæum*, 24, 2, in *P.L.*, XLII, coll. 475-476), ma io condivido l'opinione di Conroy secondo cui deriva dal *De civitate Dei* (cfr. J.M. CONROY, *A Preservative Against Popery (1738). The Use of Late Seventeenth Century Polemical Works to Discourage Conversions from the Church of England*, Ann Arbor [MI], 2008, 301, nota 95).

42 «*Sicut Augustinus dicit, et habetur in Decretis, XXIV, qu. III, si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, querunt autem cauta sollicitudine veri-*

Nascere pertanto in un contesto eretico potrebbe essere un motivo per il quale un soggetto parta da concezioni erronee ma, dopo una sincera riflessione e un percorso di giudizio, questi dev'essere in grado di camminare verso la verità. Analogamente sarebbe colpevole chi, invece, nato nella verità, si lasciasse trascinare nell'Eresia.

Sebbene queste impostazioni siano alleggerite dalla considerazione che solo Dio può giudicare nel foro interno, tuttavia poco a poco ci avviciniamo a posizioni che in epoca inquisitoriale finiranno per identificare completamente la colpa con un atto di volontà, motivo per il quale la salvezza consisterebbe nell'accettare la costrizione ovvero rifiutarla⁴³.

2. L'EPOCA APOSTOLICA E POST-APOSTOLICA

Gli Apostoli, pur consapevoli di essere i depositari del messaggio, e che qualsiasi variazione degli insegnamenti – anche se proclamata da un angelo del cielo – costituisse un peccato, non hanno però mantenuto l'attitudine

tatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesie doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quæ nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesie determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice. Dicitur enim XXIV, qu. I, quoties fidei ratio ventilatur, arbitrator omnes fratres nostros et Cæpiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus, hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpasse voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum sed hæreticum, comprobabit». THOMAS AQUINAS, Summa Theologiæ, II-II, q. 11, a. 2 co.

- 43 «Respondeo dicendum quod circa hæreticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesie. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per Excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ, vel alii malefactores, statim per sæculares Principes iuste morti traduntur; multo magis hæretici, statim cum de Hæresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesie est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut Apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax invenitur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum salutis providet, eum ab Ecclesia separando per Excommunicationis Sententiam; et ulterius relinquit eum Iudicio sæculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, *resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est*». THOMAS AQUINAS, Summa Theologiæ, II-II, q. 11, a. 3 co.

violenta che raccomandava l'Antico Testamento contro coloro che si separavano dalla fede ricevuta⁴⁴. Così san Paolo, confrontandosi con Alessandro e Imeneo, non reclamò per costoro la Pena capitale (cfr. *Dt* 13,6ss; 17,1ss), ma semplicemente li separò dalla comunità degli eletti: «tra questi Imeneo e Alessandro, che ho consegnato a Satana, perché imparino a non bestemmiare» (*ITim* 1,20; cfr. *Tit* 3,10-11). Allo stesso modo, san Giovanni si confrontò con quelli che negavano la provenienza divina di Gesù, qualificandoli come “coloro che non ascoltano”, cioè che non possono apprendere perché sono di questo mondo (cfr. *IGv* 4,3-6).

Negli scritti pseudo-apostolici, troviamo riferimenti generici agli atteggiamenti contrari alla fede, soprattutto perché durante questo periodo tali atteggiamenti erano considerati ancora da un punto di vista morale più che sotto l'aspetto giuridico⁴⁵. Questa visione faceva sì che non fossero previste altre conseguenze che quelle morali. Ciò accade, ad esempio nella “*Didachè*”⁴⁶ o nella “Lettera di Barnaba”⁴⁷. Tuttavia, nel “Pastore di Erma”⁴⁸ emerge la dimensione sociale del peccato, come appare riferendosi alla “Chiesa-Torre” dove vengono inviati i peccatori, anche se la dottrina discute quali peccati avessero tale punizione⁴⁹. In entrambi i casi ciò che rileva è il carattere pubblico del peccato, che permetterà fin dall'inizio di vedere il triplice aspetto del peccato di Eresia: il sociale, l'individuale e l'attacco al deposito ricevuto, che richiedevano una risposta diversa rispetto al passato.

Negli scrittori successivi, come la “Didascalia dei dodici Apostoli” e le “Costituzioni apostoliche”⁵⁰, si mette in evidenza il lavoro di custodia del Papa (che sarà anche esteso agli Ebrei)⁵¹, equiparando in qualche modo Eresia e Scisma: divisione che non era ancora chiara⁵². È un lavoro di custodia, di annuncio e di invito alla conversione che, però, non poteva essere forzata.

44 Cfr. J. BLÖTZER, “Inquisition”, in *The Catholic Encyclopedia*, VIII, New York (NY), 1910, 26-38.

45 Cfr. R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto romano-cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucione)*, Padova - Verona, 1994, 39.

46 Cfr. *Didachè*, III, 4.6; IV, 4, in A. QUACQUARELLI (cur.), *I Padri*, 31-32. Vedasi anche: E. MARANTONIO Sguerzo, *I Delitti contro la fede nell'Ordinamento canonico, secc. I-IV*, Milano, 1979, 67.

47 Cfr. *Lettera di Barnaba*, in A. QUACQUARELLI (cur.), *I Padri*, 187-214.

48 Cfr. *Pastore d'Erma*, in A. QUACQUARELLI (cur.), *I Padri*, 243-346.

49 Maceratini condivide con Marantonio Sguerzo questa visione sociale del peccato (o Reato), ma si allontana da essa in relazione all'elenco teorico dei peccati, che lei pone nella sim. IX, 18, 3-4 (il Pastore di Erma è suddiviso in tre parti: Visioni, Precetti, Similitudini), mentre lui la trova in sim. IX, 18, 1-2 o anche più in particolare, in sim. IX, 19 e ss. (cfr. E. MARANTONIO Sguerzo, *I Delitti*, 73; R. MACERATINI, *Ricerche*, 40).

50 Cfr. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (F.X. FUNK, hg.) Paderborn, 1905.

51 Cfr. R. MACERATINI, *Ricerche*, 42.

52 Allo stesso modo che farà sant'Isidoro (cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De Hæresi et Schismate*, 688).

Tertulliano, a sua volta affermò che:

«*Humani Iuris et naturalis potestatis, unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est religionem colere, quæ sponte suscipi debeat, non vi*»⁵³,

mostrando che l'atteggiamento delle voci autorevoli è quello di consentire che l'uomo sia guidato dai dettami della propria coscienza nella pratica religiosa, perché l'adesione alla religione è un atto del libero arbitrio e non un atto obbligato. Una linea simile fu seguita da Origene quando contestava la Pena capitale e la tortura per ottenere la conversione⁵⁴.

Anche Cipriano di Cartagine abbandonò la linea veterotestamentaria, che puniva nello stesso modo le sommosse contro l'Autorità istituita: «*Nunc autem, quia circumcisio spiritalis esse apud fideles servos Dei cæpit, spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de Ecclesia ejiciuntur*»⁵⁵. A poco a poco la religione, considerata con il passare del tempo una questione fondamentale – sebbene non solo – spirituale, lasciò spazio a Sanzioni che presentavano un simile carattere. Lo stesso Lattanzio compì un passo ulteriore in difesa della libertà religiosa, dicendo che la religione è una questione che riguarda la volontà e, conseguentemente, non si può obbligare nessuno; in questo ambito è meglio ricorrere alla parole che alle botte «*verbis melius quam verberibus res agenda est*»⁵⁶. Egli negava il nesso tra la verità e la violenza, tra la giustizia e la crudeltà, domandandosi a cosa serve la crudeltà. Anche se nulla è così importante, la religione si deve proteggere attraverso la magnanimità, non con la violenza; tramite la fede, e non attraverso il crimine. Se si prova a difendere la religione con lo spargimento di sangue e la tortura, non si compie una difesa, ma una profanazione e un insulto, poiché, secondo lo stesso Lattanzio, nessuna questione attiene così tanto intimamente al libero arbitrio come la religione⁵⁷.

53 Cfr. TERTULLIANUS, *Ad Libros apologeticos appendix. Liber Ad Scapulam*, 2, in *P.L.*, I, col. 699.

54 Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum VII*, in *P.G.*, XI, col. 1472. Origene, peraltro, si limita a dire che si deve distinguere tra la Legge che gli Ebrei hanno ricevuto da Mosé e la Legge data da Gesù. La prima è seguita dai precetti ebraici, la seconda dai cristiani. Gli Ebrei cristiani, se sono sinceri, non possono rimanere conformi alla Legge mosaica, pertanto essi non hanno più la facoltà di ammazzare i nemici, o di mandare al rogo o lapidare coloro i quali violano la Legge cristiana (cfr. J. BLÖTZER, "Inquisition", 26).

55 CYPRIANUS CARTHAGINENSIS EP., *Epistole. Ep. LXII, ad Pomponium, de virginibus*, 4, in *P.L.*, IV, col. 371.

56 LACTANTIUS, *De divinis institutionibus*, V, 20, in *P.L.*, VI, col. 614.

57 Cfr. *ibidem*.

3. LA PRIMA DOTTRINA CONCILIARE

Se la violenza fu all'inizio rifiutata, una questione che rimaneva aperta era come agire quando gli strumenti per la conversione (come la preghiera o altri mezzi) non arrivavano a convertire gli eretici: in tal caso bisognava regolare le relazioni tra ortodossi ed eterodossi che, comunque, condividevano uno spazio e una società comune.

Per quanto riguarda l'accoglienza degli eretici nella Chiesa, essa avveniva in maniera di volta in volta differente a seconda della comunità eretica cui apparteneva il convertito e costituiva un tema centrale nella Normativa conciliare: la preoccupazione della Chiesa di regolamentare, in maniera diffusa e dettagliata, il ritorno alla comunione di chi aveva errato in materia di dottrina della fede suggerì gli obiettivi primari della disciplina canonistica antieretica, ovvero l'emendamento dell'errore, la conversione del reo e, in definitiva, il reintegro nella comunione in vista della *salus animarum*.

Proprio guardando alla salvezza delle anime, il Can. 39 del Concilio di Elvira del 305 prescrisse che i gentili *in discrimine*, laddove lo richiedevano e «*si fuit eorum ex aliqua parte vita honesta*», diventassero cristiani per l'imposizione delle mani⁵⁸. Allo stesso modo, il Concilio Arausicano I del 441 prescrisse che gli eretici «*in mortis discrimine positos*», se desideravano essere cattolici e qualora mancasse il Vescovo, potevano essere accolti nella Chiesa cattolica attraverso l'unzione e la benedizione impartita da un Presbitero⁵⁹.

Il Concilio di Laodicea del 320 disciplinò il ritorno alla Chiesa in maniera differenziata tenendo conto dell'Eresia di provenienza di chi si convertiva. I Novaziani, i Fotiniani e i Quartadecumani che volevano ritornare nella Chiesa cattolica, sia che nelle comunità eretiche di provenienza fossero stati catecumeni, sia che fossero stati fedeli, erano accolti previa condanna di ogni Eresia e, in particolare, di quella che intendevano abbandonare⁶⁰. Tra questi, coloro i

58 «*Gentiles, si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi; si fuerit eorum ex aliqua parte vita honesta, placuit eis manum imponi, et fieri christianos*». CONCILIIUM ELIBERITANUM, Can. 39, in MANSI, II, col. 12B-C.

Questo Canone, come molti altri sul tema, è riportato anche nella c.d. “*Collectio Hispana*” (cfr. *Collectio Canonum S. Isidoro Hispal. ascripta. Excerpta Canonum*, Liber IX, tit. VI, in P.L., LXXXIV, col. 88 [documento d'ora in poi abbreviato in: “*Collectio Hispana*”]) dove si legge: «*De gentilibus si in discrimine baptizari expetunt. Conc. Eliber. tit. 39, c. 38*».

59 «*Hæreticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit Episcopus, a Presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit*». CONCILIIUM ARAUSICANUM I, Can. 1, in MANSI, VI, col. 435D.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in P.L., LXXXIV, col. 88: «*De hæreticis si in mortis discrimine convertantur. Conc. Araus. tit. 1, c. 27*».

60 «*Eos qui ex hæresibus, hoc est Novatianis sive Photinianis, vel Tessaradecatitibus convertuntur, sive catechumenos, sive qui apud illos fideles dicuntur, non admitti priusquam omnem hæresim anathe-*

quali nelle sette erano chiamati “fedeli” potevano partecipare ai santi Misteri dopo aver appreso il Simbolo della fede e previa unzione con il sacro Crisma. Il Battesimo, quindi, non doveva essere reiterato. Anche il Concilio Teleptense del 418 stabilì che i Novaziani e i Montanisti fossero accolti nella comunione attraverso l'imposizione delle mani⁶¹ e, infine, il Concilio Arelatense II, del 451 circa, ribadì che il ritorno alla Chiesa cattolica dei Novaziani doveva essere preceduto da una condanna dell'errore da parte dei medesimi⁶².

Diversamente i Montanisti, una volta convertiti, erano accolti nella Chiesa attraverso il Battesimo ricevuto dai Presbiteri e dai Vescovi, dopo la debita preparazione catechetica, come stabilito dal Concilio di Laodicea⁶³. La regola si applicava a tutti i “Phryges”, anche se erano membri del clero, «*qui apud illos existimatur*», o se presso la comunità eretica di provenienza erano detti “*maximi*”.

Un trattamento decisamente più favorevole fu riservato ai Catari, a norma del Can. 8 del Concilio di Nicea del 325: una volta ritornati alla Chiesa cattolica, essi rimanevano nel clero, se già erano ordinati, previa imposizione delle mani. I Vescovi catari erano accolti come Presbiteri, né i Vescovi cattolici potevano affidare ai Catari «*ipsum honorem nominis*»: i primi, piuttosto, potevano attribuire ai secondi la funzione di Corepiscopi o di Presbiteri, affinché, da una parte, fosse evidente che i chierici catari convertiti appartenevano

matizaverint, et præcipue eam in qua detinebantur; et tunc deinceps eos, qui apud illos fideles dicebantur, fidei symbola discentes, et sancto Chrismate inunctos, sic sancto Mysterio communicare». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 7*, in MANSI, II, col. 565A (testo in lingua greca in: K.J. HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, [H. LECLERCQ, trad.] Paris, 1911, I/2, 999).

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in *P.L.*, LXXXIV, col. 87: «*De Novatianis et Quartodecimanis qualiter recipi debeant. Conc. Eod. tit. 7*»; FULGENTIUS FERRANDUS CARTHAGINENSIS DIAC., *Breviatio Canonum*, n. 177, in *P.L.*, LXVII, col. 958: «*Ut Novatiani vel etiam Quartadecimani non recipiantur, nisi prius hæresim suam condemnauerint; ita ut symbolum fidei doceantur et Chrismate ungantur (Conc. Laodic. tit. 7)*» (documento d'ora in poi abbreviato in: “*Breviatio*”).

61 «*Ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur*». CONCILIUM TELEPTENSE SIVE ZELLEENSE, *Canones ex Epistola Papæ Sirici*, in MANSI, IV, col. 380C.

Breviatio, n. 174, in *P.L.*, LXVII, col. 958: «*Ut venientis a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur (Conc. Zellens., ex Epistola Papæ Sirici)*».

62 «*Novatianum in communionem recipi non debere, nisi suscepta pænitentia credulitate præteritum damnet errorem*». CONCILIUM ARELATENSE II, *Can. 9*, in MANSI, VII, col. 879D.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in *P.L.*, LXXXIV, coll. 87-88: «*Ut Novatiani in communionem non suscipiantur, nisi suscepta pænitentia credulitate erroreque damnato. Conc. Arelat. II, tit 9, Can. 22*».

63 «*Eos qui ab eorum hæresi, qui Phryges dicuntur, convertuntur, sive sint in clero qui apud illos existimatur, sive maximi dicantur; omnes eos cum omni studio catechizari seu initiari et baptizari ab Ecclesie Episcopis et Presbyteris*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 8*, in MANSI, II, col. 565B (testo in lingua greca in: K.J. HEFELE, *Histoire*, I/2, 1000).

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in *P.L.*, LXXXIV, col. 87: «*De Cataphrygis ad Ecclesiam venientibus baptizandis. Conc. eod. tit. 8*».

ormai al clero cattolico, e, dall'altra, non ci fossero due Vescovi all'interno della stessa città⁶⁴.

I Paulianisti, invece, dovevano essere senz'altro ribattezzati. Se nella comunità eretica che intendevano abbandonare erano Presbiteri o Diaconi, ricevuto il nuovo Battesimo, venivano ordinati dal Vescovo cattolico, sempre che «*a culpa et reprehensione alieni visi fuerint*». Le Diaconesse, al contrario, erano sempre accolte nel numero dei laici, «*quoniam nec ullam habent manum impositionem*»⁶⁵.

La disciplina relativa all'accoglienza dei Donatisti fu particolarmente articolata e venne elaborata perlopiù nei Concili africani, in quanto proprio la Chiesa d'Africa era interessata più delle altre dalla diffusione massiccia dell'Eresia donatista.

Ai Donatisti battezzati da bambini, «*ne quod suo non fecerunt iudicio*», e poi ritornati alla Chiesa di Dio non poteva essere impedito di diventare sacri Ministri⁶⁶. Peraltro, i chierici donatisti convertiti al cattolicesimo erano ac-

64 «*De his qui se Catharos, id est puros quandoque nominant, ad catholicam autem et apostolicam Ecclesiam accedunt, sanctæ magnæ Sinodo visum est, ut impositis eis manibus sic in clero maneat. Ante omnia autem hoc in scriptis ipsos profiteri convenit, quod adhærebunt et sequentur catholicæ Ecclesiæ decreta id est quæ et cum digamis communicabunt, et cum iis qui in persecutione lapsi sunt, in quibus et tempus constitutum est, et oportunitas præfinita, ut ipsi sequantur in omnibus Ecclesiæ decreta. Ubi ergo omnes sive in vicis, sive in urbibus ipsi soli inveniuntur ordinati, qui inveniuntur in clero, erunt in eodem ordine. Si autem catholicæ Ecclesiæ Episcopo vel Presbytero existente accedunt aliqui, clarum est, quod Ecclesiæ quidem Episcopus Episcopi dignitatem habebit: qui autem apud eos, qui cathari dicuntur, nominatur Episcopus, Presbyteri honorem habebit: nisi utique Episcopo placeat ipsum nominis honorem impertire. Si autem hoc illi non placeat, vel Chorepiscopi, vel Presbyteri locum excogitabit, ut esse omnino in clero videatur; ne in civitate duo sint Episcopi*». CONCILIIUM NICÆNUM I, Can. 8, in MANSI, II, col. 671B-D.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in P.L., LXXXIV, col. 87: «*Ut hi qui nominantur Cathari accedentes ad Ecclesiam, si ordinati sunt, sic manent in clero (Concilio Niceano tit. 7)*»; *Breviatio*, n. 172, in P.L., LXVII, col. 958.

65 «*De Paulianistis, qui deinde ad Ecclesiam confugerunt, statutum est, ut ii omnino rebaptizentur. Si qui vero tempore præterito in clericorum numero erant, si quidem a culpa et reprehensione alieni visi fuerint, rebaptizati ordinentur a catholice Ecclesiæ Episcopo. Si vero examinatio eos non esse aptos deprehendit, deponi eos oportet. Similiter autem et de diaconissis, et omnino de omnibus qui inter clericos annumerantur; eadem forma servabitur. Diaconissarum autem meminitur quæ in habitu quidem censentur, quoniam nec ullam habent manum impositionem, ut omnino inter laicos ipsæ connumerentur*». CONCILIIUM NICÆNUM I, Can. 19, in MANSI, II, coll. 683A-684A.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in P.L., LXXXIV, col. 87: «*De Paulianistis el Cataphrygis rebaptizandis et qualiter suscipiantur in clero qui ex ipsis clerici fuerint. De diaconissis quoque quæ apud eos inveniuntur ut inter laicas habeantur. Conc. Nic. tit. 19, c 1*».

66 «*De Donatistis placuit ut consulamus fratres et consacerdotes nostros Siricium et Simplicianum, de solis infantibus, qui baptizantur penes eosdem, ne quod suo non fecerunt iudicio, cum ad Ecclesiam Dei salubri proposito fuerint conversi, parentum illos error impediatur, ne provehantur sacri altaris Ministri*». CONCILIIUM CARTHAGINENSE III, Can. 48, in MANSI, III, col. 891 C-D [Circa tempora Siricii Papæ (a. 398)]; «*Unde quoniam superiori Concilio statutum esse mecum recognoscit unanimitas vestra, ut hi qui apud Donatistas parvuli baptizati sunt, nondum scire valentes erroris eorum inte-*

colti “*in suis honoribus*”, secondo la volontà e il consiglio di ciascun Vescovo cattolico «*qui in eodem loco gubernat Ecclesiam*», sempre che il ritorno alla Chiesa cattolica di un Donatista in qualità di chierico potesse aiutare a portare la pace cristiana⁶⁷. Gli stessi padri conciliari spiegavano le ragioni di una disciplina tanto aperta all'accoglienza dell'eretico e rispettosa dell'ordine clericale dell'Eresia donatista; prendendo atto infatti della situazione di sofferenza in cui versavano le Chiese africane, nelle quali l'errore donatista era nato, essi ritenevano opportuno dissociarsi da quanto accadeva “*in transmarinis partibus*”, dove era stato stabilito che gli “*ordinati in parte Donati*” non fossero accolti “*in honoribus suis*”, ad eccezione di quelli per i quali “*catholicæ unitati consuletur*”⁶⁸.

Le comunità provenienti dall'Eresia donatista e aventi Vescovi propri, “*inconsulto Concilio*”, conservavano il proprio Pastore («*sine dubio [...] habere mereantur*»); d'altro canto, alle comunità che, in seguito al decesso del proprio Vescovo, non desiderassero avere un Vescovo proprio non si negava l'affidamento al Vescovo diocesano⁶⁹.

ritum, et posteaquam ad ætatem rationis capacem pervenerunt, agnita veritatem, falsitatem eorum abhorrentes, ad Ecclesiam Dei catholicam, per universum mundum diffusam, ordine antiquo per manus impositione recepti sunt: debere talibus suscipiendum manus clericatus non impedire nomen erroris, cum veram Ecclesiam illorum putaverint, ad fidem accedendo, et ibi Christo crediderint, et Trinitatis Sacramenta perceperint, quæ omnia vera et sancta atque divina esse certissimum est, et in his omnem animæ spem constitutam». CONCILIUM AFRICANUM, *Caput 24*, in MANSI, IV, col. 488D-E.

Questo Canone è riportato anche nel “*Codex Canonum Ecclesiæ africanæ*” dell'anno 424 [d'ora in poi abbreviato in: “*CCEA*”] (cfr. *Canones diversorum Conciliorum Ecclesiæ africanæ*, in *Conciliorum omnium generalium et provincialium Collectio regia*. IV. *Ab anno CCCCLII ad annum CCCCLXXX*, Parisiis, 1644, *Can. LVII*, 597-598).

67 «*Ut ex ipsis Donatistis, quicumque clerici correcto consilio ad catholicam unitatem transire voluerint, secundum uniuicuiusque Episcopi catholici voluntatem atque consilium, qui in eodem loco gubernat Ecclesiam, si hoc paci christianæ prodesse visum fuerit, in suis honoribus suscipiantur, sicut prioribus eiusdem divisionis temporibus factum esse manifestum est*». CONCILIUM AFRICANUM, *Can. 35*, in MANSI, IV, col. 491 D-E.

68 «*Quod multarum et pene omnium africanarum Ecclesiarum, in quibus talis error exortus est, exempla testantur: non ut Concilium, quod in transmarinis partibus de hac re factum est, dissolvatur: sed ut illud maneat circa eos, qui sic transire ad catholicam volunt, ut nulla per eos unitatis compensatio procuretur. Per quos autem vel omnimodo * perfici, vel adiuvari manifestis fraternalium animarum lucris catholica unitas in locis, in quibus degunt, visa fuerit; non eis obsit, quod contra honores eorum (quamvis falsus nulli interclusa sit) in transmarino Concilio statutum est, id est, ut ordinati in parte Donati, sic ad catholicam correcti transire voluerint, non suscipiantur in honoribus suis secundum transmarinum Concilium, exceptis his, per quos catholicæ unitati consuletur*». CONCILIUM AFRICANUM, *Can. 35*, in MANSI, IV, coll. 491E-492A.

69 «*Sane ut illæ plebes, quæ conversæ sunt a Donatistis, et habuerunt Episcopos, sine dubio, inconsulto Concilio, habere mereantur: quæ autem plebes habuerunt Episcopum et eo defuncto voluerint non Episcopum proprium habere, sed ad alicujus Episcopi diæcesim pertinere, non eis esse denegandum*». CONCILIUM AFRICANUM, *Can. 66*, in MANSI, IV, col. 501D-E (cfr. *CCEA*, *Can. XCIX*, 631).

Il Concilio Agatense del 506 regolamentò l'accoglienza degli Ebrei che «*ad Legem catholicam venire voluerint*»: dopo otto mesi di catecumenato, qualora fosse accertato che intendevano entrare nella Chiesa cattolica con fede pura, gli Ebrei ricevevano il Battesimo. Se, tuttavia, versavano in una situazione d'infermità particolarmente grave, ricevevano il Battesimo anche prima del tempo del catecumenato prescritto per le situazioni ordinarie⁷⁰.

Della conversione degli Acefali si occupò – sebbene indirettamente – il Can. 12 del Concilio di Siviglia del 619⁷¹ del quale si riporta il resoconto della “*duodecima actio*”: un Vescovo siro dell'Eresia degli Acefali, che partecipava alla sessione conciliare, negò il fatto che Cristo possedesse due nature e affermò che la natura divina fosse “*passibilem*”. Tuttavia il confronto con i padri conciliari si concluse con la conversione del Vescovo acefalo, che fu accolto nella Chiesa ed emise la professione di fede “*cum stipulatione jurejurando*”.

Il Concilio di Milevi del 416, a sua volta, disciplinò l'ipotesi di chi, “*conversus ab hæreticis*”, riferiva di aver ricevuto una penitenza “*apud eos*”. In tal caso, ciascun Vescovo cattolico era tenuto a richiedere dove e per quale causa fosse stata inflitta detta penitenza, perché fosse dimostrata “*documentis certis*”. Sulla base delle ragioni sottese alla penitenza, il Vescovo cattolico stabiliva il “*tempus pœnitentiæ vel reconciliationis*”⁷². La penitenza ricevuta

70 «*Judæi quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad Legem catholicam venire voluerint, octo mensibus inter catechumenos, Ecclesiæ limen intræant: et si puta fide venire noscuntur: tum demum Baptismatis gratiam mereantur. Quod si casu aliquo periculum infirmitatis intra præscriptum tempus incurrerint et desperati fuerint baptizentur*». CONCILIIUM AGATHENSE, Can. 34, in MANSI, VIII, col. 330D.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in P.L., LXXXIV, col. 88: «*De Judæis qui converti cupiunt, qualiter suscipiantur. Conc. Agath, tit. 34, c 30*».

71 «*Duodecima actione ingressus est ad nos quidam ex hæresi Acephalorum, natione syrus (ut asserit ipse) Episcopus, duarum in Christo naturarum proprietatem abnegans et deitatem passibilem asserens: cujus dum nostris sensibus tanti erroris confusio patuisset, prolatis illi de incarnatione domini nostri Jesu Christi testimoniis, sanctorumque Patrum sententiis recitatis, omni eundem exhortatione ad veræ fidei rectitudinem sacerdotali modestia invitavimus: qui salutaribus monitis pertinaciter per multos diuturnosque communionis conflictum renitens, tandem gratia divina edoctus, cunctis coram adstantibus hæresim propriam abdicavit, duasque naturas et unam personam in uno eodemque domino nostro Jesu Christo confessus est, credens impassibilem naturam deitatis, atque in sola humanitate suscepisse infirmitates passionum et crucis. Conversus itaque, atque receptus, susceptæ fidei confessionem cum stipulatione jurejurando protulit, atque ab omnibus purgatus apparuit: talique pro merito gaudentes, Christo gratias egimus, quod eundem, post pravitatem hæresis ad rectitudinem fidei divina gratia promovisset. Quem optamus, ut permanens in fide Christi pure ac devotissime conservetur*». CONCILIIUM HISPALENSE II, Can. 12, in MANSI, X, col. 561C.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. VI, in P.L., LXXXIV, col. 88: «*De quodam Acephalorum Episcopo. Conc. Hisnal. II, tit. 12, c. 67*».

72 «*Placuit, ut quicumque conversus ab hæreticis, dixerit se apud eos pœnitentiã accipere, unusquisque catholicus Episcopus requirat, ubi et ob quam causam apud eosdem hæreticos pœnitentiã suscepit: ut cum documentis certis hoc ipsum approbaverit, sibi pro qualitate peccati, sicut eidem*

dall'eretico nella comunità eterodossa continuava così a ricoprire una certa rilevanza anche nell'Ordinamento della Chiesa cattolica, in seguito alla conversione dell'eretico. La “*qualitas peccati*” alla base della stessa conservava infatti la propria rilevanza oggettiva.

Per quanto riguardava i rapporti con gli eretici, diversi Canoni conciliari erano dedicati anche a regolamentare la relazione tra ortodossi ed eterodossi. Si tratta di Norme volte soprattutto a custodire la dottrina cattolica e ad evitare la confusione della medesima con le numerose Eresie diffuse nell'orbe cattolico, minimizzando il rischio di indifferentismo. Procedevano in questa direzione le Norme che vietavano ai cattolici la condivisione di feste o banchetti con gli eretici, e in particolare con gli Ebrei, dei quali era vietato imitare i costumi e le pratiche religiose.

Ad esempio, il già citato Concilio di Elvira prescriveva che i frutti dei cattolici non fossero benedetti dagli Ebrei, «*ne nostra irritam et infirmam faciant benedictionem*», sotto pena di totale allontanamento dalla Chiesa⁷³.

La Normativa inerente la tutela dell'ortodossia emanata dal Concilio di Laodicea (anno 320) era decisamente più dettagliata: non era permesso agli eretici varcare la soglia della casa di Dio, per tutto il tempo in cui si ostinavano nella loro Eresia⁷⁴; era fatto divieto ai membri della Chiesa di frequentare i cimiteri degli eretici o i loro *martyria* per la preghiera o per le celebrazioni religiose⁷⁵; ai cristiani non era consentito imitare le usanze ebraiche, né “*in*

Episcopo catholico visum fuerit, tempus pœnitentiæ vel reconciliationis decernat». CONCILIUM MILEVITANUM II, *Can. 23*, in MANSI, IV, coll. 332D-333A.

73 «*Admoneri palcui possessores, ut non patiantur fructus suos, quos a Deo percipiunt, a Judæis benedici; ne nostra irritam et infirmam faciant benedictionem. Si quis post interdictum facere usurpaverit, penitus ab Ecclesia abiiciatur*». CONCILIUM ELIBERITANUM, *Can. 49*, in MANSI, II, col. 14A. *Collectio Hispana*, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*De frugibus fidelium ne a Judæis benedicantur*».

74 «*Non permittere hæreticis, ut in domum domini ingrediantur, si in hæresi permanent*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 6*, in MANSI, II, col. 565A (testo in lingua greca in K.J. HEFELE, *Histoire*, I/2, 998-999).

Breviatio, n. 176, in *P.L.*, LXVII, col. 958: «*Ut hæretici in hæresi permanentes domum Dei non ingrediantur*».

75 La Pena prevista per i fedeli che non osservassero questo Canone era la Scomunica per un certo tempo; tuttavia, se essi facevano penitenza e riconoscevano i loro errori, venivano reintegrati: «*Non concedendum esse ut in cœmeteria, vel in ea quæ dicuntur martyria quorumvis hæreticorum, abeant ii qui sunt Ecclesiæ, orationis vel venerationis gratia. Sed tales si sint fideles, esse aliquantisper excommunicatos: sin autem pœnitentia ducantur, et se deliquisse confiteantur, suscipi*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 9*, in MANSI, II, col. 565C.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non debere catholicos in ea, quæ martyria sua hæretici dicunt, intrare. Conc. Laod. tit. 9*»; *Breviatio*, n. 179, in *P.L.*, LXVII, col. 958: «*Ut non liceat in hæreticorum cœmeteria ad orationem faciendam catholicis introire (Conc. Laodic. tit. 9)*».

*sabbato otiari*⁷⁶; gli ortodossi non potevano ricevere le *eulogie* dagli eretici, perché erano piuttosto delle maledizioni, che delle benedizioni⁷⁷; era vietato pregare con eretici e scismatici⁷⁸ e onorare i martiri estranei alla Chiesa cattolica⁷⁹; i cristiani, inoltre, non dovevano abbandonare la Chiesa di Dio e allontanarsene per adorare gli angeli e introdurne il culto⁸⁰; non potevano unirsi alle feste di Ebrei ed eretici⁸¹, né a quelle dei pagani⁸²; infine, non potevano accettare gli azzimi dagli Ebrei⁸³.

La disciplina promulgata dal Concilio Cartaginese IV dell'anno 398 proseguì nella direzione già tracciata dalle Norme di Laodicea: ai chierici, in particolare, era indirizzato il divieto di partecipare ai banchetti – come fece

-
- 76 «*Quod non oportet christianos judaizare, et in sabbato otiari, sed ipsos eo die operari: diem autem dominicum præferentes otiari, si modo possint, ut christianos. Quod si inventi fuerint judaizantes, sint anathema apud Christum*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 29*, in MANSI, II, col. 569A-B.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non debere christianos judaizare vel sabbatizare. Conc. eod. tit. 29*».
- 77 «*Quod non oportet hæreticorum benedictiones accipere, quæ sunt potius maledictiones, quam benedictiones*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 32*, in MANSI, II, col. 569C.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non oportere ab hæreticis benedictiones accipere quia maledictiones sunt. Conc. Laod. tit. 32*»; *Breviatio*, n. 192, in *P.L.*, LXVII, col. 959: «*Ut hæreticorum benedictiones nullus accipiat (Conc. Laodic. tit. 31)*».
- 78 «*Quod non oportet una cum hæreticis vel schismaticis orare*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 33*, in MANSI, II, col. 569C.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non debere cum hæreticis schismaticis orari. Conc. Laod. tit. 33, Can. 7*»; *Breviatio*, n. 183, in *P.L.*, LXVII, col. 959.
- 79 La Pena prevista per chi trasgrediva la Norma era la Scomunica: «*Quod non oportet omnem christianum Christi martyres relinquere, et ad falsos martyres, hoc est, hæreticos abire, vel eos qui prius hæretici fuere. Hi enim sunt a Deo alieni. Sint ergo anathema, qui ad eos abeunt*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 34*, in MANSI, II, col. 569C.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non eundum ad falsos martyres. Conc. eod. tit. 34*».
- 80 «*Quod non oportet christianos, relicta Dei Ecclesia, abire, et angelos nominare, vel congregationes facere; quod est prohibitum. Si quis ergo inventus fuerit huic occultæ idolatriæ vacare, sit anathema, quia reliquit dominum nostrum Jesum Christum, et accessit ad idolatriam*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 35*, in MANSI, II, col. 569D.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non licere christianis derelicta Ecclesia ad angelos idololatriæ congregationes colligere. Conc. Laod. tit. 35*».
- 81 «*Quod non oportet quæ ad Judæis vel hæreticis mittuntur festiva accipere, neque una cum eis festum agere*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 37*, in MANSI, II, col. 569E.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non licere ab hæreticis vel Judæis feratica quæ mittuntur accipere, vel cum eis festos dies agere. Conc. eod. tit. 37*».
- 82 «*Quod non oportet cum gentibus festum agrere, et eorum impietati communicare*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 39*, in MANSI, II, col. 572A.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non licere cum paganis festa celebrare. Conc. Laod. tit. 39*».
- 83 «*Quod non oportet a Judæis azyma accipere, vel eorum impietatibus communicare*». CONCILIUM LAODICENUM, *Can. 38*, in MANSI, II, col. 572A.
Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Non licere a Judæis azyma accipere. Conc. Laod. tit. 38*».

il Concilio Agatense⁸⁴ – e alle riunioni di eretici⁸⁵; invece, era rivolto a tutti i fedeli il divieto di pregare o recitare salmi con i medesimi⁸⁶. I padri conciliari avevano cura di evitare in ogni modo la confusione tra la Chiesa cattolica e le confessioni eterodosse, distinguendo queste ultime anche su di un piano prettamente terminologico: «*conventicula hæreticorum non Ecclesia, sed conciliabula appellantur*»⁸⁷. Tuttavia non manca una Norma di apertura alla conversione, che, al di là dei necessari *distinguo* a tutela della retta dottrina, continuava a rappresentare l'obiettivo primario della disciplina antiereticale: il Can. 84 sancì che nessun Vescovo poteva impedire ai pagani, agli eretici o agli Ebrei di entrare in Chiesa per ascoltare la Parola di Dio, «*usque ad missam catechumenorum*»⁸⁸.

Una restrizione di Diritto processuale fu introdotta dal Concilio di Cartagine del 421: gli eretici non erano ammessi «*ad accusanda Crimina publica*» quando gli accusati erano fedeli, chierici o laici⁸⁹.

La tutela della fede cattolica e l'educazione della prole nella retta dottrina erano esigenze alle quali i Canonici conciliari facevano fronte mediante il divieto di Matrimonio tra cattolici ed eretici. Era sufficiente, però, la promessa di

84 Il Concilio Agatense riferisce sia ai chierici che ai laici l'obbligo di evitare i banchetti degli eretici: «*Omnes deinceps clerici, sive laici, Judæorum convivia evitent: nec eos ad convivium quisquam excipiat. Quia cum apud christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a christianos sumi, cum ea quæ Apostolo permittente nos sumimus, ab illis judicentur immunda: ac sic inferiores incipient esse christiani, quam Judæi, si nos quæ ab illis apponuntur utantur, illi vero a nobis oblata contemnant*» (CONCILIUM AGATHENSE, Can. 40, in MANSI, VIII, coll. 331D-E-332A).

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Ut christiani Judæorum vitent convivia. Conc. Agath. tit. 40, c. 30*».

85 «*Clericus hæreticorum et schismaticorum tam convivia, quam sodalitates evitet æqualiter*». *Statuta Ecclesiæ antiqua*, Can. 70, in MANSI, III, col. 957A.

86 «*Cum hæreticis nec orandum nec psallendum*». *Statuta Ecclesiæ antiqua*, Can. 72, in *ibidem*. *Collectio Hispana*, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Ut cum hæreticis nec orandum sit nec psallendum*».

87 CONCILIUM CARTHAGINENSE IV, Can. 71, in MANSI, III, col. 957A. *Collectio Hispana*, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Ut hæreticorum cætus non Ecclesia sed conciliabulum sit. Conc. Carthag. IV, tit. 71, c. 15*».

88 CONCILIUM CARTHAGINENSE IV, Can. 84, in MANSI, III, col. 958A. *Collectio Hispana*, Lib. IX, tit. I, in *P.L.*, LXXXIV, col. 85: «*Ut infideles pro audienda lectione in Ecclesia usque ad missam stent. Conc. eod. tit. 84*».

89 «*Item placuit, ut servi, vel proprii * libertine ad accusationem clericorum non admittant; vel omnes, quos ad accusanda publica criminal Leges publicæ non admittunt; neque * ii qui postea quam excommunicati fuerunt, si in ipsa adhuc Excommunicatione constitutus, sive sit clericus, sive laicus, accusare voluerit; neque omnes infamie * facula aspersi, idest, istriones, et turpitudinibus subjecte personæ hæretici etiam, sive pagani, sive Judæi. Sed tamen omnibus, quibus accusatio denegatur, in Causis propriis accusandi licentia non deneganda*». CONCILIUM CARTHAGINENSE [ANNI CCCCXXI], Can. 6, in MANSI, IV, coll. 449E-450A; cfr. *Breviatio*, n. 196, in *P.L.*, LXVII, col. 959.

conversione della parte eterodossa perché il divieto di Matrimonio fosse superato, venendo meno le ragioni che erano ad esso sottese. Le Sanzioni annesse alla trasgressione delle Norme che limitavano lo *ius connubii* colpivano tanto il coniuge cattolico, quanto i suoi genitori.

Il Concilio di Elvira, ad esempio, stabilì che il Matrimonio tra “*gentiles e virgines christianæ*” doveva essere evitato quanto più possibile, essendo consentito solo “*propter adulterii causam*”⁹⁰. Al di fuori di questa ipotesi, se il nubendo eretico non intendeva ritornare alla Chiesa cattolica, non poteva unirsi in Matrimonio con una donna cattolica. La Sanzione, in caso di trasgressione, colpiva i genitori della sposa: «*Si contra Interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet*»⁹¹. Se poi i genitori davano la figlia in moglie ad un sacerdote di una setta eretica, «*nec in fine eis dandam esse Communionem*»⁹². Dal canto loro, le donne fedeli, unitesi in Matrimonio ai *gentiles*, erano separate dalla comunione *aliquanto tempore*⁹³, a norma del Can. 11 del Concilio Arelatense I.

Il divieto di Matrimonio con gli infedeli era superato se questi ultimi promettevano di convertirsi al cattolicesimo: «*Quod non oportet cum omni hæretico Matrimonium contrahere, vel dare filios aut filias: sed magis accipere sese christianos futuros profiteantur*»⁹⁴.

90 «*Propter copiam puellarum, gentilibus minime in Matrimonium dandæ sunt virgines christianæ, ne ætas in flore tumens in adulterio animæ resolvatur*». CONCILIUM ELIBERITANUM, Can. 15, in MANSI, II, col. 8C.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. III, in P.L., LXXXIV, col. 86: «*Quod puellæ christianæ in Matrimonium dari gentilibus possunt propter adulterii causam. Conc. Eliber. tit. 15, c 38*».

91 «*Hæretici si se trasferre noluerint ad Ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas. Sed neque Judæis, neque hæreticis, dare placuit; eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli. Si contra Interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet*». CONCILIUM ELIBERITANUM, Can. 16, in MANSI, II, col. 8D.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. III, in P.L., LXXXIV, col. 87: «*De puellis fidelibus ne infidelibus jungantur. Conc. eod. tit. 16*».

92 «*Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerit, placuit, nec in fine eis dandam esse communionem*». CONCILIUM ELIBERITANUM, Can. 17, in MANSI, II, col. 8D.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. III, in P.L., LXXXIV, col. 87: «*De his qui filias suas sacerdotibus gentilium conjungunt. Conc. eod. tit. 17*».

93 «*De puellis fidelibus quæ gentilibus junguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separentur*». CONCILIUM ARELATENSE I, Can. 11, in MANSI, II, col. 472C.

Collectio Hispana, Lib. IX, tit. III, in P.L., LXXXIV, col. 86: «*Feminae fideles, quæ gentilibus se conjunxerint, excommunicentur. Conc. Arelat. I, tit. 11, Can. 21*».

94 CONCILIUM LAODICENUM, Can. 31, in MANSI, II, col. 569C.

Breviatio, n. 180, in P.L., LXVII, col. 958: «*Ut nullus ad Ecclesiam pertinens filios suos hæreticorum nuptiis societ (Conc. Laodic., tit. 30)*»; *Collectio Hispana*, Lib. IX, tit. III, in P.L., LXXXIV, col. 86D: «*De non miscendis conjugii cum hæreticis nec dandis christianorum filiis, illorum autem accipiendis. Conc. eod. tit. 31*», «*De cavendis hæreticorum conjugiiis. Conc. eod. tit. 31*»; *Breviatio*, n. 182, in P.L., LXVII, col. 959: «*Ut nullus cum hæreticis connubia misceat (Conc. Laodic., tit. 30)*».

La medesima Norma fu ribadita nel Concilio Agatense, Can. 67: «*Quoniam non oportet cum omnibus*

Il Concilio ecumenico di Calcedonia, infine, ribadì il divieto in capo ai salmisti e ai lettori di sposare donne appartenenti alle sette eretiche, estendendo tale divieto anche a quelle Province in cui detti Matrimoni risultassero essere ammessi⁹⁵. Con riferimento alla prole, i padri conciliari stabilirono che:

«Si quis vero prævenit et habet iam de tali connubio filios, si forte prævenerit eos iam apud hereticos baptizari, debet eos offerre sanctæ Ecclesiæ catholicæ, ut ibi communicent. Qui vero adhuc baptizati non sunt, omnimodo non posse eos in heretica Ecclesia baptizari, nec Matrimonio iungi heretico, Iudæo vel pagano, nisi forte sponderit se venire ad orthodoxam fidem, dum coniungitur personæ orthodoxæ. Si quis vero hanc definitionem sanctæ Synodi præterierit, regularum condemnationibus subiaceat»⁹⁶.

Al fine di assicurare una certa cooperazione tra gli Ordinamenti canonico e secolare, il Concilio milevitano del 416 stabilì che *«illud adversos hæreticos, vel paganos, vel eorum superstitiones, ut Legati missi de hoc glorioso Concilio, quidquid utile providerint a gloriosissimis Principibus impetrent»⁹⁷*. Rendendo edotti i Principi *«de hæreticis et infidelibus quidquid in Concilio constituitur»*, si apriva la strada all'armonizzazione delle discipline, per dare una soluzione condivisa a un problema comune al secolo e alla Chiesa.

Il medesimo Concilio sanzionava con la sottrazione della Cattedra episcopale il Vescovo che dimostrasse negligenza nel trattamento dell'Eresia:

«Si ille, ad quem pertinuisse videbantur, probare potuerit, magis illius electam negligentiam ab hæreticis, impune ut ibi sint, et suam diligentiam fuisse præventam, ut eo modo eius cura solertior vitaretur, cum hoc Iudices Episcopi cognoverint, suæ Cathedræ loca restituant»⁹⁸.

Tuttavia: dove le dottrine eretiche erano molto diffuse e la solerte applicazione della disciplina antiereticale poteva accrescere le sofferenze della Chiesa, esasperando ulteriormente le divisioni, i Canoni conciliari raccomandavano un'applicazione più benigna della Norma.

hæreticis miscere connubia, et vel filios vel filias dare, sed potius accipere, si tamen profitentur christianos futuros esse se et catholicos». CONCILIIUM AGATHENSE, *Can. 67*, in MANSI, VIII, col. 336B. *Collectio Hispana*, Lib. IX, tit. III, in P.L., LXXXIV, col. 85: *«De catholicis ne hæreticorum connubiis copulentur: Conc. Agath. tit. 67, c. 39»*.

95 *«Quia in quibusdam Provinciis conceditur psalmistis et lectoribus uxores accipere, statuit sancta Synodus prorsus non licere cuiquam ex his alterius sectæ accipere uxorem»*. CONCILIIUM CHALCEDONENSE, *Actio decima quinta. Can. 14*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VII, col. 388A.

96 *Ibidem*.

97 CONCILIIUM MILEVITANUM II, *Can. 11*, in MANSI, IV, coll. 329E-330A.

98 CONCILIIUM MILEVITANUM II, *Can. 24*, in MANSI, IV, col. 333A.

Ad esempio, i padri del Concilio africano del 424, conformi all'insegnamento di san Paolo (cfr. *2Tim 2, 24-26*), stabilirono che con i Donatisti “*lenius agatur*”:

«Deinde pertractatis et consideratis omnibus quæ utilitati Ecclesiæ convenire videbantur, annuente atque admonente Spiritu Dei, eligimus cum memmorati hominibus (quamvis de dominici corporis unitate inquieta dissensione præcis) leniter et pacifice agere, ut (quantum in nobis est) omnibus, qui eorum communione et societate irretiti sunt, per universas Provincias africanas penitus innotescat, quam miserabili errore devincti sunt diversa sentientes; ne forte, sicut dixit Apostolus, nobis in mansuetudine corripientibus, det illis Deus pœnitentiam ad cognoscendam veritatem et resipiscant de diaboli laqueis, captivati ab ipso in ipsius voluntatem»⁹⁹.

Perché anche i Giudici ecclesiastici, “*judiciaria potestate atque diligentia*”, potessero collaborare fattivamente a vantaggio della comune madre Chiesa cattolica, gli stessi padri prescrivevano che fossero inviate loro delle missive che riferissero quanto accade “*inter Donatistas et Maximistas*”:

«Itaque placuit, ut ex Concilio nostro literæ darentur ad Iudices africanos, a quibus hoc peti congruum videretur, ut in hoc adjuvent communem matrem Ecclesiam catholicam, in quo episcopalis auctoritas communiri in civitatibus potest, id est, ut judiciaria potestate atque diligentia, ex fide christiana, quid gestum sit in omnibus locis, in quibus maximianistæ basilicas obtinuerunt, qui ab eis Schisma fecerunt, inquirant, et gestis publicis propter firmam notitiam omnibus necessariam faciant inhæreret»¹⁰⁰.

La diffusione massiccia dell'Eresia donatista, che aveva condotto la Chiesa africana ad una situazione di grande sofferenza e divisione, indusse i padri conciliari a sostituire l'atteggiamento di chiusura nei confronti del fenomeno eretico – che trovava giustificazione nelle esigenze di tutela della dottrina cattolica – con la predisposizione ad un mite dialogo con i Donatisti. Il Can. 58 riporta la proposta del Vescovo Aurelio, favorevolmente accolta e sottoscritta da tutti gli altri padri conciliari:

«Quod in tractatum venit caritatis vestræ, puto hoc ecclesiasticis gestis esse firmandum. Professio enim vestrum omnium hoc deprompsit, debere unumquemque nostrum in civitate sua per se convenire. Donatarum Præpositos, aut adjungere sibi vicinum collegam, ut pariter eos in singulis quibusque civitatibus vel loci per Magistratus vel Seniores locorum conveniant»¹⁰¹.

99 CONCILIIUM AFRICANUM, *Can. 33*, in MANSI, IV, col. 491B; cfr. CCEA, *Can. LXVI*, 604.

100 CONCILIIUM AFRICANUM, *Can. 34*, in MANSI, IV, col. 491C; cfr. CCEA, *Can. LXII*, 605.

101 «Aurelius Episcopus dixit: quod in tractatum venit caritatis vestræ, puto hoc ecclesiasticis gestis esse fir-

Si trattava, quindi, di incontrare i *Donatistarum Præpositos* per dare avvio ad un confronto tra l'insegnamento ortodosso e la posizione eterodossa, che doveva svolgersi alla luce delle seguenti direttive:

«Hanc ergo pacificam ex caritate venientem communionem nostram contemnere non debetis, ut si quid veritatis habere vos arbitramini, non dubitetis asserere, id est, ut congregato vestro Concilio, delegatis ex vobis quibus causam assertionis vestrae committatis, ut et nos possimus hoc facere, ut etiam de nostro Concilio deligantur, qui cum eis quos delegeritis, constituto loco et tempore, quidquid questionis est, quod vestram a nobis separat communionem, cum pace discutiant: et tandem aliquando, adjuvante domino Deo nostro, finem veterinosus error accipiat, ne propter animositatem hominum infirmi nostri et ignari populi sacrilega dissensione dispereant. Si enim hoc fraterne acceperitis, veritas facile dilucescet. Si autem hoc facere nolueritis, diffidentia vestra facile innotescet»¹⁰².

L'impegno a discutere "cum pacem", naturalmente, non fa venir meno l'obbligo di dire la verità («*si quid veritatis habere vos arbitramini, non dubitetis asserere*»): l'errore, così radicato nelle Chiese africane, poteva essere estirpato solo lasciando che la verità si illuminasse da sé.

Tra i Canoni del Concilio africano del 424 non mancano Norme specificamente indirizzate ai Vescovi che si trovavano a doversi misurare con il problema dell'Eresia nel governo della propria Chiesa. A norma del Can. 48, i Vescovi che istituivano eredi gli eretici o i pagani, in quanto consanguinei, anteponevoli alla Chiesa, «*saltem post mortem anatema ei dicatur, atque eius nomen inter Dei sacerdotes nullo modo recitetur*»¹⁰³. Il Can. 86, invece, stabiliva che nessuno poteva rivendicare la Diocesi dal Vescovo che l'aveva liberata dall'Eresia e governata per un triennio¹⁰⁴.

mandum. Professio enim vestrum omnium hoc deprompsit, debere unumquemque nostrum in civitate sua per se convenire. Donatistarum Præpositos, aut adungere sibi vicinum collegam, ut pariter eos in singulis quibusque civitatibus vel loci per Magistratus vel Seniores locorum conveniant: hoc si omnibus placet, edicatur. Ab universis Episcopis dictum est: omnibus placet, et omnes hoc subscriptione nostra firmavimus». CONCILIIUM AFRICANUM, Can. 58, in MANSI, IV, coll. 497E-498A; cfr. CCEA, Can. XCI, 621-622.

102 CONCILIIUM AFRICANUM, Can. 59, in MANSI, IV, col. 498A-D; cfr. CCEA, Can. XCII, 622.

103 CONCILIIUM AFRICANUM, Can. 48, in MANSI, IV, col. 494; cfr. CCEA, Can. LXXXI, 612-613.

104 «*Item placuit, ut etiam, si quisquam post Leges aliquem locum ad catholicam unitatem converterit, si eum per triennium, nemine repetente, retinuit, ulterius ab eo non repetatur. Si tamen per ipsum triennium fuit Episcopus, qui potuit repetere et tacuit, præiudicium patietur. Si autem non fuit; non præiudicetur matri, sed liceat (cum locus acceperit Episcopum, quem non habebat) ex ipso die intra triennium repetere. Itemque si fuerit Episcopus ad catholicam ex Donati parte conversus non ei præiudicet præfinitum tempus, sed ex quo die conversus est, habeat per triennium potestatem repetendi loca, quæ ad ipsam pertinebant Cathedram».* CONCILIIUM AFRICANUM, Can. 86, in MANSI, IV, col. 506D-E; cfr. CCEA, Can. CXIX, 643.

4. LA SITUAZIONE POST-COSTANTINIANA

Come visto: per i maestri cristiani di epoca pre-costantiniana era ovvia la completa libertà in tema di religione – probabilmente fondata nel fatto che i Cristiani stessi subivano persecuzioni – e perciò evitavano ogni pressione nei confronti dei non battezzati e i diversi padri conciliari, conoscendo le diversità delle situazioni, cercarono un approccio più o meno pacifico alla realtà ereticale. Tuttavia i successori di Costantino, che “occuparono” funzioni e competenze proprie della Gerarchia ecclesiastica, invertirono questo atteggiamento. Essi mantennero l’autorità del *Pontifex Maximus*, dinanzi alla quale si piegava l’Autorità civile, e al contempo si relazionarono frequentemente con i Prelati delle correnti ariane che perseguitavano i Vescovi ortodossi con la prigione e l’esilio¹⁰⁵. Contro queste politiche si scagliò sant’Ilario di Poitiers¹⁰⁶ rifiutando l’uso della forza sia per diffondere che per preservare la fede. In diverse occasioni si pronunciò perché i duri metodi dell’Antico Testamento fossero rimpiazzati con la Legge di Cristo. Nonostante ciò, anche se lo scopo principale della Legislazione civile restava il ravvedimento, come per la Chiesa¹⁰⁷, l’equiparazione alla “lesa maestà”¹⁰⁸ fece sì che l’Autorità imperiale vedesse nella religione una questione capitale e promulgò diversi Editti contro le Eresie¹⁰⁹, perseguendo con l’esilio, la confisca delle proprietà e persino con la morte, chiunque le professasse¹¹⁰.

105 Cfr. J. BLÖTZER, “Inquisition”, 26.

106 Cfr. HILARIUS PICTAVIENSIS EP., *Contra Arianos. Liber contra Auxentium* 4, in *P.L.*, X, col. 614.

107 «*Licet Crimina soleat Pœna purgare, nos tamen pravos hominum voluntates admonitione pœnitentiæ volumus emendare*». CTh. 16.5.41.

108 «*In mortem quoque inquisitio tendatur. Nam si in criminibus maiestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire Iudicium*». C. 1.5.4 = CTh. 16.5.40.

109 Definendo l’eretico come chi erra in materia di fede («*De hæreticis omnibus, quorum et errorem execramur*». CTh. 16.5.60), colui che turba i Sacramenti («*Donatistarum hæreticorum Iudæorum nova adque inusitata detexit audacia, quod catholicæ fidei velint sacramenta turbare*». CTh. 16.5.44) o chi devia dall’insegnamento della religione cattolica («*Hæreticorum vocabulo continentur et latis adversus eos Sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicæ religionis et tramite detecti fuerint deviare. Ideoque experientia tua heuresium hæreticum nec in numero sanctissimorum antistitum habendum esse cognoscat*». CTh. 16.5.28= C. 1.5.2.1), diverso dall’ortodosso, cioè chi segue il credo niceno («*nicenæ fidei dudum a maioribus traditæ et divinæ religionis testimonio atque adsertione firmatæ observantia semper mansura teneatur*». C. 1.1.2: prologo; n. 1 «*Is autem nicenæ adsertor fidei et catholicæ religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem Deum et Christum filium Dei uno nomine confitetur, Deum de Deo, lumen ex lumine, qui Spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat, apud quem intemeratæ fidei sensu viget incorruptæ Trinitatis indivisa substantia, quæ græco verbo ouisiarecte credentibus dicitur. Hæc profecto nobis magis probata, hæc veneranda sunt*». C. 1.1.2 pr. e 1= CTh. 16.5.6 pro. e n. 2). Dottrina condivisa da Giustiniano, per il quale erano eretici coloro che deviano dalla dottrina anche in argomenti di secondaria importanza: «*Hæreticorum autem vocabulo continentur et latis adversus eos Sanctionibus debent subcumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicæ religionis et tramite detecti fuerint deviare*» (C. 1.5.2.1).

110 L’esilio era spesso accompagnato da altre Sanzioni: la confisca (CTh. 16.5.45, CTh. 16.5.52.5); Pene corporali (CTh. 16.5.53, CTh. 16.5.54.7); Multa (C. 1.6.3.1=CTh. 16.5.65.4), ecc. Altre Sanzioni

Alla fine del IV secolo, sant'Agostino condannò l'uso della forza: «*Corrigi eos volumus, non necari, nec disciplinam circa eos negligi volumus, nec suppliciis quibus digni sunt exerceri*»¹¹¹. Gli eretici devono essere persuasi e, se sono recidivi, possono essere persino minacciati, ma senza arrivare ad utilizzare la spada per ottenere questo fine, sebbene talvolta la severità possa essere consigliabile al fine di proteggere i veri credenti e la comunità in senso più ampio¹¹².

Questo atteggiamento era condiviso in Oriente. San Giovanni Crisostomo, ad esempio, fece vedere che applicare la pena di morte all'eretico era andare oltre alla possibilità della riparazione dell'offesa «*consignar un herético a la muerte es confiar una ofensa más allá de la reparación*»¹¹³. Però Ottato di Milevi difese la legittimità dei provvedimenti dell'Autorità civile¹¹⁴, la qual cosa diede luogo, per la prima volta, alla legittimazione della collaborazione

previste erano il *Metallum* e Sanzioni corporali (C. 1.5.5.1=CTh.16.5.65.3); Multe (CTh. 16.5.52; C. 1.5.8.13; CTh. 16.5.46), al di là delle conseguenze civili. La prima Norma sia del Codice Teodosiano che di quello di Giustiniano nella rubrica relativa agli eretici esclude gli eterodossi dai Privilegi riconosciuti agli ortodossi per motivo di religione: «*Privilegia, quæ contemplatione religionis indulta sunt, catholicæ tantum Legis observatoribus prodesse oportet. Hæreticos autem atque schismaticos non solum ab his Privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici*» (CTh. 16.5.1=C. 1.5.1). La posizione sociale degli eretici era svantaggiata: «*ne videantur hæretici constituti orthodoxis imperare, cum sufficit eis vivere, non etiam sibi aliquam auctoritatem vindicare et ex hac orthodoxos homines et dei omnipotentis rectissimos cultores quibusdam afficere detrimentis*» (Nov. 37.6). I Giudici che omettessero l'applicazione delle Leggi antiereticali erano puniti, oltre che con la perdita dell'Ufficio, anche con la Multa di 20 libbre: «*Quod si quisquam Iudicum peccato coniventia exsecutionem præsentis Legis omiserit, noverit amissa dignitate graviorem motum se nostræ clementiæ subiturum, Officium quoque suum, quod salutis propriæ contempta suggestionem defuerit, punitis tribus primatibus condemnatione viginti librarum auri plectendum*» (CTh. 16.5.46).

111 AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *Epistolæ. Epistolarum Classis II*, 100, in *P.L.*, XXXIII, col. 366-367.

112 «*The imperial Laws were carried out in some cities of North Africa, because many of St. Augustine's colleagues did not share his views. Many Donatists were brought back to the fold by these vigorous measures. St. Augustine, seeing that in some cases the use of force proved more beneficial than his policy of absolute toleration, changed his views, and formulated his theory of moderate persecution: temperata severitas*». E. VACANDARD, *The Inquisition. A Critical and Historical Study of the Cærcive Power of the Church*, New York (NY), 1907, 17.

113 Cfr. IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarius in S. Mattheum Evangelistam, Homilia XLVI*, in *P.G.*, LVIII, Turnholt, s.d., coll. 477-478.

114 Cfr. OPTATUS MILEVITANUS EP., *De schismate Donatarum Libri VII*, in *P.L.*, XI, coll. 1093-1097. Alcuni autori hanno visto nell'atteggiamento di Optato un forte radicalismo nei confronti degli eretici, mirante ad approfittare della struttura imperiale (cfr. W.H.C. FRENCH, *The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics during the Fourth Century A.D.*, in *Miscellanea Historiæ Ecclesiasticæ*, Louvain, 1961, 12), ma non è una teoria condivisa da tutti (cfr. S.L. GREENSLADE, *Church and State from Constantine to Theodosius*, London, 1954, 43; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain IV-V siècles*, Paris, 1958, 21). Quello che rimane chiaro è il suo richiamo alla necessità di collaborare con lo Stato (cfr. M. LABROUSSE, *Le Constantin d'Optat de Milève: l'Empereur serviteur de Dieu [IV siècle]*, in Y. LEHMANN - G. FREYBURGER - J. HIRSTEIN [eds.], *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien a beatus Rhenanus. Mélanges offerts a François Heim à l'occasion des son 70^e anniversaire*, Turnhout, 2005, 237-25).

da parte dell’Autorità ecclesiastica con lo Stato nelle questioni religiose, proclamando il diritto di stabilire la Pena di morte contro gli eretici. Per inciso: l’Antico Testamento, le cui argomentazioni erano state rigettate dai primi Padri, supportava ormai le nuove pretese delle Autorità.

Quando, tuttavia, nell’anno 447 Papa Leone Magno si confrontò con i Priscillianisti per gli aspetti concernenti il Matrimonio che essi non seguivano, propose come qualcosa di naturale che le Istituzioni temporali castigassero questa follia sacrilega, arrivando persino a giustificare la condanna a morte tanto del Capo come di alcuni seguaci:

«quæ etsi sacerdotali contenta iudicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum Principum Constitutionibus adiuratur, dum ad spiritale recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium»¹¹⁵.

5. L’ERESIA FINO AL IV CONCILIO LATERANENSE: DALLA TRANSIGENZA AL “*POPULIS NIMIO ZELO*”

Vediamo come, gradualmente, le considerazioni in merito al trattamento che si deve riservare agli eretici cambiarono in seno ai pensatori ecclesiastici; questo cambiamento aveva, peraltro, un chiaro riflesso nel modo di sentire del popolo, o perché quest’ultimo alimenta il primo, oppure perché quello nutre questo. In ogni caso, intorno all’anno 1000, i Manichei bulgari, in manifestazioni differenti e rispondendo a diversi nomi, avevano già contagiato i territori della penisola italica ed iberica, zone della Gallia e alcune Province germaniche. Il sentimento popolare cristiano – che si agitava tra il panico per la fine del millennio, la carestia, l’impeto musulmano e le epidemie – subito si dimostrò contrario a queste posizioni, scatenando di tanto in tanto alcune persecuzioni, naturalmente in forme che manifestavano lo spirito dell’epoca¹¹⁶.

Così a Goslar, durante le feste di Natale dell’anno 1051, e durante l’inizio dell’anno seguente, l’Imperatore Enrico III ordinò l’esecuzione capitale per impiccagione di diversi sospettati di Eresia, con l’idea di prevenire la diffusione della “*lepra herética*”¹¹⁷. Lo stesso accadde a Cambrai alcuni anni dopo – intorno al 1057¹¹⁸ – questa volta ricorrendo all’idea del fuoco purificatore per

115 LEO PP. I, *Epistolæ. Ep. XV, ad Turribium asturicensem Episcopum*, in *P.L.*, LIV, col. 679.

116 Cfr. J. BLÖTZER, “Inquisition”, 28.

117 Cfr. *ibidem*.

118 Quando Gregorio VII si stava battendo per rafforzare la competenza ecclesiastica nelle questioni di fede.

evitare che i Catari diffondessero la loro dottrina. La differenza tra questi due casi sta nel fatto che si dava a questi ultimi la possibilità scegliere tra adorare la Croce o ardere. La seconda opzione, nonostante l'opposizione episcopale, che si manteneva su una linea relativamente conciliatrice, sarà la scelta della maggior parte dei Catari. Si deve ricordare, comunque, che non ci fu alcuna condanna ecclesiastica, ma furono gli stessi Magistrati civili a stabilire la dicotomia tra coscienza e morte¹¹⁹.

In altre occasioni, però, non si diede il tempo di decidere tra una cosa o l'altra. La "pietà" popolare, temendo che una dottrina deviata portasse con sé una serie di castighi divini contro la popolazione, forte delle parole spese su questo tema, adottò spesso una condotta distruttiva nei confronti dell'Eresia. Questo accade in Sassonia intorno all'anno 1114, quando il Vescovo, dopo aver ordinato la cattura di alcuni eretici, si diresse a Beauvais per chiedere all'Assemblea episcopale riunita in quella città indicazioni al riguardo¹²⁰. Il popolo, poco intenditore in fatto di dottrina, ma zelante a causa dei mali che temeva potessero verificarsi, decise di agire:

*«Gente de creencia, temiendo que los eclesiásticos les favorecieran a los herejes como de costumbre, asaltaron la prisión, tomaron los acusados fuera de la ciudad, y los quemaron»*¹²¹.

Questo atteggiamento del popolo era abituale. Infatti, si accusava lo stesso clero, garante e custode della fede, di agire di fronte al problema dell'Eresia con eccessiva prudenza, chiamata "*clericalem verens mollitiem*". Lo stesso accadde trent'anni dopo, quando Adalberto II di Liegi, ritenendo l'Eresia un errore suscettibile di essere corretto, esperì un tentativo di rieducazione degli eretici nelle celle in cui erano reclusi. Il popolo, dal canto proprio, confidando meno nella possibilità di redenzione, assaltò la prigione e mandò al rogo tutti i carcerati, dei quali solo alcuni si salvarono per l'intervento del Vescovo; lo stesso accadde in altre città, come a Colonia dove, a prescindere dall'intento di ricondurre alla fede, il popolo zelante – "*a populis nimio zelo abreptis*" – portò via gli eretici e li gettò nel fuoco.

Dal canto loro, anche Pietro di Bruys e Arnaldo da Brescia, – forse i due eretici più famosi dell'epoca¹²² – finirono la loro esistenza nelle mani del popolo (Pietro) o delle Autorità civili, come accadde ad Arnaldo, condannato

119 Cfr. J. BLÖTZER, "Inquisition", 28.

120 J.J. HEYDECK, *Defensa de la Religión cristiana*, IV, Madrid, 1798, 488.

121 Cfr. J. BLÖTZER, "Inquisition", 28.

122 Cfr. *ivi*, 76.

alla decapitazione sebbene, probabilmente, più per ragioni di tradimenti politici che per motivi dottrinali¹²³.

Nell'anno 1122 Roberto il Pio «*Regis iussu ed universæ plebis consensu*»¹²⁴ condannò a morte sul rogo alcuni cittadini – probabilmente tredici – nella città di Orléan, senza risparmiare chierici e nobili e, poco dopo, il Vescovo di Châlons, notata la presenza di eretici nel suo territorio, inviò una missiva a Wazone, Vescovo di Liegi, nella quale avanzava la possibilità di impiegare la forza come strumento di persuasione e cura: «*An terrenæ potestatis gladio in eos sit animadvertendum necne*»¹²⁵. Però Wazone, seguendo la posizione difesa sin dal principio dai Padri della Chiesa, spiegò che la conversione ottenuta mediante la forza si oppone radicalmente allo spirito della Chiesa e al carisma costitutivo che Cristo ha lasciato impresso in essa: questi ha stabilito che si deve permettere che la zizzania cresca con il grano fino al giorno del raccolto, perché il grano non sia estirpato con essa; quello che oggi è zizzania domani si può convertire in grano (cfr. *Mt* 13, 24-43). La Pena raccomandata, seguendo il tracciato paolino¹²⁶, e alla quale abbiamo fatto riferimento, è la Scomunica assoluta, ed essa sarebbe sufficiente.

Tuttavia, questo atteggiamento, che aveva sollevato problemi nella sua applicazione già dai tempi antichi, non risultava efficace neanche in questi tempi.

Da questi episodi si evince che non possiamo cercare direttamente dentro all'Istituzione ecclesiale il colpevole di alcuni atteggiamenti violenti caratterizzanti l'inizio del nuovo millennio: praticamente quasi nessun Vescovo dell'epoca difese la persecuzione violenta dell'Eresia e la soppressione degli eretici. Quasi tutte le Autorità ecclesiastiche si dimostrarono contrarie alla stessa, e persino uno dei pochi che sollevarono la persecuzione civile delle posizioni condannate – come Teodoro di Liegi, il successore di Wazone e Procuratore di Adalbero II – non arrivò a chiedere la Pena di morte: un eccesso unanimemente rifiutato dall'Episcopato¹²⁷.

Al di là della posizione individuale, anche le assemblee ecclesiastiche procedevano in questa direzione. In questi termini, infatti, si espresse il Sinodo di Reims dell'anno 1049 – presieduto da Leone IX – e quello di Tolosa dell'anno 1119 – sotto Callisto II – e il grande Concilio Lateranense del 1139¹²⁸.

123 Cfr. *ibidem*.

124 *Ibidem*.

125 VASO LEODIENSIS EP., *Vita Vasonis*, XVI, *De haereticis nequamquam interficiendis*, in *P.L.*, CXLII, coll. 752-753.

126 E quello di molti altri che già abbiamo citato, come san Giovanni Crisostomo e sant'Agostino.

127 Cfr. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, 73, in *P.L.*, CCV, col. 231.

128 Cfr. J.A. LECANDA ESTEBAN - L. TOBALINA PULIDO, *Pecado y penitencia. Mentalidades y sociedad en*

6. I TRIBUNALI INQUISITORIALI

Nonostante questo atteggiamento benevolo, indubbiamente le soluzioni che la Chiesa assunse per affrontare il problema dell'Eresia erano, quantomeno, insufficienti. Si giunse così ad un necessario ripensamento circa le cause delle posizioni divergenti: non era semplicemente una questione di fede o di libera interpretazione, ma si trattava anche di una messa in discussione della stessa struttura gerarchica della Chiesa e, pertanto, della medesima concezione del potere¹²⁹. Per affrontare correttamente questa situazione, però, non solo occorreva individuare coloro che professavano tali dottrine, ma si doveva anche educare il popolo perché fosse capace di prevenire e rifiutare queste posizioni, creando un rimedio efficace che ponesse a freno il doppio effetto pernicioso dell'Eresia, in modo tale da conseguire finanche la salvezza di coloro i quali fossero caduti in errore¹³⁰.

D'altra parte, come abbiamo constatato, erano proprio il popolo e le sue Autorità che vedevano nell'Eresia una seria *minaccia della pace* sia spirituale sia sociale. Questo, logicamente, si spiega per la stessa idiosincrasia della società – non suscettibile di essere separata dal concetto di *Christianitas* – che, a partire dall'epoca costantiniana, si andava generando poco a poco. Per questo, oltre alle connotazioni sociali, teologiche e religiose, un altro dato che si deve tenere in considerazione per valutare l'esatta entità raggiunta dall'Eresia e, quindi, l'Istituzione per antonomasia nata per perseguirla, è l'aspetto giuridico: il Diritto, infatti, già da molto tempo aveva assunto come proprio l'obbligo di difesa della fede e lo aveva fatto situando detta obbligazione nel punto più alto della piramide dei valori da proteggere:

«La primacía de la defensa de la fe por encima de otros intereses se manifiesta también en la configuración del Delito de Herejía [...] sobre la plantilla del más atroz de los Delitos seculares, el de lesa majestad, en cuya represión se acumulan las facultades judiciales, con lo cual, consiguientemente, las posibilidades de defensa del reo resultan aún más disminuidas que en los Delitos ordinarios»¹³¹.

la plena Edad Media a través de la iconografía románica del Camino de Santiago en Araba, in Clío & Crimen, IX (2012), 414.

129 Cfr. J. BELDA INIESTA, *Excommunicamus*, 99.

130 «Il perdono del peccato e la restaurazione della comunione con Dio comportano la remissione delle pene eterne del peccato. Rimangono, tuttavia, le pene temporali del peccato. Il cristiano deve sforzarsi, sopportando pazientemente le sofferenze e le prove di ogni genere e, venuto il giorno, affrontando serenamente la morte, di accettare come una grazia queste pene temporali del peccato; deve impegnarsi, attraverso le opere di misericordia e di carità, come pure mediante la preghiera e le varie pratiche di penitenza, a spogliarsi completamente dell'«uomo vecchio» e a rivestire l'«uomo nuovo»». CCC, n. 1473.

131 E. GACTO FERNÁNDEZ, *Aproximación al Derecho penal de la Inquisición*, in J.A. ESCUDERO (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Salamanca, 1989, 182.

Abbiamo detto che già dal 407 constava l'assimilazione processuale del Delitto di Eresia con quello di lesa maestà¹³², con le conseguenti Sanzioni previste per gli eretici. A sua volta, il Concilio di Calcedonia raccoglieva questa impostazione:

«*Conjurationis vel sodalitatis Crimen ab externis etiam Legibus est omnino prohibitum, multo magis autem hoc autem in Dei Ecclesia fieri prohibere oportet. Si qui ergo clerici vel monachi inventi fuerint, vel se jactantes, sodalitates comparantes, vel aliquid struentes ac molientes adversus Episcopos, ac clericos, proprio gradu omnino excident*»¹³³.

Infine, in ambito canonico, la combinazione dei fattori che componevano l'equazione del momento, vale a dire: a) l'insufficienza dei mezzi ecclesiali e l'intervento del potere secolare; b) la concezione di gravissimo Delitto della posizione eterodossa; c) il timore da parte del popolo di terribili castighi, laddove tra i suoi membri si dessero posizioni eretiche, portavano come conseguenza la variazione del trattamento penale riservato all'Eresia. Nel 1184 Papa Lucio III, in presenza dell'Imperatore Federico, probabilmente abituato ad utilizzare metodi più incisivi per fronteggiare un nemico, promulgò la Bolla "Ad Abolendam"¹³⁴, nella quale fu sancito l'affidamento dell'eretico ai poteri secolari¹³⁵. Il Papa tentò di mantenere un'impostazione che permettesse il possibile ritorno delle pecore ribelli all'ovile¹³⁶, e, sebbene cosciente dell'urgenza della situazione vissuta in quelle terre e della propria funzione di garante della fede – senza dimenticare la scarsissima capacità di manovra di cui disponeva rispetto all'Imperatore – provò anche a fare presente che il fine non era solo nel castigo, ma anche nella repressione dell'Eresia e nell'emendamento di coloro che ne erano contagiati.

Questo Provvedimento passerà nelle Decretali, nelle quali si dispone che il Vescovo è il Giudice ordinario all'interno della propria Diocesi e che deve curare l'individuazione degli eretici mentre realizza la Visita apostolica stabilita periodicamente all'interno dello stesso territorio¹³⁷. Il fatto che non sia

132 Si veda la precedente nota n. 108.

133 CONCILIIUM CHALCEDONENSE, *Can. 18*, in MANSI, VII, col. 366C.

134 Cfr. LUCIUS PP. III, *Decretum: Ad Abolendam*, 4 novembris 1184, in R. W. CORLETO (cur.), *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum*, Taurinensis editio, Torino, 1858, 20-22.

135 Cfr. G. MARTÍNEZ DIEZ, *Bulario de la Inquisición española hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, 1997, 5.

136 Il primo obiettivo era quello di combattere le Eresie nei territori lombardi (Valdesi, Catari, ecc.), si veda: "Passagini", in A. BLAISE, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnholt, 1975, 658-659; H. WOLTER, *Herejía e Inquisición en el siglo XIII*, in H. JEDIN (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, VII, Barcelona, 1986, 359 ss.

137 Cfr. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Los orígenes de la Inquisición medieval*, in *Clio & Crimen*, II (2005), 23.

necessario aspettare un'accusa formale per dare avvio al procedimento di persecuzione, repressione e castigo dell'Eresia presuppone l'adozione definitiva del metodo inquisitorio nel Processo, la qual cosa pone dinanzi all'effettiva nascita dell'Inquisizione. Peraltro, in un primo momento, la giurisdizione episcopale resta limitata; la stessa, in epoche posteriori, darà luogo a diversi problemi.

Successivamente Innocenzo III, il 25 di marzo del 1199, affermò nella Bolla "*Vergentis in Senium*"¹³⁸ che «è molto più grave delinquere contro la maestà eterna che contro quella temporale», equiparando, per la prima volta nel Diritto canonico, l'Eresia con la lesa maestà¹³⁹, e aggiungendo dure Sanzioni contro gli eretici¹⁴⁰. È inevitabile pensare che l'equiparazione tra i due Delitti comportasse una recrudescenza piuttosto forte nel modo di pensare e nella stessa considerazione che si aveva dell'eretico¹⁴¹: se non c'è Delitto più grande nel mondo civile, e si considerava tanto o persino più grande il suo equivalente nel mondo spirituale, tanto maggiore dev'essere il modo di reprimere queste condotte, onde salvaguardare una società che si sente attaccata.

Nonostante questa equiparazione, Innocenzo non dimenticò quale fosse il fine perseguito con il tentativo di sradicare tutta la dottrina sospetta e di purificare coloro che potessero esserne rimasti contagiati. Infatti, non esitò a riprendere chi, dietro l'apparenza della difesa della fede, ricorreva alla lotta contro l'Eresia per conseguire un vantaggio personale¹⁴².

Queste Norme e disposizioni finirono per convertirsi in Legge comune della Chiesa, a partire dalla Costituzione III sugli eretici del Concilio Lateranense IV¹⁴³. Dopo alcuni anni, nell'aprile del 1226, durante il pontificato di Onorio III, si fece un ulteriore passo avanti: il Re Carlo di Francia dispose che tutti i condannati per Eresia in un Tribunale episcopale fossero castigati con l'"*animadversatio debita*"¹⁴⁴. Successivamente venne inclusa la morte sul

138 Cfr. INNOCENTIUS PP. III, Bulla: *Vergentis in Senium*, 25 martii 1199, in Æ. FRIEDBERG (CUR.), *Corpus Iuris canonici*, II, (rist.) Graz, 1959, coll. 782-783 (X 5.7.10).

139 Cfr. G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Bulario*, 9.

140 Cfr. C. CARENA, *Tractatus de officio sanctissimæ Inquisitionis et modo procedendi in Causis fidei: in tres partes divisus...*, Lugduni, 1649, Anteludia, § III, 27.

141 «*Sine dubio Hæresis Crimen gravissimum est, ac horribilius ipsomet Crimine læsæ maiestatis, quid enim gravius, ac detestabilius est*». *Ibidem*.

142 Cfr. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Los orígenes*, 25: Innocenzo III accusò il Capo dei Crociati «*de derramar la sangre del justo [...] para servir a sus intereses propios y no a la causa de la religión*».

143 Cfr. CONCILIIUM LATERANENSE IV, Constitutio 3: *De hæreticis*, in G. ALBERIGO ET ALII (CUR.), *Conciliorum*, 233-235.

144 Non cessa di essere incomprensibile questo cambiamento nell'atteggiamento, poiché in precedenza queste condotte erano espressamente proibite. Così il Concilio XI di Toledo (675), al Can. 6, proibiva a coloro che dovevano amministrare i Sacramenti del Signore, di realizzare un Giudizio di sangue o di imporre direttamente o indirettamente a qualunque persona una mutilazione corporale (cfr. A.

rogo, sebbene non fosse menzionata nell'Ordinanza previa¹⁴⁵. Chi collaborava in qualche modo con gli eretici era accusato di "infamia", e si stabilì ormai definitivamente che spettava al potere secolare impegnarsi direttamente nella persecuzione dell'Eresia¹⁴⁶. Con ogni evidenza l'Eresia trascendeva ormai il peccato personale o la questione religiosa e finiva per convertirsi in una questione di Stato, specie quando gli eretici si erano diffusi in una delle zone più ricche e colte d'Europa, e i territori nei quali vivevano continuavano ad essere appetibili.

In ogni caso, il potere secolare aveva già emesso dichiarazioni normative nelle quali si arrogava l'applicazione di queste Pene, nonché di altre che gli sembrassero più convenienti¹⁴⁷: così Federico II, in occasione della sua incoronazione, ordinò di esiliare gli eretici e confiscare i loro beni¹⁴⁸, il che ormai manifestava un interesse peculiare per l'applicazione delle citate Pene. Pochi anni dopo, lo stesso Imperatore decretò la condanna al rogo degli eretici lombardi dichiarati tali dalla Chiesa ed estese, successivamente, queste disposizioni al resto del territorio. Gregorio IX non fu molto incline ad accettare queste disposizioni¹⁴⁹, ma infine le accolse nel 1231¹⁵⁰, ponendo ancora una volta in evidenza la necessaria collaborazione tra i due poteri per la risoluzione di un problema che era assolutamente comune.

MELLONI, *Los siete Concilios 'papales' medievales*, in G. ALBERIGO [cur.], *Historia de los Concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993, 166).

145 Lo stesso Innocenzo III già aveva ordinato che «*la Iglesia intercediese eficazmente para que la condenación quedase a salvo la vida del reo, lo cual se introdujo en el Derecho común y debía observarlo todo Juez eclesiástico que entregaba al brazo secular a un reo convicto y obstinado*» (Ivi, 168).

146 Cfr. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Los orígenes*, 27.

147 Cfr. *ibidem*.

148 «*La obra legislativa de Federico tiene su máxima expresión en el Liber Augustalis o Constituciones de Melfi de junio de 1231, aprobadas con la oposición del Papa Gregorio IX que veía en ellas una entidad nueva que escapaba por completo al control de la Iglesia, un laicismo total peligroso para el poder temporal del Papa y, quizás, hasta para su poder espiritual. Las Constituciones del Melfi, amplísimas, se ocupaban, también, de la Herejía. Más aun, éste era el primer Delito tratado contra la santa religión, junto con la Apostasía y la Blasfemia (castigada con el corte de la lengua), un poco para contentar al Papa, presentándose Federico como defensor de la ortodoxia católica, un poco porque Federico veía en los herejes peligrosos perturbadores del orden público, rebeldes frente a la Autoridad constituida y, por lo tanto, reos de lesa majestad. Por ello confirmó contra ellos las peores Penas que la mentalidad medieval pensó: confiscación de los bienes, destrucción de las casas, muerte en la hoguera de los herejes vivos en las plazas públicas*». Ivi, 28.

149 «*En 1231 el Papa Gregorio IX, para remedio contra los herejes y quizá como respuesta a una exagerada intromisión del poder civil en materia religiosa, establece en toda la Iglesia la Inquisición romana o pontificia con Tribunales competentes y Jueces extraordinarios que actúen en nombre del Papa primero en la búsqueda y luego en el Juicio de los herejes*». F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La Inquisición en España antes de los Reyes católicos*, in J. PÉREZ VILLANUEVA (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980, 12.

150 I cosiddetti Statuti della Santa Sede (cfr. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Los orígenes*, 29).

Secondo García Marín, l'atteggiamento di zelante protezione della fede portò gli Inquisitori ad allargare costantemente lo spettro delle posizioni che potessero cadere nel Delitto di Eresia¹⁵¹. Per quanto se ne possa incontrare un'enorme quantità, tutte queste hanno come caratteristica comune il fatto di essere considerate della massima gravità, fino al punto di poter essere equiparate ai Delitti che attentano la massima Autorità umana e che, logicamente, sono sanzionati col castigo più grave nel Diritto secolare. In questo senso, e data la diffusa mentalità dell'epoca, questa equiparazione non deve stupire, poiché corrisponde perfettamente alla società nella quale queste Norme venivano alla luce¹⁵².

Il fatto che si considerasse l'Eresia come equiparabile ai Delitti di lesa maestà comportava che si dovesse applicare il principio “*in atrocissimis leviores conjecturae sufficiunt et licet iuridici iura transgredi*”¹⁵³, attribuito a Innocenzo III, in virtù del quale, come il Vescovo – già dai tempi antichi – nel prendersi cura del suo gregge durante le Visite¹⁵⁴, così anche il Giudice ha la facoltà di modificare il Procedimento ordinario, dovendo cercare i criminali durante la Visita canonica¹⁵⁵.

Seguendo sempre García Marín, così come constatato precedentemente, la differenza fondamentale, quando si compara il trattamento riservato alle due condotte contro l'Autorità, emerge quando arriva il momento dell'applicazione della Pena. Come abbiamo detto, l'obiettivo principale del perseguire l'Eresia non era solo proteggere la fede e, quindi, il Popolo di Dio, ma anche la correzione del deviante, anch'egli parte del *caetus fidelium* e, conseguentemente, chiamato come gli altri alla salvezza. Pertanto, una volta organizzati formalmente i Tribunali ecclesiastici incaricati di conoscere questi Delitti, la Pena con la quale l'Inquisizione castigava i rei non contumaci che si pentivano non era la Pena di morte, ma tutta una serie di Pene che avevano come obiettivo che l'eretico si convertisse e vivesse¹⁵⁶.

151 Cfr. J.M. GARCÍA MARÍN, *Proceso inquisitorial - Proceso regio. Las garantías del procesado*, in *Revista de la Inquisición*, VII (1998), 137-149.

152 «Un destacado jurista del Derecho común, Antonio Gómez distingue los Delitos de lesa majestad divina, entre los que incluye los relacionados con el concepto genérico de Herejía, y de lesa majestad humana, que incluye los relacionados con atentados a emperadores, Reyes o Príncipes». *Ivi*, 137.

153 Cfr. E. GALVÁN RODRÍGUEZ, *El secreto en la Inquisición española*, Las Palmas de Gran Canaria, 2001, 25.

154 Dove si ricorrevva al Processo inquisitorio per conoscere lo stato delle Parrocchie.

155 Questa Visita non è una nuova Istituzione, ma già si realizzava anteriormente (cfr. V. GONZÁLEZ DE CALDAS, *¿Judíos o cristianos? El Proceso de Fe. Sancta Inquisitio*, Sevilla, 2000, 106, nota 78).

156 «En efecto, la Pena que se imponía al reo que por primera vez incurría en este tipo de Delitos y que confesase y mostrase claros signos de arrepentimiento, no era la ordinaria, es decir, la de muerte, sino otras Penas arbitrarias (léase al arbitrio del Juez) y más leves determinadas por el Juez inquisitorial, independientemente de que se mantuviese la condición infamante del reo y la

Venendo, ora, al Diritto processuale di tali Tribunali, una delle loro caratteristiche più criticate è la “arbitrarietà” della Sanzione, intesa, però, come la Pena che il Giudice consideri più “utile”. Evidentemente, man mano che avanziamo lungo la linea del tempo, e che si mescolano tutta una serie di interessi che vanno al di là della stessa difesa della fede, cambiava anche questo aspetto, specie col perfezionarsi della letteratura inquisitoriale – che da manualistica per individuare gli eretici si evolve in autentica trattatistica processuale –; si può tuttavia dire che, lungo il tempo, «*lo ordinario era que los inquisidores sentenciaran a su arbitrio*»¹⁵⁷.

Questo “*arbitrium Iudicis*”, oggi ritenuto una delle note più negative di quella Procedura giudiziaria¹⁵⁸ – forse perché sembra, come pare sia stato in origine, in opposizione al sistema delle Prove legali, soprattutto se si punta sulla logica ed ineliminabile soggettività del Giudice come base della decisione finale¹⁵⁹ – fu invece abitualmente utilizzato per rendere più brevi certi Processi, ma avendo sempre presente che in nessun caso è assoluto: infatti, esso resta comunque vincolato alle esigenze della giustizia, della verità e dell’equità. In altri termini: il Procedimento, sebbene ampiamente gestito dal Giudice, deve «conservare la sua destinazione a essere luogo di amministrazione della giustizia»¹⁶⁰. Questo aspetto emerge molto chiaramente, ad esempio, dal commento della Decretale “*Sæpe Contigit*”¹⁶¹ nella dottrina canonistica¹⁶², dove si

económica de confiscación de sus bienes. Esta última no podía faltar; no en vano el Santo Oficio era un formidable aparato recaudatorio». Ivi, 138.

157 Cfr. J.M. GARCÍA MARÍN, *Proceso*, 142.

158 Mantovani, ad esempio, vede in questo principio, ed in tanti altri che sembra possano sorgere sotto l’apparenza di modernità, il declino della civiltà occidentale che, nell’era irrazionale della decodificazione e della Legislazione speciale, rischia di perdere quanto guadagnato in precedenza in termini di “razionalità” (cfr. F. MANTOVANI, *Sulla perenne esigenza della codificazione*, in *Archivio Giuridico*, CXIV [1994], 263-273). Questa affermazione, seppure vera per gli Ordinamenti civili, non è così chiara quando si parla del mondo canonico: nella nostra opinione, può essere uno strumento più che consigliabile per riuscire a far tornare alla comunione chi possa essere fuori da essa, ma il rischio non è tanto creare Processi individuali, o lasciarlo tutto alla soggettività del Giudice (tra l’altro, che deve essere formata in santità e vera conoscenza del Diritto) ma la sempre debole natura umana, giacché questo strumento è nelle mani di uomini che purtroppo finiscono, ieri per il peccato originale, oggi pure per ignoranza, per commettere le più grandi ingiustizie.

159 Cfr. M. NOBILI, *Il principio del libero convincimento del Giudice*, Milano, 1974, 6.

160 M. MECCARELLI, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli Ordinamenti giuridici in età di Diritto comune*, Milano, 1998, 270, nota n. 39.

161 Cfr. CLEMENS PP. V, *Constitutio: Sæpe Contigit*, in Æ. FRIEDBERG (cur.), *Corpus Iuris canonici*, II, (rist.) Graz, 1959, col. 1200 (Clem. 5.11. 2).

162 Francesco Zabarella, nel suo commento alle Clementinæ, afferma che in nessun caso la potestà giudiziale può essere esercitata contro la giustizia e che «*potestas habens arbitrium potest illa tantummittere quæ respiciunt solemnitatem, non ea quæ impediretur cognitio veritatis*» (F. ZABARELLA, *Francisci Zabarellæ patavini, card. florentini... In Clementinarum volumen commentaria*, Venetiis, 1579, C. *Sæpe*, tit. *De verborum significatione*, § *Non sic tamen*, n. 5); l’*arbitrium Iudicis* può essere indirizzato alla riduzione delle sole formalità che rispecchiano l’impostazione solenne del rito, e

vede che l'arbitrio deve essere inteso come uno strumento in più nelle mani del Giudice per restituire la giustizia.

Non dobbiamo dimenticare neppure che l'*arbitrium* era già utilizzato nell'altro Tribunale che conosceva questi peccati (cioè, la Confessione) dove l'imposizione della Pena non viene determinata dal peccato soltanto, anche se pubblico, ma dalla condizione propria del peccatore, pur trattandosi di un Tribunale pubblico¹⁶³. Quando questa, per l'influsso irlandese, divenne Confessione privata, ancora si aveva presente la particolare realtà del reo, dal momento che si chiedeva di confessarsi col proprio sacerdote¹⁶⁴, conoscente della

anche alla elezione della Pena, ma la cognizione piena dei fatti non è sacrificabile. Commentando la stessa frase della *Sæpe Contigit*, Giorgio Natta afferma ancora più chiaramente che «*potestas habens arbitrium in procedendo non potest iustitiam denegare*» (G. NATTA, *Georgii Nattæ egregia atque insignis admodum repetitio in Clementinam Sæpe*, Bononiæ, 1584, § *Non sic tamen, glo. in verbo defensionis*, n. 6): l'esercizio dell'*arbitrium* non può comportare la negazione della giustizia. Infine, Giovanni d'Andrea, nella spiegazione dell'espressione «*defensiones legitimæ*» della Costituzione in esame, chiarisce che l'attribuzione dell'*arbitrium* non toglie la giustizia né il diritto di difesa delle parti (cfr. JOHANNES ANDRÆA, *Constitutiones Clementis Quinti quas Clementinas vocant, diligenter et accurate recognite, atque emendatæ...*, Venetiis, 1572, c. *Sæpe*, tit. *De verborum significationem*, fol. 182).

163 Questo atteggiamento di cura e trattamento speciale nei confronti di quelli che più facilmente possono peccare per la propria debolezza è stato sempre presente: il celebre Can. 8 del Concilio di Arles (anno 314) permetteva un trattamento diverso dall'abituale per quegli sposi giovani (e quindi più esposti al peccato carnale) che erano innocenti del fallimento del loro Matrimonio «*de his qui conjuges suas in adulterio depræhendunt, et idem sunt adulescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores viventibus uxoris suis, licet adulteris, accipiant*» (cfr. CONCILIIUM ARELATENSE I, *Can. 8*, in MANSI, II, col. 472). Al di là dei possibili problemi testuali sul fatto della mancanza del "non" davanti al "probenur", il senso del Canone rimane lo stesso (cfr. G. PELLAND, *La práctica de la Iglesia antigua*, in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Atención pastoral de divorciados vueltos a casar*, Madrid, 2003, 133). Si trova pure, parlando dello stesso argomento, nella Gallia quando, per evitare di applicare la penitenza pubblica (che all'epoca poteva essere applicata soltanto una volta), Avito di Vienne doveva giudicare a Vincomal chi aveva grossi problemi a rimanere fedele alla moglie: «*Avito optó por esta línea temporizadora tras percibir en Vincomal cierta proclividad a los pecados de la carne (iuvenis vitiis, senex annis), que amenazaban con condenar definitivamente a su alma si se le obligaba a someterse a la no reiterable penitencia canónica (Epist. 18, 49, l. 28.)*» (J. VILELLA, *El Canon 3 del Concilio de Orange [441], el Ad Ecclesiam de Salviano de Marsella y los debates en torno a la penitencia in extremis en la Galia de mediados del siglo V*, in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, LVIII [2012], 291). Pure al Concilio di Agde (506) si rese evidente la necessità di essere prudenti quando si doveva richiedere la penitenza canonica, non accettando la sua applicazione fino a quando spariva ogni "peccandi occasio" («*iuvenibus etiam pænitentia non facile committenda est propter ætatis fragilitatem*»). CONCILIIUM AGATHENSE, *Can. 15*, in MANSI, VIII, col. 327). Nello stesso senso, poco tempo dopo (538): «*de pænitentium conuersione. Ut ne quis benedictionem pænitentia iuvenibus persunis credere præsumat; certe coniugatis nisi ex consensu parcium et ætate iam plena eam dare non audeat*» (CONCILIIUM AURELIANENSE I, *Can. 27*, in MANSI, VIII, col. 355D). In merito si veda: J. VILELLA, *El Canon*, 287-319.

164 Mediante il Decreto "Omnis Utriusque Sexus" il quarto Concilio Lateranense incitò tutti i battezzati che avevano raggiunto l'uso della ragione, sia uomini o donne, a confessare i loro peccati almeno una volta all'anno e a sforzarsi di compiere le penitenze che venivano loro imposte: «*Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi pænitentiam studeat pro viribus adimplere*»

realtà dell'eretico e quindi capace di adattare meglio la Pena alla salvezza della sua anima¹⁶⁵.

Davanti ad un eretico, quindi, sebbene sia vero che bisogna restituire la pace sociale (cioè: la comunione ecclesiale), e pure salvaguardare da ogni pericolo il “deposito” ricevuto, è pure necessario che il peccatore debba essere allo stesso tempo considerato come un elemento da proteggere (cfr. *Lc* 15,7), capace di rendersi conto del male commesso e di rifiutarlo nel futuro¹⁶⁶. Il Processo in tutte le sue parti (imposizione della Pena, inclusa) non deve essere visto come un assoluto (col rischio di cadere proprio in quello che si pretendeva evitare) ma come un mezzo capace di procurare la *salus animarum*. Oggi le Teorie che cercano di includere questo elemento per ottenere una restituzione piena della giustizia, soprattutto nell'ambito penale e familiare, cercano di abilitare uno spazio giuridico nel quale ogni soluzione possa restituire la pace a quella situazione concreta¹⁶⁷. Il Processo è sempre necessario – infatti non sparisce mai – come spazio di un'autentica ricerca della verità, ma avendo sempre conto che è la *salvezza*, e non l'imposizione della Pena, l'obiettivo finale.

Nel caso del Tribunale inquisitoriale, infatti, rimaneva questo obiettivo. Una volta che l'Inquisitore arrivava in un luogo, convocava nella piazza pubblica gli abitanti della zona per invitare, attraverso l'esortazione, chiunque si sentisse colpevole di qualche Delitto contro la fede, per quanto piccolo fosse lo sbaglio commesso, a presentarsi innanzi alla sua autorità di modo volontario. Abitualmente il tempo che si concedeva per la confessione volontaria dei peccati contro la fede era di circa 15 giorni prima del mese successivo. Coloro che durante questo “tempo di grazia” (*tempus gratiae sive indulgentiae*) presentavano tramite Azione pubblica un errore da tempo rimasto nascosto, rimanevano esentati da tutta la colpa pubblica e semplicemente veniva loro imposta una penitenza di carattere segreto¹⁶⁸. Qui torna evidente che l'obiettivo

(CONCILIUM LATERANENSE IV, Constitutio 21: *De Confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in Pascha communicando*, in G. ALBERIGO ET ALII [curt.], *Conciliorum*, 245).

165 Cfr. J. BELDA INIESTA, *Excommunicamus*, 105.

166 Quanto conosciuto come “giustizia restaurativa”: «*La justicia reparativa indica un paradigma en el que, respecto al Derecho penal tradicional, se quiere subrayar la función responsabilizante y conciliativa de la Pena. Por responsabilización se entienden medidas que susciten en el autor del Delito un compromiso libre y convencido por respetar en el futuro los valores que protege el Ordenamiento jurídico, y que despejen cualquier duda sobre el hecho de que pueda resultar conveniente violar*» (M. RIONDINO, *Justicia*, 14).

167 «*La Teoría de la justicia reparativa parte de una opción global de fondo que la separa de los demás modelos. Se opta por diseñar la intervención penal desde una lógica positiva de alteridad respecto al mal y que consiste en perseguir el bien integral de todos los implicados en el delito: la sociedad en su conjunto, el autor y la víctima*». Ivi, 7.

168 «*Los que se aprovechaban y cuya falta había permanecido hasta entonces escondida, eran dispensados*

principale era la conversione del peccatore, applicando l'affermazione biblica «ma se il malvagio si allontana da tutti i peccati che ha commesso e osserva tutte le mie Leggi e agisce con giustizia e rettitudine, egli vivrà, non morirà» (Ez 18,21).

Dopo il tempo di grazia si promulgava un Editto secondo cui tutti coloro che conoscessero l'esistenza di atteggiamenti sospetti o eretici avevano l'obbligo di denunciarlo all'Autorità (*diffamati* o infamia). I denunciati erano citati dal sacerdote del luogo. Tuttavia, non solo coloro che professavano espressamente dottrine eretiche entravano nella giurisdizione dell'Inquisizione, e neppure i soli colpiti dall'*infamia* (che designava coloro che potevano essere giustiziabili¹⁶⁹): in realtà tutti i sospettati di condotta non ortodossa (p.es.: proselitismo, stregoneria, magia) cadevano sotto l'autorità di questo Tribunale¹⁷⁰.

A partire da qui, tutta l'attività del Tribunale era diretta a ottenere la confessione dell'accusato. Potevano utilizzarsi qualunque tipo di mezzi per ottenerla, tentando con tutti i mezzi possibili di vincere la resistenza del reo. Tradizionalmente, l'unico mezzo escluso da questa parte del Processo era l'applicazione di diversi mezzi di tortura, che fu permessa in Processi inerenti la fede a partire da Innocenzo IV¹⁷¹.

In questo senso, uno dei maggiori problemi che continuano a porsi è, probabilmente, la liceità o meno degli strumenti impiegati per far affiorare gli

de toda Pena y no recibían sino una penitencia secreta muy ligera; aquellos cuya Herejía era manifestada quedaban exonerados de la Pena de muerte y de la prisión perpetua y no podían ser condenados más que a una corta peregrinación o a otras penitencias canónicas habituales». J.M. GARCÍA MARÍN, *Proceso*, 142.

169 «*Los Cátaros, los Valdenses, los Judíos, los apóstatas y los excomulgados (los Judíos como tales no pertenecían a la Inquisición. La observación de sus ritos estaba autorizada por la Iglesia. Pero les era prohibido hacer proselitismo. Los cristianos que ellos llevaran al judaísmo caían necesariamente bajo la jurisdicción de los inquisidores. Los Judíos convertidos que apostataban y retornaban a la Ley de Moisés sufrían la misma regla), espirituales, beguinos, beguinas, begardos y falsos apóstoles. Los espirituales franciscanos, seguidores de las teorías de Joachim de Fiore y de Juan de Olieu, los acusados de brujería y los delincuentes de Derecho común: adulterio, incesto, concubinato. Benedicto XIII permitió que fueran juzgados por los inquisidores. Nicolás V admitió el derecho de castigar no solamente la blasfemia y la brujería, sino también los actos sacrílegos y los actos contra natura».* J. SÁNCHEZ HERRERO, *Los orígenes*, 35.

170 In un primo momento, l'accusa era esercitata dai denunciati, però la grande complessità di queste Azioni fece sì che si abbandonasse l'accusa legale. Tuttavia, questo non implicava che qualunque accusa fosse accettata; in principio, l'Inquisitore, doveva fidarsi solo di persone discrete; si evitavano gli scontri tra testimoni e accusati e non si ammetteva, almeno in un primo momento, che eretici accusassero eretici, sebbene si abbandonò anche questa pratica poiché, logicamente, era normale che solo coloro che professavano la stessa dottrina potessero conoscere le sue pratiche segrete. Per ultimo, c'è da mettere in rilievo che si evitarono gli scontri personali lontani dalle Cause, cioè, i nemici mortali o abituali non erano ammessi come testimoni.

171 INNOCENTIUS PP. IV, Bulla: *Ad Extirpanda*, 15 maii 1252, in MANSI, XXIII, coll. 569D-575E.

aspetti esclusivamente interiori¹⁷². La violenza però non fu il primo strumento: per cercare il pentimento si utilizzavano mezzi spirituali attraverso la Confessione annuale obbligatoria e l'uso dei predicatori. Infatti, Innocenzo IV incaricherà gli Ordini religiosi dell'esercizio della funzione di Inquisitori, in un primo momento i Domenicani e in un secondo i Francescani. Quest'utilizzo della predicazione come strumento per combattere l'Eresia rende manifesto che la Chiesa era cosciente che la mera repressione degli eretici non fosse la soluzione per un problema che implicava aspetti sociali più ampi. Allo stesso modo in cui gli eretici predicavano e tentavano di estendere la propria dottrina in mezzo al popolo, la Chiesa doveva utilizzare metodi simili per contrastare la diffusione delle false credenze¹⁷³. Anche, la necessità di rinnovamento della vita ecclesiale in tutti i suoi livelli già si era reclamata dalla Riforma gregoriana, e il sorgere degli Ordini di predicatori sarà la dimostrazione pratica della necessità di ravvivare la fede del popolo¹⁷⁴.

Rimane chiaro, pertanto, che l'Eresia non era vista solo come un problema che doveva essere estirpato, ma anche quelli che potevano essere stati in qualunque modo intaccati dalla stessa dovevano ricevere un trattamento adeguato al loro modo di intendere e di volere. Ancora una volta il peccato si considera come un errore¹⁷⁵ e sarà l'attitudine di chi desidera permanere in quest'errore l'oggetto del castigo.

Per quanto la Chiesa si sia mantenuta per lungo tempo ferma nella negazione della forza per conseguire questa finalità, arrivando a stabilire l'impossibilità di forzare la conversione, dobbiamo però considerare che furono molti i fattori determinanti il progressivo cambiamento d'opinione che si andava poco a poco delineando: dall'efficacia dei risultati¹⁷⁶, all'estensione del pro-

172 Cfr. J.M. GARCÍA MARÍN, *Proceso*, 137.

173 Cfr. P. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *La Inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1339)*, in *Clio & Crimen*, II (2005), 67.

174 «A los nombres de san Agustín y de san Gregorio Magno cabe añadir, entre los primeros y más destacados teóricos de la predicación, los de Rabano Mauro (*De institutione clericorum* – 819 –), Guillermo de Nogent (*Liber quo ordine sermo fieri debet* – 1084 –) y, aunque más moderno, Alain de Lille (*Summa de arte prædicatoria* – hacia 1199 –)». F. BRAVO, *Arte de enseñar, arte de contar. En torno al exemplum medieval*, in J.I. DE LA IGLESIA DUARTE (cur.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de estudios medievales*, Nájera, 1999 (URL: < <http://www.vallenajerilla.com/berceo/bravo/exemplum.htm> >, al 10/06/2016). Si abbia presente, ad esempio, l'affermazione agostiniana: «*Plus docent exempla quam verba subtilia*» (AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *De doctrina christiana libri quatuor*, IV, 10, 24, in *P.L.*, XXXIV, col. 99).

175 Già fin da Clemente di Alessandria, nel suo “*Stromata*” (cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS EP., *Stromata*, in *P.G.*, VIII, coll. 116-1382; *P.G.*, XI, coll. 11-602), l'immagine dell'uomo peccatore come ignorante è abituale e Cristo sarà visto come il Maestro che istruisce (cfr. J. BELDA INIESTA, *Pedagogia pneumatologica en Clemente Alejandrino*, Roma, 2009, 12).

176 J. María García Marín riferisce che per Paz Alonso la *Inquisitio hereticæ pravitatis* era, di gran lunga, il Processo più duro per il reo: «*El Proceso inquisitorial representa un claro ejemplo de la*

blema dell'Eresia, fino alla stessa articolazione della società e del potere, così come l'evoluzione del Diritto canonico e lo studio del Diritto romano, senza neppure dimenticare che erano destinati ad emergere Processi specifici, che attribuivano importanza anche agli interessi degli accusati, forse in un modo più garantista rispetto al semplice Processo secolare¹⁷⁷.

CONCLUSIONI

La custodia del deposito della fede, incarico che gli Apostoli hanno ricevuto da Cristo stesso, ha sempre richiesto uno sguardo attento ad ogni posizione che potesse, in qualche modo, alterare il messaggio ricevuto perché tali atteggiamenti, sia che fossero peccati o Eresie, costituivano non solo una minaccia per la Chiesa, ma per tutta la *Christianitas*. Tuttavia, nonostante la divisione che potrebbe presupporre la presenza di voci dissonanti nel seno della Chiesa, in un primo tempo la modalità più usuale di rispondere a queste situazioni – tenendo conto pure che il proprio “deposito” era ancora in formazione – fu un atteggiamento conciliante – contrariamente a quanto accaduto prima della venuta di Gesù (cfr. *Dt* 13,6ss; 17,1ss) – o al massimo, si risolveva con l'espulsione dalla comunità. Così, la Scomunica o la rieducazione dell'eretico furono gli atteggiamenti consigliati da Giovanni, Paolo, Agostino, Giovanni Crisostomo, ecc. Questo cambiamento radicale rispetto al precedente atteggiamento veterotestamentario, volto alla fine a non perdere manco una delle pecore consegnate, richiedeva una uscita della Sinagoga e quindi, presupponeva un annuncio universale a tutti, anche a quelli che fossero nell'errore, articolando i mezzi necessari, pure giuridici, per riuscire a portare a termine la missione ricevuta¹⁷⁸.

sustitución del Proceso acusatorio por el inquisitivo. Si por una parte implicaba la pérdida de ciertas garantías procesales por parte del reo, por otra lograba un más alto grado de eficacia en la persecución de Delitos cualificados por su gravedad. En verdad esto último era lo realmente importante, los resultados» (J.M. GARCÍA MARÍN, *Proceso*, 137).

177 E. Gacto Fernández fa cenno a questa articolazione dei Processi: mentre nelle Cause ordinarie si applica il rito semplificato che vuole essere rapido, nei Procedimenti inquisitoriali si applica il rito complesso, più aderente alla Legge canonica, probabilmente più lento, ma che tutela di più i diritti dei rei (cfr. E. GACTO FERNÁNDEZ, *Observaciones jurídicas sobre el Proceso inquisitorial en La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1997, 13-41).

178 Applicando la “*Norma missionis*”, cioè, il nucleo di natura normativa che, pur riferito a un evento trascendente (la salvezza) e inteso come avente un oggetto liberatore (proprio della schiavitù della Legge), è formulato e compreso come un mandato: andare in tutti in tutto il mondo, ad annunciare il Vangelo e fare discepoli battezzando e insegnando ad agire secondo quanto appreso (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Basi ecclesiologiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X [2007], 155-157). Tale nucleo normativo dà significato all'esistenza della Chiesa come

Ma al di fuori della Sinagoga, e più in là del Tabor, c'era il mondo, e la sfida principale della Chiesa fu, e continua ad essere, imparare a vivere nel mondo senza appartenere ad esso. Se i problemi dogmatici molto presto avevano superato i confini ebraici per raggiungere i gentili (cfr. *At* 15,13-41), quando Costantino e Licinio concordarono la pace religiosa e vide la luce il c.d. Editto di Milano, garantendo così la stabilità e la possibilità di una fruttuosa espansione del Cristianesimo – propria della missione della Chiesa (cfr. *Mt* 16,15) –, il problema delle dottrine eterodosse divenne pertinente anche per il mondo civile. Il massimo fu raggiunto al Concilio di Arles – la cui convocazione da parte dall'Imperatore fu così rilevante per i rapporti Chiesa-Stato nel futuro¹⁷⁹ – il quale, anche se ancora si proposero soluzioni concilianti per i Donatisti¹⁸⁰, nella pratica costituì una porta aperta alle posizioni che in seguito proporranno l'uso di mezzi più forti (cfr. Leone Magno, Roberto il Pio). Questi nuovi atteggiamenti, insieme al “*populis nimio zelo*” e la prassi abituale delle Istituzioni secolari, che vedevano nell'Eresia una grave minaccia per la pace spirituale e sociale, portarono il potere secolare ad assumere l'obbligo della difesa della fede, mettendola nella parte superiore della scala di valori da proteggere. In questo senso il trattamento dell'Eresia, assimilata da tempo al Crimine di lesa maestà, seguì un percorso definitivamente diverso da quello proposto dai teologi quando Papa Lucio III, nel 1184, nella “*Ad Abolendam*”, consacrò “*la relajación*” dell'eretico ai poteri secolari. Il fatto che l'Eresia fosse considerata come paragonabile alla lesa maestà rese applicabile il principio “*in atrocissimis leviores et glottologi iura transgredi licet sufficiunt conjecturae*”, attribuito a Innocenzo III, che consentiva al Giudice di modificare la Procedura ordinaria quando cercava criminali durante la Visita canonica (*arbitrium*).

Questa modalità di procedere, che non doveva di per sé connotare una perversione della giustizia, ma che poteva essere uno strumento in più per garantire

testimone di una salvezza che, pur chiamata ad una finale vita in pienezza, è costruita in questo mondo, al cui servizio si pone una disciplina matura per essere fedeli ai contenuti essenziali dell'annuncio, che permette di affermarsi come comunità e rispondere alle sfide che, nel corso del tempo, sono emerse (cfr. M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015, 2).

179 «*Ninguna de las partes parecía entonces preocuparse, acaso ni siquiera percatarse, de la trascendencia que había de tener tan decisiva intromisión del poder civil en los asuntos internos de la Iglesia, asumiendo en consecuencia ésta una actitud de subordinación al Estado enteramente equiparable a la de la religión clásica*». J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV*, in *Gerión*, XVII (2000), 451.

180 Già un primo Tribunale si era riunito nel Palazzo di Fausta, moglie dell'Imperatore, tra il 30 settembre e il 2 di ottobre del 313 e concluse di offrire una soluzione amichevole ai sostenitori di Donato: venivano date Lettere di comunione ed si riconosceva l'onore episcopale ai consacrati da Maggiorino (cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS EP., *Epistolæ. Epistolarum Classis* II, 43, III, 7, in *P.L.*, XXXIII, col. 163).

non soltanto la protezione del “deposito” e della comunione ecclesiale ma anche la possibilità di pentimento dell’eretico – sia con l’adattamento del Processo che della Pena – divenne però tutto il contrario: anche se si cercava di rispondere alle diverse sfide nel modo più adatto, in realtà il risultato fu legittimare certe ingiustizie (soprattutto in relazione ai mezzi utilizzati e, purtroppo, alle vere intenzioni degli accusatori), forse perché quelli che dovevano far tornare i peccatori si scordarono che la natura umana è stata macchiata del peccato originale, e lasciare nelle mani degli uomini tanta potestà richiedeva una santità che in quell’epoca non era scontata.

La Chiesa, che aveva conosciuto l’esilio, il martirio e la persecuzione, con la costituzione formale dell’Inquisizione, divenne persecutrice quando prima fu essa stessa perseguitata. La Confessione sacramentale, la Scomunica o la penitenza canonica, mezzi abituali per far tornare l’eretico, divennero quindi nella terribile quanto sconosciuta Inquisizione la possibilità di rimediare ai peccati. Per poter ottenere l’Assoluzione diventò necessario il perseguimento della pubblica confessione da parte degli eretici e la tradizionale posizione dottrinale della Chiesa in materia di peccati pubblici – che esigeva una pubblica riparazione degli stessi – si trasformò nel perseguimento pure civile della ritrattazione del Delitto commesso ed il pentimento da parte del reo con l’uso della forza parve ormai l’unica porta per poter ottenere i benefici del ritorno alla Chiesa.

Il Concilio Lateranense IV strutturò definitivamente l’Inquisizione e, anche se aveva previsto altri mezzi per far tornare gli eretici, come la formazione di clero e popolo – approfittando dei carismi di contemporanea apparizione tra gli Ordini religiosi – e aveva introdotto l’obbligo della Confessione annuale con il proprio Parroco, col tempo sorsero le Inquisizioni nazionali che, dimenticando tante volte l’obiettivo finale, faranno diventare il principio del “*favor fidei*” un argomento ricorrente per qualsiasi necessità politica “locale”.

Questo, tuttavia, non implica affermare che le Inquisizioni medievali siano state emanazioni esclusivamente derivate dal potere ecclesiale o civile come tali. La persecuzione, infatti, dell’Eresia raffigura in modo evidente la concezione che ad ogni epoca si è avuta del potere. In fenomeni come l’inquisizione, che hanno oltrepassato le strutture sociali e sono sopravvissuti nel corso dei secoli, dobbiamo riconoscere non un’attività esercitata unilateralmente da qualcuno ma il modo di essere di un’intera società¹⁸¹: la *Christianitas*, nata

181 Cfr. B. CLAVERO, *Tantas personas como Estados: por una Antropología política de la historia europea*, Madrid, 1986. Si veda anche: P. CLASTRES, *Sociedad contra el Estado*, Sao Paulo, 2003; P. CLASTRES, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, 2004.

sotto una visione romana, illuminata dalla Rivelazione e maturata nella società feudale.

I modi in cui furono trattati gli eretici quindi, sia in ambito ecclesiale che civile, non furono spettacoli di crudeltà, ma il frutto di una società che non avrebbe potuto definirsi se non come “cristiana”, e che cercava di preservare se stessa dal contagio, forse non rendendosi conto che tanti di questi movimenti eretici erano proprio sorti come conseguenze di tal modo d’agire. Alla fine, lungi da spazzar via l’eterodossia, questi nuovi atteggiamenti finirono per costituire una frattura a causa della quale s’incominciò a perdere parte della falsa calma che in precedenza aveva presieduto alle relazioni Chiesa-Stato; una frattura che condusse allo schieramento da parte delle Autorità civili all’interno della causa religiosa – presa di posizione, questa, mai abbandonata – ottenendo come risultato la frammentazione definitiva della Chiesa nel terribile Scisma moderno d’Occidente.

Il trattamento canonico dell'eretico fino all'Epoca medievale

JAVIER BELDA INIESTA

Abstract

Le grandi epoche di riforma nella Chiesa, tradizionalmente, hanno comportato un necessario lavoro di approfondimento a tutti i livelli – non solo dal punto di vista dogmatico – ed hanno portato al risultato di una nuova formulazione, quando non alla ridefinizione, degli aspetti che erano stati oggetto di controversia. In questo senso, alla luce della storia, cercheremo di osservare come giuridicamente sono stati trattati i diversi casi di disaccordo che, nella loro epoca, hanno prodotto discordia e autentica fatica per la Chiesa. Senza dubbio, la più grande manifestazione di opposizione ad alcune interpretazioni proposte dalla Chiesa è l'Eresia; tuttavia, non intendiamo fare uno studio dettagliato delle voci eterodosse che abbiamo visto sollevarsi contro le affermazioni di Pietro, ma, piuttosto, verificare come queste sono state trattate nel corso del primo millennio, quando la Chiesa diviene prima legale e poi ufficiale, fino ad arrivare al Concilio Lateranense IV, momento nel quale i Tribunali inquisitoriali hanno assunto il compito di giudicare tali atteggiamenti.

Parole chiave: Eresia; Inquisizione medievale; misericordia; Confessione; Scisma.

Abstract

The great epochs of reform in the Church, traditionally, made it necessary to go deeper on some topics at all levels – not only from the dogmatic point of view – and led to a new formulation, sometimes a redefinition, of the aspects that had been in dispute. In this regard, in the light of history, we will try to observe how different cases of disagreement (which, at that time, created discord and fatigue for the Church) were legally treated. Clearly, Heresy is the clearest example of opposition to some interpretations proposed by the Church. However, we do not intend to make a detailed study of the unorthodox voices that rose against the claims of Peter; rather, we will try to check out how these ones were treated during the first Millennium (when the Church became legal, and then official) until the Fourth Lateran Council (when the Inquisitorial Tribunals started to judge these attitudes).

Keywords: Heresy; Medieval Inquisition; mercy; Confession; Schism.

Consultare e consigliare nella Chiesa: la stagione conciliare moderna¹

SIMONA SEGOLONI RUTA

SOMMARIO Introduzione. 1. Il Concilio di Trento (1545-1563). 2. Il Concilio Vaticano I (1869-1870). 3. Il Concilio Vaticano II. 4. Sinodalità, collegialità, consultazione/consiglio. Conclusione.

SUMMARY *Introduction. 1. Council of Trent (1545-1563). 2. First Vatican Council (1869-1870). 3. Second Vatican Council (1961-1965). 4. Sinodality, collegiality, consulting. Conclusion.*

INTRODUZIONE

Affrontiamo lo studio degli eventi conciliari moderni con l'intento di notare come impostazioni normativamente e fattualmente diverse, influenzate da una diversa coscienza di Chiesa e di Concilio, abbiano contribuito a produrre risultati e attivato processi di recezione diversi facendo specifico riferimento alla prassi del consultare/consigliare. Nei Concili dell'epoca moderna, infatti, la coscienza conciliare si è intrecciata direttamente con la comprensione degli strumenti di consultazione e di consiglio in riferimento al Papa e quindi lo studio di questo periodo si presta particolarmente per comprendere l'evolversi della prassi del consultare/consigliare². In sintesi, proveremo a comprendere

1 Relazione presentata in occasione della Decima Giornata Canonistica Interdisciplinare sul tema "Consultare e consigliare nella Chiesa", tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 3-4 marzo 2015 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 Nei Concili dell'Antichità la prassi del consultare e del consigliare non era insita all'evento conciliare. Nessuno poteva chiedere consiglio ad un Concilio nel quale la Chiesa stessa conveniva per discernere. L'idea che il Concilio in qualche modo sia luogo comunitario di consultazione/consiglio dipende in buona parte dall'evoluzione del ruolo del Papa che si poteva servire dei Concili per guida-

come il modo di consultare/consigliare sia stato regolato ed esperito nel Concilio di Trento e nei due Concili Vaticani, producendo una differente coscienza di Chiesa e, conseguentemente per gli ultimi due Concili, anche una Legislazione canonica differente con un diverso spazio per la prassi del consultare/consigliare: il Vaticano I ha portato di fatto, anche se a distanza di quasi cinquanta anni, al Codice del 1917, mentre l'attuale Codice è pensato propriamente come recezione dell'ultimo Concilio³.

Il tema del consultare e consigliare che avremo notato nel concreto svolgersi dei Concili dovrà poi essere ricollocato a livello di Istituzioni/dinamiche ecclesiali, in particolare nella presenza/assenza, centralità/lateralità di Organi e dinamiche consultive/consiglianti nelle prassi ecclesiali e nelle Normative seguenti i diversi Concili. Questa varietà di prassi e Istituzioni ci porterà a chiederci come scegliere e perché fra le diverse strutture ecclesiali emerse, o se sia possibile operare una sintesi fruttuosa dei diversi elementi e ancora, vista l'analisi teologica condotta sulla prassi della Chiesa e sui Concili, quale spazio e quale significato si possa riconoscere al consultare/consigliare nella Chiesa.

Questo passaggio dalla prassi ecclesiale al mistero della Chiesa è non solo legittimo, ma si può indicare come lo specifico della riflessione ecclesiologica; essa infatti studia la realtà concreta della Chiesa, che ha sempre un risvolto istituzionale e di fatto normativo, compiendone un'interpretazione che ne colga il rapporto con il mistero di Dio che si rivela. Questa osmosi fra prassi/Istituzione da una parte e coscienza credente/interpretazione teologica dall'altra è centrale in tutta la storia e la vita della Chiesa. Per questo motivo lo studio di

re la Chiesa o consigliarsi su questioni delicate. In questo senso, quasi i Concili fossero un "gabinetto papale", si potrebbe rileggere l'intera stagione conciliare medievale, fatti salvi i Concili che si sono trovati a fronteggiare la crisi del papato nel periodo avignonese.

- 3 Nella Costituzione con la quale promulgava il nuovo Codice latino Giovanni Paolo II ricordava che la revisione del *Corpus* canonico era uno degli obbiettivi dichiarati da Giovanni XXIII nel 1959 insieme al Sinodo per la città di Roma e al Concilio. «Pertanto, il nuovo Codice, che oggi viene pubblicato, ha necessariamente richiesto la precedente opera del Concilio; e benché sia stato preannunciato insieme con l'Assise ecumenica, tuttavia esso cronologicamente la segue, perché i lavori intrapresi per prepararlo, dovendosi basare sul Concilio, non poterono aver inizio se non dopo la sua conclusione. Volgendo oggi il pensiero all'inizio del lungo cammino, ossia a quel 25 gennaio dell'anno 1959, e alla stessa persona di Giovanni XXIII, promotore della revisione del Codice, debbo riconoscere che questo Codice è scaturito da un'unica e medesima intenzione, che è quella di restaurare la vita cristiana. Da una tale intenzione, in effetti, tutta l'opera del Concilio ha tratto le sue Norme e il suo orientamento. [...] Lo strumento, che è il Codice, corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come viene proposta dal Magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologica. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico questa stessa dottrina, cioè la Ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio "canonistico" l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura» (IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica: *Sacrae Disciplinae Leges*, in *AAS*, LXXV [1983], II, VIII; XI).

eventi propriamente ecclesiali e delle dinamiche in essi attive può illuminare o far sorgere una coscienza ecclesiale, tramite la quale accedere ad una interpretazione teologica del fatto Chiesa, che poi abbia una ricaduta sulle prassi e sulle Istituzioni stesse, modificandole in base alla coscienza ecclesiale emersa. Tale dinamica è ancora più intensa per quanto concerne i Concili, perché questi vengono concepiti come una solenne rappresentazione della Chiesa, per cui la concezione di un Concilio si collega direttamente con la coscienza ecclesiale. Non si tratta di una Istituzione o una prassi fra tante, ma di quella che è in grado di rappresentare il mistero stesso del *convenire ecclesiale*⁴.

Anche l'arco temporale trattato è interessante perché si apre con la "soluzione" della crisi del papato e il conseguente spegnersi del movimento conciliarista e si chiude con il recupero della coscienza conciliare scaturita nel Vaticano II. In comune i due momenti hanno la percezione della necessità della riforma della Chiesa e il collegamento fra questa istanza di riforma e l'Istituzione conciliare, nella quale però sembra necessario garantire la possibilità del raggiungimento di un autentico "consenso". Il Concilio di Basilea (1431) infatti pose esplicitamente la questione della modalità in cui si raggiunge il *consenso*, poiché, se questo determina la libertà e l'autenticità delle assemblee conciliari, è evidentemente decisivo per il costituirsi stesso del Concilio. A riprova di quanto detto, nel Vaticano II proprio l'esperienza di poter realmente convergere su un consenso è stata sentita come accesso alla verità evangelica, necessariamente condivisa in quanto consegnata alla Chiesa⁵.

Studiamo in questa sede precisi eventi ecclesiali per comprendere il mistero della Chiesa e il suo rapporto con Dio che si rivela, da ciò che fenomenicamente essa è e da ciò che concretamente vive. La Chiesa è una aggregazione religiosa e quindi ha un aspetto istituzionale ineliminabile, che si coniuga con l'esperienza di fede che i credenti in Cristo fanno propria nell'aggregarsi. L'aggregazione ecclesiale ha una forma propria, che dipende dalla sua indole e dal motivo per cui essa esiste, ma che poi si può esprimere in diverse strutture, come storicamente è accaduto. Poiché la Chiesa è «come un Sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁶, essa deve assumere una forma quanto più possibile accogliente, ca-

4 Per una analisi storica della prassi conciliare si può vedere: G. RUGGIERI, *I Sinodi tra storia e Teologia*, in R. BATTOCCHIO - S. NOCETI (curr.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*. Atti del XIX Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, Milano, 2007, 129-161.

5 Cfr. C. THEOBALD, *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del Cristianesimo*, Bologna, 2015; C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, Bologna, 2011.

6 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia: Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 5, n. 1.

pace di contenere senza limitazione alcuna tutti coloro che professano la fede in Cristo.

«Tale esigenza, tenuto conto anche delle origini ebraiche decisive per l'esperienza cristiana, ha fatto sì che la naturale forma ecclesiale fosse quella di popolo. Al popolo infatti possono appartenere tutti [...]. È una forma aggregativa ampia, includente, elastica; essa permette facilmente di entrare e rende difficile uscirne definitivamente»⁷.

Anche la stretta relazione fra Chiesa e territorio che si nota fin dall'inizio⁸ è indicativa della preoccupazione di includere tutti, evitando di porre qualsiasi qualificazione delle persone che costituiscono la Chiesa stessa. Per appartenere ad essa è sufficiente essere credenti e abitare su un territorio: essere credenti cioè già determina un'appartenenza ecclesiale, perché tutti gli esseri umani si collocano in un territorio (anche coloro che lo fanno provvisoriamente) e in esso, grazie al contatto fisico con gli altri, intrecciano le relazioni che costituiscono concretamente la comunità.

La forma fondamentale della Chiesa, quella di "popolo", si concretizza poi in una struttura, ovvero in quell'insieme di prassi e rapporti, interni ed esterni, regolati da Norme (scritte o meno) e determinanti la vita e l'azione della Chiesa stessa. Ovviamente la struttura muta nel corso dei secoli, perché è influenzata da come i credenti comprendono il loro aggregarsi in ordine al mistero di Dio e dal contesto storico-culturale in cui si trovano a vivere. Dal momento infatti che la Chiesa è strutturalmente rivolta all'esterno, perché tesa ad evangelizzare, il contesto la influenza pesantemente. Nel visibile aggregarsi dei credenti in un tempo e in luogo si dà il mistero ecclesiale, quindi a partire dalle concrete modalità dell'aggregazione si può risalire al mistero della Chiesa e poi di nuovo pensare le modalità aggregative perché corrispondano sempre di più al mistero che ad esse soggiace: le strutture, intese nel senso ampio di Organismi, persone, rapporti e dinamiche, si evolvono cioè alla luce di una comprensione sempre più profonda del mistero, ma questo si rende disponibile solo in esse⁹. È più che sensato dunque analizzare le strutture in

7 S. SEGOLONI RUTA, *Chiesa e sinodalità: indagine sulla struttura ecclesiale a partire dal Vaticano II*. Parte prima, in *Convivium Assisiense*, XIV (2012), n. 2, 59.

8 Basti pensare alle Lettere dell'epistolario paolino che individuano la Chiesa destinataria delle Lettere stesse indicando semplicemente il luogo ove essa si dà.

9 Non si può cogliere il mistero fuori dalle concrete dinamiche aggregative della Chiesa, eppure sulle strutture in cui queste si realizzano occorre operare un discernimento, perché non tutte si coniugano nello stesso modo con l'indole propria della Chiesa, oppure non riescono a farlo più in mutati contesti storici (cfr. S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015).

vista di una analisi ecclesiologica: qui in particolare ci occupiamo dei Concili per cogliere in essi la dinamica del consultare/consigliare e la sua connessione con il mistero della Chiesa.

La Chiesa ha sempre “celebrato” – usiamo scientemente l’ambito semantico liturgico, perché i Concili hanno una dimensione epicletica, dossologica e penitenziale, dalla quale non si può prescindere – adunanze finalizzate a decisioni dottrinali e/o disciplinari. Le forme assunte da queste adunanze sono state molteplici, ma tutte sono state celebrate «per elaborare un consenso nella Chiesa, su una questione sulla quale questo consenso ancora non esisteva»¹⁰ e che è stato raggiunto in una unione vicendevole dei soggetti. Il Concilio, così, già compreso come rappresentazione della Chiesa, diventa manifestazione nella storia della comunione trinitaria di cui la Chiesa partecipa.

Anche prima dell’epoca medievale, quando cioè non si concepiva nessuna Autorità superiore al Concilio in grado di consultarlo, si può parlare per i Concili di prassi di consultazione/consiglio, in quanto il Concilio può intendersi come luogo di consultazione/consiglio reciproco fra coloro che lo costituiscono. Ovviamente quanto appena detto risponde già ad una concezione dell’Assemblea conciliare, molto evidente nei Concili antichi, meno chiara nei Concili medievali, e diversamente interpretata dagli ultimi due Concili Vaticani, soprattutto per quanto riguarda il rapporto fra Concilio e romano Pontefice, che diventa cruciale dal XIV secolo in poi per la natura stessa del Concilio e il suo ruolo.

Tutte le strutture ecclesiali sorgono e si innestano nella concezione di Chiesa del loro tempo, ma forse questo è vero per il Concilio in modo singolare essendo questo una solenne (e liturgica) rappresentazione della Chiesa stessa. D’altra parte la concezione del Concilio intrecciata con la concezione della Chiesa determina un modo di vivere e regolare il Concilio, anche se poi l’evento conciliare, nella sua concreta realizzazione, può realizzare un cambiamento o una accentuazione di quanto pensato sul Concilio stesso e sulla Chiesa. In sintesi: la prassi/Legislazione, nata da un’idea di Concilio e di Chiesa, struttura l’evento conciliare, ma questo – e qui non può che cogliersi l’opera misteriosa dello Spirito – può determinare nel suo concreto svolgersi una coscienza di Concilio diversa e una conseguente coscienza di Chiesa, che si riconoscerà come sorta dall’evento conciliare. Le dinamiche con cui l’evento conciliare si svolge risultano decisive quindi per il sorgere della coscienza ecclesiale.

10 G. RUGGIERI, *I Sinodi*, 141.

Analizzeremo le vicende degli ultimi tre Concili per notare l'intreccio fra coscienza di Chiesa e di Concilio nelle modalità concrete di svolgimento del Concilio stesso (regole e dinamiche) e nella recezione da parte della Chiesa del bene prodotto dal Concilio e considereremo specificamente come bene prodotto il modo di essere celebrato del Concilio, capace di far sorgere una nuova coscienza di Chiesa e quindi di tradursi in strutture e prassi ecclesiali.

1. IL CONCILIO DI TRENTO (1545-1563)

1.1 *Contesto*

Il contesto del Concilio di Trento è la grande questione della riforma della Chiesa, che era stata oggetto di alcuni Concili e che lo stesso Lutero aveva di mira, invocando lui stesso un Concilio subito dopo la chiusura del Lateranense V. I Papi erano inizialmente restii all'idea per paura di dare spazio alle Teorie conciliariste, ma le pressioni furono molte, in particolare, da parte dell'Imperatore Carlo V, che esigeva una soluzione per i conflitti che dilaniavano la Germania.

Dopo la crisi dell'accentramento romano, messo in discussione dallo Scisma avignonese e dalle Teorie conciliariste che tentavano di risolverlo, Trento – e ancora di più il periodo a questo successivo – segna un'indiscussa celebrazione del *potere pontificio* e quindi influenza il rapporto fra Papa e Concilio, aprendo ad una prospettiva ecclesiologica in cui il papato acquisterà sempre più rilevanza a scapito dell'istituto conciliare. Al contrario le Teorie conciliariste, affermatesi al Concilio di Costanza, avevano sostenuto come unica possibilità di salvezza, di fronte alla concezione monarchica del papato, l'affermazione della superiorità del Concilio sul Papa, in modo da porre un limite agli abusi dovuti alla trasformazione del potere papale. Il Concilio viene visto come Organo di controllo dell'intera vita ecclesiale, Papa compreso, perché rappresenta la Chiesa intera, la quale detiene il supremo potere spirituale. Il Concilio rappresenta la Chiesa¹¹, *congregatio fidelium*, e riceve il proprio potere dal Capo di questa *congregatio*: Cristo.

Queste idee, che sorgono nel momento di una crisi della Chiesa determinata dal papato, si possono inquadrare come rimedi di emergenza ad una

11 L'idea di rappresentanza nella Chiesa aveva radici lontane. Nel Medioevo le concezioni giuridiche la coniugarono con la categoria di *corpus*, al quale sempre viene associato un Capo capace di rappresentarlo (cfr. O. CONDORELLI, *Sinodalità, consenso, rappresentanza: spunti ricostruttivi nel pensiero canonistico e teologico medievale [secoli XII-XV]*, in *Synaxis*, XXIV [2006], n. 3, 55-74).

situazione precisa; d'altra parte favoriscono il recupero di una visione ecclesiale coerente con quella della Chiesa antica e aprono prospettive per la sempre più necessaria riforma. Il Concilio di Costanza risolse lo scisma del papato, stabilì che il Concilio riceve il suo potere direttamente da Cristo e il Papa gli deve obbedienza in materia di fede, unione e riforma generale (Decreto "*Hæc Sancta*"¹²), decise quindi che il Concilio avrebbe dovuto riunirsi periodicamente (Decreto "*Frequens*"¹³), individuando per esso un ruolo costante nell'ordinaria conduzione della Chiesa. Queste posizioni non vinsero però né di fatto né nella teoria, perché la dottrina della superiorità papale era estremamente radicata, anche se lo scontro tra papato e conciliarismo continuò durante il Concilio di Basilea. Mentre il Concilio di Basilea infatti aveva lottato per riaffermare la superiorità del Concilio sul Papa, arrivando a dichiarare decaduto Eugenio IV e ad eleggere Felice V (che poi si dimetterà), Eugenio IV spostava il Concilio a Ferrara e poi a Firenze, anche se una parte dei padri continuava a Basilea, e riusciva ad unificare la Chiesa cattolica con le Chiese orientali minori e

«nella Bolla *Lætentur Cæli* del 6 luglio 1439¹⁴ il Concilio di Firenze definì che il Papa è successore di Pietro e Vicario di Cristo, capo di tutta la Chiesa, padre e maestro di tutti i cristiani e che a lui vengono trasferiti i pieni poteri dati da Cristo a Pietro di dirigere e governare la Chiesa universale. Questa definizione era la risposta al tentativo di Basilea di elevare il conciliarismo a principio di fede. Essa diventò la *magna charta* della restaurazione pontificia»¹⁵.

Prima del Concilio di Trento si devono riscontrare, quindi, due concezioni di Chiesa fondate su una diversa comprensione del rapporto papato/Concilio. Da una parte la visione conciliarista per la quale la Chiesa è in una costante dinamica di conversione garantita dalla conciliarità in atto (basti pensare alla fissazione della cadenza dei Concili), dall'altra la visione monarchica che vede il potere ecclesiastico concentrato nelle mani del Papa come successore di Pietro e Vicario di Cristo, che concede ai Vescovi parte del proprio potere,

12 Cfr. CONCILIIUM CONSTANTIENSE, Decretum: *Hæc Sancta*, 6 aprilis 1415, in G. ALBERIGO ET ALII (CUR.), *Conciliorum œcumenicorum Decreta*, ed. bilingue, Bologna, 1991, 409-410.

13 Cfr. CONCILIIUM CONSTANTIENSE, Decretum de Conciliis generalibus: *Frequens*, 9 octobris 1417, in *ivi*, 438-443.

14 Cfr. EUGENIUS PP. IV, Bulla unionis Græcorum: *Lætentur Cæli*, 6 iulii 1439, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (P. HÜNERMANN, cur.), ed. bilingue, Bologna, 2009, nn. 1300-1308.

15 H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento. I. Concilio e riforma dal Concilio di Basilea al quinto Concilio lateranense. Perché così tardi? La storia precedente al Concilio di Trento dal 1517 al 1545*, Brescia, 1973, 27-28.

al punto che il Concilio stesso diventa un atto del Pontefice: egli lo convoca e soprattutto ne conferma i Decreti, ponendosi nei suoi confronti come un' Autorità assolutamente superiore. In questo secondo caso è il Papa a gestire la vita della Chiesa garantendo l'ordine costituito più che la dinamica di conversione e riforma, come si addice ad una struttura monarchica. Tali posizioni sono state rese possibili da un lungo percorso di evoluzione del papato che dal XII secolo non fu più il punto di riferimento della Chiesa e il custode della fede, ma l'Istituzione (personale) che di fatto la guidava direttamente sotto ogni aspetto. Si rifletteva sempre più accuratamente sull'infallibilità pontificia e se Pietro Giovanni Olivi¹⁶ collegava ancora tale infallibilità al fatto che il Papa rappresenta tutta la Chiesa, il Card. Caietano¹⁷, rovesciando la prospettiva che vedeva il Papa infallibile in quanto poggiato sulla fede della Chiesa, affermò che dal momento che il Papa vincola la Chiesa e questa non può sbagliare, allora il Papa è infallibile. Si arriva poi alla visione del Papa come monarca rinascimentale che tutto muove nel proprio Regno (cfr. Torquemada¹⁸). La lunga evoluzione che fa del Papa un monarca assoluto sarà in realtà la causa della crisi del papato, il cui potere era rimasto privo di ogni limitazione. Anche dopo il tramonto del conciliarismo – o comunque la sua sconfitta ufficiale – non tutti convergevano però sulla concezione di un papato come quella espressa a Firenze, tanto è vero che il Concilio di Trento non si pronunciò sulla questione, poiché non si sarebbe raggiunto alcun consenso¹⁹.

Certamente però il conciliarismo aveva portato ad una contrapposizione di poteri fra papato e Concilio e il sospetto del papato nei confronti dell'Organo conciliare non facilitò la soluzione della questione della riforma, infatti molti dei mali della Chiesa sembravano attribuibili proprio ad un certo esercizio del potere papale e così, mentre si invocava la conversione e il rinnovamento

16 Pietro Giovanni Olivi (1248-1298) teologo francescano, aveva collaborato alla redazione della Lettera bollata "*Exiit qui seminat*" di Papa Niccolò III (1279) in cui si affermava l'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli e la conseguente coerenza della povertà dei frati francescani, che però potevano raccogliere elemosine per vestirsi, nutrirsi, costruire Conventi e comperare libri. La proprietà dei loro beni era però considerata "pontificia", tanto che veniva istituito un apposito Procuratore per la loro amministrazione. Pietro Giovanni Olivi si occupò anche del ruolo e del potere pontificio proprio per chiarificare i rapporti fra gli Ordini mendicanti e il romano Pontefice.

17 Tommaso de Vio (1468-1534), detto Caietano (perché originario di Gaeta), fu teologo domenicano, Generale dell'Ordine e Cardinale. Nel suo lavoro di ricerca teologica, stimolato anche dalle vicende del Concilio di Pisa cui si oppose, si occupò anche del rapporto fra il Papa e la Chiesa (cfr. T. DE VIO – CAJETANUS, *Apologia de comparata auctoritate Papæ et Ecclesie*, Romæ, 1513).

18 Juan de Torquemada (1388-1468), teologo domenicano, difese il primato del Papa sul Concilio, partecipando sia al Concilio di Basilea che a quello di Firenze. La sua opera principale è la "*Summa de Ecclesia*" (cfr. J. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, s.l., 1433).

19 Per l'evoluzione del papato si veda: K. SCHATZ, *Il primato del Papa. La sua storia dalle origini ai giorni nostri*, Brescia, 1996.

spirituale, ci si volgeva al recupero delle istanze conciliariste, che però rimanevano frustrate per la modalità con cui i Papi gestivano i Concili stessi.

Anzi, nel mondo cattolico, si assistette ad una vera e propria restaurazione pontificia, durante la quale le Teorie conciliariste continuarono a sopravvivere, spesso usate come strumento di pressione sul Papa che però, sulla difensiva, prendeva posizioni sempre più restauratrici, al punto da sentire il Concilio come una vera e propria minaccia. La riforma così venne pensata come una questione condotta dal Papa, che da solo poteva riequilibrare gli interessi di tutti.

Si arrivò a teorizzare – così per esempio Torquemada – che il Concilio fosse un'assemblea di Prelati sotto il potere del Papa, vedendo nella struttura monarchica una efficace difesa contro le ingerenze dei Principi, che invece utilizzavano il diritto di voto dei membri del Concilio per esercitare un controllo sulle questioni ecclesiali. Se il Concilio, però, riceve la sua autorità dal Papa, questi può decidere chi convocare senza essere obbligato a convocare tutti i Vescovi. Si finisce così, sotto la pressione di diverse spinte, a pensare il Concilio come un luogo in cui il Papa può consultarsi/consigliarsi. D'altra parte, c'era un acceso dibattito e studi numerosi sulla possibilità di convocare il Concilio a prescindere dal Papa, se la Chiesa fosse stata in pericolo e il Papa si fosse rifiutato di convocarlo: in questo caso infatti sarebbe stato sospetto di Eresia e l'Eresia avrebbe fatto decadere il Papa dal suo Ufficio con la perdita dei poteri ad esso connessi. Il peccato grave reiterato già veniva considerato Eresia, quindi il Collegio cardinalizio, fra l'altro messo continuamente in posizione di sottomissione dai Pontefici rinascimentali, facilmente avrebbe potuto tentare un Concilio se i Papi avessero insistito a negarlo: in questo quadro va ricompreso il tentativo di alcuni Cardinali nella convocazione del Concilio di Pisa (1511), disinnescato dal Giulio II che convocò contestualmente in Laterano un Concilio papale²⁰.

Il periodo immediatamente precedente al Concilio di Trento è particolarmente utile per analizzare il rapporto fra Concilio e papato, leggendo in filigrana dentro tale rapporto la coscienza di Chiesa del tempo. Sembrerebbe, infatti, che di fronte alla crisi della Chiesa e del papato il Concilio venisse sentito come l'unica reale possibilità, d'altra parte non si riusciva a fondarne adeguatamente compito e autorità, volendo mantenere tutti i privilegi papali e quindi una struttura fortemente monarchica, che appariva come la più utile a difendere la Chiesa da influenze politiche esterne.

20 Di fatto i Concili medievali furono uno sviluppo dei Sinodi papali, riuniti intorno al Papa per consigliarlo. Solo con il Lateranense V i Concili generali della Chiesa occidentale – perché tali erano oramai i Sinodi papali – furono pensati in continuità con la serie dei Concili ecumenici dell'Antichità, precedenti lo Scisma con la Chiesa d'Oriente.

La struttura verticistica e monarchica che riduce, di fatto, il Concilio ad un Organo di consiglio/consultazione papale – del quale il Papa e quindi la Chiesa potrebbero fare tranquillamente a meno – si inquadra dunque in un contesto difensivo: sotto attacchi interni ed esterni, la struttura tende a gerarchizzarsi. Inoltre il papato tende a trasformarsi in un “principato” e, abbandonando l’idea di una monarchia universale, tende ad una influenza indiretta sugli Stati, difendendosi al tempo stesso dalle loro ingerenze e dalla frammentazione nazionalistica²¹. Anche nella difesa contro le ingerenze statali il Papa si trovò a contrastare il Concilio, nel quale invece le diverse Nazioni avevano voce e potere tramite i padri conciliari.

1.2 *Evento*

In questa situazione i Papi si sentirono in dovere di rispondere personalmente alle istanze riformatrici, oramai ineludibili, utilizzando fra l’altro anche lo strumento conciliare, come nel Concilio Lateranense V, che discusse diverse proposte concrete di riforma, senza poter incidere efficacemente nella vita della Chiesa però, a causa delle forti tensioni, fra il Papa e l’ambiente curiale da una parte e gli ambienti conciliaristi e riformisti dall’altra. Nonostante il tentativo di gestione dall’alto e i fallimentari tentativi iniziali, ci fu un vasto movimento di riforma cattolica radicato nella concreta vita ecclesiale: gli Ordini religiosi trovarono un nuovo vigore e cercarono di riformare i costumi decadenti in cui si trovavano; i laici, anche grazie alla *devotio moderna* e quindi al recupero della dimensione interiore e spirituale, trovarono una nuova spinta alla carità vissuta; vennero fondati nuovi Ordini religiosi; Parroci e Vescovi in diverse parti d’Europa tentarono una rivitalizzazione della Chiesa tramite Sinodi, Visite, Lettere e l’esempio personale. Dentro questo ampio movimento di riforma vanno collocati anche lo Scisma luterano e il Concilio tridentino.

Paolo III aveva istituito una Commissione²² incaricata di presentare idee programmatiche per la riforma della Chiesa e un eventuale Concilio. Tale Commissione produsse un memoriale (il “*Consilium de emendanda Ecclesia*”²³)

21 Cfr. S.H. DE FRANCESCHI, *Le choc ecclésiologique posttridentin et la genèse de la Modernité européenne. Le pontificat romain face au legs théologico-politique du Concil de Trente: bilan et perspectives*, in *Path*, XIII (2014), n. 1, 11-38.

22 Faceva parte di tale Commissione anche Reginald Pole che produsse scritti interessanti sul Papa, sul Concilio e sul rapporto fra i due, influenzando con il suo pensiero anche il Concilio tridentino (cfr. V. MIGNOZZI, “*Tenenda est media via*”. *L’Ecclesiologia di Reginald Pole [1500-1558]*, Assisi [PG], 2007).

23 Cfr. A. AUBERT, *Il “Consilium de emendanda Ecclesia”. Riforma della Chiesa e propaganda religiosa nel Cinquecento*. Testo latino. Traduzione italiana a fronte, Roma, 2008.

nel 1536 nel quale si denunciava come causa di molti problemi l'esagerazione nella concezione del papato e si sosteneva l'impossibilità di un reale rinnovamento apostolico senza un drastico cambiamento nella prassi curiale.

Il Papa decise di convocare un Concilio a Mantova per l'anno 1537, spostando poi la data di un anno e la sede a Vicenza per il conflitto fra Carlo V e Francesco I. Si rinviò ancora e si spostò la sede a Trento per facilitare la partecipazione dei Vescovi tedeschi e dei riformati, ma, permanendo le condizioni di guerra, il Concilio non si aprì che il 13 dicembre 1545. Erano presenti 25 Vescovi e 5 Superiori generali di Ordini religiosi.

Paolo III, che pure si era fatto persuadere dall'Imperatore e dai riformisti a indire il Concilio, era intenzionato ad esercitare su di esso il massimo controllo²⁴. Come primo atto scelse i membri del Concilio e stabilì la gestione pontificia dei lavori determinando le diverse Procedure, poco dopo nominò pure gli Ufficiali del Concilio, anche se fra qualche protesta. Non venne, per esempio, prevista alcuna possibilità di delega, penalizzando i Vescovi tedeschi non presenti personalmente, anche se furono previste delle eccezioni gestite dai Legati pontifici. Inoltre, per la prima volta nella storia, non ebbero voce in Concilio tutte le componenti della Chiesa: erano presenti solo Vescovi e religiosi. Non c'era un ordine del giorno stabilito in modo che i Legati pontifici, che dirigevano i lavori, avessero la massima libertà e tutti gli Atti del Concilio vennero considerati validi solo se approvati dal Papa. Alcuni padri chiesero di poter proporre argomenti da discutere all'ordine del giorno, ma non vennero accontentati. La gestione esclusiva dell'ordine del giorno infatti permetteva al Papa il controllo pressoché totale sui lavori.

Il Papa concesse però all'Imperatore, che era interessato principalmente alla riforma della Chiesa e dei suoi costumi per andare incontro alle esigenze dei riformatori e favorire la pace in terra tedesca, che il Concilio si occupasse non solo dei pronunciamenti dottrinali²⁵, come lui avrebbe preferito, ma anche dei temi cari all'Impero. Il papato e i Principi si fronteggiarono, però, in una lotta reciproca per difendersi da riforme che portassero una diminuzione del loro potere. Comunque, eliminate alcune redivive tendenze conciliariste, si procedette speditamente affrontando dal punto di vista dottrinale: il peccato originale, la giustificazione, i Sacramenti in genere, il Battesimo e la Cresima, e dal punto di vista disciplinare: la predicazione (che era una questione disci-

24 Cfr. U. MAZZONE, *I dibattiti tridentini: tecniche di assemblea e controllo*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd.), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996, 101-136.

25 Questi vennero affrontati con un linguaggio di scuola e un intento polemico che rispondeva ai riformatori, conosciuti per lo più in modo indiretto da scritti controversisti. Il risultato fu un evidente irrigidimento dottrinale.

plinare per il contesto ecclesiale in cui ci si trovava a trattarne), la residenza dei Vescovi e il regime dei Benefici.

Oltre ai Vescovi, mediamente poco preparati sul piano teologico, c'era in Concilio un nutrito gruppo di teologi esperti, quasi tutti Gesuiti. I teologi preparavano i documenti che poi venivano discussi dai Vescovi nelle Congregazioni (commissioni parziali di Vescovi), prima delle Sessioni (sedute solenni plenarie) in cui venivano sottoposti all'approvazione generale. Erano molto attivi anche gli Ambasciatori dei Principi, che cercavano di piegare gli eventi in base agli interessi dei potenti che rappresentavano, e i Legati pontifici mandati a presiedere il Concilio applicando fedelmente le direttive pontificie in modo che l'autorità romana non venisse lesa in nessun modo.

Il Concilio, aperto nel dicembre del 1545 fu trasferito a Bologna nel 1547. Il trasferimento, che ebbe il solo vantaggio di permettere ai teologi di lavorare su Eucaristia e Ordine attingendo alle biblioteche di una città culturalmente raffinata come Bologna, vide il Concilio rallentare i propri lavori e scatenò le ire dell'Imperatore che voleva un Concilio vicino alla Germania per coinvolgere i Protestanti nel tentativo di risolvere gli scontri religiosi. Intanto moriva Paolo III e veniva eletto Giulio III che riconvocò il Concilio a Trento nel 1551. Il Concilio venne sospeso l'anno successivo per paura dell'esercito dei Principi tedeschi e nel frattempo riuscì solo ad approvare alcuni Decreti di riforma, assolutamente moderati se si pensa alle forti pressioni esercitate dall'Episcopato spagnolo che tentava di sfruttare la presenza, per la prima volta, dei Prelati tedeschi. Il Concilio si riaprì con Pio IV solo nel 1562 e si chiuse nel 1563 dopo aver affrontato numerose questioni controverse e aver approvato un Decreto sul Sacramento del Matrimonio.

Il Concilio segnò anche il trionfo del papato. Il timore circa le rivendicazioni conciliariste era venuto meno, si affermò poi il diritto della Santa Sede di scegliere i Vescovi (e vista l'importanza gerarchica data a questi, il diritto del Papa diventa una specie di conferma del suo vertice gerarchico e di potere) e di dispensare dall'obbligo della residenza. Il trionfo del papato fu totale quando il Concilio votò che si chiedesse al Papa, che utilizzerà a tale scopo il titolo di Vescovo della Chiesa universale, la conferma, dei Decreti e delle definizioni e di ogni singolo Atto conciliare.

L'idea di Chiesa espressa dal Concilio di Trento

«si definisce attorno a tre assi: il Vangelo, del quale essa è custode fedele ed autentico con la sua Tradizione; i Sacramenti, specialmente l'Eucaristia celebrata dal sacerdote come vero sacrificio di Cristo; la Gerarchia, fondata sul Sacramento dell'Ordine, garante della fedeltà alla disciplina ecclesiastica»²⁶.

26 E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di Ecclesiologia*, Assisi (PG), 2008, 274.

È una Chiesa clericale e gerarchica, nella quale i credenti vengono considerati solo come oggetto di cura pastorale in vista della salvezza delle anime, fine della Chiesa stessa. In definitiva nasce l'Ecclesiologia societaria, poi elaborata dalla Teologia controriformista, per cui la Chiesa è un Organismo giuridico, guidato dalla Gerarchia, che ha tutto ciò che le è necessario per perseguire il suo fine: essa è dunque “*societas perfecta*”. In questo quadro, anche la Gerarchia viene intesa non su base sacramentale, ma su base giurisdizionale, infatti mentre era chiaro che i Vescovi ricevevano le loro prerogative sacramentali dall'Ordinazione, era discusso se il loro potere di governo scaturisse dalla medesima fonte o da un Atto amministrativo del Papa. Chiaramente questo dubbio getta un'ombra sulla concezione del Concilio stesso: i Vescovi stanno compiendo un atto giurisdizionale? In questo caso non opererebbero in forza del loro ministero, ma come esecutori/delegati del potere del Papa, che rimane il vertice della Gerarchia.

L'interpretazione del Concilio venne affidata ad una Congregazione di Cardinali, inoltre Pio IV scrisse la Professione di fede, richiesta dal Concilio per gli ecclesiastici che occupavano un Beneficio con cura d'anime, che in alcuni casi riassume e in altre distorce le affermazioni conciliari²⁷. Questa Professione di fede si chiudeva con la promessa di obbedienza al Pontefice romano, successore di Pietro, il Principe degli Apostoli, e Vicario di Gesù Cristo. Il Papa stenderà inoltre, su richiesta dei padri al momento dello scioglimento del Concilio, una serie di regole per giudicare i libri in modo da redigere una lista di quelli che dovevano essere ritenuti pericolosi. Fra queste regole c'è anche quella che tratta della traduzione della Bibbia in lingua volgare, ritenuta pericolosa quanto un libro proibito, perché si doveva dare il permesso di leggerla solo a quelle persone che avessero potuto trarre dalla lettura della Bibbia (*sic!*) un beneficio per la loro fede. Invece della Bibbia si sarebbe fornito un Catechismo²⁸, come esposizione semplice della fede che i Ministri avrebbero

27 Riguardo le Tradizioni non scritte, per esempio, nelle quali ricercare la fede che non sarebbe contenuta esclusivamente nella Scrittura, il Concilio rimane molto sobrio e parla di Tradizioni apostoliche, ricevute dagli Apostoli direttamente da Cristo, non di Tradizioni genericamente ecclesiastiche. Nella Professione di fede di Pio IV, diversamente dal Decreto conciliare, si fa dichiarare invece di ammettere le Tradizioni apostoliche ed ecclesiastiche, nonché le altre pratiche e Istituzioni della Chiesa cattolica. Questo ampliamento circa le Tradizioni da ritenersi depositarie della fede, può dipendere dalla visione di Chiesa che viene espressa dal Concilio: l'autorità della Chiesa garantisce la verità delle Tradizioni che essa vive e quindi tutte vengono non solo legittimate ma considerate portatrici del dato di fede tanto quanto la Scrittura (cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio IV: *Decretum de libris sacris et de Traditionibus recipiendis*, 8 aprilis 1546, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, nn. 1501-1505; PIUS PP. IV, Bulla: *Iniunctum Nobis*, 13 novembris 1564, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, nn. 1862-1870).

28 Cfr. *Catechismus ex Decreto sacrosancti Concilii Tridentini ad Parochos. Pii V. Pont. Maximi jussu editus*, s.l., 1566.

dovuto usare nei confronti dei fedeli²⁹. Questo fu probabilmente lo strumento che più efficacemente raggiunse i fedeli e determinò la recezione del Concilio di Trento.

La recezione fu influenzata anche dal potere politico, perché nessun Decreto diventava operativo senza essere stato accolto dai Principi. Pio V scrisse ai Vescovi perché applicassero i Decreti e in modo particolare insisteva «sui punti seguenti: rendere il clero esempio per i laici; correggere gli ecclesiastici indegni; aprire dei Seminari; respingere gli assalti degli eretici»³⁰. Vennero celebrati numerosi Concili provinciali e Sinodi diocesani per applicare le decisioni del Concilio: la Legislazione che emerge da questi eventi rivela l'applicazione dei Decreti tridentini riguardo la Professione di fede, il Decreto sul Matrimonio, la designazione in ogni Capitolo cattedrale di un Canonico teologo, responsabile della predicazione e dell'insegnamento religioso, l'adozione del Messale e del Breviario di Pio V, l'esame dei chierici prima dell'Ordinazione e della collazione dei Benefici, la messa a Concorso delle "cure d'anime" vacanti, la creazione di un Seminario, l'obbligo per i Parroci di insegnare il Catechismo di Trento. Oltre ai Concili provinciali e ai Sinodi, si procedette a vigilare sull'applicazione dei Decreti tramite le Visite pastorali dei Vescovi, i poteri dei quali furono aumentati anche nei confronti dei Monasteri, le cui esenzioni vennero meno dal momento che il Vescovo appariva come Delegato della Sede Apostolica. Queste Visite presero a vagliare in ogni dettaglio la vita delle Parrocchie e l'insegnamento del clero, mentre il Papa cominciava ad inviare Visitatori nelle diverse Chiese locali per controllarne l'attività e correggere gli abusi.

I Papi si dedicarono alla recezione del Concilio rafforzando la propria autorità sulle Chiese locali. Per fare questo il potere pontificio si organizzò creando, all'interno del Collegio cardinalizio, Congregazioni specializzate: Inquisizione o Sant'Uffizio, Indice, interpretazione del Concilio, Vescovi (nomine episcopali), religiosi, Riti (Liturgia e canonizzazione dei santi), *Propaganda fide*, tramite la quale il Pontefice prese in mano l'espansione missionaria. Si delineò in questo periodo quello che sarà poi il Segretario di Stato: un uomo di fiducia del Papa attraverso il quale passava tutta la corrispondenza diplomatica e le questioni più delicate, inoltre i Nunzi presso le Corti diventarono non solo interlocutori dei Governi, ma propagatori della riforma tridentina e di fatto influenti sulla vita delle Chiese locali, il controllo sulle quali veniva fatto anche tramite le Visite *ad limina*, in occasione delle quali i Vescovi dovevano portare un resoconto dettagliato della propria Diocesi. Tramite queste Visite si procederà ad una centralizzazione della struttura ecclesiale, seguendo

29 Cfr. P. PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, 2010.

30 G. ALBERIGO (ed.), *Storia dei Concili ecumenici*, Brescia, 1990, 358.

la tendenza tipicamente moderna di espandere a tutti i livelli il potere di colui che è considerato il Sovrano assoluto³¹.

Da Trento scaturì un vero e proprio *paradigma ecclesiale* capace di innestare la Chiesa ancora medievale dentro la civiltà moderna³². Se Lutero risponde alle esigenze moderne valorizzando l'individuo e l'elemento nazionale, la Chiesa post-tridentina diventa confessionale, proprio come quella luterana e calvinista, propone l'obbedienza all'Autorità come supremo valore e comincia a esercitare l'influenza sulla vita civile tramite il controllo delle coscienze, non potendo più dialogare con i Sovrani se non alla pari: un Principe fra gli altri. Inizia un processo di centralizzazione ad ogni livello che culminerà nel Codice del 1917.

1.3 Sintesi conclusiva

Il Concilio di Trento non trattò direttamente del potere pontificio. Probabilmente ci sarebbero stati scontri accesi con quei Cardinali che non accettavano la definizione massimalista del Concilio di Firenze. Ancora di meno Trento si preoccupò della dottrina sul Concilio che invece, per forza di cose, aveva interessato il Concilio di Costanza. Eppure, data la tensione fra Papa e Concilio e il grande dibattito sul loro rapporto, che aveva deciso la soluzione della più grave crisi del papato, ma anche evidenziato quanto radicato fosse il potere papale, il Concilio di Trento influenzò profondamente la concezione del papato e, conseguentemente, del Concilio. Questo venne vissuto e regolato come se fosse un Organo del potere papale in ordine alla riforma. Ogni Atto, come ogni discussione prevedevano il diretto controllo del Papa, inoltre la sua recezione venne controllata in modo esclusivo da quello che ormai era il centro indiscusso di guida di tutta la Chiesa.

Il Concilio diventò così una struttura di supporto al potere papale. Si è lontanissimi dalla dottrina conciliarista sulla superiorità del Concilio al Papa, ma anche dall'esperienza del *convenire ecclesiale* per individuare ciò che è vero proprio nel radunarsi e discutere. Un controllo così minuzioso quale quello operato a Trento non impedì la formazione di un consenso, ma certamente la condizionò in modo così pesante da poter pensare che solo il Papa fosse poi in grado di mettere in atto per la vita delle Chiese ciò che il Concilio aveva prodotto. D'altra parte si ebbe un ruolo attivo dei padri conciliari, ai

31 Cfr. P. PRODI - W. REINHARD (edd.), *Il Concilio*, 27-53.

32 Si veda, in modo generale: P. PRODI, *Il paradigma*.

quali non venne chiesto di approvare testi già stesi, né di limitarsi ad emettere condanne: per la prima volta nella vita della Chiesa infatti si premettono agli anatematismi le argomentazioni teologiche che conducono ad essi. Rimase comunque la strutturazione di un'assemblea, la cui conduzione rimane ferreamente in mano al Papa.

Si concepiva pertanto il Concilio come una specie di Consiglio quale poteva essere la prima Commissione costituita da Paolo III per promuovere la riforma? Non si può arrivare a tanto, perché il Concilio aveva una sua precisa configurazione. Sicuramente però il ruolo del Papa venne accentuato, nella conduzione dei lavori come nell'approvazione dei singoli Atti. Inoltre si delineò un Concilio senza partecipazione laicale e quindi sotto il diretto e gerarchico controllo del Papa. Non si può negare che la configurazione tridentina, complice la centralizzazione della struttura ecclesiale poi verificatasi, abbia preparato il terreno ad una concezione dei Concili quali Organi a disposizione del Papa, tanto è vero che per più di tre secoli i Papi non ritennero necessario convocarne altri.

Da un Concilio strumento del potere gerarchico, emerge una Chiesa nella quale i luoghi di consultazione non hanno alcuno spazio significativo. Alla verità si attinge tramite l'Autorità; inoltre l'amministrazione della struttura, proprio come accadeva negli Stati moderni, viene condotta dal centro.

2. IL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

2.1 *Contesto*

Il contesto storico del Concilio Vaticano I era quello di una difesa della Chiesa e della fede cristiana da molteplici attacchi. La Modernità, nelle sue espressioni culturali e filosofiche, come nelle sue strutture politiche, veniva percepita come nemica della Chiesa. Pio IX aveva già delineato il "*Syllabus*"³³ per condannare gli errori moderni e contrastato le tendenze nazionalistiche fra l'Episcopato, ribadendo la centralità dell'Autorità ecclesiale e portando l'attenzione sul papato, come ultimo baluardo contro il degrado della società cristiana. Il sentire era apocalittico: il mondo così come lo si conosceva, connotato dalla cristianità e dal ruolo centrale della Chiesa e del sentire religioso, andava scomparendo. Si percepiva un attacco capace di minare alle radici l'esistenza della Chiesa e la stessa fede in Dio, per cui ci si arroccava in difesa, condannando gli errori intorno a sé e chiudendosi ad ogni possibilità di

33 Cfr. Pius PP. IX, *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris sanctissimi domini nostri Pii Papæ IX*, in *ASS*, III (1867), 168-176.

incontro e dialogo. Il mondo moderno veniva dichiarato incompatibile con la fede cristiana e così lo si voleva contrastare sotto ogni punto di vista.

La Chiesa si pensava così come la detentrica della verità soprannaturale, preclusa e persino ignorata dagli altri, e propugnava tale verità, fondata sull'autorità soprannaturale della Chiesa – e del suo Capo in terra – contro tutti gli errori degli uomini. L'attacco all'Autorità della Chiesa non poteva essere sentito in tale quadro che come un attacco contro la fede: attaccare il Papa, fosse stato anche solo per ridimensionarne la giurisdizione rispetto a quella dei Vescovi, significava in questo quadro di riferimento attaccare direttamente la verità divina consegnata alla Chiesa. Addirittura anche l'attacco al potere temporale o alla struttura statale pontificia veniva sentito come attacco alla fede, per cui gli Stati nazionali cominciarono a temere che il Papa si proclamasse suprema Autorità non solo religiosa, ma anche politica, data la sovrapposizione dei piani fin troppo evidente.

La Rivelazione era pensata come un insieme di verità metafisiche, immutabili, non consegnate alla dimensione storica e quindi all'interpretazione che ne indaga i significati. Questo patrimonio veritativo era garantito dall'autorità soprannaturale della Chiesa, fondata proprio sul suo Capo, che direttamente da Dio riceve la prerogativa di essere infallibile³⁴. Si può dire che quando il Concilio Vaticano I venne celebrato, l'Ecclesiologia controversista stava giungendo al culmine, la Chiesa veniva descritta esclusivamente dal punto di vista istituzionale e visibile, era la *societas perfecta* in quanto dotata di tutti gli elementi che le servivano per raggiungere il proprio fine, era riconoscibile e delimitabile nei propri confini “*ut Republica Venetorum*”, per usare la celebre espressione bellarminiana³⁵, perché ne facevano parte coloro che professavano la fede, celebravano i Sacramenti e dichiaravano l'obbedienza alla legittima Autorità: tutti costoro erano precisamente individuabili, come i cittadini di uno Stato. L'autorità diventava l'elemento determinante per l'appartenenza ecclesiale (non è sufficiente essere battezzati per vedere riconosciuta una reale partecipazione alla vita della Chiesa), per la predicazione (il Magistero diviene sempre più coincidente con i soggetti che esercitano una precisa funzione ecclesiale³⁶), per la Liturgia, alla quale il popolo *assiste senza partecipare*,

34 Abbiamo già accennato al processo storico che ha portato alla definizione dell'infalibilità papale con uno sbilanciamento nei confronti della prerogativa personale rispetto all'infalibilità ecclesiale (cfr. K. SCHATZ, *Il primato*).

35 «*Ecclesia enim est cætus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est Cætus Populi Romani, vel Regnum Gallie, aut Republica Venetorum*». R. BELLARMINUS, *De controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, Coloniae Agrippinæ, 1615, 44.

36 Recependo la concezione moderna del soggetto artefice della verità, la Teologia pensa il Magistero come un insieme di soggetti capaci di determinare la verità di fede e non solo di custodirla fedelmente.

e per la struttura piramidale e gerarchica. La Teologia che sosteneva questa impostazione si strutturava in modo apologetico³⁷, difendendo la Chiesa come unica Autorità soprannaturale, che possedeva la verità divina.

Quale spazio poteva avere, in un tale contesto ecclesiologico, la prassi del consultare/consigliare? Se infatti l'autorità e la facoltà di discernere la verità vengono dall'alto e poi sono trasmesse al resto del corpo ecclesiale, chi sta più in alto nella piramide non solo non ha bisogno di consultarsi, ma non dovrebbe farlo: avendo infatti un grado di infallibilità superiore a chi gli deve obbedienza, che cosa potrebbe ottenere di buono da una dinamica di consultazione?

2.2 *Evento*

In tutta coerenza con questa percezione ecclesiologica il Vaticano I non venne pensato come un luogo di consultazione/consiglio, ma come una conferenza autorevole delle posizioni già prese e insegnate dal Papa. L'unica preoccupazione era che non ci si dilungasse troppo per compiere un'operazione così semplice: i venti anni del tormentato Concilio tridentino erano uno spauracchio e un monito. E così, per la prima volta – anche se questo appariva sensato considerando le dimensioni dell'assemblea – venne preparato un Regolamento conciliare non votato dal Concilio stesso, ma steso dal Papa e da chi lo coadiuvava nella preparazione dell'evento conciliare. Siamo ben lontani dai timori conciliaristi in cui il Concilio veniva sentito come antagonista al potere papale, per altro già dissolti nel Concilio tridentino³⁸: in tutto e per tutto il Concilio è pensato come sottomesso al Pontefice.

Pio IX³⁹ maturò lentamente l'idea del Concilio, consultò officiosamente 15 Cardinali, quindi nel marzo del 1865 istituì una Commissione che il 24 maggio 1865 diede vita a due diverse Commissioni: una teologico-dogmatica e una per le Chiese orientali e le Missioni. Tali Commissioni procedettero poi

37 Si era già dato un primo rinnovamento ecclesiologico, ancora però minoritario ed embrionale. In particolare tale rinnovamento influenzava la Chiesa tedesca, vedendo come protagonista J.B. Möhler e le sue ricerche patristiche e storiche, che riportavano alla luce elementi ecclesiologici lasciati in secondo piano dall'Ecclesiologia controversista seguita al tridentino. In particolare va notato come l'uso della categoria biblica di "Corpo di Cristo" in riferimento alla Chiesa entrerà nel dibattito conciliare.

38 Dopo i Concili ecumenici dell'Antichità, si apre la stagione medievale dei Concili papali, interrotta da Costanza, che per necessità e *mens* teologica poneva il Concilio sopra il Papa, risolvendo così la grave crisi avignonese.

39 Per una cronaca dettagliata degli eventi del Concilio si può vedere: M. MACCARRONE (ed.), *Il Concilio Vaticano I e il giornale di mons. Arrigoni*, Padova, 1966.

ad un sondaggio presso i Vescovi (36 in tutto, più sette Patriarchi e Vescovi di Rito orientale, il Vicario apostolico di Costantinopoli e il Patriarca di Gerusalemme) sugli argomenti che il Concilio avrebbe dovuto trattare.

Venne inviata poi dal Prefetto della Congregazione del Concilio a tutti i Vescovi una lettera in cui si invitava a rispondere a 17 questioni⁴⁰ sulla disciplina ecclesiastica in rapporto alla situazione del tempo⁴¹. La lettera non menzionava espressamente il Concilio, ma il fatto che fosse mandata in quel momento, con la precisazione che le risposte sarebbero state utilizzate – anche se poi non fu così – fa pensare che secondo Pio IX l'imminente Concilio avrebbe dovuto correggere gli abusi, aggiornare le Norme canoniche e condannare gli errori del tempo.

Dopo due anni durante i quali le risposte dei Vescovi rimasero giacenti, Pio IX rese pubblica l'intenzione di convocare il Concilio e nell'agosto 1867 vennero costituite altre Commissioni preparatorie: per la disciplina ecclesiastica, per i religiosi, politico-ecclesiastica, per il cerimoniale⁴². Vennero poi nominati gli esperti. La Commissione dottrinale usò come base il Sillabo ed elaborò 4 Schemi, la Commissione per la disciplina ecclesiastica ben 28 Schemi, quella per i religiosi 18, come quella per le Chiese orientali e le missioni, infine la Commissione politico-ecclesiastica 20 Schemi.

Queste Commissioni preparatorie erano una novità nella storia dei Concili e avevano lo scopo di snellire il lavoro del Concilio, partendo però dal presupposto che questo dovesse solo ratificare quanto gli veniva proposto. Già a questo punto è evidente che il modo di procedere dipendeva da un'idea di Concilio (come Consiglio allargato del Papa) inserito in un'idea di Chiesa (società gerarchica che riceve unità e verità dal Capo gerarchico). Si decise di convocare i Vescovi titolari e residenziali, i Cardinali anche non Vescovi, i Prelati *nullius*, i Generali degli Ordini religiosi, gli Abati generali e i Presidenti di Congregazioni di Monasteri. Il criterio di convocazione non era sacramentale evidentemente – non poteva esserlo se si pensa che la sacramentalità dell'Episcopato era ancora oggetto di discussione nel Vaticano II – ma di responsabilità gerarchica.

Il Regolamento del Concilio, studiato principalmente da un canonista, Sebastiano Saguineti, e da uno storico, Karl Josef von Hefele, fu pubblicato

40 Le questioni riguardavano: il divieto per eretici e scismatici di fare da Padrini, il Matrimonio dopo l'introduzione del Matrimonio civile, la formazione del clero alla predicazione, il Catechismo nelle scuole (considerato che lo Stato stava prendendo in mano l'istruzione che quindi non sarebbe stata più religiosa), i religiosi, l'esenzione e la loro presenza, le questioni canoniche su elezioni nei Capitoli, Rimozione dei Parroci, Cause matrimoniali.

41 Le informazioni circa i documenti, le procedure e gli eventi del Concilio Vaticano I sono tratte da: M. MACCARONE (ed.), *Il Concilio*.

42 I membri di queste Commissioni erano per lo più teologi di Scuola romana.

con la Lettera apostolica “*Multiplices Inter*” (27 novembre 1869)⁴³ e presentato ai padri conciliari il 2 dicembre 1869. Secondo questo Regolamento il diritto di proposizione sarebbe spettato al Papa (i padri potevano fare delle proposte che sarebbero state vagliate dalla “*Commissio de postulatis*”, composta di membri a nomina papale, per ricevere poi il beneplacito del Pontefice). Le Congregazioni generali avrebbero discusso i progetti di Decreti già elaborati dalle Commissioni preparatorie e poi si sarebbe votato secondo tre diverse possibilità: *placet*, *non placet*, *placet iuxta modum* (in quest’ultimo caso bisognava poi trasmettere per iscritto alla Commissione competente le osservazioni che si facevano sul Decreto presentato). Le Commissioni permanenti (dette “Deputazioni”, corrispondenti alle Commissioni preparatorie, tranne quella politico-ecclesiastica che non fu costituita per evitare tensioni con i Governi) avrebbero redatto eventuali modifiche. La presidenza delle Congregazioni era riservata al Papa, che però sarebbe intervenuto solo nelle Sessioni solenni. Già da questa rapida esposizione del Regolamento è evidente che le decisioni del Concilio venivano poste in mano al Pontefice, che guidava in tutto la preparazione – cruciale perché forniva gli Schemi da discutere e votare – mentre i padri conciliari potevano solo decidere se gradivano o meno quanto veniva presentato loro. I padri potevano esprimere proposte di modifica al Decreto al momento del voto, ma ovviamente anche queste sarebbero passate al vaglio della Deputazione competente. Si trattava comunque di un modo di procedere dall’alto verso il basso: venivano proposti dei testi, preparati dal Papa o da Commissioni sotto il suo diretto controllo, che i padri avevano la possibilità di respingere o in parte di emendare, ma non si prevedeva la possibilità di un confronto che conducesse ad un *consenso condiviso*, ancora non noto: si ratifica, non si discute.

Si cominciava a sospettare che si volesse un Concilio breve in cui ribadire quanto espresso nel *Syllabus* ed affermare l’infallibilità pontificia⁴⁴. Si delineavano così, prima ancora che il Concilio avesse inizio⁴⁵, una maggioranza (di stampo ultramontanista) e una minoranza, che si può quantificare intorno al

43 Cfr. PIUS PP. IX, Lettera apostolica: *Multiplices Inter*, 27 novembris 1869, in P. GASPARRI (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, III. *Romani Pontifices, ab anno 1867 ad annum 1917* (n. 545-713), Romæ, 1925, 31-38, n. 553.

44 Già prima dell’inizio del Concilio infatti si erano create aspettative che portavano i padri a schierarsi rispetto ad esse. In particolare nel febbraio del 1869 la “Civiltà Cattolica” pubblicò un articolo in cui si sosteneva che il Concilio avrebbe dovuto concentrarsi sulla proclamazione solenne delle dottrine del Sillabo, sull’infallibilità del Papa e sull’assunzione di Maria. Ovviamente tali dichiarazioni non potevano che suscitare preoccupazione in quei padri che si trovavano sul fronte opposto (cfr. G. ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano I [1868-1870]*, in G. ALBERIGO [ed.], *Storia dei Concili*, 369-396).

45 Il Papa invitò, per tutelare l’unità dell’Episcopato, ma anche perché temeva l’Episcopato francese e tedesco contrario all’infalibilità, a non riunirsi per Nazioni.

20% (antinfallibilista): i due gruppi si distinguevano proprio per la posizione relativa all'infalibilità pontificia, che catalizzava di fatto la maggior parte delle attenzioni.

Il Concilio si aprì l'8 dicembre 1869. La minoranza si lamentò già per le elezioni delle quattro Deputazioni, perché la maggioranza non lasciò quasi spazio ai membri dell'altro gruppo e così questi, sentendosi impossibilitati ad esprimersi, cominciarono a sospettare della direzione dell'assemblea e della Curia, che invece mirava ad un consenso più ampio possibile.

La discussione sul primo Schema, dedicato agli errori del Razionalismo, sembrava smentire i timori della minoranza, infatti la discussione fu così intensa che la Deputazione decise di scrivere un nuovo Schema invece di mettere ai voti quello presentato, benché se si fosse votato avrebbe ottenuto certamente l'approvazione⁴⁶. Si dimostrava così di non voler procedere a colpi di maggioranza, ma ascoltando le istanze di tutti. Non mancò tuttavia da parte di alcuni lo stupore che il Concilio volesse discutere in modo simile ad un Parlamento, anche perché i dibattiti erano lunghi e inconcludenti, visto che il Regolamento conciliare non regolava adeguatamente la discussione, che probabilmente non era stata prevista. Si pensava ad una approvazione pacifica e veloce degli Schemi, che infatti vennero portati in Concilio senza passare per le Deputazioni, alle quali si dovette ricorrere però quando non si riuscì a raggiungere alcun risultato.

Si passò quindi agli Schemi disciplinari e pastorali, ma anche questi ebbero un'accoglienza poco favorevole: “*De Episcopis et de Synodis*”, “*De Sede episcopali vacante*”, “*De vita et honestate clericorum*” e “*De parvo Catechismo*”.

Il 21 gennaio 1870 venne presentato lo Schema sulla Chiesa, che si apriva con l'inconsueta affermazione della Chiesa “Corpo mistico di Cristo”, che disturbò molti per la dissonanza con le categorie proprie della *societas*, quindi proseguiva descrivendo la Chiesa come società vera, perfetta, spirituale e soprannaturale, ma visibile e una, al di fuori della quale non c'è salvezza, perché solo essa è indefettibile e infallibile. Proseguiva poi occupandosi del potere della Chiesa, del primato, della sovranità temporale della Santa Sede e dei delicati rapporti fra Chiesa e potere civile. Le critiche allo Schema furono di ogni tipo: ci furono coloro che criticarono la mancanza di riflessione sui Vescovi, ma anche quelli che lamentavano l'assenza dell'affermazione dell'infalibilità pontificia. Di fatto si proseguì senza approvare alcuno Schema per un altro mese.

46 Particolarmente positivo sulle reali possibilità di espressione della minoranza al Vaticano I: C. PIOPPI, *Concilio Vaticano I*, in O. BUCCI - P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili ecumenici. Attori, Canonici, eredità*, Roma, 2014, 421-450.

Per mettere rimedio a tale situazione i padri della minoranza fecero una petizione per modificare il Regolamento in modo che prevedesse l'autorizzazione a costituire Congregazioni particolari, espressione di determinati gruppi episcopali. Il Consiglio dei Presidenti delle Commissioni voleva fare qualche concessione, pur mantenendo quanto il Papa aveva stabilito, ma dopo diverse resistenze, fu presentata al Papa un'altra petizione in cui si chiedeva una maggiore partecipazione dei padri ed una loro organizzazione di fronte agli Organi stabiliti dal Regolamento, per formare gruppi di Vescovi che condividessero una posizione sugli argomenti discussi in Congregazione generale e potessero esporla tramite Delegati riconosciuti.

Nella speranza di facilitare i lavori si procedette allora, durante una pausa forzatamente imposta per migliorare l'acustica del transetto in cui si svolgeva il Concilio⁴⁷, a scrivere un supplemento al Regolamento, che prevedeva la consegna ai padri dello Schema da discutere, dando loro dieci giorni per presentare osservazioni scritte, indicanti la nuova versione proposta. La Deputazione avrebbe scritto una nuova versione del testo, poi sottoposta alla discussione generale capitolo per capitolo. Si andava così incontro all'esigenza di una maggiore consapevolezza dei padri sui testi e anche di un loro possibile intervento su di essi⁴⁸, d'altra parte però si prevedeva che su proposta di 10 padri conciliari, si sarebbe potuta mettere ai voti la chiusura anticipata di una discussione senza ascoltare tutti gli interventi previsti e si decise che per l'approvazione dei testi fosse sufficiente la maggioranza semplice. In questo modo, qualunque idea i padri si fossero fatti sui testi o qualunque modifica avessero voluto proporre, poteva non arrivare mai nemmeno a conoscenza degli altri, se si votava la chiusura della discussione. Diventava così determinante il criterio di maggioranza. Non si prese nemmeno in considerazione che la minoranza avrebbe potuto proporre qualcosa su cui avrebbero finito per convergere tutti o che maggioranza e minoranza avrebbero potuto trovare un consenso altro dalle loro posizioni di partenza: si trattava solo di trovare il modo di approvare dei testi già dati, anche se si prevedeva sinceramente la possibilità di migliorarli o di renderli più graditi ai padri. Ci si può domandare però se in tal modo si volesse accontentare chi dissentiva in modo da far approvare velocemente i testi o se si stesse dando veramente spazio a tutti nella formazione del consenso.

47 Tale pausa andò dal 22 febbraio al 14 marzo 1870 e fu indispensabile, perché da quanto emerge dalle testimonianze pare che fosse quasi impossibile comprendere gli interventi in aula per motivi di acustica. Moltissimi padri dunque non erano in grado di seguire quanto veniva presentato e discusso.

48 Il nuovo Regolamento rappresentava un compromesso: la minoranza voleva raggruppamenti simili a Commissioni, la Presidenza voleva abbreviare le discussioni. La possibilità di presentare interventi scritti salvaguardava il diritto di parola dei padri, ma snelliva il lavoro della Congregazione generale stornandolo sulle Deputazioni.

In questa situazione, la minoranza antinfallibilista propose una riforma in vista del raggiungimento di un consenso unanime. Anche se nei fatti un tale consenso non era realisticamente raggiungibile in un'assemblea così conformata, tale richiesta estrema testimonia forse la percezione da parte della minoranza della propria impossibilità di influire sul dibattito e sulle decisioni del Concilio: il punto non era far prevalere la propria idea, ma il fatto che il proprio punto di vista non entrasse nella ricerca del consenso e venisse semplicemente ignorato solo perché minoritario e non corrispondente alla posizione pontificia. Sembrerebbe che la qualità del consenso venisse pensata non in relazione alla possibilità di confronto e di reale discernimento del vero, ma solo in forza dei numeri, perché questi erano dalla parte della somma Autorità che si voleva andare a confermare. Da una parte si assumeva così la modalità democratica ancora guardata con tanto sospetto – in democrazia vince chi ha i numeri più alti – dall'altra si proponeva uno Schema rigidamente gerarchico: la verità non veniva individuata dal convergere dei padri su di essa, ma dall'approvazione che essi davano a quanto riconosciuto come vero dal Papa. Il solenne convenire in Concilio in questo caso non determinava la verità, ma solo il suo solenne riconoscimento. L'emergere di alcune esigenze moderne si nota non solo nell'assolutizzazione del criterio di maggioranza da parte del Papa e della maggior parte dei Vescovi, ma anche nell'attenzione posta dalla minoranza

«alla forma della comunicazione nella Chiesa, che è il luogo per eccellenza di verifica evangelica e di dimostrazione di spirito e potenza (*1Cor 2,4-5*). Tuttavia, essa cozza contro una concezione globale del dogmatico che esalta la sua forma giuridica, dichiarandola intoccabile e sottratta ad ogni influenza storica»⁴⁹.

Sembra che la concezione della verità, – che si troverà anche nell'insegnamento della “*Dei Filius*”⁵⁰ – determinata dall'Autorità cui si deve una totale sottomissione, si opponesse ad una reale comunicazione fra coloro che erano chiamati in assemblea proprio per convergere su un consenso, che avrebbe dovuto sorgere dalla loro autenticità cristiana. Le dinamiche assembleari, pensate dentro questo quadro dogmatico, rischiavano di snaturare la natura conciliare del Vaticano I. I Concili infatti si innestano nella Tradizione e ne ricercano l'espressione autentica in un contesto. Qui invece il soggetto-Papa diventava creativo rispetto alla Tradizione, decideva ciò che è rivelato, e lo sottoponeva all'approvazione dei padri.

49 C. THEOBALD, *La recezione*, 89.

50 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, *Constitutio dogmatica de fide catholica: Dei Filius*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, nn. 3000-3045.

In ogni modo, dopo l'interruzione dei lavori per adeguare l'aula conciliare e redigere la modifica del Regolamento, il 18 marzo le Congregazioni generali discussero lo Schema sulla fede (la futura *Dei Filius*), già approvato in Commissione e risultato del rimaneggiamento operato da J. Kleutgen⁵¹ sullo Schema relativo agli errori del Razionalismo. Il testo, che era stato abbreviato e alleggerito dalle sottigliezze scolastiche, affrontava i seguenti punti fondamentali: Dio creatore, Rivelazione, fede, rapporto fra fede e ragione. Il dibattito fu vivace, ma spedito, perché i Presidenti delle Commissioni vigilavano sugli interventi, in modo che non fossero lunghi o fuori tema, e perché prima della votazione degli emendamenti veniva indicata la posizione della Deputazione, con la conseguente rapida presa di posizione da parte dei padri della maggioranza. Venne comunque utilizzato il diritto di mettere ai voti l'interruzione del dibattito stesso, con la prevedibile opposizione di chi avrebbe voluto continuarlo. Comunque lo Schema venne approvato il 24 aprile.

La Costituzione *Dei Filius* è particolarmente interessante per la concezione di verità che esprime e che condiziona profondamente l'autocoscienza ecclesiale. Dopo un preambolo, nel quale vengono elencati i principali errori del periodo successivo al Concilio di Trento e i grandi benefici portati da questo, il primo capitolo riafferma la fede nel solo Dio vero e creatore, quindi il secondo capitolo si sofferma sulla conoscibilità e la necessità della Rivelazione, senza la quale l'uomo non può raggiungere il proprio fine soprannaturale. Il terzo capitolo poi prosegue parlando della fede come virtù soprannaturale che si può abbracciare solo nella Chiesa cattolica, anche perché la verità su Dio viene garantita dall'Autorità ecclesiale, quindi al di fuori dell'obbedienza a tale Autorità non si dà possibilità di accedere al vero, mentre «quelli che hanno ricevuto la fede sotto il Magistero della Chiesa non possono mai avere un giusto motivo per mutare o dubitare della propria fede»⁵². Il quarto capitolo distingue i due ordini di conoscenza non contraddittori della ragione naturale e della Rivelazione soprannaturale, sostenendo però che la ricerca umana, pur essendo da promuovere secondo il proprio metodo, non può mai giungere ad affermazioni contrarie alla dottrina di fede, che andrebbero certamente rigettate come false. La conclusione, tesa a riaffermare il permanere nella verità della Chiesa, cita Vincenzo di Lerins⁵³ e l'idea che non si possa dare alcuna

51 Joseph Kleutgen (1811-1883), teologo gesuita neoscolastico docente all'Università Gregoriana, contribuì al Concilio Vaticano I per la stesura della *Dei Filius* e per l'abbozzo della *Pastor Aeternus* (cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Iosephi Kleutgen Relatio de Schemate reformato*, in J.D. MANSI (cur.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, LIII, (rist.) Graz, 1961, coll. 317-332).

52 CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, *Dei Filius*, n. 3014.

53 Vincenzo di Lérins (scrittore latino cristiano del V secolo) visse nel Monastero di Lérins e scrisse

evoluzione nella comprensione e nel significato dei dogmi, determinato dalla Chiesa una volta per tutte.

Intanto si lavorava sul “*De Ecclesia*”. Partendo da una proposta di 40 Vescovi tedeschi che prevedeva di ripartire lo Schema in una trattazione dogmatica, che si occupasse prima della potestà della Chiesa, distinguendo in essa il ruolo del Papa e quello dei Vescovi, e poi dei rapporti Chiesa-Stato. La Presidenza snaturò la proposta perché divise lo Schema, separando la trattazione su Chiesa e Vescovi da quella sul Papa e l’infallibilità (undicesimo capitolo). Il Papa curò personalmente l’elaborazione del testo e lo inviò ai padri prima della discussione in aula, come il Regolamento prevedeva. La minoranza chiese una proroga al termine dei dieci giorni per la presentazione delle osservazioni e anche la possibilità di una discussione alla pari in Conferenze ufficiose in cui fossero rappresentate maggioranza e minoranza per discutere le difficoltà prima di votare, ma il Papa rifiutò le richieste.

Il 13 maggio, per intervento del Papa che modificò l’ordine dei lavori, iniziò la discussione dello Schema, relazionato da un moderato stimato dalla minoranza, mons. Louis Edouard Pie. Lo Schema sul Papa era strutturato in quattro capitoli: i primi tre erano una rielaborazione dell’undicesimo capitolo del *De Ecclesia*⁵⁴, seguiva poi il quarto specificamente sull’infalibilità, sul quale si incentrò la discussione che si prolungò per quattordici sedute. L’opposizione della minoranza fu dettagliata. Il punto più difficoltoso rimaneva la descrizione della giurisdizione primaziale come episcopale, ordinaria e immediata, infatti la minoranza non si tranquillizzava dell’argomento fattuale della maggioranza, che ricordava come tante volte i Papi fossero intervenuti efficacemente nella vita delle Chiese locali. Inoltre fu motivo di scontro la necessità o meno del consenso ecclesiale⁵⁵, o almeno episcopale, per un pronunciamento infallibile. La questione toccava direttamente anche il ruolo del Concilio: se il Papa può pronunciarsi infallibilmente su ciò che è vero senza doversi neanche preoccupare di ciò che i Vescovi credono, quale senso può avere la celebrazione di un Concilio? E infatti il dettato del Vaticano I è stato

nel 434 il “*Tractatus peregrinus pro catholicæ fidei antiquitate et universitate*” (cfr. VINCENTIUS LIRI-NENSIS, *Commonitorium*, in J.P. MIGNE (cur.), *Patrologiæ cursus completus. Series latina*, L, Parisiis, 1865, coll. 637-686) per insegnare a distinguere le posizioni vere da quelle false, insistendo sulla continuità della Tradizione come garanzia per il progresso dogmatico.

54 Si continuò a lavorare sul *De Ecclesia*, il cui Schema in 10 capitoli prevedeva la trattazione dell’Episcopato, ma il precipitare degli eventi e la conseguente sospensione del Concilio impedirono che venisse approvato.

55 A questo proposito la posizione di Pio IX era abbastanza netta se riprese il Vescovo di Bologna, Guidi, perché aveva sostenuto che l’infalibilità poteva essere esercitata solo se il Papa si informava prima sulla fede dei Vescovi.

interpretato in questa direzione, tanto che alcuni hanno pensato che non ci sarebbe più stato bisogno di Concili: per cercare ciò che è vero non sarebbe stato necessario cercare il consenso, ma solo attendere il pronunciamento del Papa.

Il dibattito generale, durante il quale il Papa si schierò nettamente, intervenendo in vario modo con Udienze, visite, discorsi, venne chiuso dalla Presidenza il 3 giugno. La richiesta di porre fine alla discussione era legittima e forse anche sensata, visto che non si riusciva a convenire in nessun modo, ma la decisione improvvisa di chiudere fu sentita come un modo per mettere a tacere la minoranza. Tensioni e minacce sfociarono solo in una protesta scritta.

La maggioranza, senza per altro ottenere un incontro con la minoranza, ebbe dei cedimenti sulla posizione infallibilista, rivelando che forse rimaneva ferma sulla sua posizione più per la volontà di eseguire le disposizioni papali che per la solidità delle proprie convinzioni. Comunque sia, il fronte infallibilista non era compatto e il 13 luglio lo Schema che la Deputazione riteneva definitivo venne respinto. La minoranza pensò di poter ottenere ascolto persino dal Papa, che invece restò inamovibile e diede alla minoranza una via di fuga concedendo ai Vescovi la possibilità di tornare in Diocesi.

Il Vescovo di Treviso, Zinelli, fece una relazione equilibrata in cui respinse le tesi della minoranza, ma anche quelle estreme della maggioranza, riaffermando che i poteri della Chiesa sono due e sono entrambi di istituzione divina: il Collegio dei Vescovi e il Papa⁵⁶. Si riaffermava inoltre – a sorpresa se si considera che Pio IX si era mostrato favorevole alla tesi opposta – che il Papa, in vista di un pronunciamento infallibile, doveva impegnarsi a conoscere la fede dei Vescovi sparsi nel mondo. D'altra parte, prima della votazione si aggiunse che le decisioni prese dal Pontefice esercitando la prerogativa dell'infalibilità erano irreformabili di per sé e non per il consenso della Chiesa. Si riproponeva così la posizione più estrema e si poneva la domanda, seppure indiretta, sul ruolo e il senso dei Concili cui abbiamo già accennato. La minoranza non si sentì rappresentata da questo testo, e non volle piegarsi, ma nemmeno volle che un Concilio della Chiesa approvasse un testo senza raggiungere un consenso. Per questo i Vescovi contrari preferirono evitare di votare, onorando la concezione del Concilio come luogo di raggiungimento del consenso ecclesiale e non un'assemblea in cui vince la maggioranza.

Da quanto accaduto però si deve dedurre che non si procedette in modo da raggiungere una posizione condivisibile da tutti e che quindi non si sia dato un consenso, quanto piuttosto un irrigidimento delle posizioni? Si può arrivare

56 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Relatio reverendi patris domini Friderici M. Zinelli Episcopi tarvisini*, in J.D. MANSI (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, LII, coll. 1100-1119.

ad affermare che il Concilio si limitò a ratificare la volontà del Papa, senza svolgere il proprio ruolo di discernimento e nemmeno di consiglio? Questo infatti avrebbe esigito l'ascolto di tutti e la convergenza di tutti verso la posizione che fosse stata riconosciuta come più autentica e non la semplice approvazione di ciò che convinceva i più. Forse si può affermare che il Concilio rimase "sospeso", infatti il Vaticano II fu sentito come un suo completamento, anzi fino a che Giovanni XXIII non disse il nome del Concilio ci fu il dubbio che si potesse continuare quello che era stato interrotto (anche Pio XII aveva pensato di muoversi in questa direzione).

Il 18 luglio 1870 venne approvato il testo della "*Pastor Æternus*"⁵⁷, la cui posizione è certamente meno estrema di come poi venne compresa⁵⁸. Nel prologo si afferma lo scopo del primato, ovvero l'unità dell'Episcopato e di tutta la Chiesa. Nel primo capitolo, leggendo *Mt* 16,17 e *Gv* 21,15, si sostiene che Pietro è stabilito come Capo degli Apostoli e che il suo primato non è di onore, ma di vera giurisdizione. Nel secondo capitolo poi si precisa che chi succede a Pietro sulla Cattedra romana, ottiene il primato su tutta la Chiesa, diritto che è di Pietro. Il Papa quindi è Pastore supremo della Chiesa solo in quanto Vescovo di Roma. Si noti che è Pietro ad aver ricevuto da Cristo direttamente e immediatamente un primato di vera giurisdizione e il Papa viene a godere di questo potere solo in quanto successore di Pietro a capo della Chiesa di Roma.

Nel capitolo terzo, utilizzando i termini tecnici del Diritto canonico, si dichiara che il Papa ha un potere pieno e sovrano (non può essere limitato da nessun altro potere) di giurisdizione su tutta la Chiesa, potere che è ordinario (cioè annesso alla carica), immediato (esercitabile senza intermediari) e veramente episcopale (si fonda sull'Ordinazione episcopale ed è di natura pastorale). Tali affermazioni, così nette, vanno ricomprese, per i continui riferimenti fatti, nell'antica Tradizione della Chiesa, quindi secondo come la dottrina del primato è stata sempre intesa nella Chiesa⁵⁹. Il quarto capitolo si occupa dell'infalibilità del Papa, limitata ai pronunciamenti *ex Cathedra*, quando il Papa cioè parla come supremo Dottore e Pastore, in virtù della sua autorità apostolica suprema. I pronunciamenti che hanno tali caratteristiche

57 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Constitutio dogmatica I: *Pastor Æternus*, in H. DENZINGER, *Enchiridion*, nn. 3050-3075.

58 Per l'interpretazione del testo del Vaticano I in continuità con la Tradizione antica della Chiesa, si veda: H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della Teologia. III. Dogmatica II*, Brescia, 1986, 147-355.

59 Chiaramente oggi questa affermazione – ma in parte già ai tempi del Concilio – appare problematica in quanto la storia della Chiesa e della Teologia ci mostrano un'evoluzione del ruolo del papato e della comprensione del primato petrino.

vanno intesi come Atti del Magistero pontificio e non del Collegio episcopale, affermando espressamente che non necessitano del consenso dei Vescovi.

2.3 Sintesi conclusiva

Le due Costituzioni del Vaticano I sulla fede e sulla Chiesa si implicano reciprocamente. La concezione della fede come obbedienza ad una verità assoluta e soprannaturale, per la quale non si dava alcuna possibilità di interpretazione ed evoluzione, si coniuga perfettamente con l'idea di una Chiesa autoritaria e gerarchica che garantisce questa verità tramite un'autorità infallibile e quindi anch'essa in qualche modo soprannaturale. Unico ruolo importante è quello del Papa che finisce per determinare da sé la verità.

Secondo Theobald il Vaticano I fronteggia direttamente il rapporto fra verità e autorità nella Chiesa. Il senso dei dogmi e del deposito affidato sarebbe sempre identico, dato una volta per tutte ed espresso dal Magistero ordinario. Il Concilio dovrebbe invece opporsi all'errore. La *paradosis* diventa però un atto passivo di obbedienza ad una verità storica e immutabile, nella ricerca della quale il Concilio non avrebbe più alcun ruolo.

Di fronte ad una verità che cala dall'alto, garantita da un'Autorità infallibile, quale spazio si dà per il consultare/consigliare? Infatti anche il Concilio viene considerato un luogo in cui ratificare quanto affermato dal Papa e non più un luogo in cui ricercare un consenso. Appare evidente, a questo punto, un'osmosi fra la coscienza di Chiesa, i documenti approvati e il modo di procedere del Concilio Vaticano I. Non si cerca un consenso cui partecipi il Papa, pur nella peculiarità del suo ruolo, ma un'approvazione di quanto egli voleva affermare e proprio relativamente alla sua autorità suprema e infallibile. L'idea di una verità che cala dall'alto – e non sorge dal contesto sinodale dei Concili – indicata dal Pontefice, senza bisogno del consenso dei Vescovi, viene espressa con un evento conciliare come quello del Vaticano I, vissuto senza raggiungere un consenso condiviso, e rimanendo così sospeso.

Tali accentuazioni ecclesiologiche sorsero probabilmente dalla percezione di uno stato di emergenza per la Chiesa, che portarono a snaturare la fisiologica ricerca di consenso e quindi la prassi della consultazione, per affidarsi ad una autorità certa che potesse compattare tutta la Chiesa nel momento del bisogno, contando su un'obbedienza assoluta. La visione generale ha una connotazione apocalittica⁶⁰: la Chiesa deve resistere alle porte degli inferi rappresentate dalla

60 Si veda, come indicativa per questa lettura della situazione della Chiesa, l'Enciclica di Pio IX, *Quan-*

Modernità – sul piano culturale – e dagli Stati nazionali – sul piano politico⁶¹ –. Si potrebbe arrivare ad affermare che la Chiesa si dota di una struttura di emergenza, che non tiene più conto della prassi della consultazione e del consenso, per affidarsi solo all’Autorità gerarchica. La convocazione del Concilio da parte di Pio IX risponde più all’esigenza di fronteggiare la situazione difficile per la Chiesa che alla volontà di cercare un consenso là dove non c’era. Il Concilio così viene utilizzato di fatto per dare alla Chiesa quella struttura d’emergenza con la quale si voleva fronteggiare l’attacco subito: una struttura piramidale in cui consultazione e consiglio non potevano trovare che spazio marginale.

Mentre i Concili sorgono nella Chiesa come luogo dove convergere sul consenso dal basso e quindi diventano l’Autorità che discerne la verità, il Vaticano I viene vissuto come luogo di conferma dell’Autorità posta più in alto e dichiarata infallibile, tanto da non ritenere importante dotarsi di strumenti che permettano dibattito e confronto e da ritenere secondario persino il raggiungimento di un reale consenso. Esce un’idea di Chiesa gerarchica e piramidale, ancora più di quanto venga effettivamente scritto nei documenti: il Papa resta solo, sopra tutti⁶².

Appare probabile, da come si è svolta la recezione conciliare, che influisca più sulla vita della Chiesa la coscienza sorta dall’evento conciliare – e dalla sua modalità di svolgimento – che il dettame dei documenti, che vengono interpretati proprio alla luce dell’evento. La Teologia vede un rifiorire della Neoscolastica in un impianto raziocinante e metafisico, con il rifiuto di ogni apporto storico fino a giungere ad uno scontro duro come quello della crisi modernista, giocato proprio sull’evoluzione dei dogmi e la dimensione storica della fede⁶³. La fede e la storia non si possono coniugare, come nemmeno la Chiesa con il mondo moderno, irrimediabilmente perduto.

Il Codice di Diritto Canonico del 1917, frutto del Vaticano I pur se così a lunga distanza, può essere letto come un’applicazione dell’autorità del Papa

ta Cura, (cfr. Pius PP. IX, Epistola encyclicale: *Quanta Cura*, 8 decembris 1864, in *ASS*, III [1867], 160-167).

61 L’episodio dei Vescovi tedeschi difesi dal Papa contro il loro Governo, che provava ad utilizzare il dettato conciliare per contrastarne l’autorità, è stato letto – si veda Legrand per esempio – come una riaffermazione del ministero episcopale, ma si può anche vedere come una difesa da parte della somma Autorità della Chiesa dei propri funzionari contro uno dei nemici che l’avversava. Il Papa interviene a difendere l’autorità dei Vescovi infatti verso l’esterno non nei confronti della propria autorità.

62 Abbiamo già notato come questa concezione di Chiesa e di autorità fosse legata all’idea di Rivelazione e di verità espressa.

63 Lo scontro sulla dimensione storica della fede durerà a lungo, se uno dei criteri iniziali individuati per scegliere i Periti al Vaticano II fu la loro sintonia con l’*Humani Generis* (cfr. Pius PP. XII, Litteræ encyclicæ: *Humani Generis*, in *AAS*, XLII [1950], 561-578).

con piena sopraffazione del potere di giurisdizione sul Sacramento⁶⁴, il Concilio infatti è pensato come il radunarsi di tutti coloro che nella Chiesa partecipano al “potere supremo di giurisdizione” per esercitarlo insieme al Papa e sotto la sua autorità in materia dottrinale e disciplinare. Il rapporto con il Concilio è pensato in termini di proposta e approvazione: il Papa dà il suo consenso al Concilio, una volta che questo ha dato la sua approvazione a quello che il Papa stesso ha disposto. Il Concilio infatti è pensato sotto la dipendenza diretta e piena del Capo supremo della Chiesa.

In estrema sintesi, la celebrazione di un Concilio concepito come una cassa di risonanza del Pontefice e non come luogo di ricerca di consenso sul vero, in quanto questo immutabile e già dato passa per la via gerarchica e non più per quella spirituale del *convenire*, ha prodotto una coscienza di Chiesa che, al di là del dettato dei documenti conciliari, si struttura sull'autorità, per difendersi dagli attacchi portati ad essa dal contesto esterno. Si può ipotizzare che proprio questo clima di pressione, sentito indubbiamente come attacco globale contro la Chiesa, abbia spinto il Pontefice e i Vescovi ad una struttura ecclesiale d'emergenza, capace di difendere ciò che sembrava posto sotto assedio.

Se il conciliarismo del XV secolo può essere pensato come una struttura di emergenza di fronte alle gravi mancanze del papato, anche la struttura verticistica sostenuta dall'indiscussa infallibilità papale si può considerare di emergenza, per difendersi da un contesto sociale e politico sempre più ostile. Il Papa diviene infatti il baluardo della *christianitas* contro la deriva della Modernità e la Chiesa gli si stringe intorno, assediata da ogni parte, per resistere.

3. IL CONCILIO VATICANO II

3.1 *Premessa*

Solo quando la percezione di essere assediati viene rimossa e, contemporaneamente, il Concilio comincia ad essere riscoperto come luogo di convergenza sulla verità, diventa possibile porre in atto un Concilio che realizzi un confronto reale fra i padri e raggiunga un consenso non predeterminato, consegnando alla Chiesa documenti capaci di aprire ad una coscienza ecclesiale rinnovata rispetto all'apertura del Concilio stesso. Questa sarà l'esperienza del Vaticano II, ma, sembra di poter affermare da quanto detto, che non si

64 Cfr. R. METZ, *L'influenza del Concilio Vaticano I sulla posizione giuridica del Concilio nel Codice di Diritto Canonico del 1917*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7, 151-159.

sarebbe potuta dare senza una nuova visione del rapporto Chiesa-mondo moderno nonché dell'Istituzione conciliare. Entrambi questi elementi si possono riscontrare nel papato di Giovanni XXIII e in particolare nella preparazione al Concilio Vaticano II fino al celeberrimo discorso di apertura del Vaticano II⁶⁵, dove veniva dichiarata la fine dell'era dei profeti di sventura.

In realtà l'idea di Concilio e di Chiesa non si era modificata molto dopo il Vaticano I, e il Regolamento per la nuova Assise verrà preparato sulla base di quanto disposto dal Codice del 1917, applicazione più che rigorosa dell'insegnamento dell'ultimo Concilio. Non ci si aspettava di dover discutere a lungo e non si immaginavano le direzioni che l'insegnamento conciliare avrebbe preso. Il rinnovamento ecclesiologicalo, che pure era iniziato, non era stato ancora assorbito. Egualmente si può dire per il "Movimento liturgico" e per la riscoperta dei Padri della Chiesa. Permaneva un'idea di Chiesa fortemente gerarchica, nella quale emergeva sopra tutti la figura del Pontefice e di conseguenza il Concilio non poteva essere il luogo di ricerca della verità, affidata alla somma Autorità.

Giovanni XXIII innesca il cambiamento dedicandosi allo studio dei Concili antichi e facendo emergere gli elementi fondamentali dell'Istituzione conciliare, inoltre comincia a parlare del Concilio come di una nuova Pentecoste, che rinnovi la Chiesa e la ponga in relazione con il mondo in cui si trova a vivere, abbandonando la prospettiva di condanna e di separazione dal mondo contemporaneo. Come riferimento solenne del percorso giovanneo prendiamo il discorso del Papa all'apertura del Concilio (11 ottobre 1962)⁶⁶ che comincia proprio indicando i Concili lungo la storia della Chiesa come punti luminosi perché «portano a universale irradiazione di verità, retta direzione di vita individuale, domestica e sociale»⁶⁷. Già da questa affermazione si capisce che il Concilio viene di nuovo pensato come luogo di discernimento della verità, rimodulando quanto ricevuto dall'ultimo Concilio sulla base di tutta la

65 Cfr. IOANNES PP. XXIII, Allocutio: *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 octobris 1962, in *AAS*, LIV (1962), 786-796.

66 In realtà si possono rintracciare molte dichiarazioni sul Concilio in omelie e discorsi di Giovanni XXIII, notando approfondimenti di quanto esposto in momenti più solenni quali il discorso del 14 novembre 1960, con il quale si inaugurava il lavoro delle Commissioni preparatorie e la *Bulla indictionis "Humanae Salutis"* del 25 dicembre 1961 (cfr. IOANNES PP. XXIII, Constitutio apostolica qua Concilium (Ecumenicum Vaticanum II indicitur: *Humanae Salutis*, in *AAS*, LIV [1962], 5-13). Si nota l'abbandono del tono apocalittico. Il tempo presente è letto come un'occasione, nella quale scrutare i segni dei tempi e nella quale il Concilio si colloca come una necessità per il rinnovamento della Chiesa, in modo che sia adeguata alla sfida che ha davanti (cfr. G. ALBERIGO [ed.], *Storia del Concilio Vaticano II*. III. *Il Concilio adulto: il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963 - settembre 1964*, Bologna, 1998).

67 IOANNES PP. XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 787.

Tradizione ecclesiale⁶⁸. Si prosegue poi affermando che dal Concilio la Chiesa si aspetta grandi ricchezze spirituali e nuove energie che la faranno guardare intrepida verso il futuro, per arrivare chiaramente ad affermare che i tempi in cui la Chiesa si trova a vivere non sono peggiori di altri⁶⁹. Il Papa dissente dai profeti di sventura che «vanno dicendo che la nostra età in confronto con quelle passate è andata peggiorando»⁷⁰: si sono date sempre difficoltà e sempre i Concili, in esse celebrati, hanno dato vigore e speranza alla Chiesa.

Lo scopo del Concilio è insegnare e trasmettere la dottrina cristiana in modo da conservarsi fedele al patrimonio ricevuto, ma anche da guardare al presente, anzi al futuro con il “balzo innanzi” che il mondo attende, consistente nella capacità di penetrare in modo più corrispondente alle esigenze di oggi il patrimonio ricevuto, facendo attenzione in modo particolare alla forma dell’elaborazione dottrinale. Questa attenzione all’uomo di oggi nell’elaborazione della dottrina corrisponderebbe al taglio “prevalentemente pastorale” del Concilio, che viene presentato come un Concilio rivolto agli uomini di oggi, in quanto evento solenne rappresentativo di una Chiesa che s’indirizza proprio a loro. Il cambiamento di prospettiva è radicale: si passa da una Chiesa arroccata in difesa, gerarchicamente strutturata come un esercito teso a conservare contro tutti una verità immutabile, ad una Chiesa tesa all’annuncio e al dialogo, che si raduna per ridire e riformulare la fede ricevuta, perché tutti la possano accogliere. Il ruolo del Concilio torna ad essere quello del *discernimento della verità* e dell’interpretazione della Tradizione.

Il taglio suggerito da Giovanni XXIII non viene però imposto. Il Papa dà indicazioni, interviene sia nella preparazione che nel Concilio, ma prevalentemente lascia che l’Assemblea conciliare trovi la sua strada. D’altra parte sarebbe stato incoerente pensare un Concilio come luogo di adunanza per convergere sulla verità e poi imporre dall’alto questa visione: l’impostazione autoritaria non si addiceva a quanto Giovanni XXIII andava sostenendo. Queste nuove prospettive, d’altra parte, non potevano prendere consistenza se non dentro una Legislazione e una coscienza ecclesiale ancora debitorie dell’atteggiamento precedente. Proprio per questo, però, dal momento che la

68 In realtà Giovanni XXIII torna più volte sull’Istituzione conciliare durante la preparazione al Vaticano II.

69 Se questo era lo sguardo di Giovanni XXIII, diversa era la percezione che emerge dal lavoro preparatorio, nel quale la Chiesa sembra soddisfatta di sé e disposta ad aggiustamenti e revisioni. Le Congregazioni e chi prepara il Concilio non sembrano non avere la percezione delle svolte epocali della storia e delle attese dei credenti. In questa fase sembrano emergere due prospettive: quella curiale che ammassa testi su tutto, volendo dare indicazioni precise e rapidamente definibili, e quella del Papa che procede gradualmente, indicando che siamo ad una svolta epocale, la cui gestione è affidata alla fede della Chiesa e alla creatività dei Vescovi.

70 IOANNES PP. XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 789.

Chiesa si pensava – ed era regolamentata – in modo fortemente gerarchico e dando assoluto rilievo al Papa, l’atteggiamento di Giovanni XXIII incise profondamente sull’evento conciliare, perché egli interpretò il suo ruolo in modo tale da permettere al Concilio di assumere una fisionomia diversa da quella che gli era stata data in fase di preparazione basandosi, come inevitabile, sul Codice del 1917 e sull’esperienza dell’ultimo Concilio celebrato.

3.2 *Evento*

Scorriamo i lavori del Concilio – ampiamente documentati e studiati – cercando di cogliere le dinamiche assembleari nella formazione del consenso. Noteremo inoltre quando e come i Papi siano intervenuti, rivelando la loro concezione di Concilio.

Il lavoro preparatorio⁷¹ venne affidato a dieci Commissioni, corrispondenti alle Congregazioni della Curia romana, fatta eccezione per la Commissione sull’apostolato dei laici. Vennero istituiti anche tre Segretariati: per i mezzi di comunicazione, gli aspetti economici e tecnici e l’aiuto ai fratelli separati a seguire i lavori del Concilio. Per coordinare le Commissioni venne istituita una Commissione centrale preparatoria, creata e presieduta dal Papa, alla quale venne affidata anche la redazione delle Regole procedurali. Questa Commissione cominciò a lavorare nel 1961 e costituì tre Sottocommissioni: per il Regolamento, le materie miste e l’emendamento degli Schemi secondo le proposte della Commissione centrale.

Data la vastità dell’evento stabilire regole adeguate per garantire la libertà dei partecipanti e il funzionamento effettivo dell’assemblea divenne una priorità. Per accelerare i lavori si pensò di spedire i testi, in modo da raccogliere reazioni dei Vescovi per iscritto e sulla base di queste rivedere il testo, poi presentato in Concilio, così i Vescovi si sarebbero incontrati su un testo rivisto riguardo il quale erano già noti gli orientamenti di ciascuno.

«Ma oltre all’efficienza organizzativa ci sono anche importanti questioni ecclesologiche implicite nelle Procedure che guidano un Concilio, nel procedimento con il quale sono elaborate e nelle modalità con le quali sono rese operative»⁷²,

71 Cfr. G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Coll. Istituto per le Scienze religiose - Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose, nuova serie, n. 42, Bologna, 2009, 135-160: *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*.

72 G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. I. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L’annuncio e la preparazione gennaio, 1959 - settembre 1962*, Bologna, 1995, 350.

come il presente studio cerca di mettere in evidenza. Sebastian Tromp⁷³, per esempio, non riteneva necessario che i Vescovi si riunissero in un solo posto: il Papa li poteva consultare, questi avrebbero risposto, quindi se c'era unanimità morale si sarebbe potuta proclamare l'approvazione del Concilio su quanto detto. Si tratta evidentemente di un'applicazione dell'idea del Concilio come Consiglio del Papa, teso a dare solo un'opinione su quanto proposto, non certo a convergere insieme su ciò che si può riconoscere come vero. Si può cogliere in questa posizione anche una reinterpretazione verticistica e pontificia della Teoria dell'*Ecclesia* dispersa, diffusasi nel 1700 come un'evoluzione del conciliarismo: se tutti sono concordi su qualcosa pur restando nelle proprie sedi, le decisioni diventano vincolanti. Di fatto però, poiché le strutture episcopali e sinodali non erano più funzionanti, questa modalità finiva per asservire la Chiesa al Sovrano che rappresentava i credenti sul suo territorio. Ora tale asservimento viene risolto, facendo riferimento al Pontefice, ma comunque rimane la non effettiva messa in opera delle strutture sinodali in genere e delle dinamiche conciliari in specie.

D'altra parte il Vaticano I restava il modello di riferimento, infatti il Regolamento venne stabilito *motu proprio* senza che l'Assemblea conciliare avesse potuto pronunciarsi in merito, proprio come era successo al Vaticano I. Si seguiva inoltre quanto codificato nel 1917: è compito del romano Pontefice presiedere il Concilio ecumenico in persona o attraverso altri, stabilire e designare gli argomenti da trattarsi in esso e l'ordine da seguire, trasferire il Concilio, sospenderlo, scioglierlo, e confermare i suoi Decreti (cfr. Can. 222).

La preparazione del Regolamento cominciò nel marzo 1961 quando Pericle Felici, Segretario della Commissione centrale, chiese ai consiglieri della stessa Commissione di pronunciarsi su sette quesiti: chi chiamare al Concilio, i criteri per selezionare i Periti in Teologia e Diritto, la composizione delle Commissioni, come organizzare i dibattiti conciliari, la maggioranza richiesta per le decisioni conciliari, come rendere più facile l'uso del Latino, come registrare. Le questioni vennero riproposte alla seduta plenaria della Commissione centrale (giugno 1961), ma senza trovare accordi significativi. In questa sede Arcadio Larraona propose la creazione di una Sottocommissione che lavorasse sul Regolamento e poi proponesse una bozza alla Commissione centrale e alle Conferenze episcopali, per tornare di nuovo in Commissione centrale per l'approvazione. Il 7 novembre 1961 Felici annunciò la Sottocommissione, che svolse il suo compito in 28 Sessioni (dall'11 novembre 1961 al 27 giugno

73 Sebastian Tromp (1889-1975) teologo gesuita assistette Pio XII nella stesura delle sue Encicliche, fra cui notiamo la "*Mystici Corporis*" in particolare per l'argomento ecclesiologico. Fu coinvolto nella preparazione del Concilio Vaticano II e primo redattore dello Schema sulla Chiesa.

1962): tre Sessioni dedicate alla questione di chi invitare, le altre per stendere un testo che ebbe quattro versioni. Alla fine di giugno il testo definitivo venne approvato all'unanimità e il 29 giugno fu inviato a Felici perché lo presentasse al Papa. Dopo ulteriori modifiche, il testo, accompagnato dal *motu proprio*, fu promulgato (6 agosto 1962) come “*Ordo Concilii Œcumenici Vaticani II celebrandi*”⁷⁴.

Constava di 70 Norme in tre Sezioni dedicate a persone, Norme, Procedure. Si includono fra i membri con voto deliberativo i Vescovi titolari e i Superiori maggiori delle Congregazioni religiose non esenti con più di 3000 membri. Si distinguono Sessioni pubbliche (cui è deputata la promulgazione dei testi) e Congregazioni generali ordinarie (dedicate alla discussione). Le sedute andavano presiedute da uno dei dieci Cardinali nominati dal Papa come responsabili della supervisione generale del Concilio. Dieci Commissioni conciliari, che riproducevano quelle preparatorie, fatta salva la Commissione per il cerimoniale e l'accorpamento delle Commissioni per l'apostolato dei laici e quella per i mezzi di comunicazione. Ogni Commissione aveva 24 membri, per due terzi eletti dal Concilio e per un terzo di nomina papale, come il Presidente. Sembra restringersi lo spazio dato al Concilio rispetto al Vaticano I che aveva eletto tutti i membri delle Commissioni, ma in realtà durante il Vaticano I la minoranza conciliare – come già ricordato – non ebbe modo di influire realmente sui membri, questi infatti risultarono essere tutti quindi espressione della maggioranza e della volontà del Papa. Giovanni XXIII aggiunse un Segretariato per gli affari straordinari, i cui membri sarebbero stati nominati da lui stesso, con il compito di sottoporgli le questioni nuove suscitate dai padri (tale disposizione è notevole, perché indica la possibilità per i padri di suscitare questioni o sollevare problemi e non semplicemente discutere gli Schemi presentati). Gli esperti sarebbero stati designati dal Papa: potevano essere presenti alle Congregazioni generali, parlare se invitati, partecipare alla stesura e agli emendamenti degli Schemi. I padri conciliari potevano ricorrere ai propri esperti, ma questi non avevano diritto di presenziare in aula conciliare. Gli osservatori non cattolici, senza diritto di parola e di voto, potevano partecipare alle Sessioni plenarie, ma non a quelle delle Commissioni. Il Segretariato dell'unità dei cristiani li avrebbe aiutati a seguire i lavori. La lingua delle Congregazioni generali sarebbe stato il Latino, mentre si potevano usare le lingue volgari nelle Commissioni.

74 Cfr. IOANNES PP. XXIII, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ, quibus Normæ statuuntur Concilii Œcumenici Vaticani Secundi celebrandi: *Appropinquante Concilio*, in *AAS*, LIV (1962), 609-611 (*Ordo Concilii Œcumenici Vaticani II celebrandi*, 612-631).

Per l'esame degli Schemi erano previste cinque fasi: 1) presentazione e breve spiegazione da parte del Relatore; 2) interventi per proporre ciò che è da accettare, respingere o emendare (tali interventi andavano annunciati tre giorni prima, dovevano affrontare prima i punti generali e poi le questioni particolari, non superare i dieci minuti, e, se proponevano emendamenti, presentarli anche per iscritto); 3) votazione per accettare o respingere gli emendamenti proposti; 4) revisione dello Schema alla luce della votazione; 5) votazione sull'intero Schema. Gli emendamenti furono così numerosi che venne loro dedicata una Sottocommissione (un'altra era per le materie miste), la quale raccoglieva le osservazioni agli Schemi e proponeva modifiche informando la Commissione interessata, senza passare dalla Commissione centrale.

I voti, sia in Commissione che in Congregazione generale, potevano essere espressi con: *placet*, *non placet*, *placet iuxta modum*. Quando però in assemblea generale si votava sui singoli emendamenti si doveva votare solo *placet* o *non placet*. Il *quorum* delle votazioni fu dei 2/3 per esplicita volontà del Papa. Si prevede anche la possibilità di proporre nuove questioni, ma solo se riguardavano argomenti di interesse cristiano generale, se erano necessarie e opportune per le decisioni conciliari e se non contenevano nulla in contrario al costante *sensus Ecclesiae* e alle sue tradizioni.

Del Papa si parla solo circa la solenne promulgazione dei Decreti, forse perché non si riteneva di doverne regolare azioni o potere. Le Congregazioni generali si sarebbero svolte secondo tempi e agenda decisi dal Presidente, si danno Norme dettagliate per il dibattito, ma senza fare cenno a come concluderlo o alla eventualità che un testo non fosse adeguato come base del dibattito. Forse tali lacune dipendevano dal fatto che si desse per scontato che il dibattito non sarebbe stato problematico. Le regole per le Commissioni, piuttosto generiche, davano abbondanti responsabilità ai Presidenti: agenda, lingua, voto.

Oltre alla redazione del Regolamento e al cambio di prospettiva indicato da Giovanni XXIII in discorsi ed interventi, la fase precedente il Concilio vide un'ampia consultazione di Vescovi, Congregazioni e Facoltà ecclesiastiche. Dopo la consultazione, condotta senza alcun questionario per lasciare la massima libertà di espressione, si provvide alla raccolta dei "vota" dei Vescovi e alla stesura dei documenti preparatori. Le Commissioni produssero ben 70 Schemi, che la Commissione centrale avrebbe dovuto discutere e revisionare prima di sottoporli al Papa e inviarli ai padri. In questa fase preparatoria emersero prospettive diverse e dialettiche, che facevano profilare quelle che sarebbero state la maggioranza e la minoranza in aula conciliare. Intanto Papa Giovanni fu presente nella preparazione invitando alla pazienza, accogliendo le proposte di alcuni relativamente alla riduzione degli Schemi o ad un ordine

del giorno che indicasse le priorità dottrinali e, infine, tagliando la lenta fase preparatoria con la scelta della data di apertura del Concilio. Questo tipo di intervento sulla fase preparatoria da parte del Papa può essere stato il segno della sua volontà di dare maggior spazio all'Assemblea conciliare, infatti la preparazione minuziosa degli Schemi si può associare alla volontà di far approvare un testo già rifinito.

I primi Schemi vennero inviati ai padri il 13 luglio 1962 e a settembre già si realizzavano le prime riunioni in cui i Vescovi, radunati per Conferenze episcopali, riflettevano sui testi facendo emergere numerose critiche, che furono tali da far capire come i Vescovi intendessero il Concilio quale luogo di discussione e non certo di passiva approvazione di quanto presentato. Il Concilio si aprì l'11 ottobre e due giorni dopo si procedette con le elezioni delle Commissioni, durante le quali – rinviate di qualche giorno – fu evidente l'intenzione di prendere le distanze dalla fase preparatoria. Per facilitare la concretizzazione della volontà assembleare il Papa intervenne determinando la sufficienza della maggioranza relativa circa le elezioni dei membri; in tal modo la composizione delle Commissioni vide un significativo spostamento rispetto alla Commissioni preconciliari.

Il primo testo discusso fu lo Schema sulla Liturgia e, poiché il dibattito si prolungava indefinitamente, il Papa diede facoltà al Consiglio di Presidenza di decidere la conclusione della discussione su un capitolo o su uno Schema. Le difficoltà procedurali facevano però auspicare una revisione del Regolamento, mentre il 13 novembre, chiuso il dibattito sullo Schema della Liturgia, si iniziò la discussione sul “*De fontibus Revelationis*” ed emersero così due schieramenti contrapposti.

Julius August Dopfner⁷⁵, che aveva già scritto al Papa suggerendo una modifica del Regolamento che permettesse ai padri di rigettare gli Schemi preparati dalle Commissioni, il 15 novembre scrisse un *votum* alla Segreteria generale per chiedere il ritiro dello Schema e la sua totale rielaborazione. Si tentò di uscire dallo stallo presentando da parte del Consiglio di Presidenza un quesito ai padri con il quale potevano rimandare lo Schema in Commissione, ma non si raggiunse la maggioranza necessaria. A questo punto Giovanni XXIII decise, anche alla luce del parere espresso dai padri nella votazione, di interrompere il dibattito e affidare la revisione dello Schema ad una Commissione mista composta dalla Commissione dottrinale, dal Segretariato per l'unità dei cristiani e alcuni Cardinali di nomina pontificia. Il Papa così interveniva al di fuori del Regolamento, rompendo con la fase preparatoria, ma

75 Julius August Dopfner (1913-1976) Vescovo tedesco, attivo al Concilio Vaticano II nel sostenere il dibattito sulla riforma della Chiesa.

faceva questo recependo le indicazioni date dal Concilio stesso. Sembrerebbe qui che il Papa cercasse di seguire quanto emerso dal consenso espresso dal Concilio, mettendo la propria autorità a servizio della verità individuata insieme ad altri: il Papa decide cioè sulla base di quanto gli viene mostrato dagli attori del discernimento. Negli ultimi giorni prima della chiusura della prima Sessione, avvenuta l'8 dicembre 1962, si discussero diversi Schemi, quindi Giovanni XXIII indicò i criteri per la revisione degli Schemi durante l'Intersessione.

Questa fu importantissima. Gli Schemi vennero ridotti a diciassette tra i quali, uno nuovo sul rapporto Chiesa-mondo, proposto dal Cardinale Suenens e affidato alla Commissione mista composta da Commissione dottrinale e Commissione per l'apostolato dei laici. Il 30 gennaio il Presidente della Commissione di coordinamento scrisse ai Presidenti per comunicare le linee guida per le revisioni degli Schemi, che dovevano essere completate per il 30 marzo, invitando le Commissioni a collaborare scambiandosi gli Schemi.

La revisione dei testi fu un lavoro lungo ed elaborato. Intanto morì Giovanni XXIII e venne eletto Paolo VI, che soppresse il Segretariato per gli affari straordinari. Venne rivisto il Regolamento: per supplire alla mancanza di guida riscontrata nelle Congregazioni generali si costituì un Collegio di quattro Moderatori, Cardinali scelti dal Papa per dirigere i lavori in aula e definire l'ordine del giorno. Vennero inseriti degli Uditori che potevano partecipare alle Congregazioni generali e alle Commissioni. Si prevede la possibilità di Commissioni miste e si accettò la possibilità di una sostituzione degli Schemi. Si potevano così modificare le proposte delle Commissioni e avanzare nuove istanze in modo che il dibattito in aula diventasse il momento centrale nella redazione degli Schemi. L'aula poteva, ora, proporre temi, non solo emendare e votare ciò che era stato preparato fuori dall'aula: si cercava di venire incontro con il Regolamento alla coscienza conciliare emersa in aula.

La seconda Sessione (29 settembre - 4 dicembre 1963) fu dedicata a definire gli orientamenti per la redazione del "*De Ecclesia*" durante la quale emersero le molte anime del Concilio. Paolo VI seguì tutto molto da vicino e soprattutto mirò alla creazione di un consenso quanto più possibile allargato. Il discorso di apertura di Paolo VI richiama la Pentecoste, ricordando che il Concilio è Chiesa, congregazione e convocazione: riprende così il discorso di apertura di Roncalli sullo stile e gli scopi del Concilio, i quali, alla luce della centralità di Cristo erano: la coscienza di Chiesa, la sua riforma, la composizione dell'unità dei cristiani e il dialogo con il mondo. La discussione sul *De Ecclesia* catalizzò le attenzioni durante la seconda Sessione e fece emergere gradualmente il crescere della maggioranza rinnovatrice, che si trovò in discontinuità con la fase preparatoria. Vennero approvate "*Sacrosanctum*

*Concilium*⁷⁶ e “*Inter Mirifica*”⁷⁷. Nel discorso di chiusura della Sessione il Papa si soffermò anzitutto sull’evento conciliare, come manifestazione della Chiesa ed esperienza di fraternità, scambio, comunione.

È evidente lo spostamento della coscienza conciliare ed ecclesiale rispetto al punto di partenza, in cui il Concilio veniva sentito come una cassa di risonanza delle decisioni del Papa, in linea con quanto accaduto nel Vaticano I. Ora il Concilio è rappresentazione della Chiesa, manifestazione della sua indole: il recupero dell’antica Tradizione iniziato da Giovanni XXIII sembra portato a maturazione dall’esperienza conciliare, dove i Vescovi hanno imparato il confronto aperto e si sono disposti alla conversione per convergere verso la verità suggerita dallo Spirito proprio in forza del *convenire ecclesiale*. Indicative a questo proposito le parole di Paolo VI alla fine della seconda Sessione, considerando, per coglierne tutta la portata, che Paolo VI aveva vissuto il Concilio direttamente da padre conciliare in tutta quella prima Sessione in cui la consapevolezza dei padri era indubbiamente cresciuta.

«Godiamo fratelli: quando mai la Chiesa fu così consapevole di se stessa, quando mai così innamorata di Cristo, quando mai così felice e così concorde; così volenterosa per la sua imitazione, così pronta all’adempimento della sua missione? Godiamo fratelli; abbiamo imparato a conoscerci e a conversare tra noi; e da forestieri che quasi eravamo gli uni per gli altri, siamo diventati amici: non abbiamo noi avuto qui sensibile esperienza delle parole di san Paolo, le quali appunto definiscono la Chiesa: “Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli Apostoli e dei profeti, avendo come pietra d’angolo lo stesso Cristo Gesù” (Ef 2,19-20)»⁷⁸.

Durante la seconda Intersessione si comincia a curare direttamente la recezione con il Consiglio per l’esecuzione di *Sacrosanctum Concilium*, mentre Paolo VI redige un appunto per dare i criteri del proseguimento dei lavori, che avrebbero dovuto portare ad una più snella approvazione degli Schemi, dei quali sarebbe stato necessario ridurre le dimensioni e mettere in luce i passaggi importanti, prima di inviarli ai padri, sulla base delle proposte dei quali operare poi una revisione del testo. Inoltre prima di giungere alla votazione, si

76 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium*, in *AAS*, LVI (1964), 97-138.

77 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de instrumentis communicationis socialis: *Inter Mirifica*, in *AAS*, LVI (1964), 145-157.

78 PAULUS PP. VI, Allocutio ad Patres conciliares habita, altera exacta Concilii Œcumenici Vaticani Secundi Sessione: *Tempus iam Advenit*, 4 decembris 1963, in *AAS*, LVI (1964), 33.

ritenne opportuno prevedere ampie presentazioni capaci di rendere evidenti le modifiche apportate e il lavoro fatto dalla Commissione.

Si lavorò in modo particolare sul *De Ecclesia*, il “*De Revelatione*” e lo Schema XVII che avrebbe dato vita a “*Gaudium et Spes*”⁷⁹. L’11 settembre il Consiglio di Presidenza, il Collegio dei Moderatori e la Commissione di coordinamento si riunirono per fare il punto della situazione, discutendo sulle modalità più adatte per presentare il *De Ecclesia* in modo da dare voce anche alla minoranza. Il 14 settembre si aprì la terza Sessione con un discorso di Paolo VI che espressamente ripropose la dottrina sul Concilio come rappresentazione della Chiesa in quanto i Vescovi che vi sono riuniti impersonificano le comunità loro affidate in forza del ministero fondato sul Sacramento. Il Papa espresse quindi la fede nella sacramentalità dell’Episcopato e sostenne l’antica dottrina del Vescovo come unità e personificazione della sua Chiesa, da cui deriva che il Concilio diventa solenne rappresentazione della Chiesa intera⁸⁰. Si compiva così il percorso: partiti da una visione di Concilio fondata sul potere di giurisdizione e quindi subordinato in tutto al Papa, sotto lo stimolo di Giovanni XXIII il Concilio si ripensò come luogo di discernimento della verità e così facendo i Vescovi si incontravano, stringendo rapporti nuovi di comunione e rinnovando la propria esperienza di Chiesa in una modalità inaspettata. Da tale nuova consapevolezza emerse, per bocca del nuovo Pontefice prima padre conciliare, la dottrina del Concilio come *representatio Ecclesiae* proprio in forza della natura ministeriale dell’Episcopato che costituisce i Vescovi come personificazione delle loro Chiese. Non si può negare che sia stato l’evento conciliare e quindi le prassi poste in atto al suo interno a determinare questo spostamento e quindi anche ad influenzare la dottrina espressa, per esempio, circa la sacramentalità dell’Episcopato.

La terza Sessione vide un ritmo serrato: si lavorò su diversi capitoli del *De Ecclesia*, sullo Schema della libertà religiosa, sugli Ebrei, sulla Rivelazione, sull’ecumenismo, i sacerdoti e l’apostolato dei laici e su “*Gaudium et Spes*”.

Il 16 novembre venne comunicato che per volontà del Papa era stata redatta una “*Nota previa*” esplicativa al *De Ecclesia* per risolvere il dubbio dell’interpretazione della collegialità che divideva i padri⁸¹. Ci furono proteste, riunioni, petizioni perché il Papa ritirasse la Nota: alla fine si pensò di votare “*Lumen*

79 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1025-1120.

80 Cfr. PAULUS PP. VI, Allocutio ad Patres conciliares habita in Vaticana Basilica, in festo Exaltationis Crucis Domini Nostri Iesu Christi, cum tertia œcumenicæ Synodi Sessio initium caperet: *In Signo*, 14 septembris 1964, in *AAS*, LVI (1964), 805-816.

81 Cfr. SECRETARIUS GENERALIS SS. CONCILII, Notificatio: *Nota explicativa prævia*, 16 novembris 1964, in *AAS*, LVII (1965), 72-75.

Gentium” tenendo presente che la Nota previa non ne faceva tecnicamente parte, anche se Felici si preoccupò di sostenere il contrario. Lo scopo di questa decisione di Paolo VI era raggiungere l’unanimità del consenso, che altrimenti sembrava preclusa. I lavori proseguirono anche su altri testi, fino al 21 novembre 1964 quando la Sessione fu chiusa. Il discorso conclusivo di Paolo VI dichiarò espressamente che il lavoro compiuto sulla Chiesa non era fine a se stesso, perché la Chiesa è per il mondo. Finiva così ufficialmente il clima di contrapposizione Chiesa-mondo che aveva portato con sé una struttura d’emergenza verticistica e autoritaria come quella espressa dal Vaticano I e dalla sua recezione, dove la prassi del consiglio e della consultazione non trovava più spazio.

Nella terza Intersessione proseguirono i lavori sugli Schemi ancora da definire e nella quarta Sessione, aperta il 14 settembre 1965, si approvarono a ritmo spedito gli Schemi ancora in sospeso. Le discussioni più significative furono su “*Dei Verbum*”⁸², riguardo la quale fu il Cardinal Augustin Bea, responsabile del Segretariato per l’unità dei cristiani, a cedere sulle proprie posizioni, capendo che altrimenti il Papa sarebbe intervenuto personalmente pur di trovare un punto di contatto accettabile alla maggior parte possibile dei padri. Vennero approvati i documenti rimasti in sospeso e l’8 dicembre 1965 il Concilio si chiuse, aprendo la fase della recezione. Vennero infatti inviati messaggi e compiuti i primi gesti concreti (come il cambiamento del nome del Sant’Uffizio) e l’annuncio di Commissioni post-conciliari per l’applicazione dei Decreti.

3.3 Sintesi conclusiva

La stessa Teologia dell’Istituzione conciliare era stata messa in discussione dal Vaticano I e dalla sua recezione estremista: l’Autorità pontificia non ha bisogno di ricercare consenso e dona la verità che riceve infallibilmente dall’alto. I Concili, luogo di discernimento della verità individuata con il consenso dei testimoni autentici della fede, non sembrano più necessari. Il consenso verticale (in riferimento alla Tradizione apostolica) e orizzontale (le diverse Chiese che lo recepiscono) dipende dal Pontefice, personalmente garante della verità apostolica e unico indiscusso Capo di tutte le Chiese. L’ascolto dello Spirito che parla nei rappresentati delle Chiese non viene più ricercato. Abbiamo già detto che probabilmente tale spostamento fu dovuto alla percezione di essere sotto assedio per cui la Chiesa sentiva il bisogno di dotarsi di una struttura di emergenza che la difendesse.

82 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de divina Revelatione: *Dei Verbum*, in *AAS*, LVIII (1966), 817-835.

Grazie all'impostazione di Giovanni XXIII e di Paolo VI, cambia la percezione di essere sotto attacco, i toni apocalittici vengono meno e la Chiesa viene descritta come rivolta all'esterno, per il mondo e non certo contro di esso: da ciò la necessità di una riforma (rinnovamento della Chiesa) e di una rinnovata interpretazione della fede (l'indole pastorale). Sarà l'evento conciliare a confermare e a spingere tali indicazioni date dai Pontefici oltre se stesse: il Concilio si scopre luogo di comunione, espressione privilegiata della Chiesa, modificando la coscienza gerarchica e autoritaria ricevuta in eredità dal Vaticano I, e così facendo modifica la struttura che chiudeva la Chiesa in se stessa, per aprire ad una modalità comunionale e dialogante, capace di rivolgere la Chiesa all'esterno da sé. Ora la prassi di consultare/consigliare può riprendere tutta la sua tradizionale importanza e il suo significato ecclesiologico: è lo Spirito donato ai credenti che permette, quando questi consentono su qualcosa, di individuare la verità. In Concilio questa esperienza era stata patrimonio condiviso. Sulla base di quanto individuato come vero deciderà chi ne ha la responsabilità, mettendosi a servizio di quanto ricevuto (su cui il Concilio ha fatto discernimento) in vista della sua trasmissione. Così hanno agito i due Pontefici, infatti se Giovanni XXIII era intervenuto modificando le regole perché le istanze sorte in assemblea non venissero mortificate da una minoranza che deteneva il controllo del dibattito (e che aveva anche gestito la fase preparatoria stendendo i documenti), Paolo VI intervenne calmierando le posizioni della maggioranza perché diventassero patrimonio condiviso anche dalla minoranza. Nell'uno e nell'altro caso il Papa è stato a servizio di quanto prodotto dall'Assemblea.

Il modo di procedere del Concilio – ciò che accadde e i protagonisti coinvolti, ma anche il Regolamento che il Concilio si diede e che permise una sua concreta realizzazione – fu decisivo per tutto il processo di consapevolezza descritto. Infatti

«l'esperienza assembleare di tutti i tempi testimonia l'importanza tutt'altro che solo tecnica delle Norme regolamentari destinate a reggerne i lavori. Tali Norme possono influenzare in misura elevata gli orientamenti di un'assemblea, tanto più quanto i membri ne sono adeguatamente consapevoli. [...] Le modalità di lavoro non sono politicamente equivalenti e possono avviare tra di loro risultati molto diversi. Ciò è altrettanto vero per un Concilio, per il quale il Regolamento è inevitabilmente la proiezione della concezione della Chiesa che ne ispira gli orientamenti. Le prime opzioni ecclesiologiche di un Concilio sono contenute nel suo Regolamento. Come nei Parlamenti il Regolamento ha una portata politica, così nei Concili esso ha rilievo teologico»⁸³.

83 G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. III. Il Concilio*, 163.

D'altra parte durante il Concilio è lo svolgersi dell'evento a determinare la necessità di uno spostamento regolamentare che adegui le Norme al soggetto conciliare. La dinamica fra coscienza di Chiesa, coscienza di Concilio, evento, Norme e risultati non è a senso unico e si può leggere in continue interconnessioni.

Quale è inoltre il compito del Concilio? Deve solo conservare la fede ricevuta – e secondo il Vaticano I garantita dall'Autorità posta più in alto – o la deve interpretare e ritrasmettere? Nella storia la Chiesa si trova sempre di fronte problemi nuovi, alla ricerca del senso della propria Tradizione e di una rinnovata trasmissione della fede. Il Concilio è il luogo privilegiato di tale interpretazione perché è liturgica rappresentazione della Chiesa, nella persona dei padri conciliari, che conviene tramite il consenso su ciò che è vero, frutto della conversione di tutti al Vangelo. Protagonista dell'evento è lo Spirito donato a ciascuno, che soffia liberamente dove vuole e non la potestà giurisdizionale, pur senza essere in contraddizione con questa. Il compito di interpretare la Tradizione poi chiede anche di discernerne gli elementi autentici da quelli che vi si sono sovrapposti, operando un'opera di purificazione della Tradizione stessa. In *Dei Verbum* 8 si legge che la Tradizione della Chiesa cresce, quindi non è un deposito statico da conservare, ma una vita che dipanandosi si arricchisce e allo stesso tempo chiede un'opera di discernimento su ciò che appartiene alla *sana* Tradizione (cfr. *SC* 4) e cosa no, in vista di una crescita della Tradizione stessa rivolta agli uomini e alle donne di oggi.

«In *SC* 4, per esempio, si afferma che, se necessario, i Riti diversi da quello romano possono essere riveduti nello spirito della *sana Tradizione* e tenendo conto delle circostanze del tempo. Si propone qui di valutare i Riti sulla base di quella Tradizione che custodisce l'autenticità della fede, dando adito a pensare che non tutto ciò che appartiene alla Tradizione ecclesiale sia da considerarsi cristianamente autentico, dal momento che in essa si trovano elementi diversi, anche in contrasto fra di loro.

La scelta dei Riti però, secondo *SC* 4, deve essere basata, oltre che sulla sana Tradizione riconosciuta dopo un accurato esame critico, sulle concrete circostanze del tempo: così se prima i padri guardavano al passato, preoccupandosi di discernere ciò che costituisce la sana Tradizione, ora guardano al presente e al futuro per aprire la Chiesa in genere – e qui i Riti in particolare – al contesto contemporaneo.

In *SC* 50 si danno ulteriori dettagli circa il rinnovamento della Tradizione liturgica: anzitutto occorre riconoscere la natura specifica dei singoli Riti e la loro connessione, quindi tendere alla semplificazione, sopprimendo gli elementi aggiunti senza utilità per recuperare invece gli elementi della Tradizione che sono andati perduti e che, secondo la Tradizione dei Padri, sono importanti»⁸⁴.

84 S. SEGOLONI RUTA, *Il rinnovamento della Teologia nel XX secolo a partire dal dettato conciliare*, in P. BENANTI - F. SCIURPA - S. SEGOLONI RUTA, *Un secolo di novità complesse*, Assisi (PG), 2013, 164-165.

Il ruolo specifico del Concilio nella trasmissione della fede lo colloca in una posizione strategica per la vita della Chiesa, visto che il dinamismo fondamentale di quest'ultima è proprio la trasmissione della fede. La Chiesa infatti esiste per evangelizzare e quindi per annunciare in modo sempre rinnovato quanto ha ricevuto⁸⁵. È evidente allora la connessione stretta fra l'identità della Chiesa e quella del Concilio, che si intrecciano proprio nel dinamismo fondamentale della vita ecclesiale: uno spostamento nell'autocoscienza credente in uno dei due elementi facilmente determina uno spostamento anche nell'altro, per una osmosi ineliminabile. Capita qualcosa di simile a quanto accade con la Celebrazione eucaristica, che non a caso è per eccellenza il luogo di manifestazione della Chiesa: celebrare con una certa modalità implica un'idea e un'esperienza di Chiesa e viceversa.

Nel primo periodo i padri conciliari vivono una specie di rodaggio e prendono coscienza del loro ruolo e della loro responsabilità. Si moltiplicano gli incontri di gruppi diversi, in base all'orientamento o alla nazionalità, si interrogano gli esperti, si prova ad influire sul Concilio utilizzando il diritto di voto, inizialmente in contrapposizione con il lavoro preparatorio e quindi con l'idea di un Concilio che fosse uno strumento primaziale, chiamato a ratificare la volontà pontificia. Alla fine del primo periodo, anche grazie alla libertà di discussione e confronto lasciata dal Papa, ai suoi interventi mirati che spingono a lavorare sulla base di quanto emerso in aula e all'insistenza in diversi discorsi sull'indole pastorale del Concilio, con i significati che tale espressione può ricoprire e sui quali ci siamo già soffermati, la coscienza conciliare matura. Dalla finalità pastorale Giovanni XXIII deduce un modo di procedere, che ritrova nell'adunanza di Gerusalemme raccontata nel libro degli Atti. Giovanni XXIII inoltre lega la neonata Commissione di coordinamento al Collegio dei Vescovi, il Concilio così viene compreso come espressione del Magistero episcopale e non pontificio, avendo assunto una nuova consapevolezza che avrebbe richiesto nuove regole e avrebbe portato a risultati inaspettati. Nel discorso di chiusura del primo periodo Giovanni XXIII pensa la recezione conciliare come una Pentecoste, esattamente come aveva detto per il Concilio, facendo cogliere la stretta connessione fra i due elementi: un Concilio è espressione della Chiesa intera (e questo era oramai chiaro nella coscienza di

85 «Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare». PAULUS PP. VI, Adhortatio apostolica de evangelizatione in mundo huius temporis: *Evangelii Nuntiandi*, in *AAS*, LXVIII (1976), 13, n. 14. Per un approccio canonistico al tema si veda: P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 73-77.

tutti) ed è rivolto alla Chiesa intera: la recezione cioè faceva parte dell'evento conciliare in modo decisivo. Si prendeva così l'antica dottrina del consenso orizzontale: un Concilio è ecumenico se tutte le Chiese – o quasi – fanno proprio il bene che esso propone.

Per permettere però al Concilio di essere se stesso secondo quello che l'evento conciliare andava costituendo, era necessario modificare il Regolamento, perché era ormai evidente che l'impostazione delle Commissioni preparatorie non corrispondeva al sentire dell'Assemblea conciliare, quindi non si poteva procedere come se si dessero per buoni gli Schemi proposti: occorreva dare uno spazio adeguato alla riscrittura degli Schemi secondo le indicazioni dei padri.

La guida di Paolo VI, consapevole in prima persona della coscienza presa dai padri in Concilio, cercherà così di rendere più scorrevole il lavoro e di dare maggior spazio alla maggioranza nella redazione dei testi. Lo scontro fra la maggioranza, che poteva utilizzare il diritto di voto per fermare gli Schemi, e la Commissione dottrinale che aveva in mano la redazione dei testi fu, in alcuni momenti, molto teso, ma il Papa decise di perseguire una strategia di avvicinamento per far convergere quanti più padri possibile. Tale stile, profondamente in linea con l'identità di un Concilio pensato come assemblea che conviene per discernere la verità nella conversione di tutti, conduce di fatto a compromessi che non dirimono tutti i problemi, né propongono una dottrina senza ambiguità. Le tensioni lasciate in sospeso in aula sono consegnate così alla recezione, che non è un'applicazione passiva dei testi, ma un attivo processo di appropriazione, creativo al punto da scegliere fra le indicazioni conciliari la direzione da prendere per onorare il dettato conciliare considerato non solo nell'espressione letterale, ma nel contesto di cui la lettera è frutto⁸⁶. Riguardo alla consultazione/consiliarità non viene detto molto dai testi, ma indubbiamente, per quanto detto sulla coscienza di Concilio e di Chiesa, la posizione non poteva rimanere più la stessa. Il discernimento della verità passava dallo Spirito donato ai credenti che convengono per affrontare un problema: pur lasciando integra l'autorità e la responsabilità legate al servizio ministeriale, non si può pensare una Chiesa senza spazi consultivi, in senso forte, proprio per quello che il Vaticano II è stato. La recezione chiede quindi di fare proprio in modo creativo quanto insegnato dal Concilio: il discernimento comunioneale è una prassi fondamentale della Chiesa, va vissuta a tutti i livelli, pena lo snaturamento della Chiesa stessa. Come si potrebbe ascoltare altrimenti la voce dello Spirito?

86 Sulla recezione di un Concilio ricordiamo il testo basilare: G. ROUTHIER, *La réception d'un Concilie*, Paris, 1993.

Nel terzo periodo, ormai stretti dalla necessità di approvare i testi e chiariti i nodi dottrinali controversi nonché le posizioni di tutti, il Papa assume un ruolo più deciso nella guida del Concilio. Potrebbe sembrare quasi che la fase di discernimento fosse conclusa e fosse arrivato il momento di decidere, per cui il Papa – ormai consapevole delle dinamiche assembleari, delle diverse posizioni e anche del reale consenso raggiungibile – si prende la responsabilità di intervenire in modo più diretto, soprattutto per tranquillizzare una parte dell'Assemblea. Fatto sta che già Giovanni XXIII aveva visto la necessità di una guida per il Concilio quando aveva istituito la Commissione di coordinamento e aveva annotato nella sua agenda (28 gennaio 1963) la necessità che il Papa prendesse un posto più definito in Concilio, un ruolo di Presidente vero e proprio, e ribadendo questa necessità anche nella riunione del 28 marzo della Commissione di coordinamento⁸⁷. Su questa linea di maggiore e diretta presenza si collocherà Paolo VI, il quale istituì il Collegio dei Moderatori proprio per guidare il Concilio, in stretto rapporto con il Papa, ma volendo che fosse un Organo espressione del Concilio e non della Curia. La necessità di una guida più diretta del Pontefice può essere ricollegata alle complesse dinamiche assembleari, ma anche – sul piano teologico – alla necessità che la *repræsentatio Ecclesiae* trovi un riferimento capace di esprimere e servire l'unità della Chiesa: tale personificazione dell'unità ecclesiale non può essere ovviamente che il Vescovo di Roma.

I protagonisti del Concilio testimoniano di aver vissuto una conversione interiore, legata non solo al contenuto del consenso raggiunto, ma anche alla modalità in cui questo era stato raggiunto. La conversione individuale e collettiva avvenne grazie ad un reale ascolto, che spostò dalle proprie posizioni e fece convergere su posizioni altre. Se bisogna concedere che la minoranza non si spostò troppo dalle proprie posizioni, bisogna anche riconoscere che convennero su testi che all'inizio del Concilio non avrebbero preso nemmeno in considerazione. Inoltre nell'ultimo periodo i padri si limitarono ad approvare i testi riducendo ormai quasi a nulla il confronto, ma di fatto un'assemblea così numerosa aveva fatto un balzo innanzi, senza colpi di mano, senza produrre vincitori e vinti e determinando nei Vescovi intervenuti una vera e propria trasformazione.

Certamente, tale consenso e tale esperienza furono facilitate dalla scelta del compromesso, che però se da una parte ha semplificato il lavoro del Concilio, dall'altra ha consegnato alla recezione una conflittualità irrisolta. Infatti il compromesso porta ad esprimersi in termini negativi, a spiegare ciò che qualcosa non è senza dire chiaramente come è, lasciando alla recezione tale compito. La

87 Cfr. G. CAPRILE (cur.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da "La Civiltà cattolica"*. 2. *Il primo periodo: 1962-1963*, Roma, 1966, 236.

conseguenza è stata il riemergere delle conflittualità, pur con l'obbligo di mantenere il consenso raggiunto, portando ad oscillare fra i testi, che rappresentano il consenso raggiunto, e l'evento, che costituisce la dinamica che ha portato al consenso e che, messa di nuovo in azione, ne può sviluppare le virtualità trattenute dal compromesso. Se così è, la recezione – allora – deve mettere in movimento le medesime dinamiche di raggiungimento del consenso, prima ancora di preoccuparsi dei contenuti, altrimenti potrebbe snaturarli e far prevalere quella parte di essi che è stata concessa al compromesso. Si comprende ovviamente che tali dinamiche riguardano direttamente il consultare/consigliare, perché solo così si può convergere su ciò che è vero e bene: ogni altro modo di decidere sarebbe autoritario e, soprattutto, solitario, rimettendo in opera dinamiche che la Chiesa aveva adottato solo in un contesto di emergenza.

L'esperienza e la dottrina conciliare, reciprocamente influenzate, segnarono anche una nuova comprensione del rapporto Papa-Episcopato⁸⁸, superando

«la posizione che tendeva a risolvere la tensione fra Papa e Concilio, manifestatasi nei secoli XV-XVI, affermando che il Concilio riceve dal Vescovo di Roma la sua autorità sia nel conferimento della giurisdizione ai singoli Vescovi che nell'atto di convocazione»⁸⁹.

La puntualizzazione sulla natura sacramentale dell'Episcopato e l'esperienza conciliare non permettono più tale posizione⁹⁰.

88 Cfr. G. ALBERIGO, *Il papato nel Concilio ecumenico*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7, 119-140.

89 *Ivi*, 121.

90 Come caso emblematico di questo spostamento si pone la formula di approvazione dei documenti conciliari scelta da Paolo VI, che qualifica il Papa come membro autorevole del Concilio, per la potestà apostolica ricevuta direttamente da Cristo. La formula prevista dal Regolamento recitava: «*Decreta et Canones modo lecta placuerunt patribus, nemine dissentiente (vel si quis forte dissenserit, tot numero exceptis) Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus atque sancimus, ut lecta sunt*». Tale formula usata nel Vaticano I, venne modificata in quello stesso Concilio. Pio IX invece di «*decernimus, statuimus atque sancimus*» scrisse: «*definimus et apostolica auctoritate confirmamus*». Il soggetto è il Papa, al quale si associano i Vescovi riuniti «*auctoritate nostra*» (questo si ritrova nei testi di *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*). La formula di Paolo VI contiene invece l'espressione «*una cum*», già utilizzata in altri Concili per esprimere l'unità del Papa con i padri, per quanto mai nei passaggi dispositivi; essa poi di solito sottolineava che la volontà del Papa era spalleggiata anche dai padri. La formula di Paolo VI è una novità rispetto a quella oramai consolidata nel periodo dei Concili romani che recitava «*sacro approbante Concilio*» come se questo fosse un punto di riferimento per il pronunciamento della volontà papale. Inoltre viene distinta la manifestazione del voto del Papa, senza il quale l'*iter* formativo della volontà conciliare non è compiuto, e la promulgazione. Se questa è formale, il primo è sostanziale: il Papa deve manifestare la volontà di consentire alla maggioranza del Concilio. «*Approbamus*»: il Papa vota, aggiunge il suo voto a quello dei padri, quindi è membro del Concilio (cfr. G. ALBERIGO, *Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II*, in G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 298-315).

I risultati raggiunti nel *convenire* modificano la concezione del ministero episcopale e del suo esercizio, come modificano la comprensione del papato e del suo ruolo. Non per niente gli scontri più duri si ebbero proprio su tali temi. La recezione conciliare ha visto un modificarsi importante della prassi ecclesiale a questo proposito. Basti pensare al Sinodo dei Vescovi o alle Conferenze episcopali. Inoltre vengono modificati anche i rapporti fra battezzati e Ministri ordinati.

La comprensione della natura comunionale della Chiesa, infatti, e la centralità del *convenire* per discernere il vero, insieme ad una rinnovata consapevolezza della dignità dei battezzati e della conseguente corresponsabilità cui sono chiamati, hanno portato alla ricerca di quante più possibili Istituzioni e dinamiche consultivo/consiliari, dove il consiglio non può essere facilmente ignorato, perché sorge dal discernimento su cui i credenti convengono sotto l'azione dello Spirito.

3.4 *Uno stile per discernere la verità*

Abbiamo inteso dimostrare che il Vaticano II recupera alcune dimensioni della Teologia conciliare grazie al modo in cui viene condotto e vissuto e riesce così a convenire su un insegnamento sulla Chiesa e la Tradizione, che altrimenti non sarebbero stati possibili e che fanno del *convenire* stesso una dinamica fondamentale per discernere, riconoscere ciò che è vero, decidere in ambito ecclesiale.

Abbiamo anche mostrato che il Concilio si comprende come atto liturgico di solenne rappresentazione della Chiesa e quindi espressione della sua indole e in particolare del suo dinamismo fondamentale: la trasmissione della fede. I Concili sono sempre stati momenti solenni nella *paradosis*, che si innestano in quanto ricevuto dal passato per aprirsi a ciò che è ancora da annunciare e consegnare alle Chiese. La Tradizione viene intesa così come un atto vivo fatto da soggetti ecclesiali autorevoli per il Sacramento ricevuto, ma anche per l'autenticità della loro testimonianza. L'autenticità della testimonianza emerge però sulla base della forma con cui viene ricercato il consenso. La trasmissione della fede comporta sia un elemento oggettivo – narrazione evangelica e dottrina conseguente – che uno soggettivo, perché si tratta sempre di una testimonianza messa in atto da un testimone. Ovviamente questa soggettività è un elemento di forza che attualizza continuamente l'elemento oggettivo, perché lo Spirito che anima il testimone rende vivo quanto viene testimoniato e lo rende comprensibile a chi ascolta l'annuncio, proprio come nel giorno di Pentecoste quando ciascuno sentiva i discepoli parlare nella propria lingua. I testimoni, però, risultano essere

decisivi in questa dinamica, come lo è la loro autenticità che permette di incarnare la fede in un dato momento storico senza farsene assorbire in modo inautentico e allo stesso tempo non può che incarnarsi in un contesto storico – con i conseguenti condizionamenti che possono essere anche negativi –. Nell’annuncio, quindi, possiamo avere momenti di crescita, di sviluppo, di approfondimento, ma anche di tradimento e inautenticità. Una modalità evangelica nella ricerca del consenso permette di purificare gli elementi di inautenticità personali (perché si deve *convenire* con altri) ed ecclesiali (perché l’evangelicità del modo di procedere conduce ad una più autentica coscienza di Chiesa e di fede)⁹¹.

Risulta di nuovo centrale la modalità di procedere alla ricerca della verità e quindi anche in Concilio. La regolamentazione di un Concilio dice un’Ecclesio-logia, ma indica anche il desiderio di dare alle decisioni una coerenza evangelica e non soltanto un’efficacia procedurale. Così si fa attenzione alle relazioni fra coloro che devono decidere (padri conciliari fra di loro e ruolo del Papa) e fra questi e quelli che sono loro affidati (padri conciliari e Chiese cui appartengono).

Occorre una modalità conciliare che conduca alla conversione autentica e porti ad un’azione dello Spirito che strutturi l’identità della Chiesa (e quindi non sia contraddittoria): il Concilio è il luogo di questa conversione individuale ed ecclesiale. Le prassi concrete, regolamentate ed esperite, devono permettere di convertirsi, quindi di discutere, incontrarsi, cambiare idea o convergere su idee che non si avevano prima. Da quanto abbiamo già visto si può effettivamente affermare che nel Vaticano II i padri si siano messi in relazione fra loro, disponendosi anche alla conversione personale, per trasmettere il vero.

Abbiamo dunque un intreccio inestricabile tra verità e modo di raggiungerla, che per essere evangelico deve essere un *convenire* verso l’autenticità cristiana, comportando quindi apertura personale allo Spirito e dimensione comunionale. In questo modo la verità non si può concepire come un dato immutabile e astorico, ma come la comprensione/interpretazione alla luce dello Spirito qui e oggi della storia della salvezza⁹². Concezione della verità, modalità di raggiungerla, idea di Concilio e idea di Chiesa sono così reciprocamente connessi e si condizionano.

91 L’attenzione sui testimoni autentici e sulla loro conversione nella ricerca della verità è vista come fondamentale da Theobald; Congar invece ne coglie il risvolto negativo perché si cercherebbe come criterio di autenticità l’autorità dei soggetti: come se si fosse spostato il discernimento dalla Chiesa ai soggetti che costituiscono il Magistero. Si tratta sempre di far emergere lo Spirito nell’autentica conversione. I *tradentes* sono protagonisti perché si devono lasciar condurre, convertendosi, verso il consenso che lo Spirito costruisce.

92 Sul tema del rapporto tra verità e storia, si rimanda utilmente agli esiti della IX Giornata Canonistica Interdisciplinare: P. GHERRI, *Bilancio canonistico della Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 259-262.

Parte del processo è anche la recezione del Concilio. Il Concilio infatti non è chiuso in se stesso – non potrebbe se è *repraesentatio Ecclesiae* – ma è rivolto alla Chiesa intera: ciò che viene riconosciuto come vero viene affidato alla recezione e questa deciderà effettivamente della qualità dell'evento conciliare. Durante il secondo millennio, quando il rapporto fra papato e Concilio si è stretto al punto da arrivare a pensare il Concilio come una specie di cassa di risonanza delle decisioni papali, la recezione delle deliberazioni conciliari sembrava una specie di obbligo⁹³: la verità si attinge per via autoritaria, quindi chi è sottoposto all'Autorità non può che recepire passivamente. In realtà la recezione è un processo di appropriazione che vede le Chiese protagoniste e che avviene solo se i padri conciliari hanno saputo scoprire il senso della fede e proporlo, perché solo allora tutti possono riconoscerlo e farlo proprio. In poche parole: i padri ascoltano ciò che lo Spirito dice alle Chiese, poiché le impersonificano, per questo le Chiese fanno proprio ciò che i padri insegnano. D'altra parte l'autenticità evangelica che il Concilio ricerca non cala dall'alto, ma "sale" dalla vita dei credenti e dal loro *sensus fidei*.

Inoltre non soltanto ciò che viene insegnato dai Concili, ma anche la modalità con cui questo è stato raggiunto – l'evento conciliare insomma – chiede di essere recepito. In tal modo: se il *Concilio di Trento* chiude il periodo di scontro fra papato e Concilio e, pur senza prendere posizione, consegna al Papa tutta la recezione, marginalizzando le altre componenti ecclesiali, il *Vaticano I* consegna alla recezione una Chiesa verticistica e autoritaria, totalmente affidata al Papa per difendersi da un contesto ostile, il *Vaticano II* recupera dimensioni messe in secondo piano e spinge ad una vita ecclesiale in cui l'incontro, il confronto e il consenso condiviso siano la via ordinaria del discernere e del decidere.

4. SINODALITÀ, COLLEGIALITÀ, CONSULTAZIONE/CONSIGLIO

Questa recuperata dinamica necessaria per la Chiesa viene espressa nel postconcilio con il termine "sinodalità", ricomprendendovi molteplici aspetti, compresa la collegialità episcopale e la dinamica consultazione/consiglio.

Approfondiamo tutti e tre i termini per vedere come in realtà la riflessione sui diversi aspetti abbia in comune la sorgente dell'esperienza conciliare e tenda a dare alla Chiesa un volto e una struttura rispondenti a quanto vissuto

93 Cfr. G. DENZLER, *Autorità e accoglienza delle deliberazioni conciliari nella cristianità*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7, 27-37; G. KING, *Ricezione, consenso e Diritto canonico*, in *Concilium*, XXVIII (1992), n. 5, 59-73.

nell'ultimo Concilio. Mentre *sinodalità* e *collegialità episcopale* indicano delle dimensioni teologiche che si vorrebbero tradotte in termini fattuali e giuridici, la prassi della *consultazione/consiglio* è già Norma nella Chiesa, ma stenta a trovare un inquadramento teologico che non la faccia apparire ancora rispondente alla logica del Vaticano I più che del Vaticano II. In fondo gli Organi di consultazione si possono usare come se non influissero in nessun modo nelle decisioni: non è questo molte volte il motivo di scoraggiamento o di scontento che prende i membri dei vari Consigli nonché dei Sinodi?

4.1 *Collegialità episcopale*

La collegialità episcopale indica una dimensione teologica, da tradurre in strutture e prassi, ben delimitata, riguardante cioè i Vescovi. La questione centrale era stata già discussa nel Concilio tridentino in occasione del dibattito sull'obbligo di residenza dei Vescovi: questi sono Pastori delle loro Chiese oppure "Ministri" al servizio della Chiesa universale raccolta intorno al Papa? Si era oramai dentro uno schema ecclesiologico per il quale la Chiesa universale si giustapponeva alle Chiese locali⁹⁴. Il Vaticano II invece ricomincia ad integrare la dimensione universale della Chiesa con quella particolare. È indubitabile che la collegialità episcopale riguardi i Vescovi e indichi la necessità che, in quanto uniti dall'unico ministero fondato sul medesimo Sacramento, essi abbiano la responsabilità e la necessità di prendersi cura insieme delle Chiese loro affidate. I Vescovi cioè non vivono un ministero autoreferenziale, perché nessuna Chiesa particolare loro affidata è autocefala, ma innestata in modo vitale nella *communio Ecclesiarum* dalla quale non può separarsi, a meno di smettere di essere Chiesa. Il Vescovo quindi si trova rivolto alle altre Chiese in quanto la propria Chiesa lo è e così costituisce con gli altri Vescovi un Collegio in cui vivere ed esprimere questa reciprocità e questa cura condivisa. Ci si chiede però, a questo punto, come gestire i Vescovi titolari, il cui numero è aumentato esponenzialmente negli ultimi anni, rendendo secondo alcuni il Collegio episcopale non il luogo di rappresentazione di tutte le Chiese, ma un Organo di guida della Chiesa universale.

Si vede così una certa tensione fra l'insegnamento conciliare sulla natura sacramentale dell'Episcopato e sul Collegio episcopale e la prassi post-conciliare⁹⁵. In effetti, come già il dibattito conciliare, anche la recezione da parte

94 Sulla concezione universalistica della Chiesa che gradualmente si giustappone alla dimensione locale si vedano: K. SCHATZ, *Il primato*; Y.M. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.

95 Cfr. S. DIANICH, *Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Vaticano II*, in *Lateranum*, LXXXI

della Chiesa, in particolare da parte del Magistero, sembra essersi concentrata più sul rapporto fra il Collegio e il Capo (preoccupandosi oltretutto di mantenersi in linea con la “*Nota explicativa prævia*” più che con *Lumen Gentium*) piuttosto che del rapporto fra il Collegio e le Chiese particolari⁹⁶, sul quale dovremo tornare, perché la comprensione del Collegio episcopale dipende dalla visione della Chiesa come comunione di Chiese locali⁹⁷, mentre la comprensione della Chiesa in senso strettamente o prevalentemente universalista, incapace di integrare la dimensione locale della Chiesa, porta a comprendere il Collegio come una delle modalità tramite le quali il Papa esercita la propria autorità⁹⁸, ribadendo una coscienza di Chiesa che vede nel Papa la guida operativa della Chiesa e non un riferimento autorevole per la fede e l’unità. Molti lamentano una recezione debole del Concilio in “*Apostolos Suos*”⁹⁹, che appare un tentativo centralizzante l’autorità ecclesiale e quindi più consono alla logica del Vaticano I che allo scambio esperito nel Vaticano II e così cruciale da spingere Paolo VI a istituire il Sinodo dei Vescovi, come unico modo concretamente realizzabile per attingere alla mondialità della Chiesa, oramai resa manifesta dal Concilio stesso¹⁰⁰.

La collegialità episcopale è stata vista da molti come la necessaria conseguenza della comprensione del ministero episcopale, ma anche dell’esperienza conciliare in cui l’incontro e il confronto fra Vescovi così diversi ha

(2015), n. 2, 339-368; S. DIANICH, *Per una Teologia del papato*, Cinisello Balsamo (MI), 2010; A. ANTÒN, *Strutture sinodali dopo il Concilio. Sinodo dei Vescovi - Conferenze episcopali*, in *Credere oggi*, XIII (1993), n. 3, 85-115.

96 Vitali nota molto bene come l’attenzione riguardo la collegialità viene catalizzata da LG 22, che mette il Collegio in relazione con il suo Capo, e troppo poco invece viene allargata a LG 23 in cui si insegna che i Vescovi hanno reciproche relazioni proprio in quanto Pastori di una Chiesa particolare. Essi quindi contribuiscono al bene di tutta la Chiesa anzitutto reggendo la propria che è sempre in comunione con le altre, quindi curandosi delle altre Chiese, propagando la fede, dentro i raggruppamenti di Chiese particolari – chiamati Chiese locali – (cfr. D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Magnano [BI], 2014).

97 Cfr. A. MAFFEIS, *Collegialità episcopale e comunione ecclesiale*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2, 18-26.

98 Questa impostazione universalista che finisce per conferire una scarsa recezione della collegialità episcopale, fino a tradursi in uno statuto teologico debole delle Conferenze episcopali si può vedere in “*Communio Notio*” (cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Litteræ ad catholicæ Ecclesiæ Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiæ prout est communio: Communio Notio*, in *AAS*, LXXXV [1993], 839-850) e in *Apostolos Suos*; secondo Agostino Montan invece questo testo darebbe adeguata applicazione a quanto il Concilio dice sulle conferenze episcopali (cfr. A. MONTAN, *Conferenze episcopali*, in *Credere Oggi*, XXXIV [2014], n. 2, 44-61).

99 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ de teologica et giuridica natura Conferentiarum Episcoporum: Apostolos Suos*, in *AAS*, XC (1998), 641-657.

100 Sul papato, l’evoluzione della concezione teologica che lo riguarda, la svolta conciliare e i nodi successivi, con particolare attenzione alla collegialità episcopale legata alle Chiese particolari personificate dai Vescovi si può vedere, in generale: S. DIANICH, *Per una Teologia*.

fatto percepire la necessità del contributo di tutti per una cura della Chiesa che non fosse anacronistica o assolutamente inadeguata. Persino il ministero petrino viene riletto alla luce della diversità delle Chiese che trovano in quella di Roma un principio di unità e nel Pontefice la personificazione del Collegio episcopale. Il corpo episcopale si riconosce così nel Pontefice, ma solo perché riconosce alla Chiesa di Roma una testimonianza autorevole, modello e segno dell'autenticità di tutti i Vescovi¹⁰¹. Non è un legame giurisdizionale, ma spirituale nel senso più forte del termine: inerisce la testimonianza e da questa fa sorgere un'autorità non riproducibile in altro modo sul piano giurisdizionale. Questo è tanto vero che la Chiesa cattolica non riesce a trovare istanze intermedie fra il Papa e i Vescovi, perché qualsiasi riproposizione dei Patriarcati o Istituzioni similari finirebbe per essere posticcia, giurisdizionale appunto, e quindi non raggiungerebbe lo scopo per cui la si pone.

In realtà la collegialità andrebbe connessa maggiormente con la dimensione particolare della Chiesa: poiché le singole Chiese sono reciprocamente rivolte e condividono l'unica vita e l'unico mistero della Chiesa universale, i Vescovi che le guidano sono stretti da vincoli profondi e sono chiamati a prendersi cura anche delle Chiese che non sono loro affidate. Quando però ci si sposta dai Vescovi alla Chiesa intera l'istanza di comunione, di cammino condiviso verso il consenso, di cura reciproca, si allarga a tutti i battezzati e allora viene chiamata *sinodalità*, dentro la quale la collegialità si può collocare e prendere senso: se tutta la Chiesa è in ascolto dello Spirito e coinvolta nel discernimento del vero e del bene, ha senso che anche i Vescovi facciano questo insieme.

4.2 Sinodalità

Certamente con "sinodalità" si esprime l'idea che tutti i credenti siano protagonisti e responsabili della vita della Chiesa, al punto che non possono essere esclusi dal discernimento e nemmeno dalle decisioni per quanto in modo differenziato in base ai ministeri ricevuti. Se si comprende come parlare di partecipazione alle decisioni possa porre un problema a livello di battezzati, perché effettivamente i Ministri ordinati hanno una responsabilità e un ruolo diverso in ordine alla guida dei credenti, non si capisce perché questo dovrebbe far problema, come invece di fatto succede, a livello episcopale: i Vescovi hanno indubbiamente la facoltà di decidere insieme e non soltanto

101 Cfr. F. NIGRO - J.M. ROGER, *Tillard e l'Ecclesiologia di comunione. Una lettura del ministero petrino oggi*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2, 27-43.

di consigliare il Papa in vista della decisione. È naturale che i Vescovi decidano per le loro Diocesi, ma ciò che non si dà a sufficienza è un'autonomia decisionale dei Vescovi per gruppi di Chiese o la loro autorità sulla Chiesa universale. Nell'ultimo Concilio i Vescovi hanno deciso insieme al Papa, perché non dovrebbe ripetersi questo dinamismo, visto che il Concilio è solenne rappresentazione della Chiesa?

Il "Documento di Ravenna" scritto dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa¹⁰², mostra bene la connessione dei diversi passaggi: la conciliarità fa emergere il mistero di comunione che la Chiesa è, e che tiene insieme uguaglianza e differenza. In questo esercizio di comunione tutti i battezzati sono protagonisti in forza del Battesimo (dimensione sinodale) e i Vescovi hanno un compito specifico, in base al ministero ricevuto (dimensione collegiale). La sinodalità emerge così come una dimensione ecclesiale esigita dal Battesimo e capace di mettere al centro carismi e ministeri. Dalla pratica sinodale sono sorte anche le differenziazioni e i diversi gradi di autorità: le Chiese patriarcali sono state riconosciute come tali proprio dentro la prassi sinodale.

Intendiamo con sinodalità quindi la corresponsabilità nella Chiesa di tutti i credenti in quanto battezzati, infatti poiché lo Spirito parla ed opera in ciascuno, la Chiesa non può riconoscere il vero né prendere decisioni rette senza attingere a ciò che lo Spirito dice a tutti. Come questa dimensione, propria della Chiesa e sempre più sentita dalla coscienza credente¹⁰³, possa essere effettivamente attuata è ancora in discussione¹⁰⁴.

102 Cfr. COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (Ravenna, 13 ottobre 2007), in *Crede Oggi*, XXXIV (2014), n. 2, 108-120.

103 È innegabile che il diffondersi della sensibilità democratica influisca sulla struttura della Chiesa e sulle esigenze dei credenti. Non solo l'uomo di oggi non si sente partecipe di ciò a cui non ha alcuna possibilità di partecipare attivamente, ma recepirà con grande difficoltà delle decisioni che gli vengono imposte e al consenso sulle quali non ha partecipato (cfr. G. ALBERIGO, *Ecclesiologia e democrazia. Convergenze e divergenze*, in *Concilium*, XXVIII [1992], n. 5, 29-44; per un cenno alle dinamiche antropo-sociologiche si veda: I. DE SANDRE, *Conoscere, decidere, valutare: insieme*, in *Crede Oggi*, XXXIV [2014], n. 2, 97-107).

104 La dimensione sinodale è stata studiata e promossa in vario modo. Molto più complicata è l'individuazione delle strutture concrete in cui esplicitare la sinodalità. Si aprono qui molteplici problemi, perché la partecipazione alla vita della Chiesa, cui si ha diritto con il Battesimo, non è di interesse, né di fatto si può pensare per tutti i battezzati. E questo non solo per motivi organizzativi (come far partecipare attivamente tutti?) ma anche per motivi di effettivo interesse e coinvolgimento dei battezzati stessi. Altre questioni istituzionali che andrebbero valutate sono anche la possibilità di Organi che esprimano la collegialità episcopale anche per zone ecclesiali limitate.

Non si tratta di un cedimento alla mentalità democratica, la Chiesa è un *proprium* istituzionale che non può aderire totalmente a nessun sistema politico o sociologico, anche se ne adopera degli elementi, ma di un'esigenza spirituale, difficilmente sopprimibile dopo l'ultimo Concilio.

4.3 Consultare/consigliare

Il modo in cui quella che abbiamo indicato come sinodalità¹⁰⁵ può essere concretamente sperimentata già oggi, alla luce di quanto abbiamo detto fino a qui e stante l'attuale Normativa canonica, è certamente la prassi del consultare/consigliare, la quale ha tutt'altro che uno statuto debole se viene inserita nel quadro teologico che qui abbiamo tratteggiato: infatti se la prassi del consultare/consigliare è la concreta espressione della corresponsabilità battesimale e della necessità per chi decide di conformarsi a ciò che lo Spirito dice alla Chiesa intera, allora il consiglio diventa fondamentale, costituisce il consenso e forma la decisione. La ricerca della verità e il consenso su ciò che si deve fare si trova così non solo ad andare dall'alto verso il basso (se così si può dire), ma anche dai battezzati verso coloro che hanno assunto il ministero episcopale, anzi sembra che si tratti di due direzioni dello stesso vettore.

Nessuno può discernere e decidere nella Chiesa senza ascoltare lo Spirito, ma per fare questo occorre ascoltare i credenti, dimora dello Spirito, quindi chi ha responsabilità è tenuto a consultare e i battezzati sono tenuti ad esprimere il loro consiglio alla luce dell'opera dello Spirito in loro. Senza questa dinamica non si opera discernimento né si decide in modo da far emergere l'autenticità evangelica: abbiamo già visto infatti che la modalità con cui si raggiunge la decisione e il consenso sono decisive per la qualità ecclesiale (e quindi spirituale) del consenso stesso.

In questo quadro il fatto che certi Organismi siano solo consultivi non diventa più una debolezza, se si tiene conto che pur non decidendo in senso formale, determinano sostanzialmente ogni decisione, o dovrebbero farlo. Il problema però è che, se la Norma non obbliga a tenere conto di quanto emerge dalla prassi di consultazione, chi ha il potere fattuale di decidere può legittimamente – a norma di Legge, ma non secondo lo spirito della Legge che tende a recepire l'istanza comunionale emersa in Concilio – ignorare quanto è emerso dalla consultazione. D'altra parte l'Autorità ecclesiale è chiamata a mettere in atto tutto ciò che è necessario perché la dimensione comunionale, sinodale,

105 Cenni bibliografici nel recente: D. VITALI, *Verso la sinodalità*.

collegiale, consultiva – in base ai diversi livelli o significati che si danno nella Chiesa – venga effettivamente attuata: certamente sia Pio IX che Giovanni XXIII hanno fatto ciò che era nel loro pieno diritto e all'interno delle facoltà loro conferite dal ministero svolto quando hanno favorito l'uno un'idea di Concilio in sostegno del Papa, come rafforzamento delle sue decisioni e del suo potere, l'altro un'idea di Concilio protagonista di discernimento e decisioni nella Chiesa.

Similmente ciò si riproduce a tutti i livelli: un Parroco può certamente, a norma di Legge, ignorare quanto espresso dal Consiglio pastorale, ma a meno di motivi gravi che facciano ritenere una devianza nel Consiglio stesso o una situazione d'emergenza – come accaduto per la Chiesa del Vaticano I – non si riesce a cogliere come tale atteggiamento possa essere pensato come coerente all'indole ecclesiale e quindi rispettoso dell'azione dello Spirito.

I Pastori infatti sono posti a servizio dei credenti – è notorio a tutti lo spostamento semantico di *Lumen Gentium* dal registro della *potestas* a quello del *munus* –, il loro insegnamento e le loro decisioni quindi devono far riferimento al *sensus fidelium*¹⁰⁶ perché

«la totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo (cfr. *IGv* 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici” mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale»¹⁰⁷.

Il Magistero quindi

«nell'esercizio della sua funzione, è legato alla fede della Chiesa che crede, e di questa fede, oggettivamente intesa, si fa espressione autentica e autenticante. È la Chiesa nella sua totalità infatti che non può venirsi a trovare in sostanziale opposizione con la Rivelazione divina»¹⁰⁸.

106 Per il *sensus fidelium* facciamo riferimento all'insuperato testo di D. VITALI, *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia, 1993. Secondo Vitali il *sensus fidelium* è «una capacità interiore di conoscere la verità di Cristo, che, se debitamente sviluppata, lo introduce a una comprensione sempre più profonda e penetrante del mistero stesso di Dio» (*ivi*, 191). Si tratta di una conoscenza per connaturalità che procede dall'amore. «Conoscere significa entrare, penetrare nell'amore di Dio, o meglio, lasciarsi penetrare, pervadere dalla sua presenza, al punto da ricomprendere ogni realtà a partire dall'amore, rivelato in Cristo ed effuso dallo Spirito nei nostri cuori. [...] lo Spirito, che è la Verità, donando all'uomo la fede e l'amore, illumina dal di dentro la parola di salvezza accolta nella fede e la trasforma in un criterio di verità, che preserva colui che crede e che ama da ogni menzogna, e lo porta ad una adesione vitale, a una comprensione profonda – per assimilazione – della verità» (*ivi*, 193).

107 CONCILIIUM (ECUMENICUM VATICANUM II, *Lumen Gentium*, 16, n. 12.

108 F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della parola*, Cinisello Balsamo (MI), 1997, 196.

Il Concilio lega il *sensus fidelium* al sacerdozio battesimale ed è ormai evidente che non è possibile per il Magistero esprimersi se non in riferimento a questo, per cui ogni ricerca della verità e delle prassi ecclesiali non può fare a meno di attingere ad esso, ma per fare questo occorre dotarsi di una struttura adeguata che permetta di attingere alla fede e alla santità dei credenti¹⁰⁹.

«Senza l'apporto di tutti i componenti della Chiesa, la Tradizione cristiana subisce un grave impoverimento. La partecipazione attiva dei fedeli all'opera di mediazione della Rivelazione avviene tramite diverse forme di parole e azione (confessioni di fede, testimonianza, insegnamento, ricerca scientifica, Liturgia, espressioni artistiche, religiosità popolare, ecc.). Le forme più eccellenti di questa mediazione sono la santità e il martirio»¹¹⁰.

Il Magistero, dunque, salvo emergenze non dovrebbe pronunciarsi senza

«un processo di consultazioni e di dialogo aperto che consenta alla verità di emergere in tutti i suoi aspetti. È vero che esistono tensioni o conflitti. Essi però [...] fanno parte di quel normale processo che porta alla scoperta della verità, soprattutto in quelle questioni riguardo alle quali il Magistero stesso dichiara di non avere sempre la risposta pronta (cfr. *GS* 43)»¹¹¹.

Il Magistero non determina la verità di fede, quindi, ma la riconosce e la custodisce, attingendo alla fede della Chiesa. Tale ricomprensione inverte la tendenza moderna, in cui il soggetto è protagonista creativo della verità, che aveva toccato il culmine nella *Pastor Aeternus*, quando si affermò che il Papa può pronunciarsi infallibilmente senza il consenso della Chiesa. Pur volendo solo puntualizzare la libertà del Papa da qualsivoglia condizionamento, si finiva invece per spezzare un equilibrio fra le diverse componenti ecclesiali che il Concilio Vaticano II recupera.

Si può discernere solo sinodalmente inoltre, perché un reale discernimento di ciò che è evangelico si può fare solo in forza di una autentica santità che appartiene a tutto il popolo¹¹². Ritorniamo così a quanto esperito nell'ul-

109 Ho già studiato la connessione fra struttura ecclesiale e identità della Chiesa proprio in rapporto alla sinodalità, ovvero all'indole profonda della Chiesa che non può fare a meno, per essere se stessa, di attingere alla santità e alla testimonianza di tutti coloro che sono abitati dallo Spirito e sono rinati in Cristo dalle acque del Battesimo (cfr. S. SEGOLONI RUTA, *Note della Chiesa e sinodalità. Indagine sulla struttura ecclesiale a partire dal Vaticano II*, in *Convivium Assisiense*, XV [2013], n. 1, 107-144).

110 *Ivi*, 63.

111 *Ivi*, 71-72.

112 A tale proposito, con riferimento particolare alla riflessione critica dei teologi, si rimanda a: B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in Teologia*, (tr. it. G.B. SALA) Roma, 2001, 25-48.

timo Concilio: si può convergere su un comune consenso grazie al processo di conversione al vero e al bene intrapreso dai testimoni. Si ha così un circolo ermeneutico: i credenti ricevono ciò che è da credere dalla Tradizione, ma è la loro fede vissuta e celebrata, a comprendere ed esplicitare il contenuto e il significato della Tradizione ricevuta.

Solo l'incontro e il confronto permette che l'esperienza di uno diventi l'esperienza di tutti e attivi un processo comune di conversione verso l'esperienza che in quel momento viene riconosciuta come maggiormente autentica¹¹³. Questo è quanto è accaduto in Concilio e quanto la Chiesa cerca di recepire anche nella prassi codificata dal Codice di Diritto Canonico di consultare/consigliare.

Non di rado, invece, si leggono pesanti critiche al Codice circa la ricezione del Concilio proprio sulla dimensione sinodale, nel senso già detto. Theobald per esempio ritiene che nel Codice il Concilio non abbia un adeguato spazio, pensato solo come espressione di una collegialità ridotta ad una delle possibili modalità di guida della Chiesa universale, senza riferimento alle Chiese particolari: come se il Codice avesse tenuto presente *LG* 22 e la Nota previa, ma non *LG* 23. Più duro J. Komonchak¹¹⁴, per il quale il Codice, affermando che il Collegio dei Vescovi (cfr. Can. 337) esercita la propria autorità universale (suprema secondo il Can. 336) nel Concilio ecumenico, mantiene una visione universalista in un'Ecclesiologia discendente, facendo del Concilio uno strumento di governo della Chiesa universale più che un'espressione delle Chiese particolari. Inoltre il Codice si occupa del Papa prima che del Collegio e nel trattare di questo fa continui riferimenti a quello, finendo per presentare anche il Sinodo dei Vescovi come uno strumento della sollecitudine del Papa per tutte le Chiese.

Se si tiene conto di quanto la dinamica del consultare/consigliare sia legata all'indole ecclesiale e costituisca in modo decisivo e indispensabile le decisioni, tali giudizi si ridimensionano. Prendiamo il caso del Sinodo dei Vescovi: se pure consultivo, è chiaro che il Papa non può più ritenere di poter discernere e decidere da solo ciò che è vero e giusto. Anche se ritenesse ancora tale Organo solo come uno strumento indispensabile della propria sollecitudine per tutte le Chiese, comunque sarebbe evidente una maturazione nella coscienza ecclesiale da far risalire ancora al Vaticano II.

Fu allora, infatti, che la Chiesa comprese che non era più possibile pensarsi adeguatamente senza ascoltare le diverse esperienze e le diverse culture che si davano al suo interno. Proprio il confronto e la conoscenza di tanti Vescovi

113 Cfr. Y.M. CONGAR, *Struttura o regime conciliare della Chiesa*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7, 15-26.

114 Cfr. J. KOMONCHAK, *Il Concilio ecumenico nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7, 160-196.

diversi hanno fatto prendere consapevolezza a Paolo VI che non ci si poteva prendere cura della Chiesa intera senza il loro apporto. Non siamo di fronte ad un esercizio della collegialità episcopale che arriva a decidere, ma non siamo neanche di fronte ad un consiglio indifferente: il Papa ha bisogno di questo confronto e non ne può prescindere. Tale comprensione del ministero petrino è evidentemente ben lontana da quella di Pio IX. Si può spostare ulteriormente? L'attuale pontificato sembra andare in questa direzione relativamente al rapporto con l'Episcopato¹¹⁵ e alla sinodalità della Chiesa.

CONCLUSIONE

L'Enciclica programmatica di Giovanni Paolo II¹¹⁶ faceva diretto riferimento al Concilio e al rafforzamento che da questo era venuto della collegialità episcopale, elencando le modalità concrete in cui tale collegialità si andava esplicando: dal Sinodo dei Vescovi, alle Conferenze episcopali, ai Sinodi locali. Poi però lo stesso Pontefice allargava lo sguardo e collegava il Concilio e la collegialità episcopale ad altre dimensioni, che molto facilmente potremmo ricondurre a ciò che fino ad ora abbiamo chiamato dimensione sinodale e prassi del consultare/consigliare.

«Lo stesso spirito di collaborazione e di corresponsabilità si sta diffondendo anche tra i sacerdoti, e ciò viene confermato dai numerosi Consigli presbiterali, che son sorti dopo il Concilio. Questo spirito si è esteso anche tra i laici, confermando non soltanto le Organizzazioni dell'apostolato laicale già esistenti, ma creazione delle nuove, aventi spesso un profilo diverso ed una dinamica eccezionale. Inoltre, i laici, consapevoli della loro responsabilità dinanzi alla Chiesa, si sono impegnati volentieri nella collaborazione con i Pastori, con i rappresentanti degli Istituti di vita consacrata, nell'ambito dei Sinodi diocesani o dei Consigli pastorali nelle Parrocchie e nelle Diocesi»¹¹⁷.

Si fa evidente così come i piani tendono a sovrapporsi, ma allo stesso tempo si rivela come l'evento conciliare e il suo insegnamento – sulla sacramentalità

115 Molto interessante per esempio l'uso abbondante dei documenti delle diverse Conferenze episcopali fatto nell'*Evangelii Gaudium* (si vedano le note nn. 4; 17; 21; 59; 60; 84; 98; 103; 106; 147; 178; 180; 184; 194 dell'Esortazione apostolica, in cui si rimanda a documenti delle Conferenze episcopali di: Caraibi, Congo, Filippine, Francia, India, USA, oltre alla C.E.L.A.M.), come anche l'esplicita affermazione che il Papa non può decidere tutto da sé, ma deve lasciare spazio agli Episcopati (cfr. *ivi*, n. 16).

116 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Redemptor Hominis*, in *AAS*, LXXI (1979), 257-324.

117 *Ivi*, 265, n. 5.

dell'Episcopato per un mutamento del rapporto fra Papa-Vescovi e Chiesa universale-Chiese particolari e sulla dignità battesimale per un mutamento del rapporto battezzati-Ministri – siano la radice di una mutata prassi ecclesiale che ha trovato applicazione in una sempre più diffusa consultazione a tutti i livelli. Ciò che può far percepire come ancora provvisoria e insufficiente la conquista fatta è la difficoltà a percepire lo spessore ecclesiologico della prassi consultiva. Non solo non è accessoria, ma è percorso necessario perché quanto fatto oggetto di discernimento possa dirsi autenticamente evangelico, per cui nessuno che volesse o dovesse decidere nella Chiesa potrebbe sensatamente pensare di farlo a prescindere da o contro quanto fosse emerso in fase di consultazione.

Lo Spirito non viene donato ad alcuni, ma a ciascuno, e si può ascoltare quando vengono attivate delle modalità che portano i credenti a convergere su un consenso condiviso, perché in ascolto dello Spirito si giunga ad una autentica conversione, rivolti a ciò che è vero e buono. Lo Spirito, donato a ciascuno e capace di produrre in ciascuno un'esistenza cristiana unica ed irripetibile, è il medesimo Spirito che costituisce tutti in un solo corpo. Il singolo credente non è possessore dello Spirito più di quanto un membro del corpo sia possessore del respiro: è la persona intera che respira, altrimenti il corpo è morto e va in disfacimento. Non si può quindi discernere e decidere senza coinvolgere tutti – e qui vanno individuate le prassi possibili e corrispondenti all'identità ecclesiale in un determinato contesto¹¹⁸ – e senza *convenire* per un confronto che permetta a ciascuno di convertirsi e muoversi da ciò che già possiede come anche di offrire ciò che lo Spirito gli dona, perché altri vi ci si riconoscano¹¹⁹.

Se la conoscenza connaturale della fede (*sensus fidelium*) è donata con il Battesimo, come la testimonianza profetica e la santità di vita che diventa criterio di scelte evangeliche per la Chiesa, allora *tutti* devono poter essere ascoltati. Se la santità o la testimonianza dei credenti rimane ai margini delle decisioni ecclesiali, non solo queste saranno ininfluenti sulla vita della Chiesa, ma rischieranno di non essere autenticamente evangeliche.

118 Si può giustificare anche quello che sembra un tradimento della struttura ecclesiale se si dà una situazione d'emergenza, come accaduto al Vaticano I. Qualcosa di simile avviene quando, in caso di feroci persecuzioni, i cristiani sono costretti a non testimoniare pubblicamente la propria fede, ma a vivere silenziosi e nel nascondimento, facendo diventare missione la loro vita offerta. È la situazione estrema che porta a modificare la fondamentale dinamica evangelizzante limitandola alla preghiera e se possibile alla testimonianza silenziosa (cfr. S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una Ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo [MI], 1987).

119 Cfr. A. PITTA, *Discernere quanto fa la differenza nelle comunità paoline*, in P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016, 43-53.

Anche se tutti devono poter essere ascoltati¹²⁰ è chiaro che, per ovvi motivi di fattibilità, non tutti possono essere coinvolti direttamente nel discernimento, devono però poter far arrivare la propria testimonianza e la propria esperienza tramite *alcuni* che vengono direttamente coinvolti a livello di consultazione/consiglio. Questi verranno scelti in base ai carismi, alla testimonianza della loro vita, ai ministeri esercitati nella Chiesa, alle capacità dimostrate e tale scelta, ovviamente, non potrà che coinvolgere tutti: se è vero che sono i Ministri a riconoscere e confermare i carismi, come la santità, è vero anche che sono coloro che sono abitati dallo Spirito a riconoscere là dove lo Spirito si manifesta in modo da mostrarsi utile per tutti.

In questo modo il consiglio sarà direttamente sorto dalla vita della Chiesa, costituito sulla base dei doni dello Spirito e della santità e il consenso su cui si converrà discutendo, conoscendosi, convertendosi all'unico Vangelo, sarà offerto a chi deve decidere come una parola donata dallo Spirito alla sua Chiesa. A questo punto le decisioni possono spettare a *pochi* (o ad *uno* solo) a seconda del livello in cui si agisce, ma tali decisioni non saranno le sue, quanto espressione responsabile di ciò che si è potuto discernere essere vero sulla base del consenso raggiunto dal consiglio.

Rimane aperta la domanda se si possa pensare uno spazio direttamente decisionale e non solo di discernimento per i laici: lasciamo aperta la questione, pensando però che una seria applicazione di quanto detto sui Consigli forse farebbe sentire il problema meno urgente. Si è pensato forse che la prassi del consultare/consigliare sminuisse l'Autorità gerarchica, a questo proposito ci sembra calzante quanto dice Dario Vitali:

«Il discernimento ecclesiale non è un'azione di governo tra le altre, ma quella che tutte le precede e le orienta; perciò dovrebbe essere sempre cura di tutti, a ogni livello della vita ecclesiale, regolarsi secondo tale priorità che garantisce la Chiesa nell'ascolto dello Spirito: se tutti gli Organismi di comunione, nella Chiesa universale e nelle Chiese particolari, patiscono una crisi di rigetto, è perché si

120 Sia permesso al momento della redazione finale di questo studio richiamare quanto (qualche tempo dopo lo svolgimento della Giornata canonistica interdisciplinare) Papa Francesco ha affermato nel discorso in occasione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi da parte di Paolo VI. In tale discorso, oltre ad indicare la sinodalità come la dimensione fondamentale della Chiesa, egli si preoccupa di descriverne le dinamiche proprio nell'ascolto reciproco di tutte le componenti ecclesiali, facendo di chi ha maggiore responsabilità decisionale quello che deve ascoltare più di tutti per poter decidere secondo lo Spirito. Ci sembra che l'intero discorso confermi quanto abbiamo cercato di esporre in questo studio, ponendosi nell'alveo della recezione dell'ultimo Concilio (cfr. FRANCISCUS PP., Allocutio: *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 octobris 2015, in URL: < http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html >, al 10/06/2016).

è temuto che il discernimento ecclesiale costituisse una limitazione dell'esercizio della funzione gerarchica, che invece ha tutto da guadagnare da una decisione presa insieme»¹²¹.

In fondo al processo sta l'attuazione delle decisioni prese, la loro recezione e questa ovviamente spetta di nuovo a tutti, anzi sarà indicativa di quanto effettivamente il processo di discernimento e di decisione abbia rispettato l'indole comunionale della Chiesa.

Tale indole infatti non può che essere comunionale, in quanto la Chiesa si fonda, partecipa e riflette il mistero stesso della comunione divina. Il Dio cristiano è una comunione di persone, in cui non solo ciascuna non è mai senza l'altra, ma in cui ciascuna è se stessa solo nel dono reciproco con le altre. Non si dà alcuna separazione fra le persone, esse condividono un'unica vita, proprio nella misura in cui si donano e si incontrano. Anche la Chiesa vive un'unica vita nel reciproco dono di tutti i credenti e come il corpo pur avendo molte membra è un corpo solo, così anche Cristo (cfr. *1Cor* 12,27). Niente può essere fatto separatamente, niente può essere fatto senza la piena partecipazione di ogni giuntura e di ogni membro, perché nessuno di loro è separabile, né uno può fare a meno degli altri.

121 D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 143.

Consultare e consigliare nella Chiesa: la stagione conciliare moderna

SIMONA SEGOLONI RUTA

Abstract

I Concili moderni (Trento, Vaticano I e Vaticano II) si prestano particolarmente per riflettere sulle modalità e sull'effettiva importanza della prassi del consigliare/consultare nella Chiesa, perché in essi è stato determinante proprio il diverso rapporto stabilito fra Concilio e papato, costituente un intreccio di relazioni che hanno poi influenzato l'andamento dei Concili stessi, la loro recezione e le strutture ecclesiali scaturite da questa. Se quindi al Concilio tridentino, segnato dalla riaffermazione del potere papale dopo la conclusa epoca conciliarista, segue una recezione guidata esclusivamente dal Papa e una struttura ecclesiale verticistica, al Vaticano I, pensato come una specie di Consiglio papale, segue una esaltazione mai vista prima del ruolo del Vescovo di Roma, e al Vaticano II, evento di rinnovata esperienza comunionale, segue l'aspirazione ad una vita ecclesiale condivisa e sinodale, che gradatamente si traduce anche in Istituzioni quali i numerosi Consigli e Organi collegiali presenti nell'attuale Codice di Diritto Canonico. Viene recepita così dalla Chiesa una modalità di ricerca della verità, che sorge dall'ascolto condiviso dello Spirito.

Parole chiave: Concilio; procedura; consultare; consigliare; sinodalità.

Abstract

Modern Councils (Trent, First Vatican and Second Vatican) are particularly appropriate for a study on ways and actual practice of consulting in the Church. The difference of relationship between Council and papacy was, indeed, determinant in forming a web of relations that have influenced the performance of the Councils themselves, their reception and the ecclesial structures arising from them, too. The Council of Trent, marked by the reassertion of papal power after the conciliarist era, led to a Church guided solely by the Pope and to a top-down ecclesial structure; First Vatican Council, however, was a sort of "Papal" Council, followed by an exaltation of the role of the Bishop of Rome as had never been seen before. Second Vatican Council was an event of renewed communal experience, that led by the aspiration for a shared and synodal ecclesial life, which was gradually reflected in Institutions, such as the many entities present in the current Code of Canon Law. Therefore, the Church accepted a new way for searching the truth, coming from the common listening to the Spirit.

Keywords: Council; proceedings; consulting; synodality.

III. ARGUMENTA

Le “*Litteræ motu proprio datæ*” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi.

Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio¹

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE

SOMMARIO 1. Valutazione generale delle scelte fatte nella riforma processuale. 2. La preparazione della Causa. 3. Il “Processo più breve” dinanzi al Vescovo.
SUMMARY 1. *General Assessment of the choices made in the procedural reform.* 2. *The preparation of the Cause.* 3. *The “briefer Process” before the Bishop.*

In questa prima analisi delle nuove Norme sui Processi di nullità matrimoniale ritengo utile organizzare la mia riflessione trattando tre questioni: 1) la valutazione generale che meritano le scelte effettuate dal Legislatore; 2) la specifica attenzione riservata nella Normativa alla fase di preparazione della Causa; 3) l'introduzione di un nuovo Processo “più breve” davanti al Vescovo, come via percorribile per trattare alcuni casi.

1. VALUTAZIONE GENERALE DELLE SCELTE FATTE NELLA RIFORMA PROCESSUALE

Nella valutazione delle scelte fatte dal Legislatore non deve perdersi di vista il senso di questo incontro, che abbiamo voluto denominare “prima

1 Testo dell'intervento tenuto il 13 ottobre 2015 presso la Pontificia Università Lateranense, in un incontro avente per oggetto una prima presentazione della riforma processuale canonica, promosso dall'Associazione Internazionale Lateranense (A.I.Lat). Il corpo del testo, con alcuni aggiustamenti redazionali, corrisponde alla conferenza effettivamente pronunciata ed immediatamente pubblicata in rete (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *13-10-15 Riforma Processo matrimoniale*, in URL: < <https://www.youtube.com/user/giornatecanonistiche> >, al 10/06/2016). Nelle note a piè di pagina si tiene invece conto di circostanze e pubblicazioni (proprie e di altri autori) intervenute anche di data di poco successiva, comunque utili per completezza di trattazione.

analisi” perché non si è ancora nelle condizioni di fare un’analisi approfondita e critica delle nuove Norme²; tale impossibilità non è però di ostacolo per promuovere con assoluta convinzione, come atteggiamento necessario sin dall’inizio di questa tappa di ricezione, quello dell’accoglienza positiva delle nuove Norme per trattare le Cause di nullità matrimoniale.

La promozione in questa sede di suddetta accoglienza positiva non deve essere intesa come un obbligo derivante dal fatto che la nostra Università Lateranense, tra le Università pontificie, risulti essere nei testi costitutivi l’Università del Papa a titolo speciale e senta quindi come responsabilità, anche speciale, la collaborazione stretta nella missione del successore di Pietro, autore delle nuove Norme. Il motivo principale su cui si fonda l’incoraggiamento ad accogliere positivamente la riforma risiede direttamente nelle scelte che sono state effettuate.

Si tratta di scelte in linea con il nostro orientamento di studio rispetto al Diritto processuale della Chiesa³, riflesso di un più ampio orientamento di “scuola” nello studio del Diritto canonico. Ai fini di questa prima analisi delle nuove Norme per trattare le Cause di nullità matrimoniale, detto orientamento può essere sinteticamente espresso in due indicazioni molto generali: *in primo luogo*, nello sforzo di intendere sempre il Diritto canonico come uno strumento per facilitare la vita cristiana, non per complicarla inutilmente⁴; *in secondo*

2 La riflessione riguarda esclusivamente le Norme date per la Chiesa latina. Con il concetto generico di “nuove Norme” intendo riferirmi non solo ai Canonici ora modificati, ma anche al testo di introduzione del *motu proprio* che denominerò “Proemio”, dove in otto punti con numerazione romana, sono indicati i “criteri fondamentali che hanno guidato l’opera di riforma”, nonché alle “Regole procedurali” (in seguito: “RP”), costituite da 21 Articoli posti a continuazione dei Canonici riformati; concordo con chi attribuisce valore legislativo a tali regole, ai sensi del Can. 29 (cfr. C. PEÑA, *La reforma de los Procesos canónicos de nulidad matrimonial: el motu proprio “Mitis Iudex Dominus Iesus”*, in *Estudios Eclesiásticos*, XC [2015], 627).

3 Molte ricerche di Dottorato in materia processuale elaborate presso l’*Institutum Utriusque Iuris* dal 1990 in poi (alcune pubblicate nella Collana “*Corona lateranensis*”) anticipavano le principali scelte ora compiute, promuovendo riflessioni e proposte circa il mantenimento della via giudiziale come unica possibile, l’organizzazione della Pastorale giudiziale in preparazione alla Causa, l’aumento dell’affidamento ai laici della potestà giudiziale, la comprensione dell’Istituto della Competenza giudiziale nella Chiesa, la ricezione più decisa delle novità del CIC 1983 sul valore delle dichiarazioni delle parti, la possibile soppressione dell’esigenza di doppia Decisione conforme affermativa per l’esecutività e, da ultimo, l’ampliamento delle fattispecie in cui poter seguire un Processo sommario. Non essendo agevole in questa sede l’elencazione di tali studi, si consenta il rimando sui punti indicati a precedenti mie pubblicazioni: M.J. ARROBA CONDE, *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, in *Apollinaris*, LXXV (2002), 745-777; M.J. ARROBA CONDE, *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano, 2008, 15-16; 82-91; 104-112.

4 Facilitare la vita cristiana non significa prescindere dalla dimensione giuridica ma comprenderla integralmente senza ridurla alla Norma positiva e, al contempo, senza fare ricorsi al fondamento teologico del Diritto canonico privi di sostegno tecnico e concettuale comprensibile. Siamo soliti esprimere detto fondamento come “*Norma missionis*”. Dello sforzo per unire la riflessione sulla “*Norma missionis*” e la più ampia concettualizzazione canonistica sono buon riflesso le “Giornate canonistiche

luogo, nell’obiettivo di assicurare il più possibile lo studio della Legge positiva secondo le regole di una sana ermeneutica strettamente giuridica, orientamento specifico favorito dall’inserimento della Facoltà di Diritto canonico nell’*Institutum Utriusque Iuris*⁵.

L’incoraggiamento all’accoglienza positiva delle nuove Norme è quindi strettamente collegato ad un richiamo per studiarle secondo i principi ermeneutici fatti propri dal nostro Ordinamento, fondamentalmente espressi ai Cann. 17 e 19 *CIC*. Tali principi non consentono di approcciarsi a questi *mm.pp.* in una prospettiva meramente esegetica, strappandosi le vesti di fronte ad eventuali lacune o imperfezioni, senza sforzarsi nel ricercare la *ratio Legis* che soggiace alla Norma positiva⁶. In ogni caso, è da augurarsi che le imperfezioni, che probabilmente sono presenti nel testo delle Norme, possano essere superate se diventano motivo di interpretazioni sbagliate nella prassi forense, lontane dal fine e dalle circostanze della Legge; questo è essenzialmente il compito interpretativo che, nei termini previsti dall’Ordinamento vigente, spetta al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi⁷.

Le scelte della riforma sono inseparabili dalle riflessioni maturate durante i lavori dell’Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi; ritengo

interdisciplinari” (cfr. URL: < <http://dirittocanonico.net/giornata/giornate.htm> >, al 10/06/2016), i cui atti sono pubblicati a cura del prof. Gherrì, ordinario di Teologia del Diritto canonico. Sul punto, si veda: P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 39-42; M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015, 2-3.

5 Lo studio del Diritto secolare insieme al Diritto della Chiesa, proprio della nostra Accademia (nella quale si sono formati la quasi totalità dei suoi attuali docenti di Diritto canonico), è orizzonte adatto per sviluppare come *scuola* la riflessione sulle implicazioni di quanto indica la Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* nn. 1-3 (cfr. CONCILIUM (ECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII [1966], 1025-1027) rispetto al rapporto della Chiesa con il mondo, dal quale la Chiesa stessa può ricevere aiuto specialmente sul modo di strutturarsi, anche in senso giuridico; l’evoluzione del mondo aiuta la Chiesa a conoscere meglio la sua essenza comunitaria e ad adattarla con maggiore efficacia alla missione che deve realizzare (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 44).

6 Ciò significa che gli operatori di questo settore specializzato della Pastorale devono avere, seppur in diversa misura, familiarità con i principi interpretativi, superando la lettera della Legge, con capacità di comprenderla nel suo contesto, secondo gli insegnamenti conciliari e sinodali (come si dirà in seguito), conoscendo bene la *ratio Legis*, il suo fine e le sue circostanze, ricorrendo alla analogia, penetrando nei principi generali del Diritto, soprattutto del Diritto processuale, con speciale impegno nel compiere l’applicazione equitativa delle Norme che consente di addentrarsi bene, senza fretta, nelle sfaccettature variegiate del singolo caso. Sull’ermeneutica oggi più convincente, si veda: P. GHERRI, *Canonistica, codificazione e metodo*, Città del Vaticano, 2007, 387-416.

7 Ritengo però che in questa fase sia oggettivamente debole il tentativo di offrire interpretazioni delle nuove Norme secondo l’autorità che attribuisce il Can. 19 alla Curia Romana: lo *stylus Curiae*, che non si forma per intuito o per improvvisazione ma sulla base di una “prassi comune e costante”, presupposto che rispetto a Norme ancora non entrate in vigore è francamente difficile immaginare che possa già esistere.

che questo sia un dato ermeneutico di spessore⁸, e che costituisca inoltre una circostanza specialissima che incide nella formazione stessa della Legge; è quindi d'obbligo prestare ad essa la necessaria attenzione, altrimenti c'è il rischio di riflettere senza la dovuta aderenza alla realtà. Come circostanza più particolare ci si deve inoltre riferire alle risposte date al “*Questionario*”⁹ che sostituì gli abituali “*Lineamenta*” di preparazione per il Sinodo. In quelle risposte, successivamente sintetizzate nell’“*Instrumentum laboris*”¹⁰, vi era un'analisi spietata dell'attività dei Tribunali¹¹. Un'analisi che, conoscendo lo sforzo che compiono gli operatori dei Tribunali, ritengo ingiusta, per quanto fosse un riflesso molto condiviso di un problema che bisognava affrontare.

Nel discernere la risposta o il modo di affrontare i problemi indicati in quell'analisi spietata vi erano rischi che, a mio avviso, sarebbero risultati molto gravi. Mi riferisco al rischio di rinunciare ad un approccio giuridico alle situazioni e, quindi, di cercare soluzioni per le Cause di nullità del Matrimonio che riguardassero l'ambito del solo foro interno, o che si tratteggiasse secondo una Procedura di stampo amministrativo, o per una non definita via presuntivamente più “pastorale”, meno tecnica e meno specializzata. In tal senso bisogna essere fieri dell'orientamento risultante nel *motu proprio*, in quanto la riforma conferma un approccio ai fallimenti matrimoniali strettamente giudiziale¹².

8 Oserei affermare l'esigenza di un'obbligata “ermeneutica sinodale” costitutiva del “contesto” che permette di capire il “testo” delle Norme. Se il Concilio Vaticano II fu indicato da Giovanni Paolo II come il “contesto” per interpretare i concetti del *CIC* 1983, non è azzardato sostenere che le Assemblee sinodali del 2014 e 2015 siano il contesto della riforma dei Processi. Non ha invece molto senso in questa fase iniziale della vigenza delle nuove Norme richiamare presunte espressioni della “*mens Legislatoris*”, tra le altre ragioni, per l'inconsueta forma con cui si presenta il corpo normativo dove (come indicato alla precedente nota n. 2) oltre al Proemio e alla modifica dei Canoni, si sono aggiunte altre Norme il cui obiettivo, dichiarato espressamente dal Legislatore, è proprio quello di esporre la sua “*mens*” per facilitare l'applicazione dei Canoni e integrarli, se fosse necessario.

9 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*. Documento preparatorio, Città del Vaticano, 2013 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_it.html >, al 10/06/2016).

10 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*. *Instrumentum laboris*, Città del Vaticano, 2014 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html >, al 10/06/2016).

11 Per una esposizione più dettagliata di queste critiche, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei Processi matrimoniali nel recente Sinodo*, in L. SABBARESE (cur.), *Sistema matrimoniale canonico in Synodo*, Roma, 2015, 74.

12 Viste le scelte fatte nella riforma, conservando come unica la via giudiziale, affermare che la specializzazione degli operatori dei Tribunali sia motivo di allontanamento dei fedeli significa (da parte di chi così si esprima) allontanarsi dalle scelte compiute dal Legislatore stesso per affidarsi a un pressapochismo nocivo e arbitrario, che i fedeli (coinvolti in rapporti intersoggettivi fallimentari) considererebbero incomprensibile, poiché tecnicamente incontrollabile e imprevedibile, diventando quindi fattore di ulteriore e più profondo senso di allontanamento.

Nel risolvere autoritativamente le crisi dell’esperienza giuridica, sono noti gli elementi che caratterizzano e distinguono le soluzioni frutto dell’esercizio della potestà giudiziale, rispetto all’esercizio di altre dimensioni della *potestas regiminis*: la fedeltà alla *quæstio Iuris* e la certezza morale sulla *quæstio facti*¹³. La scelta per la sola via giudiziale è la soluzione che meglio conferma la c.d. “scelta per il Diritto” compiuta progressivamente dalla Chiesa¹⁴, e quella che meglio evita di smentire la storia della sua attività giudiziale, iniziata molto presto come compimento della missione in favore degli sventurati, volendo migliorarlo attraverso un proprio intervento autorevole¹⁵. Nella situazione che coinvolge attualmente le crisi matrimoniali sarebbe illogico rinunciare a uno strumento, come il Processo giudiziale, del quale la Chiesa ritenne molto presto di doversi avvalere per far sì che, nel risolvere le controversie, sia la forza del Diritto e non il Diritto del più forte ad affermarsi¹⁶. Tale obiettivo nobile esige che, nello stabilire il nuovo modo di procedere nelle Cause matrimoniali, non fossero smentiti gli ideali racchiusi nel concetto condiviso di *giusto*

13 Cfr. M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione*, 183.

14 Con l’espressione “scelta per il Diritto” s’intende l’antichissima assunzione del Diritto da parte della Chiesa, nella sua vita e missione, inteso come uno strumento, certamente umano, ma molto utile per realizzare e annunciare la giustizia, quale aspirazione elevata, espressiva anch’essa di valori umani che una prospettiva evangelica autentica non altera, seppure possa arricchirli. Si tratta di scelta per il Diritto, con la maiuscola, non quindi per la Legge positiva. Dinanzi ad eventuali incertezze su di essa si deve reagire cercando risposta con le armi del Diritto, compito affidato a tutti gli operatori del Processo. Sul concetto di “scelta per il Diritto”, si veda: P. GROSSI, *L’Europa del Diritto*, 7 ed., Roma - Bari, 2011, 33-34; M. NACCI, *L’evoluzione storica del Diritto canonico e delle sue fonti giuridiche*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2014, 26.

15 Le esigenze della missione obbligano a disegnare metodi idonei a rendere testimonianza di una cultura processuale all’altezza di detti obiettivi, nel segno della miglior tradizione. In effetti, alle attuali esigenze di riforma del Processo non sarebbe sensato rispondere senza tener conto del ruolo svolto dalla Chiesa nella storia, specialmente quando il potere secolare era latitante o carente nell’amministrare giustizia. È noto che il Concilio di Mâcon (a. 585) sottrasse alla giurisdizione dei Conti gli schiavi affrancati (cfr. CONCILIIUM MATISCENSE II, *Canon VII*, in J.D. MANSI [cur.], *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, rist., Graz, 1960, coll. 952-953), nonché le vedove e gli orfani maltrattati dai Giudici (cfr. CONCILIIUM MATISCENSE II, *Canon XII*, in *ivi*, coll. 954-955), prevedendo Tribunali misti dove la carità episcopale intendeva moderare la severità degli Ufficiali regi. La Chiesa estese poi la sua giurisdizione a tutti gli sventurati.

16 Oggi, in materia di giurisdizione matrimoniale, rimane come sfida urgente testimoniare una giustizia animata, nel decidere e nel procedere, dagli ideali evangelici, che sia particolarmente vigile ad evitare di essere travolta dalle modalità (culturali e materiali) in cui cerca sempre di affermarsi (oggi specialmente in temi familiari e coniugali) la Legge del più forte. Oltre a fecondare in maniera critica altre culture processuali, quella canonica dovrebbe anche dimostrarsi disponibile ad arricchirsi dei valori che integrano il concetto di “giusto Processo”, categoria comune ad altri sistemi processuali nei quali è d’obbligo presumere vi sia un identico anelito di giustizia, indipendentemente da esplicite opzioni di fede. La celerità nel procedere è uno dei valori del giusto Processo; ovviamente non è l’unico (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La revisione delle Norme processuali alla luce del recente Sinodo*, in G. DAMMACCO [ed.], *La Chiesa tra Economia e famiglia*, Bari, 2015, 168).

Processo, raccolto nelle fonti del Diritto internazionale, alle cui Convenzioni la Santa Sede aderisce¹⁷.

Si sono salvaguardati i due principali pilastri del giusto Processo, che sarebbe privo di fondamento ritenere contrari alla Pastorale; tali principi sono invece una versione molto qualificata del discernimento che si richiede in queste occasioni. I due principi sono il *contraddittorio* tra le parti e l'*imparzialità* di chi decide. Il *contraddittorio* esprime la salvaguardia del protagonismo dei coniugi nel fornire i dati, proponendoli secondo modalità stabilite dalla Legge, nel rispetto del diritto di difesa, per il cui esercizio si garantisce la libertà di avvalersi dell'assistenza tecnica desiderata dalla parte; questa infatti (ai sensi del Can. 1481) ha il diritto di scegliere liberamente un Patrono tra quelli ammessi nel Tribunale¹⁸. L'*imparzialità* del Giudice esprime il rispetto del principio di stretta legalità nelle decisioni volte a gestire le vicende del Processo e nella decisione finale; il margine di discrezionalità è dato solo dall'esigenza di agire con equità nell'applicazione delle Norme, dovendo in ogni caso indicare sempre le motivazioni dei suoi pronunciamenti, ai quali pervenire in tempi ragionevoli, con possibilità di impugnare i medesimi almeno una volta¹⁹.

17 In ambito internazionale, l'impulso alla diffusione dell'ideale del giusto Processo venne dall'Organizzazione delle Nazioni Unite attraverso la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, specialmente dagli Artt. 8 e 10 (cfr. UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights* [New York, 10 December 1948], in URL: < <http://www.un.org/en/documents/udhr/> >, al 10/06/2016). In Europa si deve segnalare la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, all'Art. 6 (cfr. CONSIGLIO D'EUROPA, *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* [4 novembre 1950], in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf >, al 10/06/2016); in tal modo, anche attraverso l'attività processuale, si è andato consolidando il rilievo essenziale dei diritti umani come criterio dell'identità di ciascuna Nazione europea e dell'Europa stessa nel suo insieme (cfr. V. BUONOMO, *La tutela dei diritti dell'uomo strumento dell'integrazione europea*, in V. BUONOMO - A. CAPECCI [CURT.], *L'Europa e la dignità dell'uomo*, Roma, 2014, 11-113).

18 Sul punto, senza nulla togliere alle analisi pre-sinodali, non deve sfuggire quanto emerge dalle analisi ufficiali sulla situazione dei Tribunali, che spetta alla Segnatura compiere sulla base dei dati precisi ricavati dalle Relazioni che i Tribunali stessi sono tenuti ad inviare periodicamente; tra le preoccupazioni del Dicastero si include il fatto che in certe Chiese locali le Cause siano trattate sistematicamente senza intervento di un Avvocato.

19 È interessante segnalare che, nella dottrina canonica ed extra-canonica, l'esercizio della difesa non è più inteso come una condizione attinente principalmente agli interessi delle parti ma soprattutto alla "regolarità" del Processo. L'Art. 6 della citata Convenzione europea stabilisce che la parte può essere assistita da un difensore a sua scelta; implicitamente si evince che la retribuzione sia a carico dell'interessato, in quanto la gratuità della prestazione difensiva è assicurata solo in caso di difficoltà economiche, purché rilevino interessi di giustizia. Nelle Cause di nullità matrimoniale la Legge permette che la parte agisca da sola, ma consente al Giudice di esigere che scelga un difensore. Ogni intromissione istituzionale nella scelta del difensore compromette in modo grave l'imparzialità nel giudicare, mette in serio pericolo il riconoscimento extra-canonico delle Sentenze e, rispetto alla retribuzione degli operatori, rappresenta una strategia inutilmente incoerente con la trasparenza richiesta da Papa Francesco nel suo Magistero contro la corruzione, dove non manca di segnalare

A conclusione di questo primo punto possiamo affermare, in sintesi, che le scelte fatte esigono da noi una conversione pastorale (come diremo in seguito), ma ci permettono di essere anche orgogliosi del servizio che facciamo. Da tali scelte si evince che obiettivo principale della riforma altro non è che moltiplicare tale servizio, senza alterare la sua essenza come servizio giudiziale, seppur rendendolo più accessibile ed evitando che si possa considerare un servizio pastorale riservato alle *élites*. La riforma sprona ad evitare la mancanza di informazione grave che esiste su questo servizio, e a superare le cause della non accessibilità del medesimo, con il rischio che i fedeli coinvolti nel fallimento della propria unione ritengano che il loro è un caso disperato, che li colloca fuori dalla legalità ecclesiale. Si tratta di incrementare la possibilità di avvalersi di uno strumento, la cui finalità essenziale è quella di sottomettere a revisione la validità di tali esperienze.

L'attività processuale dei Tribunali rimane, dunque, un servizio giudiziale, professionale ma obbligatoriamente pastorale. Tra le vie più importanti per garantire la maggiore pastoralità di questo servizio, nella riforma si segnala il maggior coinvolgimento del Vescovo, non solo per il ruolo decisionale che ad esso si assegna nel c.d. “Processo più breve”, ma anche per la responsabilità che gli si affida di provvedere in modo rinnovato ad una *Pastorale giudiziale* accurata, di cui devono essere protagonisti i fedeli laici e i Parroci. Si tratta di una delle attività in cui è ovviamente possibile una collaborazione dei laici in termini molto elevati.

2. LA PREPARAZIONE DELLA CAUSA

Sulla preparazione della Causa dobbiamo segnalare la differenza tra le responsabilità, che in modo rinnovato e più esplicito vengono ora affidate ai Vescovi, e il divieto ad essi rivolto di costituire alcun altro Ufficio che non sia previsto dall'Ordinamento²⁰; a tale divieto si aggiunge inoltre il tuttora vigente limite stabilito al Can. 87 §1 *CIC*, secondo il quale il Vescovo non può dispensare dalle Leggi processuali²¹.

l'esistenza anche nella Chiesa di fenomeni corruttivi mascherati da qualche apparenza di bene (cfr. FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV [2013], 1061, n. 97).

20 Si tratta di divieto stabilito espressamente all'Art. 37 dell'Istruzione “*Dignitas Connubii*” (cfr. PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: *Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII [2005], 11-92): «Al di fuori di quelli che sono previsti nel Codice, nel Tribunale non può essere costituito alcun altro Ufficio».

21 «Il Vescovo diocesano può dispensare validamente i fedeli, ogniqualvolta egli giudichi che ciò giovi

Tanto il divieto di costituire Uffici come quello di dispensare dalle Leggi processuali sono perfettamente compatibili con l'esigenza di rinnovata creatività dei Vescovi rispetto alle attività extra-processuali, soprattutto quelle pre- al Processo. Nelle proposte presentate in epoca sinodale si fece menzione di "Uffici di *Mediazione*". L'Istituto della Mediazione è fonte di un tipo di riflessione utile affinché vi sia, prima di iniziare il Processo, un approccio che non separi il discernimento giudiziale, pur qualificato giuridicamente, dal discernimento pastorale, particolarmente urgente nelle situazioni di crisi²².

Su questo punto, la recente riforma richiama i Vescovi e le Conferenze episcopali ad essere creativi. Dal mio punto di vista è interessante valutare l'eventuale introduzione della figura del "Mediatore": da anni presso la nostra Facoltà si svolgono Seminari sulla Mediazione; negli scritti dei nostri professori e in alcune delle Tesi di Dottorato discusse si è approfondito questa tematica, delineandosi una figura di *Mediatore* non nel senso stretto proprio degli Ordinamenti civili, ovvero come supporto per trovare vie *alternative* al Processo, ma piuttosto per gestire al meglio le tensioni al suo interno favorendo una proficua *preparazione della Causa*, sulla base di una migliore informazione e comprensione dell'oggetto del Processo, eliminando gli ostacoli inutili che impediscono di ricostruire una versione dei fatti il più condivisa possibile, ovviamente sempre corrispondente alla realtà²³.

La creatività e rapida messa in atto delle Norme sulla preparazione della Causa, oltre che risposta adeguata alla chiamata ad una conversione pastorale, risulta essere il miglior modo di rendere accessibili i Processi e di eliminare quello che nel "Proemio" il Papa esprime come "senso di lontananza fisica o morale" delle strutture giudiziarie che possono sperimentare tanti fedeli²⁴.

al loro bene spirituale, dalle Leggi disciplinari sia universali sia particolari date dalla suprema Autorità della Chiesa per il suo territorio o per i suoi sudditi, tuttavia non dalle Leggi processuali o penali, né da quelle la cui dispensa è riservata in modo speciale alla Sede Apostolica o ad un'altra Autorità» (Can. 87 §1). La dottrina maggioritaria valuta positivamente che le Leggi processuali esulino dalla potestà di dispensare del Vescovo diocesano (cfr. G.P. MONTINI, *La prassi delle Dispense da Leggi processuali del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica [Art. 124, n. 2, 2° parte, Cost. ap. Pastor Bonus]*, in *Periodica de Re Canonica*, XCIV [2005], 43-117). Sulla *ratio* di tale divieto si veda: J. LLOBELL, *Centralizzazione normativa processuale e modifica dei Titoli di Competenza nelle Cause di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, III (1991), 431-477; M.J. ARROBA CONDE, *La competenza di grazia in materia giudiziaria*, in P.A. BONNET - C. GULLO (curr.), *La Lex propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010, 316-320.

22 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Le proposte*, 78-79.

23 Proprio per togliere ambiguità, soprattutto rispetto al campo processuale civile italiano, circa l'identità e funzione di tale Mediazione e Mediatore, si veda quanto esposto in: M. RIONDINO, *La Mediazione come decisione condivisa*, in *Apollinaris*, LXXXIV (2011), 607-631.

24 Nel Proemio si fa menzione della lontananza delle strutture giuridiche (*Ecclesiae structuris iuridicis*) ma credo che debba intendersi come difetto riferibile alle Strutture giudiziali. In realtà, circa

Sul punto, concernente la fase previa extragiudiziale, i Vescovi sono chiamati a dare risposte efficaci il più presto possibile, ben sapendo che questa concreta esigenza è la traduzione (nel rinnovamento processuale) dell’obiettivo di essere, anche su questo aspetto, una Chiesa in uscita²⁵. L’obiettivo però di rendere accessibili le strutture giudiziali obbliga a riferirsi ai temi della Competenza e delle Strutture giudiziarie, argomento quest’ultimo sul quale sembra che si siano iniziate a prospettare difficoltà interpretative in Italia²⁶.

Rispetto della Competenza, in dottrina abbiamo avuto qualche volta sensibilità diverse, tra chi, come ritengo più adeguato, affronta lo studio di questo Istituto nella sola prospettiva della dogmatica giuridica o chi, non senza ragione, parte piuttosto dai rischi di abuso o dalle disfunzionalità esistenti. Dal mio punto di vista non si può non partire dall’affermazione concettuale secondo cui la Competenza giudiziale nella Chiesa non è una mera distribuzione del potere giudiziale, cioè una “misura della giurisdizione”, come viene teorizzata da chi analizza altri Ordinamenti processuali. Nell’Ordinamento canonico la Competenza è piuttosto la “giurisdizione in concreto”²⁷: un Istituto cioè che

la preoccupazione per rendere accessibili i Processi, i testi sinodali non fanno riferimento alla non accessibilità causata dalla lontananza delle strutture, eccetto quanto riguarda la centralizzazione della terza Istanza nella Rota Romana; rispetto ad essa si propose in fase di preparazione dell’Assemblea sinodale del 2014 l’idea di superare la lontananza erigendo Tribunali locali di terza Istanza («Molti avanzano richieste circa lo snellimento: Processo canonico semplificato e più rapido; concessione di maggior autorità al Vescovo locale; maggiore accesso dei laici come Giudici; riduzione del costo economico del Processo. In particolare, alcuni propongono di riconsiderare se sia veramente necessaria la doppia Sentenza conforme, almeno quando non c’è richiesta di Appello, obbligando però all’Appello in certi casi il Difensore del vincolo. Si propone anche di decentralizzare la terza Istanza. In tutte le aree geografiche, si chiede un’impostazione più pastorale nei Tribunali ecclesiastici, con una maggiore attenzione spirituale nei confronti delle persone»). SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione*. Instrumentum laboris, Città del Vaticano, 2014, n. 100).

25 Sul punto, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *La recente esperienza sinodale in prospettiva canonica*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCVI (2015), 263-286; M.J. ARROBA CONDE, *La Pastoral judicial y la preparación de la Causa en el motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, in M.E. OLMOS ORTEGA (ed.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid, 2016, 67-78.

26 In realtà, le disposizioni del Can. 1673 sulle Strutture giudiziarie sono mera applicazione alle Cause di nullità matrimoniale delle disposizioni generali, il cui contenuto deve considerarsi inalterato, mentre risulta ora più nitida (con l’aumento del numero di laici membri del Collegio) la prevalenza del criterio della specializzazione tecnica dei Giudici rispetto al criterio del loro stato di vita ecclesiale; pertanto, il segno di conversione delle strutture chiesto ai Vescovi comporta organizzare con cura la fase pre-processuale (cfr. *RP*, Artt. 1-5) e garantire la qualità del servizio nella fase giudiziale, preparando un maggior numero di persone (chierici e laici) come futuri operatori da destinare con dedizione prioritaria, per poter rendere il servizio (sempre giudiziale) più accessibile (cfr. M.J. ARROBA CONDE, “Can. 1673”, in A. BENLLOCH POVEDA [cur.], *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los Cánones*, 16 ed., Valencia, 2016, 723-725).

27 Cfr. J. OCHOA, *I titoli di Competenza*, in P.A. BONNET - C. GULLO (cur.), *Il Processo matrimoniale*

serve a garantire l'esercizio dell'intero potere giudiziale della Chiesa nel caso concreto, esprimendo l'impegno della Chiesa tutta nel trattare e risolvere la Causa tramite l'Organismo competente, individuato in forza dell'obiettivo di accedere il meglio possibile alla verità dei fatti²⁸; tale individuazione esige di partire nella maggioranza dei casi dalla verità di colui che non ha avuto l'iniziativa della Causa: la parte convenuta²⁹. L'attuale riforma processuale ha attenuato le condizioni per accedere al Foro dell'attore e della Prova³⁰; ciò riafferma l'idea che il tema della Competenza non possa essere inteso come se le Norme, che debbono essere comunque rispettate, creassero vincoli analoghi ai dogmi di fede. Comprendo le preoccupazioni di chi richiama un sano realismo sui rischi di abuso che possono esserci sul tema della Competenza³¹ ma, a mio avviso, come da tempo vengo affermando, l'Istituto della Competenza non può essere compreso adeguatamente se lo si sgancia dal diritto dei fedeli a una giustizia rapida e di qualità³².

La struttura giudiziaria in Italia è organizzata in base al m.p. "*Qua cura*"³³ e ad alcuni Decreti della C.E.I. sugli aspetti economici³⁴. Il Can. 20 *CIC* dispone che ogni Legge successiva abroga le precedenti, incluse le Leggi speciali se, nella nuova, si fa menzione espressa dell'abrogazione; così è nel nostro caso, come si deduce dalle parole poste a conclusione del testo del nuovo m.p. "*Mitis Iudex*"; decade quindi ogni Norma contraria a quanto ora stabilito, anche se derivante da una Norma speciale o dal modo di interpretarla o applicarla.

Le nuove Norme esprimono chiaramente la possibilità che i Vescovi diocesani recedano dai Tribunali interdioCESANI (cfr. *RP*, Art. 8 §2); già prima della recente riforma non ritenevo coerente con la dottrina conciliare e con la Normativa codiciale limitare tale dimensione del ministero episcopale³⁵.

canonico, nuova ed. aggiornata e ampliata, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIX, Città del Vaticano, 1994, 138; M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 97-99.

28 Cfr. P.A. BONNET, *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo*, Torino, 1998, 30.

29 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Competenza: Artt. 8-21*, in P.A. BONNET - C. GULLO (cur.), *Il Giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione Dignitas Connubii. Parte Seconda: La parte statica del Processo*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXVI, Città del Vaticano, 2007, 27-43.

30 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, "Can. 1672", in A. BENLLOCH POVEDA (cur.), *Código*, 721-722.

31 In tal senso: C. PEÑA, *El Proceso ordinario de nulidad matrimonial*, in M.E. OLMOS ORTEGA (ed.), *Procesos*, 89.

32 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Competenza: Artt. 8-21*, 31-33; M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 98.

33 Cfr. PIUS PP. XI, Motu proprio de ordinandis Tribunalibus ecclesiasticis Italiae pro Causis nullitatis Matrimonii decidendis: *Qua Cura*, in *AAS*, XXX (1938), 410-413.

34 Cfr. PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto: *Determinazioni circa la remunerazione dei Giudici laici e dei Patroni laici stabili nei Tribunali ecclesiastici regionali italiani*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n.s. VII (2003), 30-34.

35 Il *CIC* cambia la Legislazione postconciliare dove l'erezione dei Tribunali comuni era attribuita alla Segnatura e non ai Vescovi stessi (cfr. SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Normæ pro Tri-*

Salvo successiva Normativa speciale, oggi è più chiara l'incoerenza di ogni interpretazione delle Norme che si traduca nel proibire ai Vescovi di recedere dal Tribunale comune³⁶, anche nel caso dei Tribunali regionali italiani³⁷. Ciò non significa che siano abrogati automaticamente i Tribunali regionali, dove attualmente i Vescovi italiani esercitano la loro potestà propria di giudicare³⁸, né tanto meno che sia necessaria una manifestazione espressa (da parte dei Vescovi) sulla loro permanenza³⁹.

Dal mio punto di vista, non è nemmeno sufficiente che un Vescovo italiano, se decide di erigere il Tribunale diocesano per trattare la nullità matrimoniale, manifesti la sua intenzione ai Vescovi della Regione. I Tribunali interdiocesani, secondo la nomenclatura attuale, non sono Tribunali eretti dai Vescovi ma da un Papa. Per questo motivo ritengo che il Vescovo dovrebbe manifestare la sua volontà di recedere dal Tribunale regionale alla Segnatura Apostolica, unico Dicastero che ha il compito di vigilare per la retta amministrazione della giustizia. Nell'impedire a un Vescovo diocesano di recedere, la Segnatura dovrebbe addurre ragioni che riguardino l'impossibilità di svolgere con qualità quel servizio giudiziale; non è il caso di recedere, infatti, se non vi

bunalibus interdiœcesanis vel regionalibus aut interregionalibus, in AAS, LXVII [1971], 486-492).

Tale cambiamento rispecchia la pienezza della potestà del Vescovo nella sua Diocesi, coerentemente con la visione del Concilio Vaticano II. Per tale ragione ritenevo “difficilmente sostenibile” interpretare oggi la riserva papale che diede origine ai Tribunali regionali italiani come divieto al Vescovo di creare il proprio Tribunale (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 126, nota n. 82). Per identica ragione ho sempre pensato che il Vescovo diocesano poteva riservare a sé una Causa matrimoniale, anche quando per quelle della sua Diocesi fosse eretto un Tribunale comune (regionale o interdiocesano) con Competenza esclusiva *ratione materiæ* e, al contempo, che il Vescovo poteva delegare successivamente la Causa al suo Tribunale diocesano (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Competenza: Artt. 8-21*, 80 nota n. 54).

36 La prassi della Segnatura in questi anni ha anticipato ciò che ora stabiliscono le *Regulæ procedurales* all'Art. 8 §2, permettendo ai Vescovi diocesani che lo hanno chiesto di ritirarsi da un Tribunale comune eretto dai Vescovi stessi ai sensi del Can. 1423.

37 Le disposizioni finali del m.p. *Mitis Iudex* implicano tale possibilità, nonostante il Tribunale comune regionale in Italia non sia stato eretto dai Vescovi stessi ma dal Pontefice. Nel Rescritto di Papa Francesco al Decano della Rota del 7 dicembre 2015 (cfr. FRANCISCUS PP., *Rescriptum ex audientia: Sulla riforma del Processo matrimoniale introdotta dai due motu propri pontifici del 15 agosto 2015*, 7 decembris 2015, in *L'osservatore Romano*, CLV [2015], 12 dicembre, 8) si ripete l'abrogazione o deroga di ogni Norma contraria alla riforma, con menzione espressa (a titolo di esempio) del m.p. *Qua Cura*.

38 Abrogare una Norma non implica abrogare quanto con la Norma abrogata si sia generato (Atti, Istituzioni...); la cosa è ancor più ovvia nel caso dei Tribunali regionali, in quanto la nuova Normativa conferma la Norma codiciale sui Tribunali interdiocesani, condizione che possiedono i Tribunali regionali, come la Segnatura stessa ha avuto modo di chiarire in questi anni successivi alla promulgazione del *CIC*.

39 Anche se non è necessaria (in caso di non cambiamento), è molto conveniente che venga fatta presto, per evitare incertezze ai fedeli, una dichiarazione dei Vescovi (singolarmente o come *cætus* responsabile del Tribunale) sulla decisione di mantenere come struttura vicaria il Tribunale regionale.

sono le risorse di personale richieste: Giudici, Ministri del Tribunale, Avvocati...⁴⁰ In sintesi: una cosa è che venga abrogata una disposizione contraria che potrebbe avere impedito, almeno nell'applicazione, che un Vescovo recedesse dal Tribunale, altra cosa è dire che sono abrogati i Tribunali interdiocesani; l'eventuale recesso di un Vescovo dal Tribunale, secondo me dovrebbe avvenire nei termini sopra esposti.

Sugli aspetti di carattere economico, che spetta determinare alla Conferenza Episcopale Italiana, ritengo che si debba trovare un criterio che permetta di avere identica considerazione del servizio effettivamente svolto da ciascun Tribunale, sia regionale sia diocesano.

Concludo il tema della preparazione della Causa avvertendo che il servizio giudiziale, certamente professionalmente qualificato, deve fare uno sforzo per configurarsi anche come *servizio di Pastorale* e di *Pastorale ordinaria*. Le Norme prevedono come novità la convenienza di realizzare un'Indagine previa (cfr. *RP*, Artt. 2-5); a mio avviso, tale attività deve essere in linea con quanto abbiamo sempre proposto, specialmente rispetto all'esigenza di dare informazioni adeguate sul senso dichiarativo del Processo e fare esplicita menzione della possibilità di presentare una domanda congiunta⁴¹. Sono meno favorevole alla proposta di confezionare dei "vademecum" (cfr. *RP*, Art. 5): strumenti simili sono già in uso in alcune Chiese particolari, e non di rado sostituiscono l'interrogatorio giudiziale di una delle parti. Credo in ogni caso che sia uno strumento esposto ad incoerenza con il valore della centralità della persona e con l'esigenza di cogliere bene l'irripetibilità di ogni Causa⁴².

40 Comprendo che con questa interpretazione non si risolvono tutti gli aspetti in gioco; un conto è che avvertire la Segnatura sembri la conseguenza più ragionevole e coerente con il sistema (con il fatto che i Tribunali regionali siano di creazione papale, e con il compito di vigilanza del Dicastero); un altro conto è stabilire se tale avvertimento si debba interpretare nei termini di una "Licenza" o di un "nulla osta", in termini analoghi a quanto si stabilisce (come caso simile) per l'erezione di un Tribunale interdiocesano (cfr. Can. 1423). Si può comunque ricordare che tutti i Tribunali sono tenuti a inviare alla Segnatura periodicamente una Relazione sull'attività svolta e sullo stato del Tribunale; in tal senso, anche dopo la riforma, potrebbe capitare che alla volontà esclusiva del Vescovo diocesano di formare parte di un Tribunale comune possa aggiungersi una determinazione in tal senso della Segnatura stessa, nel caso in cui riscontri gravi lacune e deficienze nell'attività di un Tribunale diocesano.

41 In merito si veda: P. BUSELLI MONDIN, *Il litisconsorzio nel Processo di nullità matrimoniale e la responsabilità del Patrono*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 304-319.

42 Sulle fasi della preparazione della Causa e dell'Indagine previa, si veda: M.J. ARROBA CONDE, *La Pastoral*, 73-76.

3. IL “PROCESSO PIÙ BREVE” DINANZI AL VESCOVO

La proposta di un Processo giudiziale extra-ordinario è sorta nel Sinodo⁴³ e risponde alla volontà di non accontentarsi, nel rispondere alle dure critiche sull’attività dei Tribunali, della sola lamentela sulla mancanza di personale, o almeno, di personale preparato e aggiornato, come se si potesse sostenere che le inadeguatezze della prassi non dipendevano realmente da una presunta inadeguatezza delle regole, ma dalle persone. Limitare in tale modo la reazione alle critiche, o ammettere tutt’al più che potessero essere apportati alcuni ritocchi tecnici alle Norme (anche significativi, come l’eliminazione dell’obbligo della doppia conforme, o altri), non avrebbe evitato il rischio che la difesa della Legge processuale fosse intesa come segno di un immobilismo pastorale pernicioso.

Bisognava dare un segno della possibilità di cambiare anche le Norme, pure in maniera consistente, in ciò che non altera la sostanza. Questa modalità di Processo extra-ordinario, a cognizione sommaria, non altera la sostanza del Giudizio: rimane infatti Processo giudiziale. In proposito, si deve notare che esistevano, prima di questa, tre Procedure giudiziali delle quali due di natura sommaria: la Procedura ordinaria da seguire in primo Grado, la Procedura breve per il secondo Grado e la Procedura documentale in un unico Grado. Inoltre, circa le condizioni di procedibilità stabilite, nelle Norme vigenti c’erano due segni di tenore analogo, che permettevano di proporre questo Processo come una estensione ad altri casi del medesimo presupposto. Mi riferisco alla Norma sulla nullità notoria, che consente al Promotore di giustizia di farsi carico dell’Azione⁴⁴, ma soprattutto all’Art. 118 della “*Lex propria*” della Segnatura Apostolica che prevede la possibilità di decidere la nullità con un Decreto del Prefetto per il fatto che gli elementi di prova raccolti, già esistenti in *limine litis*, mostrano in via provvisoria che la Causa non richieda un’Indagine così accurata⁴⁵ come è l’Indagine giudiziale ordinaria.

43 Si tratta di proposta fatta nell’aula sinodale, di cui non c’era alcuna traccia nei documenti di preparazione dell’Assemblea straordinaria del 2014; sull’origine della proposta si veda: C. PEÑA, *El nuevo Proceso “breviore” coram Episcopo*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXX (2015), 568, nota n. 3. Su questo tipo di Processo: M.J. ARROBA CONDE, “Cann. 1683-1687”, in A. BENLLOCH POVEDA (cur.), *Código*, 731-735; C. MORÁN BUSTOS, *El Proceso “brevior” ante el Obispo diocesano*, in M.E. OLMOS ORTEGA (ed.), *Procesos*, 125-175; C. PEÑA, *La reforma*, 621-682; M. DEL POZZO, *Il Processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma, 2016; P. BIANCHI, *Lo svolgimento del Processo breve: la fase istruttoria e di discussione*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *La riforma dei Processi matrimoniali di Papa Francesco*, Milano, 2016, 67-90.

44 Si tratta dell’attuale Can. 1674 §1, 2.

45 Cfr. BENEDICTUS PP. XVI, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Supremi Tribunalis Signaturæ Apostolicæ Lex propria promulgatur: Antiqua Ordinatione*, in *AAS*, C (2008), 537, Art. 118. Tale fa-

In linea con le tante indicazioni fatte nel Sinodo sulla valorizzazione del ruolo giudiziale del Vescovo, nella proposta del Processo giudiziale straordinario il coinvolgimento del Vescovo si limitava alla necessità di avere il suo consenso per seguire questa Procedura, dopo informazione del Promotore di giustizia. Si è preferito coinvolgere il Vescovo nella decisione stessa⁴⁶; ciò senza nulla togliere al carattere giudiziale della Causa, in quanto trattasi di una decisione che segue all'intervento di due tecnici, con i quali il Vescovo è obbligato a consultarsi prima di decidere: l'Istruttore e l'Assessore.

In merito all'interpretazione del concetto di "nullità evidente", previsto come seconda condizione di procedibilità per poter seguire il Processo *breavior*, ritengo che l'opzione migliore sia quella di attenersi a criteri processuali⁴⁷, come si prevede rispetto alla prima condizione, vale a dire, la presentazione di una domanda congiunta o quanto meno di una domanda individuale con il consenso dell'altra parte (cfr. Can. 1683). Occorre puntualizzare che per interpretare questa condizione come indizio di una nullità che non richiede un'indagine tanto accurata come quella ordinaria, non è sufficiente riferirsi alla sola condivisione dell'obiettivo del Processo (il *petitum*). Credo che non sia sufficiente nemmeno un accordo tra le parti che raggiunga, oltre al *petitum*, la *causa petendi*, cioè che le parti concordino sul motivo di nullità addotto solo in termini giuridici, indipendentemente dal fatto che sui dati storici sui quali si fonda il riferito motivo le parti possano offrire versioni diverse. Credo piuttosto che le parti debbano essere *concordi sui fatti storici* posti a fondamento del motivo di nullità, in modalità tali da assicurare una versione concorde e coerente⁴⁸.

Un'altra circostanza processuale potrebbe essere che il protagonista della nullità, anche quando si tratta di un terzo rispetto ai coniugi (per esempio nei casi di timore) riconosca in modo idoneo prima del Processo la sua responsabilità nell'esistenza del fatto che provoca la nullità. Lo stesso si dica quando

coltà viene normalmente esercitata su Cause provenienti da Chiese particolari nelle quali non ci sono strutture giudiziali in grado di seguire la Procedura ordinaria (cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Procedura extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del Matrimonio*, in G.I.D.D.C. [cur.], *Il Diritto nel mistero della Chiesa. IV. Prassi amministrativa e Procedure speciali*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 20, Città del Vaticano, 2014, 173-186).

46 Sembra gratuita la ragione indicata nel Proemio n. IV, dove si giustifica questa scelta richiamando la necessità di evitare abusi, dando per scontato che gli abusi siano più raramente compiuti dai Vescovi che dai Giudici.

47 La scelta di indicare alcuni esempi (cfr. *RP*, Art. 14) può risultare controproducente nella prassi.

48 Si potrebbe pensare che l'accordo riguardi esclusivamente il tipo di Procedura da seguire evitando così l'impressione che la nullità dipenda da un accordo tra le parti; il fatto che la nullità non dipenda dall'accordo tra le parti non significa che possa essere sufficiente per seguire la via breve un accordo sul tipo di Procedura in quanto il disaccordo sui fatti renderebbe pressoché impossibile (anche se non in tutti i casi) l'avverarsi della seconda condizione, cioè che la nullità sia evidente.

il professionista, che ha seguito le parti nei momenti di crisi, può riferire l'esistenza di fatti psichicamente anomali che, per la loro natura, sono precedenti al Matrimonio.

Altre circostanze relative al Diritto sostanziale⁴⁹ devono essere considerate con cautela, tenendo presente la dichiarazione della Segnatura Apostolica sulle presunzioni di fatto⁵⁰; queste sono un elenco di circostanze che erano in uso presso alcune Chiese particolari. I fatti indicati in detto elenco erano interpretati spesso come prova di nullità. Per l'elenco delle circostanze esposte dal m.p. rimane il bisogno di riferirsi al criterio processuale che distingue tra *prova*, *circostanze*, *indizio* e *ammennicolo*⁵¹. Dunque bisogna usare molta cautela nel non convertire le circostanze, indicate a titolo esemplificativo, come prova automatica di una nullità e tanto meno di una nullità evidente.

Sul contenuto del Libello, è importante interpretare la Norma (cfr. Can. 1684) facendo ricorso al criterio del contesto; da questo si evince che si tratta di indicare i fatti, non solo a sostegno della nullità, ma a sostegno di una nullità da trattare per la via breve.

Anche per le Prove bisognerà indicare le Prove necessarie a corroborare quella certezza provvisoria acquisita prima del Processo, e quindi non secondo la famosa Teoria della *sostanziazione*, ma dell'*individuazione* delle Prove; infine i documenti medici e le attestazioni che possano dar ragione dell'esistenza di un fatto prenuziale.

In merito al Decreto che determina la formula del dubbio, ritengo che vi possa essere una eventuale incongruità. Al Vicario giudiziale spetta, nello stesso Decreto con cui stabilisce il dubbio e ordina di seguire la via giudiziale più breve, designare l'Istruttore e l'Assessore che interverranno a consigliare il Vescovo diocesano che dovrà decidere la Causa⁵². Va subito segnalato che laddove l'Istruttore non sia lo stesso Vicario giudiziale, sarà opportuno che il Vicario giudiziale debba accordarsi preventivamente con l'Istruttore designato e faccia scegliere a lui la data della Sessione istruttoria⁵³.

Nell'ipotesi in cui l'attore non abbia chiesto di seguire la via più breve e sia il Vicario giudiziale a decidere di ricondurre a essa il Processo, si deve valutare il tenore consenziente e coincidente della risposta del convenuto alla Citazione. Questa Citazione non potrà essere interpretata secondo

49 Le circostanze di cui all'Art. 14 *RP* sono molto eterogenee (cfr. C. PEÑA, *El nuevo Proceso*, 579-582).

50 Cfr. SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, Decreto particolare: “*Præsumptiones facti*” *pro Causis nullitatis Matrimonii*, 3 decembris 1995, in *Ius Ecclesiæ*, VIII (1996), 821-839.

51 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Prova*, 91-103.

52 Questi sono gli elementi stabiliti al Can. 1685 *CIC*.

53 Cfr. P. BIANCHI, *Lo svolgimento*, 73-74.

l'Art. 11 §2 *RP*, in cui la non risposta del convenuto viene intesa come una eventuale adesione. Rispetto al Processo *brevior* non credo che questa interpretazione sia possibile: oltre a non essere una Norma del *motu proprio*, ma delle Norme Procedurali, le due condizioni indicate per il Processo più breve credo che debbano intendersi come inseparabili e inscindibili⁵⁴. La mancata comparizione del convenuto, anche quando invia una dichiarazione scritta, non credo sia compatibile con la possibilità di seguire un Processo più breve. Nonostante sia necessario esaminare sempre la singolarità di ciascun caso, penso che la riferita circostanza non sia coerente con lo spirito e l'obiettivo della Norma, che non è soltanto quello di procedere velocemente; tale obiettivo non può essere sganciato dall'offrire l'opportunità di compiere un discernimento serio.

La Norma sull'Istruttoria (cfr. Can. 1686), e soprattutto la Norma che consente alle parti di essere presenti alla Sessione istruttoria insieme agli Avvocati (cfr. *RP*, Art. 18 §2) deve essere accolta con favore. Rimane nella discrezionalità dell'Istruttore la possibilità di escludere le parti, ma ritengo che debba trattarsi di esclusione in casi eccezionali, proprio perché si tratta di corroborare, con la Procedura giudiziale breve, una certezza provvisoria⁵⁵.

Per la verbalizzazione si dice di procedere in maniera sintetica riferendosi solo alla sostanza (cfr. *RP*, Art. 18 §2), ma anche questo deve essere compatibile con l'espresso divieto di trattare oralmente queste Cause (cfr. Can. 1691 §2). A mio avviso, poiché anche nel Processo orale ci sono le risultanze scritte, questa proibizione (nel caso del Processo più breve) deve intendersi come un richiamo alla necessità che i fatti (seppur solo quelli oggetto di ratifica nell'Istruttoria) siano riferiti comunque con dettaglio.

54 Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Risposta particolare: *On the consent of both parties as requirement for the Processus breviar (new Can. 1683 Mitis Iudex)*, prot. n. 15139/2015, 1 octobris 2015: «*The brief Process cannot be used, if the respondent remains silent, does not sign the petition or declare his consent. The new Canon 1683 and Art. 15 of the Procedural Norms make clear that the consent of the petitioner and the respondent (whether given by a joint signature of the parties or by other means) is a preliminary condition to initiate the brief Process. The consent of both parties required to initiate this Procedure is a condition sine qua non. This explicit consent is foremost necessary because the brief Process is an exception to the general Norm*» (in URL: < <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> >, al 10/06/2016). Penso che si richiederà discernimento per interpretare in ciascun caso se la remissione del convenuto alla giustizia del Tribunale possa permettere di servirsi del Processo *brevior*. È consigliabile attenersi sempre al criterio indicato nell'Art. 15 *RP*, nonostante sia indicato solo per i casi di derivazione al Processo *brevior* di un Processo iniziato come ordinario: assicurarsi che colui che non ebbe l'iniziativa processuale dichiarò di associarsi alla domanda e di partecipare al Processo.

55 Sull'esigenza di chiarire il significato di svolgere l'Istruttoria in un'unica Sessione o un'unica Udienza deve prevalere il rispetto del principio di concentrazione tipico del Processo orale al quale è ispirata questa Norma.

Infine sull'affidamento al Vescovo della Sentenza (cfr. Can. 1687 §1), bisogna chiedersi se si esclude o non si esclude la potestà delegata in questo Processo. Richiamando il criterio d'interpretazione della *ratio Legis*, la delega non sembra coerente con la nuova Legge, con le sue finalità e circostanze, tra le quali si annovera il coinvolgimento diretto del Vescovo. Non posso però affermare che la Norma vieti direttamente la delega della decisione da parte del Vescovo⁵⁶.

Il Vescovo decide la forma della decisione, il che vuol dire che è possibile la forma di una decisione in tempi più brevi e con un testo meno corposo. Ma non potrà eludere la motivazione (cfr. Can. 1687 §2), esigenza di validità richiesta anche dai valori del giusto Processo⁵⁷.

Per quanto concerne l'Appello (cfr. Can. 1687 §1), è ragionevole pensare che solo il Difensore del vincolo possa appellare, visto che non è consentita una Sentenza negativa ma il rinvio all'ordinario esame. Le Norme sul Vescovo al quale dirigere l'Appello quando la Sentenza sia stata pronunciata dal Metropolita richiederanno ulteriori precisazioni⁵⁸. Trovo poco coerente che si dica che possa essere respinto l'Appello perché fatto solo a scopi meramente dilatori (cfr. Can. 1687 §4), in quanto questo Appello può essere proposto normalmente dalla parte pubblica che per Ufficio non deve difendere il vincolo in qualsiasi modo, ma *rationabiliter*.

56 La mancanza di preparazione canonica, insieme ai tempi lunghi dei Processi e al rischio di compromettere il ruolo superiore di Pastore dei due coniugi, era considerata nella dottrina tradizionale ragione per giustificare l'esercizio delegato della potestà episcopale giudiziale quando le circostanze (per es. la ricusazione di tutti i suoi Giudici) costringessero all'esercizio personale di essa. Oggi ritengo meno plausibile tale esercizio delegato nel Processo più breve, sia perché la *mens Legislatoris* sembra esplicita in senso opposto alla Delega (Proemio, III), sia perché i tre inconvenienti riferiti non sussistono: i tempi per il Vescovo sono solo quelli per decidere; il superiore ruolo pastorale non è compromesso, visto il presupposto di concordia tra le parti in queste Cause; infine, l'imperizia canonica si compensa con l'obbligo di consultare l'Istruttore e l'Assessore, da interpretare nel senso di cui al Can. 127.

57 La motivazione è strettamente unita al valore dell'imparzialità nel giudicare. Anche nel Processo più breve, nonostante si affidi al Vescovo di disporre secondo sua prudenza il modo di pronunziarla (cfr. *RP*, Art. 20 §1), si mantiene l'esigenza di motivazione della Sentenza (cfr. *RP*, Art. 20 §2), il cui testo integrale si deve consegnare alle parti (cfr. Can. 1687 §2). È auspicabile che la motivazione sia anche integrale, cioè il più completa possibile, di modo che l'esposizione dei fatti, oltre alla funzione di giustificare la decisione, serva a quell'altro obiettivo espresso nel Sinodo della successiva integrazione nella comunità ecclesiale, con la dovuta cura verso gli obblighi naturali reciproci e nei confronti dei figli.

58 In effetti, sul punto è stato interpellato il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi il quale ha risposto che deve intendersi per “Vescovo più antico nella Provincia ecclesiastica” non quello da più tempo insediato nella propria Diocesi, ma quello della “Diocesi più antica”, in ossequio al principio di stabilità (cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Risposta particolare: Circa il *Suffraganeus antiquior* nel nuovo Can. 1687 §3 *Mitis Iudex*, prot. n. 15155/2015, 13 octobris 2015, in URL: < <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> >, al 10/06/2016).

Le “*Litterae motu proprio datae*” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE

Abstract

Una prima analisi delle nuove Norme sui Processi di nullità matrimoniale attenta a tre questioni: 1) valutazione generale delle scelte effettuate dal Legislatore; 2) specifica attenzione alla preparazione della Causa; 3) nuovo Processo “più breve” davanti al Vescovo.

La valutazione generale della riforma è positiva poiché la forma giudiziale garantisce la fedeltà alla *quaestio iuris* e la certezza morale sulla *quaestio facti*; allo stesso tempo le nuove Norme intendono moltiplicare il servizio dei Tribunali rendendolo più accessibile alla generalità dei fedeli.

La nuova Normativa, inoltre, sollecita una proficua preparazione della Causa, anche attraverso adeguate funzioni di “mediazione” che offrano una migliore informazione e comprensione dell’oggetto del Processo e, possibilmente, un’indagine previa che permetta di eliminare gli ostacoli inutili nella ricostruzione di una versione dei fatti il più condivisa possibile e corrispondente alla realtà.

Attraverso il Processo “più breve” il Vescovo potrà decidere in modo giudiziale, con l’intervento di due tecnici che è obbligato a consultare, alcune Cause che rispondano a requisiti molto precisi nelle quali, soprattutto, ci sia concordia sui fatti storici posti a fondamento della nullità, così da assicurare una versione coerente della vicenda matrimoniale.

Parole chiave: riforma del Processo matrimoniale; nullità matrimoniale; Processo “più breve”; mediazione matrimoniale.

Abstract

A first analysis of the new Norms on the Processes of Marriage Nullity aims at three issues: 1) a general assessment of the choices made by the Legislator; 2) special attention to the preparation of the Cause; 3) new “briefer Process” before the Bishop.

*The general assessment of the reform is positive, because the legal form guarantees fidelity to *quaestio iuris* and moral certainty about *quaestio facti*; at the same time, the new Norms are aimed at multiplying the Tribunals’ service making it more accessible to the faithful.*

The new Legislation also calls for a fruitful preparation for the Cause, including some appropriate functions of “mediation” that provide better information and understanding of the object of the Process, and, possibly, a preliminary investigation that allows the removal of unnecessary barriers in the reconstruction of a version of events shared as much as possible and corresponding to reality.

Through the “Briefer Process”, the Bishop will decide in a judicial way (with the participation of two specialists, whom he is obliged to consult) some causes that respond to very precise conditions and in which, above all, there is agreement on historical facts underlying the request for the Marriage Nullity, in order to ensure a coherent version of the marital history.

Keywords: Reform of the Marriage Process; Nullity of Marriage; Briefer Process; Marriage Mediation.

Catholics and Muslims Working Together in the Service of Society: Legal and Institutional Elements for a True Dialogue¹

VINCENZO BUONOMO

SUMMARY 1. A general overview. 2. The primacy of the human person and human work. 3. The target of global development. 4. The meaning of a true justice. 5. Protecting the environment: human ecology. 6. The great objective of peace. 7. Conclusions.

SOMMARIO 1. *Uno sguardo generale.* 2. *Il primato della persona e il lavoro umano.* 3. *Il traguardo dello sviluppo planetario.* 4. *Il significato della vera giustizia.* 5. *La protezione dell'ambiente: l'ecologia umana.* 6. *Il grande obiettivo della pace.* 7. *Conclusioni.*

1. A GENERAL OVERVIEW

The teachings of the Catholic Church in socio-economic matters, besides analysing the various components of social structure, proposes dialogue as the most suitable instrument for guaranteeing a just and peaceful social coexistence. A coexistence which starts at the lowest level, the relationships between individuals, and passes via families, associations, peoples, and States, right up to the great International Institutions, and which has at its highest level the whole human family. Society, therefore, is identified in two complementary ways: as *natural community*, since it is based on human nature, on the equality of all human beings and their inherent sociability; as a *necessary community* for peoples different in identity, in culture, and in faith who, need to govern,

1 Position Paper for the “Catholic-Muslim Forum” Seminar: *Working Together to Serve Others*, organized by Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican City, 11-13 November 2014.

or at least, to regulate in a unified way their life in common. In christian doctrine this “living together” is enshrined on an order which is founded on *truth*; which is determined according to the precepts of *justice*; it demands to be enlivened and integrated by *love*; it needs to be reconstructed in *freedom*². The core element of this conception is the human person with his freedom to decide, the protagonist of the present and the future.

In order to understand the unfolding of life in society, the method which the Church uses is to investigate the phenomena and tendencies of situations, with certain factors as reference points: i.e. real data and indicators, the values and principles which appear or disappear, the level of the common good. An approach applicable to individual dimension, family life, statehood society, labour and economy, educational structures.

In this frame, attention to the *other* (person, people, economic subject, State) becomes a necessity in order to realize those common aims which cannot be reached separately by reason of the complexity of the problems and the difference of situations. The most recent situations in our societies, highlight the necessity for common rules and research into the tools that make for a concrete integration. Appropriate rules and tools, notwithstanding the much diversity, are the only approach to build today and in the future, a justice not for individual interests but for humanity as a whole: «These differences encourage and often oblige people to practice generosity, kindness, and sharing of goods; they foster the mutual enrichment of cultures.»³

All this articulated position of the teaching of the Catholic Church, finds its synthesis in certain principal statements adopted by Second Vatican Council: *first*: the human person is at the centre of society and of natural relations between individuals and peoples; *second*: individual characteristic and identity must be encouraged and safeguarded; *third*: the aim of every social activity is an effective *common good*⁴; *fourth*: peace is a necessary target for the entire human family⁵.

2 Cfr. IOANNES PP. XXIII, Litteræ encyclicæ: *Pacem in Terris*, in *AAS*, LV (1963), 265-266, No. 35 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html >, at 10/06/2016).

3 *Catechism of the Catholic Church*, 1 ed., Città del Vaticano, 1992, No. 1937 [henceforth abbreviated to: “CCC”] (english version, URL: < http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P6P.HTM >, at 10/06/2016).

4 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in *AAS*, LVIII (1966), 1111, No. 88 (english version, URL: < http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html >, at 10/06/2016).

5 Cfr. IOANNES PP. XXIII, *Pacem in Terris*, No. 4.

But in our world, defined today as global, where values are increasingly becoming unknown realities and the religious element is excluded from social life and relegated to a personal issue, how is it possible to implement these topics? Is a generic call for *ethics* sufficient?

The considerations which follow are essential questions which will light up, at least initially, well conscious of the difficulty of giving exhaustive replies. The minimum objective is to point out some indications which can contribute to a right dialogue between believers: the primacy of the human person and human work; the target of global development; the justice and the meaning of justice; the protection of the environment; and the peace.

2. THE PRIMACY OF THE HUMAN PERSON AND HUMAN WORK

In discussing the social question, the starting point in the christian vision is clear: the human person has priority over all other realities which constitute our society. Equally clear is the end point: the human person is the target of all social and Juridical Institutions, as well as economic reality. The teaching of the Catholic Church, even in this era of globalization, remains profoundly linked to the value of human person, and to the value of man's dignity. Moreover, the image that the person must be the center of society and its functioning, constitutes a synthesis of all christian tradition: «Every practice which reduces a person to nothing more than a means of profit enslaves man, leads to the idolizing money and contributes to the spread of atheism.»⁶

Alongside the primacy of the human person over things, the christian concept of society directs the promotion of an authentic development – «the development of each man and of the whole man» – as Pope Paul VI highlighted in 1967 in his Encyclical Letter “*Populorum Progressio*”⁷. The promotion of person is therefore the prime value, common to every vision which cannot be reduced to materialism nor economic growth nor a solely technical development separated from the human dimension.

The promotion of human being, is tied to one fundamental aspect which comes from the Bible: «It is not good that the man should be alone» (*Gen 2,18*).

6 CCC, No. 2424.

7 Cfr. PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ de populorum progressionem promovenda: *Populorum Progressio*, in *AAS*, LIX (1967), 257-299 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html >, at 10/06/2016).

This is a matter of the relationship which exists between man and his similars and which brings about the beginning of social life in which equality between people is flanked by ethnic, linguistic and cultural diversity, and different religious vision. This relationship is the source of the principle of the universal destination of goods and resources, in which «is not left wholly to his [man] free determination.»⁸ The universal destination of goods is presented as a tool concurrent with the realisation of the common good towards which political and economic action must be directed: «In the beginning God entrusted the earth and its resources to the shared management of humanity, in order that he should take care of it, hold sway over it and enjoy its fruits.»⁹ In this idea which sees human person as *custodian of creation*, there is another possible point of dialogue between different religious visions, which we will look into more deeply further on.

A careful reading, which takes into account the reality of the 21st century, shows clearly that the call for the universal destination of goods does not omit the individual person's legitimate right to own property. A right present in the teaching of the Church which, however, distinguishes between the concept of property and that of the use of property:

«Is one thing to have a right to the possession of money and another to have a right to use money as one wills. Private ownership, [...] is the natural right of man, and to exercise that right, especially as members of society, is not only lawful, but absolutely necessary. But if the question be asked: How must one's possessions be used? - the Church replies without hesitation [...]: "Man should not consider his material possessions as his own, but as common to all, so as to share them without hesitation when others are in need".»¹⁰

In social living, private property and the universal destination of goods are not opposites especially when a private property is acquired by means of work, but they are completed by reason of the individual who is part of the communitarian dimension, and thus the social body.

This position of the Church is not an exhortation, but rather a line of method and a direction for the behaviour of believers, based on the doctrine «the

8 Pius PP. XI, Litteræ encyclicæ: *Quadragesimo Anno*, in *AAS*, XXIII (1931), 194, No. 50 (english version, URL: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>, at 10/06/2016).

9 CCC, No. 2402.

10 LEO PP. XIII, Litteræ encyclicæ: *Rerum Novarum*, in *ASS*, XXIII (1890-1891), 651, No. 22 (english version, URL: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>, at 10/06/2016).

ownership of any property makes its owner a steward of Providence, with the task of making it fruitful and communicating its benefits to others.»¹¹ In this regard, one could say that a ‘*social charge*’ exists over the right to ownership, recalling in this way the role of Public Authorities on whom falls the duty of regulating the right of ownership and its use on behalf of society as a whole. When the accumulation of wealth ends in the hands of a few a regularisation becomes necessary in order to avoid a serious obstacle to the common good:

«If certain landed estates impede the general prosperity because they are extensive, unused or poorly used, or because they bring hardship to peoples or are detrimental to the interests of the country, the common good sometimes demands their expropriation.»¹²

In our societies the question becomes more complex when private ownership regards the possession of the means necessary to guarantee work, since limiting this can constitute a means of restricting individual freedom and diminishing the possibility of working:

«Ownership of the means of production, whether in industry or agriculture, is just and legitimate if it serves useful work. It becomes illegitimate, however, when it is not utilized or when it serves to impede the work of others, in an effort to gain a profit which is not the result of the overall expansion of work and the wealth of society, but rather is the result of curbing them or of illicit exploitation, speculation or the breaking of solidarity among working people. Ownership of this kind has no justification, and represents an abuse in the sight of God and man.»¹³

In the Christian Vision the primacy of the human person regarding also the human work, must be understood as the participation of men and women, created in the image of God, in the work of creation. That is, the believer is at one and the same time both custodian and continuer of creation: «Human work proceeds directly from persons created in the image of God and called to prolong the work of creation by subduing the earth, both with and for one another.»¹⁴ This concept of work differs from that extreme which reduces the individual to work, considering a person only in terms of the work he carries

11 CCC, No. 2404.

12 PAULUS PP. VI, *Populorum Progressio*, No. 24.

13 IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Centesimus Annus*, in *AAS*, LXXXIII (1991), 847, No. 43 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html >, at 10/06/2016).

14 CCC, No. 2427.

out, or even regarding people simply as ‘goods’ as happens when work is seen as dependent on the global market or on profit, as the many concepts of materialism propose. Indeed, the Christian Vision of political society and its economics refuses to confuse or, worse, ruin the order of creation by considering the individual simply as a means of production, and maintains that the individual is the creator of social life, and also of economic activity. It is work that is dignified by man, and not vice versa:

«In work, the person exercises and fulfils in part the potential inscribed in his nature. The primordial value of labour stems from man himself, its author and its beneficiary. Work is for man, not man for work.»¹⁵

Giving strength to this concept is a solid foundation: a person works rationally in order to programme his own existence, deciding the ways and times in order to realise his own dignity.

The undeniable value for the Catholic Church is that work is for man, and not vice versa, and consequently human labour is placed above finance and the market. Indeed, capital and market are both elements closely functional to work. In the present economic crisis which involves the entire planet this value needs to be put to work to inspire political choices and decisions, regulating the economy since «regulating it solely by the Law of the marketplace fails social justice, for there are many human needs which cannot be satisfied by the market.»¹⁶ Christian Social teaching, therefore, excludes a person being considered as forced labour and, equally, work being reduced to the market and depending exclusively on the ups and downs of the market, the results of technological developments, or a concept of globalization almost held to be a ‘guarantor’ for all economic behaviour. A strongly anthropocentric and personalised vision which is widened to consider other aspects connected with the dignity of the worker: equal pay, the importance of being employed, working conditions and the guarantee of safety at work, and solidarity.

Dignity is the essential objective of the person who works and who realises his humanity, his vocation, his deepest aspirations, by means of work, as Pope Francis has said:

«The problem is that of not bringing home the bread: this is serious, and this destroys dignity. This destroys dignity! And the most serious problem is not hunger

15 CCC, No. 2428.

16 CCC, No. 2425.

– even if there is this problem. The most serious problem is dignity. For this we must work and defend out dignity which work gives us.»¹⁷

3. THE TARGET OF GLOBAL DEVELOPMENT

Development is another objective in which dialogue between believers can share, especially at this time in which growth and well-being are joined to the difficulties of governing situations and processes. We live, in fact, in a global world, but one which sees the majority of the people of the earth living on the margins, far from living conditions which can be considered adequate for human beings. Faced with this perspective christian reflection can only ask: is it still possible to speak of development? A question which immediately highlights two ways in which this concept is interpreted: development as economic technique; and development as altruism and *solidarity*. This second approach appears the more difficult to translate into the ways of action and governance, since there is more and more less space in our societies for solidarity, which has heightened individualism and becomes daily more selective.

Development therefore walks alongside solidarity:

«The theme of development can be identified with the inclusion-in-relation of all individuals and peoples within the one community of the human family, built in solidarity on the basis of the fundamental values of justice and peace.»¹⁸

Without doubt, it is a prophetic approach because it clarifies that underdevelopment is the consequence of the juxtaposition between *poverty and wealth*, but it is also the effect of *indifference, egoism* and heightened *individualism*. All this is also evident beyond the borders of single States, because the question of development and underdevelopment has a dimension and effect which interest the entire planet.

The task of the believer in front of this teaching is to effect it in reality, that is in gestures of solidarity:

17 FRANCISCUS PP., Allocutio ad operarios Campobassenses: *Vi ringrazio*, 5 iulii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 637 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140705_molise-mondo-del-lavoro.html >, at 10/06/2016).

18 BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ encyclicæ de humana integra progressionem in caritate veritateque: *Caritas in Veritate*, in *AAS*, CI (2009), 690, No. 54 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html >, at 10/06/2016).

«Collaboration in the development of the whole person and of every human being is in fact a duty of all towards all, and must be shared by the four parts of the world: East and West, North and South.»¹⁹

In this way it is more easy to govern underdevelopment, injustice, pandemics, famine, illiteracy... realities to which both the International Community and individual Countries seek to respond with programmes and plans of action. A reference can be done immediately to the United Nations debate on the endeavors undertaken in the strategy for the “*Millennium Development Goals*”²⁰ which will run out. At the time of its adoption, in 2000²¹, it was presented as the last hope for tackling again the living standards of the human family: the number of the poor, the hungry, the illiterate and those without medical care would be halved. The data, however, show that the greater part of these *objectives* are still a long way off, and have even been increased by new exigencies which require new choices. In fact, levels of poverty are increasing, conflicts are becoming more widespread, the armaments race has not slowed down, there is violence and terrorism, as well as notable preoccupation with climatic changes, the inconsiderate exploitation of non renewable resources, and all the many different forms of attacks on life. For believers, then, the question remains the same: how can development and solidarity confront the challenges and not be preoccupied simply with increasing production, profits and economic indicators? One thing is quite clear: decisions and actions cannot be limited just to technical data, but need an ethical and moral component which is at their centre, and not pushed out to the margins.

The Christian Vision of development describes possible actions, laying down the essential moral and ethical references and using a principle, that of subsidiarity, which allows replies to be given to mankind’s problems by means of an ascending scale: the individual, the family, the community, the State, and International Institutions. A method capable of distinguishing economic growth from full development, technical knowledge from co-operation, and isolated assistance from continuing action. What emerges is a reality where development is not the wealth produced and solidarity not assistance or aid,

19 IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Sollicitudo Rei Socialis*, in *AAS*, LXXX (1988), 556, No. 32 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html >, at 10/06/2016).

20 Cfr. URL: < <http://www.un.org/millenniumgoals/> >, at 10/06/2016.

21 Cfr. UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Resolution 55/2. United Nations Millennium Declaration*, adopted on 8 September 2000, in URL: < <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.pdf> > (at 10/06/2016).

but the recognition of the centrality of the individual person, his dignity and therefore his social rights.

What is proposed is a structured solidarity which would be able to involve exponents from the Religions, Universities, culture, politics, Institutions, civic society, far beyond barriers and full of ideas. This could allow strategies to be worked out which take account of social consequences of the discrepancy between development and poverty, and points of encounter found between the global dimension of the world and the visions of individual cultures, ethics and religion: giving a theological and ethical and not just technical perspective to the concept of development means to recognise the centrality of full development as a common value.

The objective of development inspired by solidarity could be a bridge for dialogue between different groups and contribute to the difficult search for the common good for the future of the human family:

«Socio-economic problems can be resolved only with the help of all the forms of solidarity: solidarity of the poor among themselves, between rich and poor, of workers among themselves, between employers and employees in a business, solidarity among nations and peoples. International solidarity is a requirement of the moral order; world peace depends in part upon this.»²²

4. THE MEANING OF A TRUE JUSTICE

The Christian Vision attaches another virtue, justice, to solidarity, on which it is possible to find elements for believers of different Religions to work together. In the Bible justice is identified with God's actions towards men in order to make them holy: «Blessed are those who hunger and thirst for justice, for they will be filled» (*Mt 5,6*), but also in order to give direction: «Strive first for the Kingdom of God and his righteousness and all these things will be given to you as well» (*Mt 6,33*).

Translated into the social vision of Christianity, justice assumes a wider significance which is summed up as giving to the other everything that is due to him. The other can be our neighbour, a person, a community, or a State. In social relations justice prevents or resolves conflicts, avoiding turning a person into a danger for other men by making the right of the strongest prevail.

22 CCC, No. 1941.

Christian Doctrine, in fact, when confronted with themes tied to justice understood as regulator of social order, is preoccupied with giving the final word to justice and, at the same time, looks for its foundations. It is an attempt to give an ontological and transcendent perspective to the legal concept of justice manifested in human acts (Norms, Laws): «Justice is [...] a moral virtue and a legal concept.»²³ In substance the teaching of the Church identifies this virtue as the master route for giving to God and to each human individual that which is due to each and for reminding every believer of the need to interpret social reality in the light of christian teaching²⁴.

Justice, therefore, is not simply a tool for safeguarding the ordered living together of a community, but is also a way of guaranteeing the just recovery of violated rights, fundamental freedom impeded in their exercise, of inattention to man's dignity. It turns the idea of justice as a tool for building the common good which, participating everyone contributing, is capable of changing social relationships from the interpersonal level right through to the widest international context. That common good which far from being the sum of individual interests, has at its centre respect, affirmation and safeguarding of the human person.

The action of justice is based on respect for the person, that unique and unrepeatable creature of God, his reason, intelligence and will and therefore the rights which have their origin, their foundation and their end in human dignity. Resting on these elements, complementary in themselves, the foundation of justice is its being a dynamic and living virtue, that is capable of working in society as a tool by means of which it is possible to give meaning to institutions, politics, and the economy, far, however, from any form of arbitration or sterile vengeance, but as a way of overcoming forms of oppression and authoritarianism, exacerbated egoism and nationalism, and the evident contrasts between poverty and riches.

Believers know that in order to give our societies the possibility to guarantee the person, protecting his rights, favouring his capacity to establish a close relationship, his living with others, but also in order to guarantee work and development, rules are needed. Rules are not ways of imposing power or

23 IOANNES PAULUS PP. II, Nuntius ob diem ad pacem fovendam missus: *La Giustizia*, 8 decembris 1997, in, *AAS XC* (1998), 147, No. 1, (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace.html >, at 10/06/2016).

24 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Littera: To the participants in the Meeting on the 40th anniversary of the pastoral Constitution "Gaudium et Spes"*, 15 martii 2005, in URL: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050315_pc-giustizia-pace.html > (at 10/06/2016).

force, Christian Vision links to them the needs of human dignity. An unjust Norm, however, is that Norm which not only is an obstacle to the common good, but also denies the needs of the dignity of the person in its different manifestations, not just material, but rather spiritual, religious, intellectual, and cultural. Only a genuine justice within an organised community can operate in such a way that the Norms will be just, even if not perfect, but tending towards the just.

According to such a formulation justice contributes towards building *fraternity*, and thus communion between individuals, communities and peoples which represents the first realisation of a society made to man's measure. Justice, therefore, is the basis of relationships between people, the tool for guaranteeing a complete realisation of the aspirations of individuals and similarly living together in society since it builds up *reciprocity* – a willed and free act – and not simply on relationship, which remains dutiful or necessary. In fact it is the rapport of reciprocity, and that is real life, which requires the tools proper to justice, from legality to solidarity, in order to overcome the contraposition between individuals, peoples and States.

It does not escape this formulation the knowledge that the human family today lives the rapport between justice and injustice in different ways: there are clear examples of different levels of technology, shortages of medical care, more general inequalities in levels of growth, and many open social disputes. One old conflict, never satisfactorily resolved, sees the global North and South compared over the alternative realities of poverty and development. A development which is understood as an interaction of elements which only justice can give:

«True development, in keeping with the specific needs of the human being—man or woman, child, adult or old person—implies, especially for those who actively share in this process and are responsible for it, a lively awareness of the value of the rights of all and of each person. It likewise implies a lively awareness of the need to respect the right of every individual to the full use of the benefits offered by science and technology.»²⁵

Christian teaching about justice shows clearly that on every perspective lies the knowledge that the models of life proposed to individuals in their individual and social dimensions, accentuate isolating and egoistic views, proposing as an alternative refuge in phenomena of extremism, consumerism or claims of rights not based on justice. Considering justice as a virtue, on the

25 IOANNES PAULUS PP. II, *Sollicitudo Rei Socialis*, No. 33.

other hand, demands not stopping with the pronouncement of a Norm, however authoritative its source may be, but to consider the true concept of the person, his value, his nature and therefore his needs and requirements.

In our day-to-day lives we often witness individual considerations of justice, in aggravating circumstances: too often this subjective vision tends to impose itself as general. We are talking about the effects of behaviour from which presumed 'rules of justice' flow. Both individual and collective behaviour can be justified in this way, right up to phenomena that interest the Community of Nations, but they certainly cannot be likened to the ideal of christian justice, as Pope Francis himself has said:

«Demands involving the distribution of wealth, concern for the poor and human rights cannot be suppressed under the guise of creating a consensus on paper or a transient peace for a contented minority.»²⁶

From this ideal some practical aspects can be obtained which are essential to a dimension of dialogue and work between believers:

a) first of all, the *principle of equality* between people, as also between different political communities,

«they are equal by the dignity of nature; for which everyone has the right to existence, to his own development, to the means for attaining it, and to be the person responsible for it; and he also has the right to his good name and to the duties that go with this»;²⁷

b) next, *respect for the duties which are assumed* in relationships with others. Generally this principle of *good faith* is considered the basis for ordered living together, a guarantee for the functioning of society and a way of avoiding conflicts. Respect for the duties undertaken, therefore, corresponds to that ideal of justice which thinks less of the contrary behaviour of an individual (or a State) in refusing to undertake a previously agreed obligation; a third basic principle for social living together is the *prohibition of recourse to violence* in the name of justice. This prohibition is clearly combined with legitimate defence – with the characters proper to

26 FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1110, No. 218 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html >, at 10/06/2016).

27 IOANNES PP. XXIII, *Pacem in Terris*, No. 49.

this last, such as, for example, proportionality – and with the use of force which in every society is conferred on official bodies and carried out according to normative dispositions (Laws, Constitutions and International Agreements). But, still more, the validity of this prohibition is understood if connected to a further obligation: that of resolving quarrels and controversies by means of justice, and that is with recourse to the means laid down by Norms and Laws:

«Quarrels must be overcome and respective controversies resolved, not with recourse to force, to fraud or deceit, but, as suitable for human beings, with reciprocal comprehension, by means of calm and objective evaluation.»²⁸

5. PROTECTING THE ENVIRONMENT: HUMAN ECOLOGY

In continuity with the themes of development and justice, protection of the environment can also be a tool for dialogue and shared action. Moreover, believers are able to concur in international action proposing an environmental culture that is not reduced to environmentalism, and an ecological conscience that is not ‘ecologism’, but a tool for giving continuity to the order of creation and protecting it from many dangers.

«The desire to possess and to exploit the resources of the planet in an excessive and disordered manner is the primary cause of all environmental degradation.»²⁹ These words are a just synthesis of the Christian Vision concerning the environment, considered as the space where humans live and on which depend the life, the well-being and the health of the present generation and all those of the future. In this fundamental area is again the human person who is at the centre of the environmental question. One choice which has as its objective the formation of a conscience for protecting the things which the Creator has placed at the disposition of the human family avoiding in this way not only their destruction, but also their use for limited periods of time. It goes back to the idea of the common good applied to the environment, with the individual person as the origin and the end of every preoccupation because he is called to realise or to change direction, activities and programmes operating

28 IOANNES PP. XXIII, *Pacem in Terris*, No. 51.

29 BENEDICTUS PP. XVI, *Allocutio dum summus Pontifex Sedem invisit Consilii Nationum Unitarum pro Nutricatione et Agricultura (FAO): J'ai accueilli*, 16 novembris 2009, in *AAS*, CI (2009), 1037, No. 8, (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091116_fao.html >, at 10/06/2016).

within the full respect of their autonomy which is the fruit of different research and knowledge.

The basis of this position is the idea of a “*human ecology*”, that is the proposing of new styles of living, of production and of consumption which abandon the desire to possess, the uncontrolled exploitation of nature, undisciplined behaviour and the excessive and disorganised use of the planet’s reserves. These, in fact, are the main attitudes which produce negative effects on different ecosystems and which are the prime cause of all damage.

In this third millennium protecting the environment is a *challenge* which *modernity* presents to the human family, in their differences and their different levels of economic growth and understanding of the different areas of the world. A challenge to which it is necessary to give a reply which is in harmony with the designs of nature, that is, capable of safeguarding the planet and its resources, its biodiversity and its inhabitants both today and tomorrow. Projects and strategies worked out at national and global levels in fact follow the concept of sustainable development which emerged at the international level, in a wider vision with respect to the technical data, means for humanity to acquire an understanding of its own duties and functions with regard to future generations. Duties towards the environment, however, are derived from those towards the person both individually and in his social relationships.

It is an ‘exacting’ task requiring an active role in order to give a precise political address to the States and international bodies and their Institutions. The only limit on every action is the obligation to defend the things that belong to humanity as a whole, obligations which according to the Christian Vision can be realised only on the basis of two principles: *subsidiarity* and *solidarity*.

- *Subsidiarity* in this case means to operate with respect to the different interests involved, but functions to ‘govern’ the environment, making emerge strongly the indication that the ecological question is ‘extra-territorial’: no single Country – or even group of Countries – can think of responding independently. We know well that despite the obstacles posed by the logic of profit and the indiscriminate use of resources, environmental governance is necessarily shared, as the Institutions which operate at the level of the International Community must be shared, provided with effective juridical and institutional competence. A correct subsidiarity demonstrates that it is not enough thinking about building or creating it, they need to be really functional, that is capable of guaranteeing a just equilibrium between

present resources and the capacity of people and communities of preserving and managing these resources in the face of real needs.³⁰

- *Solidarity* in environmental matters is not just aid or assistance, but an equitable availability of goods, access to resources, participation in decision-making processes, sustainability in development, enjoyment of fundamental rights such as those to food and water. In this understanding of solidarity we find the concept of the *green economy*, understood as an economic vision in which the safeguarding of different ecosystems (water, terrain, air, forests, biodiversity...) are prioritised with respect to their unlimited exploitation and the consequent elevated levels of resource consumption. This vision, however, can only be valid if it manages to extricate itself from solely utilitarian considerations derived from technical data, and place itself as a method for alleviating poverty, underdevelopment, famine and consents to evaluate, freely and honestly, the damage to the environment provoked by human activities. If inspired by the logic of solidarity the *green economy* will not be a rigid system of rules and economic calculations, but a decision-making frame in which priority is given to responsibility and the capacity to combine economic, environmental, social and human factors, so as to include and not exclude individuals, families, communities and Nations.

At present the ecological dimension is central to the internal life of States and the entire International Community, as can easily be discovered from many signals, unfortunately increasingly negative. Climatic changes, desertification, rising sea-levels, melting glaciers, disappearing biodiversity, and the diminution of non-renewable resources are just some of the examples in the face of which the believer must propose a project for formation in order to render everyone aware of the responsibilities we have towards creation, the real nature of the human person and his deepest aspirations. A formation which follows an interdisciplinary approach in which Philosophy, Theology, Economy, Sociology and Law can be used together not simply to give replies, but to transmit the idea of relationships founded on the exchange of knowledge, values, assistance and mutual respect. The ultimate objective is a real unity of knowledge, understanding and necessary action in order to give effectivity to further study and research, debate and regulatory measures. In this

30 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Nuntius: *Al Signor Jacques Diouf*, 15 octobris 2004, in *L'Osservatore Romano*, CXLIV (2004), 16 ottobre, 5, No. 1, (english version, URL: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/food/documents/hf_jp-ii_mes_20041015_xxiv-world-food-day.html>, at 10/06/2016).

way, by means of protecting the environment, that model of development can be built which is founded on fraternity and is capable of proposing corrective measures in the world situations.

6. THE GREAT OBJECTIVE OF PEACE

To complete the points of convergence for shared action between believers is certainly the great target of peace, something hoped for by everyone, but above all the condition required by the entire human family.

The Christian Vision of peace is rather a pedagogy of peace. It is, in fact, not limited to condemning war, but is widened to consider the causes which impede the realisation of peace and to evaluate responsibility and indicate possible actions for its realisation:

«Injustice, excessive economic or social inequalities, envy, distrust, and pride raging among men and Nations constantly threaten peace and cause wars. Everything done to overcome these disorders contributes to building up peace and avoiding war.»³¹

A decisive, competent and purposeful direction which is to be found in both a long and medium term perspective, regarding different areas, among which are:

- a) *Security and humanitarian action*, directly linked to the evolution of the idea of peace and which is today identified with the principle of the *responsibility to protect* on the basis of which: «[E]ach individual State has the responsibility to protect its populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity.»³² A principle which to be effectively operative requires an *opinio Iuris* between members of the International Community in order to be able to confirm its validity and its functioning, but taking into account the legitimate rights of each State and the aspirations of each individual, people and community. Such a direction, in fact, risks remaining simply a formula if it is not accepted by international praxis in order to contribute to the overcoming of conflicts which become insurmountable limits to security when they involve the action of States, Governments and International Institutions.

31 CCC, No. 2317.

32 UNITED NATIONS, GENERAL ASSEMBLY, *Resolution 60/1. 2005 World Summit Outcome*, adopted on 16 September 2005, in URL: < <http://www.un.org/womenwatch/ods/A-RES-60-1-E.pdf> > (at 10/06/2016).

It is necessary, then, to install these conditions in order to give priority to the security of the individual, of small groups and of communities with their rights, guaranteeing a more responsible consideration towards those who seek more attention for dramatically inhuman and insecure situations, using the tools of dialogue, of entreaty, of negotiation and obligation to resolve controversies peacefully and so to prevent conflicts and guarantee security. *Responsibility to protect* is proposed, therefore, as a ‘Theory of security’ and therefore necessarily linked to more articulate conceptions of prevention, not only of conflicts and wars, but increasingly famine, natural catastrophes, economic crises, right up to the widest prevention – perhaps not yet fully heard – of violations of human dignity. This perception was communicated by Pope Benedict XVI in his speech to the UN on 18 April 2008:

«When faced with new and insistent challenges, it is a mistake to fall back on a pragmatic approach, limited to determining “common ground”, minimal in content and weak in its effect [...] human dignity [...] is the foundation and the goal of the responsibility to protect.»³³

In order to give consistency to this Theory, believers can also share in a contribution to the re-working or new formulation of Norms governing international humanitarian rights, after the recent conflicts which have seen the impossibility of their being applied and the evident violations of governing Norms and a real normative void. This question regards, for example, the post-conflict period in which the mechanisms of re-entry and replacing of prisoners of war and displaced persons have a determining role. This is a problem which touches on the reunification of families and the return to normal affective relationships which in turn work to ensure reconciliation and justice, and thus the activation of transitional forms of justice, efficacious not because imposed, but in as much as they are capable in reality of eliminating the possible return of conflict.

- b) *Effective protection and promotion of human rights*, faced with situations and phenomena which do not recognise their basis, values and aims. Believers are called to evaluate those situations which separate human dignity from the roots of human rights, causing the disconnection from rights and their subject. This, in fact, causes individual and collective good to be

33 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio ad Delegatos Nationum Unitarum: *En m'adressant*, 18 aprilis 2008, in *AAS*, C (2008), 334 (english version, URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html >, at 10/06/2016).

replaced by egoistic and momentary needs, which signify the fact of raising to right of every need and necessity.

This needs an attitude turned towards educating about the value of rights and to this again the possibility of a conscientious objection, since the

«“frontier” of liberty touches upon principles of great importance of an ethical and religious character, rooted in the very dignity of the human person. They are, as it were, the “bearing walls” of any society that wishes to be truly free and democratic. Thus, outlawing individual and institutional conscientious objection in the name of liberty and pluralism paradoxically opens by contrast the door to intolerance and forced uniformity.»³⁴

c) *Religious freedom*, intended in its widest sense, which includes not only the worship dimension, but the right to change religion, the presence of believers in public life and – even more important – a guarantee of *self-organisation powers* proper to every religious community, to protect their autonomy of action and structure. This for believers means to operate in the interests of freedom of the religious community present in a particular territory, as well as to become an ethical force in order to agree in the working out of Norms and plans of action which will include religious freedom in the wider picture of peaceful co-operation between peoples.

One element is constant in both profiles in the christian vision: defence of the *right to religious freedom* for all believers, since this right is considered to be a prior condition for the exercise and full enjoyment of all other human rights. This is something which is becoming a real challenge today when, despite commitments already agreed to, we see an increase in religious intolerance in the world and there is again illegal interference in the area of organisational autonomy of religious communities which impede them from acting in a manner coherent with their own moral convictions. Interreligious dialogue could certainly assist in the pursuit of these objectives, also in its forms structured according to international rights: this is the case with KAICIID (*The Re Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue*) in Vienna, an Inter-governmental Organisation set up on 31 October 2012.

d) *Development and international co-operation*, areas in which believers are called to a necessary commitment since to initiate and consolidate global

34 BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio dum summus Pontifex ad Legatorum Corpus faustum fortunatumque novum annum ominatur: *Je suis heureux*, 7 ianuarii 2013, in *AAS*, CV (2013), 164.

development is necessary for peaceful relationships. It is a matter then of moving economic resources from conflicts and from armaments towards development which in an organic and continuous way is able to guarantee full realisation for people, their growth and the realisation of the aspirations which flow from their dignity and the exercise of their fundamental rights. In the more general image, the fight against poverty presupposes a common agreement which can only arise from an effective solidarity capable of tackling the problems of climatic change, the growing crisis over diminishing water supplies, both for agriculture and for human consumption, the lack of medical care, and illiteracy which puts adequate levels of life at serious risk. One specific aspect regards the new conflict taking place between world populations and available resources, which requires an alternative vision to that which profit as its sole objective, the defence of markets, the use of agricultural products for anything other than food, and the introduction of new techniques of production without the necessary precautions. The question touches, for example, on the need for putting an end to speculative tendencies which now affect even the producers of first necessity, land destined for human food production, and to check the buying up of land suitable for cultivation (*land grabbing*) which in many regions has forced the local population to abandon their land.

- e) *Intellectual property*, whose protection in the Christian Vision is certainly necessary for development and the just compensation for researchers and producers, but not forgetting that the primary objective of new knowledge is the service of the common good of the human family.

Today this means, for example, agreements by the competent bodies – such as the *World Intellectual Property Organisation* – on the adoption of connected international juridical tools to govern *affirmative action*, establishing exceptions and limits on the rights of the entrepreneur in order to safeguard the rights of a specific category, such as in the case of people who are visually disabled, the vast majority of whom live in less advanced Countries. In the same sector, attention needs to be given to the safeguarding of genetic resources and to traditional knowledge and folklore, particularly that tied to the life of minority groups and indigenous populations, since: «The safeguarding of these peoples' identity needs to be given priority, and their indispensable role in handing down traditional know-how needs to be acknowledged.»³⁵

35 BENEDICTUS PP. XVI, Nuntius: *To the President of the International Fund for Agricultural Development* (IFAD), 13 februarii 2013, in URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/pont-messages/2013/documents/hf_ben-xvi_mes_20130213_ifad.html >, No. 1 (at 10/06/2016).

The system of *International Trade* is also linked to this area because it still remains a long way from structural reform and presents itself today as only partially free and partially mercantile, notwithstanding the recognised decisive influence of commerce in relations between countries and in the maintenance of peace. A specific area of interest, therefore, which calls believers to work first of all on the ethical level to which Norms for eliminating imbalances in commercial exchange must be directed, as well as the contrasts between poverty and wealth. This could favour the creation of an international economic, commercial and financial system based on the principle of social justice, transparency, honesty, solidarity and responsibility, continuing to support the centrality of the individual in every economic activity so as to prevent crises and avid speculation.

- f) Finally, *education*, which at the international level presents different phases and components: literacy, instruction, basic and long-term formation, higher studies, research and culture. An education which christian doctrine defines as «integral and uninterrupted.»³⁶ It is a matter of an area in which programmes and Norms worked out by International Institutions converge, linked to objectives such as access to instruction, no discrimination, the culture of peace, the safeguarding of minority languages and cultures, right up to the most recent indications concerning multiculturalism and the universality of all cultural heritage.

For believers, to concentrate together on these aspects means to think of an educational model able to respond to the times and in ways foreseen by the processes in action, at the same time holding firm to the conviction that peace is the essential of every educational project. The idea is to take account of culture and intercultural dialogue in the politics of development in order to promote a culture of peace, since the search for a coherence and a unity in different cultures allows the means necessary for a fully human future to be found, from which peace can be made.

In this way the possibility of projecting school and University structures can be outlined, content and programmes, knowledge and research in order to confront new challenges such as, for example, parent-child relations in content and in educational choices, the new content of the right to education, understanding and mutual tolerance between formative choices offered; the free circulation of programmes and teaching content. This giving continuity to the intuition which sees education as the essential tool for developing personal gifts and making them available in the service of society.

36 IOANNES PP. XXIII, *Pacem in Terris*, No. 80.

7. CONCLUSIONS

The things outlined are only some of the possible points for a common *Agenda* for believers who want to serve the society in which they live together, evaluating the many current situations and agreeing in the determination of a peaceful co-existence to reach the common good.

Looking at the specific subject of social life, the signs that require going beyond the single idea of building a society worthy of man are clearly many, but making every effort to put the person at the centre, with his or her needs and rights. The methodology of dialogue, in fact, requires that such signs and their content – always more specialised – be considered in terms of *justice*, the essential condition for enabling agreement to overcome a formal collaboration and a strict pragmatism.

This is the road, always new and not without difficulties, which the believers are finding to travel on together with their actions which, in the past, today and in the future, remain directed at determining the conditions because individuals and peoples *can live in conditions of effective peace*. Well knowing that human society and relationships within it are complex, but dynamic and to act it is necessary to take account of the fact that «the problem of providing adequately in social reality for the objective needs of justice is a problem which does not yet admit of a definitive solution.»³⁷

Pope Francis has added something else to this direction, at the same time programmed and organic, «Fighting poverty, both material and spiritual, building peace and constructing bridges» is the essential reference for the

«dialogue between places and cultures a great distance apart [...], this dialogue between one end of the world and the other, which today are growing ever closer, more interdependent, more in need of opportunities to meet and to create real spaces of authentic fraternity.»³⁸

In fact, the fight against poverty, building peace and the search for dialogue can be as many objectives of the interreligious relationships and to encourage and to give impetus to what has been achieved up to now.

37 IOANNES PP. XXIII, *Pacem in Terris*, No. 81.

38 FRANCISCUS PP., Nuntius: *To the Diplomatic Corps accredited to the Holy See*, 22 martii 2013, in URL: <http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.html> (at 10/06/2016).

Catholics and Muslims Working Together in Service of Society: Legal and Institutional Elements for a True Dialogue

VINCENZO BUONOMO

Abstract

Nel nostro mondo che oggi definiamo globale, dove sempre più i valori diventano realtà sconosciute e l'elemento religioso viene escluso dalla vita sociale e indicato come un fatto personale, come è possibile per i credenti operare a servizio della società? Bastano generici richiami all'*etica*? Sono interrogativi essenziali a cui l'articolo vuole rispondere, almeno inizialmente per costruire un sano dialogo. Quelli delineati restano solo alcuni dei possibili punti di un'*Agenda* comune per i credenti che vogliono servire insieme le società in cui vivono, valutando le tante situazioni presenti e concorrenti nel determinare una pacifica convivenza e condizioni per raggiungere il bene comune, compiendo ogni sforzo per porre al centro la persona, le sue esigenze, i suoi diritti. La metodologia del dialogo, infatti, esige che tali segni e i loro contenuti – sempre più specializzati – siano considerati in termini di *giustizia*, condizione essenziale per poter concorrere a superare una formale collaborazione e uno stretto pragmatismo. Questa la strada concreta, sempre nuova e non priva di difficoltà, che i credenti si trovano a percorrere nella loro azione che, come in passato, anche oggi e in futuro, rimane orientata a determinare le condizioni perché persone e *popoli possano vivere condizioni di vera pace*. Ben sapendo che la società umana e i rapporti al suo interno sono complessi, ma dinamici e per agire bisogna tenere conto che il problema dell'adeguazione della realtà sociale alle esigenze obiettive della giustizia è problema che non ammette mai una soluzione definitiva.

Parole chiave: Dialogo; credenti; Istituzioni; primato della persona umana; sviluppo globale; giustizia; diritti umani; protezione ambientale; pace.

Abstract

In our world, defined today as global, where values are increasingly becoming unknown realities and the religious element is excluded from social life and relegated to a personal issue, how is it possible for believers to act in the service of society? Is a generic call for ethics sufficient? The considerations which follow are essential questions to which this paper will reply, at least initially, pointing out some indications which can contribute to a right dialogue between believers.

The issues outlined are only some of the possible points for a common Agenda for believers who want to serve the society in which they live together, evaluating the many current situations and agreeing in the determination of a peaceful co-existence to reach the common good, but making every effort to put the person at the centre, with his or her needs and rights. The methodology of dialogue, in fact, requires that such signs and their content – always more specialized – be considered in terms of justice, the essential condition for enabling agreement to overcome a formal collaboration and a strict pragmatism.

This is the road, always new and not without difficulties, which believers find themselves travelling on together with their actions which, in the past, today and in the future, remain directed at determining the conditions so that individuals and peoples can live in conditions of effective peace. Well-aware that human society and relationships within it are complex, but dynamic and in order to act it is necessary to take account of the fact that the problem of providing adequately in social reality for the objective needs of justice never allows for a definitive solution.

Keywords: Dialogue; believers; Institutions; primacy of the human person; global development; justice; human rights; protection of the environment; peace.

Consultare e consigliare nella Chiesa¹

PAOLO GHERRI

SOMMARIO 1. Premessa. 2. Consultività: elementi previ. 3. Uno sviluppo diffuso. 4. L'ambito ecclesiale. 5. Consiliarità ecclesiale.

SUMMARY 1. Introduction. 2. Giving opinions: elements taken. 3. A widespread development. 4. The Church environment. 5. Giving advices in the Church.

1. PREMESSA

Nella Chiesa degli anni successivi al Concilio Vaticano II si è dedicata molta attenzione ai temi della collegialità² e della sinodalità³ con una larga prevalenza delle *strutture* (= le Istituzioni) rispetto alle *dinamiche*. La cosa è comprensibile, soprattutto alla luce del passaggio da una Ecclesiologia gerarchica, tipica di una Chiesa concepita e proposta come “*societas*”⁴, ad una

1 *Instrumentum laboris* in preparazione alla X Decima Giornata Canonistica Interdisciplinare sul tema “Consultare e consigliare nella Chiesa”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 3-4 marzo 2015 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris*.

2 Solo indicativamente, tra i tanti: A. MAFFEIS, *Collegialità episcopale e comunione ecclesiale*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2, 18-26.

3 Per la sinodalità si veda l’amplessima rassegna bibliografica predisposta da Giovanni Ancona per conto dell’Associazione Teologica Italiana: G. ANCONA (cur.), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Gorle (BG), 2005.

4 Nel senso filosofico-politico del concetto, più che in quello sociologico. Non si deve, infatti, trascurare che l’iniziale utilizzo del termine “*societas*” in campo ecclesiale (teologico e giuridico) prese piede e si affermò a partire dal XVI secolo all’interno della polemica coi Protestanti circa la *visibilità* o meno della *vera* Chiesa ed in seguito – ma con prospettiva radicalmente diversa – fu assunto dallo *Ius publicum ecclesiasticum* entro il nuovo scenario anti-giurisdizionalista sette-ottocentesco. Al contrario: la Sociologia – almeno quella scientifica – assunse consistenza solo dalla fine del XIX secolo in ambito totalmente laico. La duplice referenza concettuale è significativa soprattutto in rife-

Ecclesiologia più comunitaria⁵. Da parte propria la Legge canonica, sensibilmente riformata dopo il Concilio, ha necessariamente dedicato spazio alle Istituzioni come tali prima che ai loro concreti funzionamenti, soprattutto recependo i mandati conciliari che chiedevano nuovi strumenti di relazionalità intra-ecclesiale ispirati a maggior condivisione e partecipazione⁶. In effetti: disposizioni “generalì” (come sono i Codici canonici) sembrerebbero non poter fare molto di più che prevedere e prescrive l’*esistenza* di Istituzioni (come sono i vari Organismi consultivi previsti – spesso per la prima volta – dal *CIC*), demandando ad altri livelli normativi (inferiori) la loro *funzionalità* più specifica (come avviene spesso attraverso gli Statuti ed i Regolamenti di tali Organismi – cfr. Cann. 94-95). Di fatto, però, il trascorrere dei decenni ha messo ben in risalto come le questioni fondamentali cui il Concilio aveva dedicato la propria attenzione non si ponessero – ancora una volta – principalmente a livello di Istituzioni ma di loro concreto “utilizzo” e reale “funzionamento”... con un maggior rilievo del *quomodo* rispetto al semplice *quid*, come risalta in modo evidente tutte le volte che ci si riferisce prima alla “esperienza” del Concilio che non alle sue effettive “decisioni”⁷.

Proprio in questa prospettiva, la riflessione su “consultare e consigliare nella Chiesa”, in continuità con quanto già espresso e sollecitato in tema di “discernere e scegliere nella Chiesa”⁸, “decidere e giudicare nella Chiesa”⁹, “responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza”¹⁰, intende richiamare l’attenzione proprio sul versante della *consultazione* come tale e dei suoi *fondamenti* ecclesiali più propri. Ciò avverrà, in questa sede, concedendo spazio soprattutto alle *dinamiche* proprie della consultazione stessa, prima che alle sue *forme* istituzionali ed istituzionalizzate, nella

rimento all’uso che il Vaticano II ha fatto del termine a seconda dei contesti, imponendo agli studiosi la necessità di verificarne di volta in volta l’ambito di riferimento.

5 Cfr. P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 122-123; P. GHERRI, *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015, 77-81.

6 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia: Christus Dominus*, in *AAS*, LVIII (1966), 695, n. 44; CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: Presbyterorum Ordinis*, in *AAS*, LVIII (1966), 1017, n. 17.

7 «*Ut etiam post Concilium peractum ad christianum populum affluere pergeret larga illa beneficiorum copia, quæ Concilii tempore ex arte nostra cum Episcopis coniunctione feliciter percepta est*». PAULUS PP. VI, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ: Apostolica Sollicitudo*, in *AAS*, LVII (1965), 775-776.

8 Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare, 2014: cfr. P. GHERRI (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016.

9 Sesta Giornata Canonistica Interdisciplinare, 2011: cfr. P. GHERRI (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012.

10 Quarta Giornata Canonistica Interdisciplinare, 2009: cfr. P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale*.

convinzione che i “modi” più che le “forme” esprimano in modo inequivoco i fondamenti¹¹.

Per di più l’anno 2015 è caratterizzato proprio dall’essere un tempo di “consultazione” *nella Chiesa e della Chiesa* all’interno di un innovativo schema di “consiliarità”¹² pontificia costituito – per la prima volta – da una doppia Assemblea del Sinodo dei Vescovi: una straordinaria (realizzata nell’ottobre 2014) ed una ordinaria (predisposta per l’ottobre 2015), motivando, e forse richiedendo una specifica riflessione non tanto sull’*identità* del Sinodo dei Vescovi come tale¹³, ma sulla sua *funzione* più radicale di “Organismo consultivo”, a cinquant’anni dalla sua istituzione¹⁴ ed in relazione alle sue diverse configurazioni (ordinaria, straordinaria, speciale). Un Sinodo dei Vescovi che, nell’attuale sua forma di celebrazione, pone domande significative – e forse anche radicali – sulla *natura* di tale *consultività*, sia per quanto riguarda la sua componente “pontificia”¹⁵ che quella più espressamente “ecclesiale”¹⁶. Che cosa, infatti, prevale nel momento presente? La “consultazione” pontificia o i “consultati”? Che il Pontefice, infatti, [a] non si sia espresso formalmente sulle tematiche sinodali ed abbia fatto pubblicare gli strumenti sostanziali del lavoro sinodale¹⁷ e, allo stesso tempo, [b] che destinatari della *consultazione reale* non siano (stati) solo i Vescovi come tali ma anche le “loro” Chiese particolari ed i singoli fedeli¹⁸, pone interrogativi di grande portata sostanziale

11 Lungi dal voler separare o addirittura contrapporre “strumenti” e loro “utilizzo”, si sollecita qui un’avveduta consapevolezza sul fatto che la sola “presenza” dello *strumento* non ne garantisce né la fruizione, né l’uso corretto... come spesso risalta proprio nell’uso distorto che nella prassi viene fatto di molti Istituti giuridici. Al contrario: esistono utilizzi efficaci anche di strumenti inadatti, laddove la *ratio* superi la mera *forma*, tanto nella vita ecclesiale che socio-politica (solo evocativamente si ricordi come tutte le dittature sorte in Europa dopo il 1789 si siano instaurate attraverso gli strumenti formali della democrazia popolare e parlamentare, applicati in modo distorto).

12 Si utilizzerà intensamente questo termine, rendendolo a suo modo tecnico, per indicare *proprio ed esclusivamente* ciò che riguarda l’aspetto del consultare e consigliare, lasciando fuori tutto quanto normalmente viene, invece, ad essi sommato o con essi confuso (collegialità e sinodalità in particolare). Si ponga attenzione a non confonderlo – fuori dall’Italiano – con “conciliarità” che, invece, fa riferimento al Concilio. Non di meno: la stessa lingua latina distingue tra “*consilium*” e “*concilium*” per il quale si usa spesso il greco “*synodus*”.

13 Che ha suscitato qualche perplessità per la sua distanza rispetto al *dejà vu*, anche istituzionale e, soprattutto, rispetto alle previsioni-quadro del *CIC*, comunque non contraddette.

14 Cfr. PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, 775-780.

15 Secondo la previsione codiciale del Can. 342.

16 Secondo la modalità innovativa recentemente attuata d’interrogare le Chiese nel mondo coinvolgendo direttamente gli stessi fedeli.

17 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Instrumentum laboris: La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 2015 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html >, al 10/06/2016).

18 Il riferimento è ai “Questionari” posti al termine dei Documenti preparatori delle due Assemblee

ben prima che formale o istituzionale. Un tal modo di “consultare” da parte del romano Pontefice su che cosa pone l’accento? Sono davvero in gioco i “*mantra*” – teologico e pastorale – degli ultimi trent’anni (= collegialità e sinodalità) oppure si tratta di *altro*? E, nel caso: di cosa realmente si tratta?

Partendo da queste considerazioni – più *fondative* che non *istituzionali* – l’attenzione della riflessione cui si vuol dare corso si pone sulla *natura* e *consistenza* della *consiliarità* intra-ecclesiale prima che sui suoi aspetti istituzionali, con attenzione in modo specifico all’*esistenza* (diverso da “istituzione”) e *funzione* (diverso da “funzionamento”) delle *strutture consultive* come tali, piuttosto che alle modalità esecutive interne agli Organismi previsti dal Diritto quali “unità di elaborazione” di pensiero e di discernimento necessari al governo delle diverse realtà ecclesiali¹⁹. È questo, infatti, un aspetto al quale difficilmente si presta la dovuta attenzione mentre, in realtà, si tratta dell’elemento decisivo all’interno dell’attuale vita ecclesiale come proposta – e richiesta – dal Vaticano II.

In tal modo l’interesse prevalente della riflessione non riguarderà tanto le *modalità di consultazione* ma la sua *strutturalità*: i modi, infatti, derivano espressamente dalle finalità e dalle loro “motivazioni”. Non di meno: è evidente che cercare *consenso* o *legittimazione* (spesso *ex post*) è ben diverso dal cercare *consapevolezza* e *confronto*.

2. CONSULTIVITÀ: ELEMENTI PREVI

La ricerca e riflessione sul *consultare* e *consigliare* nella Chiesa nasce dall’esigenza di porre in luce non tanto un insieme di – spesso innovativi – Istituti giuridici dei quali la Chiesa si è dotata nell’ultimo mezzo secolo²⁰, ma – molto più radicalmente – la *costitutività della dimensione consultiva*

sinodali ed ai quali si è chiesto anche ai singoli fedeli di offrire la propria risposta: SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione*. Documento preparatorio, Città del Vaticano, 2013 (in URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_it.html >, al 10/06/2016); SYNODUS EPISCOPORUM, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. Lineamenta, Città del Vaticano, 2014 (in URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_it.html >, al 10/06/2016).

19 Sul tema del governo ecclesiale come discernimento si è già riflettuto in: P. GHERRI, *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo*, in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale*, 128-130; P. GHERRI, *Introduzione*, 91-93.

20 Quali, principalmente, a livello codiciale: Sinodo dei Vescovi, Consiglio presbiterale, Collegio dei Consultori, Consigli pastorali, Consigli per gli affari economici.

all'interno dello stesso "essere Chiesa". Non è infatti trascurabile dal punto di vista ontologico il fatto che il termine greco "ekklesia" significhi *assemblea, convocazione*²¹: non, cioè, un semplice e qualsiasi "essere insieme" da parte di soggetti qualunque (ciò che corrisponde al concetto 'classico' di *societas*), ma il "convergere" in un *evento* fortemente "identitario" ed "attivo" derivante dallo *status* personale (qual era l'essere cittadino libero nella *Polis* greca; l'essere maschio circonciso per il Popolo ebraico; l'aver ricevuto il Battesimo per la Chiesa apostolica)²². D'altra parte proprio una decisa *attività consultiva* è testimoniata negli Atti degli Apostoli fin dalle prime pagine quale pratica in qualche modo *tipica* all'interno della Comunità apostolica (si vedano: l'elezione di Mattia, la scelta dei sette, il c.d. Concilio di Gerusalemme, ecc. – cfr. *At* 1,21-26; 6,1-6; 15,4-31).

Non di meno: per quanto il tardivo palinsesto ecclesiologico – del tutto posticcio e strumentale – della "*societas inaequalium*" (all'interno della quale il romano Pontefice esercitava un vero e proprio *imperium*) si mostrasse formalmente uni-volontaristico, una vera sensibilità espressamente consultiva – in realtà – non è mai venuta meno nella vita ecclesiale²³, per quanto alle volte abbia dovuto configurarsi quale forma di mera "resistenza", come mostra la dinamica tra "maggioranze" e "minoranze" all'interno dei Concili degli ultimi cinque secoli.

Il fissare l'attenzione (e la tematica) nello specifico della *consiliarità* vorrebbe evitare in questa sede un grosso rischio al quale molta parte della riflessione e dottrina post-conciliare (soprattutto teologica e pastorale) non è riuscita invece a sottrarsi: intendere l'intera tematica in chiave di *collegialità* o *sinodalità* (ecclesiali), quando non anche di vera e propria "democrazia"²⁴,

21 L'*Ekklesia* era l'Organo supremo della *Polis*, posto al di sopra di tutti gli altri Organi cittadini; ad essa competeva soprattutto il compito ed il potere di Assemblea legislativa (cfr. J.-C. RICCI, *Histoire des Idées politiques*, Paris, 2008, 14).

22 Cfr. A. AUTIERO, *L'uomo tra "Polis" ed "Ekklesia"*. *La questione antropologica nell'orizzonte della Teologia liturgica*, in *Annali di Studi Religiosi*, 8 (2007), 242-243.

23 Si consideri, significativamente, la decisione dei Legati pontifici che presiedevano il Concilio di Trento (Del Monte, Cervini e Pole) d'introdurre nelle Congregazioni anche i teologi, come riportano i diari conciliari: «*Decrevisseque vocare cras omnes theologos, qui sunt in hac civitate, demptis generalibus et alias, qui Congregationibus interesse volent, cum eis que rem hanc conferre eorumque opinionem audire. Indecentem enim DD. Legatis videbatur, de religione et fidei articulis in Concilio agi et theologorum sententias non audire*» (SOCIETAS GOERRESIANA, *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Espitolarum, Tractatum, nova collectio*, S. MERKLE [ed.] I, Friburgi Brisgoviae, 1901, col. 1963). In risposta il Card. Pacheco «*laudavit deliberationem de vocandis theologis; multos enim in hac urbe esse doctos et catholicos viros, inquit, qui cum Episcopi non sint, eorum sententias etsi probatissimas usque adhuc referre non potuerunt*» (*ibidem*) e così anche il Card. Madruzzo «*quo autem ad proposita, laudavit deliberationem Legatorum de theologis vocandis*» (*ibidem*).

24 Sul tema si veda il recente studio: E. KOUVEGLO, *La distinction des pouvoirs dans l'Église. Entre perspectives démocratiques et exigences ecclésiologiques*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 549-588;

con tutta la congerie di conseguenze – prima pratiche e poi teoretiche – che ne sono derivate nell'immediato post-Concilio in tema di "Popolo di Dio"²⁵ e – di fatto contrapposta – "*communio*"²⁶. All'osservatore attento, infatti, non può sfuggire come la questione della *consiliarità ecclesiale* sia sufficientemente diversa e distinta da quella *collegiale* e *sinodale* in senso proprio²⁷.

Per completare il quadro va poi ricordato che la quasi totalità dell'attività *propriamente* "collegiale" vissuta nella Chiesa (latina) lungo i secoli si è concretizzata sostanzialmente e principalmente a livello "elettivo" e non di vero e proprio governo: i "collegia" ecclesiali²⁸, cioè sono (stati) nella loro quasi totalità Organismi/Organi²⁹ elettivi – il cardinalizio in modo eminente – e non di governo (cioè *decisionali*) in senso proprio.

È in quest'ottica che occorrerebbe recuperare anche l'originario significato *funzionale* – anziché *ontologico* – della qualificazione della Chiesa come "*societas inæqualium*" nel senso che "*Ecclesia non est collegium*"³⁰: consapevolezza che dopo il Vaticano II verrà espressa meno ambiguamente con la prevalenza dell'aggettivo "gerarchico" (già utilizzato in precedenza) rispetto ad "ineguale"³¹. Il concetto di "Comunità gerarchica" recentemente utilizzato da Patrick Valdrini³² esprime efficacemente tale idea: essa infatti «acquisisce

insieme al più ampio: E. KOUVEGLO, *Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 63, Città del Vaticano, 2014.

25 Costituente uno dei pilastri certi dell'Ecclesiologia conciliare, come evidente soprattutto in *Lumen Gentium*.

26 Cfr. D. VITALI, *Il Popolo di Dio*, Assisi (PG), 2013, 7.

27 Sia permesso qui ricordare come in ambito canonico latino il concetto di *sinodalità* sia problematico in quanto esso non indica affatto qualcosa di "collegiale" – come in molti invece credono o vorrebbero (far) credere – ma una specifica struttura *consultiva* rigidamente gerarchizzata, come sono il Sinodo dei Vescovi (cfr. Cann. 334; 342-348) ed il Sinodo diocesano (cfr. Cann. 460-468). Per le Chiese orientali, invece, gli Istituti sinodali sono vere espressioni di collegialità episcopale; si vedano il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale (cfr. *CCEO*, Cann. 102-113) o arcivescovile maggiore (cfr. *CCEO*, Cann. 153).

28 Si consideri la realtà radicalmente diversa dal punto di vista costituzionale costituita all'interno della vita ecclesiale dagli Istituti Religiosi e dalla vita associativa in genere: Confraternite, Capitoli, ecc.

29 La differenza tra Organi ed Organismi si colloca nella loro diversa partecipazione alla *formazione della volontà* decisionale di governo, con specifica rilevanza *ad extra*: l'Organo forma la volontà, l'Organismo no, anche se può partecipare all'Istruttoria necessaria per giungere alla decisione (cfr. P. GHERRI, *Introduzione*, 247-248, note nn. 124-125).

30 F.X. HOLL (ed.), *Harmonia Juris naturæ, canonici, civilis et publici Germaniæ circa educationem liberorum*, Heidelberg, 1782, II.

31 La questione non risulta oggi percettibile nella portata e problematicità dello *Ius publicum ecclesiasticum* che in tal modo intendeva affermare in modo esplicito anche una sostanziale maggior qualità della "società ecclesiastica" rispetto a quella meramente occasionale e contingente costituita dagli Stati moderni su base "contrattualistica" in vista del mero interesse individuale: «*Ecclesia Christi est vera societas, externa, visibilis, spiritualis et supernaturalis, inæqualis sive hierarchica, necessaria, universalis et unica*» (F.M. CAPPELLO, *Summa Iuris publici ecclesiastici*, 3 ed., Romæ, 1932, 109).

32 Cfr. P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano,

lo statuto teologico di luogo ecclesiologico radunato da Cristo» e non sorto spontaneamente per accordo o consenso intersoggettivo. Tale comunità infatti si presenta proprio come *Ekklesia* (= comunità radunata)

«affidata a un Pastore che è mediatore necessario per la creazione di una comunità salvifica nella quale i battezzati, sacramentalmente uniti a Cristo e inseriti nella Chiesa, vivono, in modo del tutto profetico, la comunità nuova, salvata e missionaria voluta da Cristo per essere testimone nella storia della realizzazione del disegno divino, soprattutto nell'Eucaristia»³³.

Neppure può dimenticarsi il peso istituzionale (e spesso di fatto costituenti) degli elementi e fattori socio-culturali che hanno dato forma alla Chiesa di stampo “germanico” costruita sul palinsesto beneficiale che per oltre mille anni ha costituito il *princeps analogatum* – e la regola strutturante di base – di qualunque Istituzione della cattolicità europea: l'unica di fatto allora esistente *pleno iure*³⁴. La titolarità personale e privatistica, infatti, del *Beneficium* che interveniva a strutturare in massima parte l'*Officium* ecclesiastico in quanto “*Titulus Ordinationis*”³⁵ non giustificava in alcun modo, né permetteva di fatto, l'esistenza e la fruizione di logiche e dinamiche effettivamente *consiliari* all'interno della vita ecclesiale ordinaria nella sua accezione di “*cura animarum*” attraverso l'esercizio dei diversi *Officia ecclesiastica* (Sacramenti e Sacramentali *in primis*). Allo stesso tempo: il *princeps analogatum* di tale concezione e dinamica era l'esercizio della *Iurisdictio*³⁶ da parte dell'*Imperator* o del *Senior* il quale si rendeva presente sul territorio per mezzo dei vari *Vassi* (= feudatari) che attraverso la *fides* (= giuramento personale di fedeltà) ricevevano *personalmente* l'uso e lo sfruttamento di terreni e beni, sui quali spesso era concessa anche (parziale) giurisdizione ed esenzioni fiscali. La *fides*, poi, comportava una vera e propria subordinazione militare con impegno

2013, 18.

33 *Ivi*, 29-30 (entrambe).

34 Si consideri in merito come fino alla codificazione del 1917 solo l'Europa centro-occidentale risultasse in regime canonico di “*Ius commune*”, mentre tutti gli altri territori erano destinatari di uno *Ius “particulare”* (quale quello missionario) o “*suum*” (come le Chiese “*sui iuris*” orientali).

35 «*Quemadmodum autem vocabulum Beneficii a significando Officio spirituali translatum est ad denotandos redditus spirituali Officio adnexos, ita etiam Titulo Ordinationis non iam significat illam Incardinationem sive Officium ecclesiasticum, sed potius fructus vel redditus vi Incardinationis vel Officii ecclesiastici percipiendos i.e. Beneficium. Quare Titulus Ordinationis definiri potest: cautio legitima de sufficiente et perpetua sustentatione pro sacrorum Ordinum susceptione iure canonico praescripta, sive sunt redditus, ex quibus clericus ad sacros Ordines promovendus iuxta praescriptiones canonicas percipit sufficientem et perpetuam sustentationem*». F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, II/I, Romæ, 1906, 131-132.

36 In cui fin dall'Antichità consisteva il *Regnum* in senso proprio, prima che questo – nella Modernità – s'identificasse con lo Stato.

personale dei *Vassi* e loro milizie a fianco del *Senior* in un rapporto sempre gerarchico e inter-personale (= privatistico) condizionato alla continuità di concessione del *Beneficium/Præbenda* o dal suo accrescimento come “premio” per la fedeltà dimostrata³⁷: quanto bastava a bandire da quella concezione generale del governo ogni *reale* collegialità e consiliarità³⁸.

Tale presupposto – divenuto ben presto, e a lungo, anche ecclesiale – svanì nel nulla con la statuizione di “*Presbyterorum Ordinis*” n. 20³⁹ che dismetteva il Sistema beneficiale (personale e privatistico) in vigore fino al Vaticano II, dopo aver già disposto che

«quanto ai beni ecclesiastici propriamente detti, i sacerdoti devono amministrarli, come esige la natura stessa di tali cose, a norma delle Leggi ecclesiastiche, e possibilmente con l’aiuto di esperti laici»⁴⁰,

da cui deriva l’attuale Can. 1280 secondo cui

«ogni persona giuridica abbia il proprio Consiglio per gli affari economici o almeno due Consiglieri, che coadiuvano l’Amministratore nell’adempimento del suo compito, a norma degli Statuti».

L’eccezione a quel presupposto era costituita dalle non poche, e largamente diffuse, Istituzioni ecclesiali di natura collegiale che progressivamente si erano poste *a latere* della struttura *gerarchica* vera e propria: Monasteri e Capitoli *in primis* al cui interno, sia la comunione perpetua di vita che il possesso indiviso di smisurate proprietà agrarie, costringeva all’applicazione del principio giuridico giustiniano – privatistico – secondo cui “*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*”⁴¹. Per quanto, poi, riguarda in par-

37 Tipologico quanto accadde alle soglie del secondo millennio ad Adalberto Atto di Canossa per aver difeso la Regina Adelaide da Berengario II. L’Imperatore Ottone I lo fece Conte e poi Marchese attribuendogli giurisdizione sui Comitati di Reggio Emilia, Modena, Mantova e Brescia (cfr. O. ROMBALDI, *Carpineti nel Medioevo*, in AA.VV., *Carpineti medievale*, Reggio Emilia, 1976, 72-73).

38 Le cose cambiavano spesso *de facto*, per quanto non *de iure*, quando la potenza concreta dei Vassalli cominciava a divenire tale da poter resistere anche militarmente al *Senior* ed alle sue disposizioni e volontà: in tali circostanze si assistette spesso a negoziazioni e trattative che costituivano veri bracci di ferro politico-militari più che attività consultive.

39 «Il sistema noto sotto il nome di sistema beneficiale deve essere abbandonato, o almeno riformato a fondo, in modo che la parte beneficiale – ossia, il diritto al reddito di cui è dotato l’Ufficio ecclesiastico – sia trattata come cosa secondaria, e venga messo in primo piano, invece, l’Ufficio ecclesiastico stesso». CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Presbyterorum Ordinis*, 1021, n. 20.

40 *Ivi*, 1017, n. 17.

41 C. 5.59.5.2. In merito all’uso ecclesiale di tale principio si veda: Y.M. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, XXXV (1958), 210-259.

ticolare i Capitoli, occorre rilevare che la “ecclesiasticità” (cioè il coinvolgere solo chierici) di tali situazioni di perfetta collegialità non aveva nulla a che vedere con la loro “ecclesialità”, né tanto meno con la struttura ed il funzionamento della Chiesa come tale: *Capitulum, non Ecclesia, est collegium!*

La chiara differenza tra “valutazione” e “deliberazione” potrà fornire la *chiave metodologica* necessaria per verificare di volta in volta che il discorso si mantenga nell’ambito della sola *consiliarità* (= valutazione) come tale anziché scivolare nella *collegialità* (= deliberazione).

3. UNO SVILUPPO DIFFUSO

3.1 *Consiliarità tra forma e metodo*

Posta con chiarezza l’attenzione sulla sola *consiliarità* nella Chiesa, pare utile fare un ulteriore passo avanti prendendo atto che negli ultimi decenni anche in molti campi della vita civile le pratiche organizzative e gestionali sono mutate in modo repentino seguendo vie prima non immaginate né ipotizzabili: una di queste è la diffusione della *pratica consultiva*, intesa come coinvolgimento di Organismi o persone all’interno di precisi e specifici percorsi *valutativi*, prima ancora che *deliberativi*. Il fenomeno è ormai assodato, p.es., in ambito aziendale, tanto da costituire uno dei campi e temi ricorrenti di formazione dello stesso personale dirigenziale. Per quanto in modo differente, il fenomeno si è affermato anche in altri ambiti tra cui – con caratteristiche del tutto proprie – quello politico.

L’elemento di maggior interesse in proposito, soprattutto dal punto di vista concettuale, consiste nel fatto che – *fuori* dall’ambito ecclesiale⁴² – la questione si presenta ormai come *strategica* e non più semplicemente *tattica* (o politica, secondo la vecchia terminologia). Una strategicità che riguarda e modella il “cosa” ben più profondamente che il “come”. Nella società post-moderna, infatti, la consiliarità non costituisce più un semplice *modo di fare* delle cose, ma una nuova *natura* delle cose stesse, non risultando più semplice “procedimento” o “procedura” ma vero e proprio *contenuto specifico: valore aggiunto*. Un *plus* che tanto la società europea di *ancien Régime* (col Consigliere del Principe⁴³) che quella rivoluzionaria (con l’Assemblea nazio-

42 Si veda l’attenzione ai *modi* prima che alle *forme* a cui si è fatto iniziale riferimento; “modi” che, però, sono stati posti al centro della riflessione proposta.

43 Sui “modelli” concreti del Cardinal Richelieu, oppure di Rasputin, oppure secondo la pretesa teo-

nale) avevano perduto rispetto al mondo medioevale in cui le varie forme di “*consilium*”⁴⁴ – dirette e indirette – avevano giocato ruoli d’importanza primaria: si pensi alle varie “Diete” ed Istituzioni simili o ai diversi “*Consilia*” tipici delle strutture comunali o “repubblicane”⁴⁵.

Proprio nella prospettiva del superamento di una mera “forma” a vantaggio di un vero “metodo”, potrebbe giovare qualche riflessione su elementi e fattori che, partendo dagli ambiti aziendale e politico, possono entrare in gioco ampliando la prospettiva ed offrendo spunti alla consapevolezza e riflessione specificamente ecclesiale.

- Innanzitutto la considerazione che sia l’ambito aziendale che quello politico non sono di per sé ambiti di originaria “condivisione” (= *collegia*) e neppure “autopoietici”: non sorgono cioè dal basso, come invece si sostiene per la “società” sulla quale si basa lo Stato contemporaneo⁴⁶. Un’*Azienda* è una struttura *verticistica*, organizzata in modi chiaramente *gerarchici*, con responsabilità distinte e precise, la cui concentrazione risponde a dinamiche di tutta specificità ed in cui la reale decisionalità risiede spesso anche molto lontano dall’*Azienda* stessa, come accade nelle Assemblee degli azionisti rispetto agli stabilimenti di produzione.
- Anche per quanto concerne l’ambito politico va considerato che – oggi – un Partito politico (e forse a maggior ragione un Movimento) risponde non tanto ad elementi “popolari” (= consociativi) quanto, invece, ad idee precise e strutturate: a vere *dottrine* con tanto di *dogmi*, ai quali si offre poco più della sola possibilità di “aderire”. Non per nulla per Partiti e Sindacati si parla ordinariamente di “Organizzazioni di tendenza”, così come per le Confessioni religiose. Il fatto che in Italia la maggior parte dei Partiti e Movimenti politici abbia oggi alle spalle non più una sostanziale “Associazione” ma una formale “Fondazione” la dice lunga in merito: l’Associazione, infatti, è per sua natura “collegiale” (= ogni testa un voto) ed “egualitaria” (= ciascuno ha pari diritti e doveri); una Fondazione, per contro, è retta e diretta da un ristretto gruppo di soggetti, unici decisori della sua vita ed attività.
- Ulteriormente occorre prendere atto che né in ambito aziendale né in quello interno alle Organizzazioni politiche la consiliarità partecipa a dinamiche

retica de “Il Principe” di Machiavelli per Cesare Borgia (cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, Firenze, 1532).

44 Termine che – significativamente – indica sia il contenuto (= il pensiero o parere concreto fornito e/o recepito) che la modalità della sua messa a punto (= il lavoro di gruppo).

45 La “Serenissima” Repubblica veneta in modo esemplare.

46 In cui, come recitano molte Costituzioni europee vigenti, «il potere appartiene al popolo...» che ne delega l’esercizio alla classe politica.

connesse alla “legittimazione”⁴⁷: la consiliarità, infatti, non è – di per sé – veicolo o strumento finalizzato a legittimare decisioni che qualcuno assume “per” tutti; essa non riguarda, infatti, deleghe, mandati o rappresentanze quanto, piuttosto, i loro “contenuti”.

Sotto questi profili *gerarchia, dogma, funzione non-deliberativa e non necessità di legittimazione*, risultano elementi che accomunano – o almeno parrebbero poterlo fare – i mondi aziendale e politico a quello ecclesiale, suggerendo l’opportunità di rilevare – e forse anche valorizzare – elementi e fattori *già presenti* nella vita e dinamica ecclesiali ma ancora scarsamente percepiti e consapevoli, soprattutto in riferimento a molte situazioni nelle quali continua a vigere il presupposto che, in fondo, un “parere” è solo un “parere”: non è vincolante e pertanto chi governa (soprattutto Vescovi e Superiori religiosi) può fare quello che vuole. Ciò senza dimenticare come, nella vita ecclesiale, la quasi totalità degli apporti consiliari risulta solo formale: il “Consiglio” va *convocato e sentito*, anche *ad validitatem* per l’Atto da porre, ma “decidere” spetta alla sola Autorità, la quale non è tenuta «da alcun obbligo ad accedere al loro voto» (Can. 127). Ciò che – troppo spesso – rende la formula “*audito Consilio*” un mero elemento redazionale da porre all’interno della stesura di un significativo numero di Atti, sovente senz’alcuna corrispondenza neppure nei Verbali (spesso inesistenti) di tali “consultazioni”.

Va considerato inoltre che, per quanto le finalità specifiche della *mission* aziendale e di quella politica siano radicalmente diverse (ed in buona parte incomparabili) rispetto a quelle ecclesiali, non di meno in tali ambiti il ricorso – strutturale – alla consiliarità è divenuto ormai *indipendente dalla finalità* specifica delle decisioni da adottare in base ai fini da conseguire.

In altri termini: ciò che importa in queste riflessioni sulla *consiliarità* come tale non è il fatto che [a] la consiliarità aziendale abbia come fine – anche esclusivo – quello di produrre reddito per gli azionisti (o la proprietà) e che [b] la consiliarità politica abbia come fine quello di raccogliere il maggior consenso possibile attraverso il numero di voti ricevuti in sede elettorale, mentre [c] la Chiesa persegue quasi esclusivamente obiettivi assiologici, sia spirituali (= la salvezza) che morali (= la verità). Il nocciolo della questione, infatti, riguarda non il “come” ma il “perché” della *consiliarità*. Perché, cioè, un lavoro consiliare vale più di uno individuale? Perché se, in fondo, a decidere sarà sempre *uno solo* è ormai divenuta così importante tutta l’attività

47 Si tenga presente che non si sta trattando di *collegialità*, come avviene in un’assemblea di Sindacato o Partito o di Azionisti in cui si eleggano persone o si approvino documenti programmatici.

pre-decisionale? È una mera questione di numero di idee e/o di informazioni messe in gioco?⁴⁸ Oppure esiste “qualcosa” in più, intrinsecamente specifico della consiliarità come tale?

Tutto ciò, poi, ha una propria legittima fondatezza e pienezza in campo socio-antropologico soltanto, oppure anche in campo ecclesiale? Di più: il livello socio-antropologico è terminativo, esaurendosi in se stesso, oppure il livello spirituale proprio della Comunità cristiana può/deve “assumerlo” ed, eventualmente, aggiungere anche altro? La Chiesa cioè, in quanto realtà spirituale e non solo socio-antropologica, potrebbe *non essere* consiliare? Oppure la Chiesa *deve* costitutivamente *essere* consiliare?

3.2 *Forme e metodi di consiliarità*

Passando al lato pratico della consiliarità, il suo orizzonte risulta molto articolato nei vari ambiti, dovendosi prendere in considerazione una varietà di strumenti “consultivi” quali sono – ancora esemplificativamente –: *staff*, *équipes*, consulenti, consultazioni, demoscopia, ecc. ognuno con le proprie caratteristiche non solo e non tanto di funzionamento *ad intra* ma, più radicalmente, di presupposti “originari” che, p.es., ne facciano scegliere già di principio – solo – alcuni ed escludere altri anche o soprattutto in ragione dell’identità del consultante oltre che, spesso, della materia in discussione.

La tematica si arricchisce ulteriormente se si considera un altro fattore strutturale: tanto l’Azienda che il Partito che la Chiesa⁴⁹ sono realtà in qualche modo *identitarie, circoscritte, unitarie, strutturate*; non altrettanto, invece, il mercato, l’elettorato, l’opinione pubblica, la società civile... Anche questo accomuna ulteriormente le tre tipologie di “soggetto” prese in esame e pone in maggior evidenza al loro interno gli elementi e fattori di *non paritarietà* di ruoli ed azione tra i diversi soggetti che intervengono nelle varie occasioni e circostanze.

Quali sono, dunque, le maggiori *tipologie consiliari* ed in che cosa si caratterizzano e distinguono? Ne esistono, poi, di specificamente ecclesiali?

- Un primo approccio potrebbe riguardare l’incidenza del fattore temporale: la consiliarità, infatti, può profilarsi come fattore *permanente* oppure *saltuario*. *Staff* ed *équipes*, quando non costituiscano la modalità stessa di

48 Un semplice *brainstorming*.

49 Così come anche lo Stato in quanto attore del Diritto internazionale.

- lavoro (come capita invece in un certo numero di Organizzazioni), si presentano come forme di consiliarità stabili, permanenti.
- Esistono poi forme di consiliarità temporanea distinte in Organismi o persone singole: vari tipi di *Consigli*, oppure *Consiglieri/Consulenti/Periti* individuali.
 - I destinatari della consultazione possono variare, potendosi essa porre sia *ad intra* (= consultazione) che *ad extra* (= demoscopia).
 - Anche l'*istituzionalità* o la *volontarietà* della consultazione ne evidenziano caratteristiche differenti, come accade nel dover distinguere tra “consulenze” e “consultazioni” propriamente dette: solitamente volontarie e personali le prime, istituzionali e giuridiche le seconde. Chiedere una *consulenza* ed interpellare un Organismo, infatti, sono attività con spessore e portata giuridica differenti.

4. L'AMBITO ECCLESIALE

4.1 *Problematiche di fondo*

Si è già ricordato come la realtà ecclesiale sia caratterizzata da una struttura portante di stampo gerarchico la cui originarietà risulta ben poco discutibile, poiché da ricondursi al fondamento *carismatico* anziché *sociologico* dell'essere Chiesa. Un fondamento che vede nella singola persona – chiamata alla salvezza escatologica – “il” vero referente della relazione con Dio e, quindi, del suo operare nella storia. Ciò vale primariamente per ogni battezzato, qualificato espressamente come “figlio” di Dio (= personalità ed individualità della relazione filiale), ma vale anche in modo “intensivo” per un certo numero di battezzati che, soprattutto in virtù dell'Ordine sacro, rimettono completamente allo Spirito santo tutta la loro vita per il servizio (= *diakonia, ministerium*) della Chiesa e della sua missione⁵⁰. È questa dimensione vocazionale-carismatica (= di chiamata) della condizione cristiana come tale che, riconoscendo la prevalenza dell'iniziativa divina (= *la karis*), evita di trasformare la Chiesa sia in un “*club*” di amici sia in un aggregato di sconosciuti (= *societas*): due modalità in cui prevale la dimensione orizzontale e la correlata origine “dal basso” della sua stessa esistenza; fattori sempre esclusi in ambito teologico e dogmatico cattolico⁵¹. In tal modo la *struttura*

50 Questo, almeno, è il dato teologico di partenza e riferimento costitutivo, mentre sull'effettiva corrispondenza antropologica, morale e spirituale di ciascun singolo soggetto occorre porre (e porsi) questioni che esulano dal presente approccio e da quello giuridico-istituzionale in genere.

51 Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Litteræ ad catholicæ Ecclesiæ Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiæ prout est communio: Communio Notio*, in *AAS*, LXXXV (1993), 845, n. 11.

gerarchica della Chiesa ne evidenzia la natura “istituzionale” (rispondente, cioè, ad uno specifico “volere” fondativo) e *non spontaneistica*, mantenendola “data” e “offerta”, anziché *creata* o *realizzata* (dai suoi membri). La stessa gerarchicità ecclesiale, non di meno, costituisce pure principio e strumento di validazione e controllo della dimensione carismatica ecclesiologicamente costitutiva⁵² tentando di porre, anche, un limite a scivolamenti consociativistici che ne stravolgerebbero la natura: si veda in proposito il concetto di “Comunità gerarchica” già richiamato.

Non di meno: un tale contesto ed una tale struttura ecclesiali non impediscono per nulla, anzi enfatizzano, le dinamiche virtuose di inter-relazione all’interno del tessuto ecclesiale sulla base soprattutto della ri-acquisizione conciliare circa la “vera uguaglianza nella dignità e nell’agire” di tutti i fedeli⁵³ sancita anche dal Can. 208 del *CIC*. Una *vera uguaglianza* che esige concrete forme di esercizio non solo istituzionalizzato ma, molto più profondamente, nelle modalità concrete della vita ordinaria della Comunità cristiana: una questione di *modi* e di *rapporti*, prima che di *forme*.

È in questo paradigma che la *consiliarità* trova la propria maggior espressione, non tanto nei singoli strumenti anche istituzionali attraverso cui esercitarla ma, principalmente, nel suo stesso *essere esercitata*. Il vero problema, infatti, della *consiliarità* nella Chiesa si è dimostrato essere non il *quid* e neppure il *quomodo* ma l’*an sit*. Né strutture né procedimenti imposti dalla Legge, ma concreto e fattivo *modus agendi*: a nulla, infatti, servono Organismi (= Consigli, Commissioni...) anche competenti ed efficienti se non li si utilizza o se li si condanna a rispondere soltanto a domande inutili – come spesso accade – oppure li si trasforma in “accademie” o “occasioni specializzate” di formazione in cui, anziché *ascoltarli*, li si chiama ad *ascoltare*⁵⁴.

In questa prospettiva: sia la ricognizione storico-teologica che quella giuridica attuale offrono vari elementi di consapevolezza e riflessione in grado di motivare e confermare proprio tale “*an sit*”, tenendo conto dell’estrema elasticità e discontinuità nel tempo e nello spazio di qualunque Istituzione ecclesiale ne sia divenuta di volta in volta l’effettivo strumento di realizzazione, al di là della sua formale denominazione. Non si può, infatti, (voler) ignorare che

52 La prospettiva è differente da quanto proposto per la relazione strutturale e strutturante tra Istituzione e carisma in: L. GEROSA, *Teologia del Diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Lugano, 2005, 137-145.

53 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia: Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 38, n. 32.

54 Come capita spesso per i Consigli pastorali, sia parrocchiali che diocesani, o – peggio – per i Consigli presbiterali.

il termine “Sinodo”, ma anche la formula “Sinodo dei Vescovi”⁵⁵, indicano a tutt’oggi realtà istituzionali e teologiche assolutamente differenti all’interno dell’unica Chiesa cattolica, dando l’impressione, prima di tutto, che non si tratti di veri termini tecnico-istituzionali (utili, quindi, a spiegare e capire) e, secondariamente, che si privilegi l’utilizzo di tale terminologia laddove s’intenda sostanzialmente escludere strutture/concezioni strettamente collegiali (com’è per il Sinodo diocesano e il Sinodo dei Vescovi “pontificio”).

Proprio, invece, sulla necessaria e costitutiva “sinodalità” dell’attività ecclesiale, intesa nel significato semantico di “strada comune”, di “far strada insieme” (= *syn-odos*), l’apporto della Tradizione (e storia) della Chiesa è originario e costante, per quanto istituzionalmente piuttosto aspecifico, avendo utilizzato lungo i secoli le modalità di attuazione più diverse.

Già sant’Ignazio di Antiochia (+107) parlava di un “Senato del Vescovo” ponendo in evidenza⁵⁶ (pur all’interno di una concezione episcopale detta “monarchica”) una chiara *concezione consiliare* nella quale proprio l’*apporto diffuso* ed il *confronto* – come nel Senato romano del tempo⁵⁷ – risultavano del tutto strutturali. La grande stagione dei Sinodi locali e dei Concili ecumenici dei primi sette secoli prosperò con facilità alimentandosi proprio in questo *humus* di continui scambi di vedute e di decisioni più o meno ampiamente “partecipate” (in senso numerico e collegiale⁵⁸) ma, comunque, mai “solitarie”, come mostra anche l’ampia attività di loro diffusione e “condivisione” alle Chiese di altri territori, Roma compresa⁵⁹. Parola d’ordine di quei secoli fu la “*communio*” (= *cum munus*)⁶⁰ che, senza intaccare nulla delle singole identità, convinzioni ed eventuali spettanze, stimolava e gestiva una vita ecclesiale

55 Il riferimento è al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o metropolitana o arcivescovile maggiore.

56 Al di là della sua composizione espressamente presbiterale.

57 La cui attività spesso prendeva corpo in uno strumento tecnico chiamato – appunto – Senatoconsulto: «È, nel significato originario dell’espressione, il parere che il Senato romano esprime sulla questione sottopostagli dal Magistrato che lo convoca e presiede. Essendo infatti il Senato un corpo essenzialmente consultivo, esso non può dare che pareri, ai quali il Magistrato non è originariamente tenuto a uniformarsi: da ciò l’uso costante del verbo *censere*» (V. ARANGIO-RUIZ, “Senatoconsulto”, in *Enciclopedia italiana* [URL: < [58 Molti Sinodi antichi, infatti, e molti Concili, a scanso della loro importanza dogmatica, non videro partecipazioni numericamente consistenti \(cfr. F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode des Evêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Æternus à Apostolos Suos*, \[Pontificia Universitas Sanctæ Crucis. Facultas Theologiæ. Thesis ad Doctoratum in Theologia\] Romæ, 2002, 324\).](http://www.treccani.it/enciclopedia/senatoconsulto_(Enciclopedia-Italiana)/>] al 10/06/2016).</p>
</div>
<div data-bbox=)

59 Si pensi, p.es., all’attività sinodale locale dell’Africa agostiniana o delle Chiese iberiche dal IV al VII secolo.

60 Cfr. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 308.

non certo semplice ma comunque contrassegnata dalla prevalente dimensione comune (= *syn / cum*) dell'agire ecclesiale. Significativamente nessuno voleva operare da solo, né da solo rimanere.

Sinodi e Concili, d'altra parte, furono e rimangono luoghi privilegiati della *parola detta ed ascoltata*: luoghi in cui il *consilium* come “parere”, o punto di vista, gode di sovranità pressoché assoluta. Un “*consilium*” che esprime essenzialmente la ragione (e “le” ragioni), ben diverso dal semplice “*votum*” che manifesta la sola volontà, la decisione, per quanto fondata. Un *consilium*, inoltre, non basato sulle ordinarie categorie della decisionalità: *Collegium* o *Auctoritas*, ma sul solo fatto – se non addirittura il “principio” – di non decidere da soli. La natura organicistica della Chiesa, d'altra parte, il suo essere “assemblea convocata”, “*Corpus Christi mysticum*”, non potrebbero ammettere altro modo di operare.

Proprio questa dimensione permette così di affermare che sotto il profilo sostanziale, anche all'interno di un Concilio ecumenico, sono più importanti le “discussioni”⁶¹ che non le “votazioni”: il *dictum*, rispetto al *decisum*. Certo: è il numero di voti ricevuti che sancisce un documento e lo rende effettivo (= collegialità); non di meno rimane la qualità delle discussioni, dei *pro* e dei *contra* in esse emersi, ad esprimerne significativamente la reale *consistenza* e *fondatezza*. Un plebiscito senza discussioni oppure un'approvazione risicata al termine di un lungo confronto non conferiscono la stessa portata sostanziale a quanto affermato in sede finale; proprio i percorsi troppo “piani”, infatti, indicano spesso *insignificanza* dell'oggetto o inutile *rassegnazione* dei partecipanti.

Due elementi appaiono particolarmente significativi – per quanto solo emblematici – in questa prospettiva: [a] le “avocazioni” che Paolo VI fece a sé di alcune tematiche discusse in Concilio ma non sottoposte alla sua “votazione” (= *Apostolica Sollicitudo*⁶², *Sacerdotalis Cælibatus*⁶³ e *Humanae Vitæ*⁶⁴) proprio a causa della percezione che egli trasse dalla discussione conciliare; [b] la recente non-approvazione da parte dei padri sinodali di alcune

61 Intese in senso proprio e non come semplici “interventi”. Che tutti, infatti, “dicano qualcosa” oppure che “partecipino ad un confronto” costituiscono realtà molto diverse, come evidenziava – amaramente – De Lubac osservando che «il metodo degli interventi di 10 minuti, immutato dall'inizio del Concilio e che non tollera eccezioni ha qualcosa di monotono e di faticoso. Ingenera molte ripetizioni e brevi sermoncini senza spessore. Non permette nessun esame approfondito, nessuna esposizione dottrinale capace di illuminare veramente le menti, in grado di far modificare le posizioni o dissipare i pregiudizi di chiunque» (H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, I, Milano, 2009, 742: appunto del 15 novembre 1964).

62 Cfr. PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, 775-780.

63 Cfr. PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Sacerdotalis Cælibatus*, in *AAS*, LIX (1967), 657-697.

64 Cfr. PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Humanae Vitæ*, in *AAS*, LX (1968), 481-503.

“tematiche” trattate durante il Sinodo straordinario dei Vescovi dell’ottobre 2014 all’interno di una dinamica in cui anche la mera “votazione” (contraria) del “Rendiconto finale” dei lavori è stata percepita ed utilizzata come strumento (di *resistenza*) per mantenere aperta una discussione che, in realtà, si sarebbe voluto non aver affrontata⁶⁵. Che in questi casi la “collegialità” non abbia alcuna significatività rispetto alla *consiliarità* scaturita dalle dinamiche interne al lavoro comune appare più che evidente.

4.2 Elementi evolutivi

Senza dubbio l’attuale vita e prassi ecclesiale è giunta ad un “punto alto” nello sviluppo, o almeno nella declinazione, della tematica della *consiliarità*, come pare ormai indiscutibile in relazione al particolarissimo Sinodo dei Vescovi celebrato come “a tappe”⁶⁶ tra l’ottobre 2014 e l’ottobre 2015 sull’unico tema della famiglia, secondo una innovativa *interpretazione pratica* dell’Istituto giuridico del Sinodo stesso. Proprio questo evento merita una specifica attenzione istituzionale e, più ancora, concettuale e teoretica (prima di tutto in campo ecclesiologico e giuridico) poiché ciò che risalta maggiormente è appunto l’espressa volontà pontificia di mettersi in ascolto di tutte le voci che in qualche modo possono dare un *apporto* alla migliore e più completa *comprensione* della materia e della sua portata, oltre che delle grandi problematiche connesse. Che lo stesso Papa Francesco ascolti tutti – e lasci anche dire e scrivere di tutto⁶⁷ – senza intervenire in merito ma sforzandosi di continuare ad *ascoltare*, non va colto tanto come “fatto” in sé e per sé, quanto piuttosto come specifico *metodo di lavoro*, volto proprio alla maggior efficacia possibile della

65 Si tratta dei nn. 52, 53, 55 della “*Relatio finalis*” del Sinodo che ottennero rispettivamente 104, 112, 118 voti rispetto alla maggioranza qualificata dei 2/3 (pari a 120 voti su 180 votanti) stabilita per la validità delle votazioni sinodali in genere. È interessante, nel merito, il fatto che non si trattasse di approvare o meno le “*Propositiones*” dibattute in Assemblea ma il documento finale che riassume i lavori effettuati (= ciò di cui si è parlato e ciò che si è detto); in tal modo votare “contro” ha significato sostanzialmente non riconoscere meri “fatti di cronaca”, evidenziando così una posizione di *resistenza* che la pubblicazione dei voti ha mantenuto aperta nella sua problematicità, valorizzando in modo nuovo la “minoranza” (cfr URL: < <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/10/18/0770/03044.html> >, al 10/06/2016).

66 Per quanto, in realtà, dal punto di vista formale si tratti di due “Sinodi” distinti: uno generale straordinario (il 4° dal 1969) ed uno generale ordinario (il 14° dal 1967), secondo le Norme che reggono il Sinodo stesso.

67 Si pensi, solo emblematicamente, alla presa di posizione – *extra moenia* – di alcuni Cardinali (L. Burke, V. de Paolis, G.L. Müller, C. Cafarra, W. Brandmüller) sulla materia trattata nel Sinodo (cfr. R. DODARO [cur.], *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e Comunione nella Chiesa cattolica*, Siena, 2014).

“consultazione” intrapresa. Nella stessa linea vanno i diversi richiami alla libertà ed alla franchezza delle discussioni realizzate durante i lavori⁶⁸.

È in questa prospettiva che l’analisi dell’evoluzione concettuale e funzionale dei Sinodi dei Vescovi a partire dal 1967, insieme ad una riflessione consapevole sulla struttura e funzionalità di quello in corso possono offrire *in re ipsa* elementi di considerazione e riflessione critica anche differenti da quanto ordinariamente ritenuto o persino professato e dichiarato in documenti e pronunciamenti ad essi pertinenti.

Non di meno, l’espressa maggiore attenzione alla *consiliarità* in sé piuttosto che alla *collegialità* (*ad intra*), permette di prendere in considerazione anche un fattore completamente nuovo nella dinamica stessa di tale strumento istituzionale di consultazione pontificia: l’apporto dei *mass media* che hanno concretamente partecipato a creare, approfondire, convogliare, riflessione – e quindi, potenzialmente, *consilium* – ponendosi e rimanendo all’esterno del Sinodo dei Vescovi come tale ma interfacciandosi con esso in modo costante e quasi interattivo, oltre a far interfacciare con esso molti fedeli (e non). È questo un fenomeno del tutto nuovo che merita attenzione poiché la pressione e le sollecitazioni “esterne” hanno di fatto attraversato – e continuano – un’attività prettamente ecclesiale qual è il Sinodo dei Vescovi dandole un rilievo del tutto specifico, ma anche conseguendo (o pretendendo) un “proprio” specifico rilievo all’interno dell’opera di consultazione ecclesiale intrapresa.

5. CONSILIARITÀ ECCLESIALE

5.1 *Consiliarità in generale*

Seppure in modo non conclusivo – per quanto ragionevole almeno come ipotesi di ricerca – pare possibile affermare che nella Chiesa *consultare* e *consigliare* costituiscono due “angoli prospettici”, due “punti di vista”, della stessa realtà: 1) quello dei Pastori (variamente identificati a seconda del loro specifico ministero: Papa, Vescovi, Parroci), che *consultano*⁶⁹, 2) quello dei fedeli (variamente colti nelle loro diverse specificità ecclesiali) che *consigliano*. Due attività complementari e coesenziali che indicano in realtà i due “versi” dello

68 Cfr. A. SPADARO, *Vocazione e missione della famiglia. Il XIV Sinodo ordinario dei Vescovi*, in *La Civiltà Cattolica*, 166 (2015) IV, 374.

69 Ben al di là di quanto normato in sola linea di principio dal Can. 212 §3.

stesso “vettore” (per dirla in termini geometrici) all’interno di una relazione che non è mai a senso unico, come potrebbe essere, invece, una semplice “informazione” che qualcuno dà e qualcun altro riceve.

Consultare – in senso proprio – non è *informarsi*⁷⁰ né chiedere consulenza, così come *consigliare* non è *informare* o dare indicazioni: entrambe le attività presuppongono e richiedono un *coinvolgimento* (l’intraducibile “*s’engager*” dei Francesi), un *interessamento* (nella linea dell’“*I care*” degli Inglesi), un *esserci* della persona che, non banalmente, necessita anche della sua presenza fisica⁷¹. . . una presenza che solo eccezionalmente – e non sempre – potrà essere supplita da scritti o parole o mezzi tecnici. È famigliare a tutti l’esperienza di spiegare o spiegarsi *de visu*: guardando in faccia l’interlocutore. . . in modo ben diverso che attraverso un *tutorial* o una telefonata; allo stesso modo che una videoconferenza non produce gli stessi effetti – globalmente intesi – di una vera “riunione”.

Consultare e consigliare sono attività che si realizzano nella dinamica della “relazionalità corta”: *io-tu*, anziché in quella “lunga” della “terza persona” de l’“altro”: lo sconosciuto, anonimo ed irrelato (= *egli/lei*). Il *consilium* – canonicamente ben diverso dal *votum* – si chiede e si dà alla persona come tale, non è mai mera “funzione istituzionale” o prescritta “attività d’Ufficio”. Alla base del *consilium*, infatti, si trova sempre una *fides*: la fiducia nei confronti dell’altro. Una fiducia che, spesso, non riguarda tanto la “competenza” – alla quale provvedono già ed opportunamente Consulenze e Perizie – ma la comprensione e la consapevolezza. . . occorrerebbe dire: la *condivisione*.

Bastano queste poche sollecitazioni per porre in evidenza che consultare e consigliare, nella loro dinamica più profonda, implicano non soltanto un raccogliere e fornire informazioni ma anche *convinzioni*, insieme a *desideri* e *timori*. . . Consultare e consigliare, nella loro autenticità, costituiscono un vero e proprio “pensare insieme”: diventano un’attività condivisa in cui i profili individuali tendono ad attenuarsi in favore di una “soggettività” più ampia che non sostituisce⁷² ma integra coloro che ne partecipano, sviluppando dinamiche di “empatia” e “sensibilizzazione” reciproca capaci di ampliare la *percezione della realtà* di ciascun singolo partecipante.

70 Come si fa *consultando* un’enciclopedia.

71 Non si sottovaluti a questo proposito la complessa problematica dell’esercizio della collegialità episcopale pur senza convenire nel Concilio ecumenico; lo stesso dicasi per gli eventi sinodali in genere (anche diocesani) in cui il “radunarsi insieme” rimane costitutivo.

72 Né, tanto meno, diluisce o destruttura.

Proprio la “percezione della realtà”, d’altra parte, sembra costituire uno dei fattori chiave della consiliarità, ben prima della “decisione sulla realtà”, alla quale invece molti sembrano maggiormente interessati⁷³.

Nel *consilium* sono la *realtà* e la *vita* ad entrare in gioco da protagoniste e proprio realtà e vita costituiscono il maggior apporto all’evento consiliare; realtà e vita che non possono mai essere parzializzate quando si chiede a qualcuno: “tu cosa ne pensi?”. Al contrario: le domande sul “che cos’è”, “come è fatto”, “come funziona”, “quanto vale”, ecc. possono tutte trovare soddisfacenti risposte impersonali come, d’altra parte, l’attività di ricerca sul *WEB* ha reso esperienza comune. È questo diverso riferimento e coinvolgimento della realtà (comune) e della vita (personale) che rende il lavoro “di squadra” radicalmente diverso da quello individuale, soprattutto laddove sia necessario capire, valutare, scegliere... senza che, in realtà, l’identità di “chi” alla fine decide faccia davvero la differenza. Questo, però, riconduce alla necessaria *distinzione* tra valutazione e deliberazione: distinzione costitutiva per la consiliarità, anche se troppo spesso sottovalutata, ritenendo che solo il “decidere” faccia effettivamente la differenza.

Quanto e come queste consapevolezza generali possano o debbano entrare a far parte della *concezione* – prim’ancora che della prassi – *ecclesiale* non pare questione da sottovalutarsi in questa sede, visto anche il grande interesse ormai polarizzatosi intorno all’evento sinodale in corso, non solo per la sua tematica, quanto maggiormente per ciò che ormai l’Istituzione Sinodo dei Vescovi sta sollecitando a livello di vita ecclesiale e sue dinamiche⁷⁴.

Specificamente in questa prospettiva, oltre agli elementi e fattori “antropologici” già evidenziati, risulta necessario porre nel dovuto risalto qualche ulteriore elemento peculiare della consiliarità ecclesiale: 1) la comune adesione alla Chiesa, 2) la comune vita di fede, 3) la comune missione evangelica, 4) la dimensione celebrativa degli eventi consiliari, 5) la fratellanza battesimale.

- Il primo elemento da porre in risalto quando si dedica attenzione alle attività ecclesiali in senso proprio è la necessità di collocarsi all’interno della *comune adesione alla Chiesa*, dovendosi infatti considerare che ciascun

73 Ed alla quale s’indirizzano in modo diretto le questioni riguardanti la *collegialità*, intenzionalmente escluse da queste note.

74 Si permetta di far riferimento – al momento della presente pubblicazione – al discorso tenuto da Papa Francesco nella celebrazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi (cfr. FRANCISCUS PP., Allocutio: *Commemorazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 octobris 2015, in URL: < http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html >, al 10/06/2016).

fedele di per sé, ma più ancora in quanto specificamente “attivo” (= il chierico, il religioso, il catechista, l’educatore, il volontario... lo stesso genitore), non è “li per caso”, né per motivazioni individualistiche, ma perché intende partecipare e contribuire a qualcosa che in qualche modo è “anche suo” in quanto membro della Chiesa⁷⁵.

- Il secondo elemento da tenere in adeguata considerazione – e spesso vivificare – è il presupposto della *comune vita di fede* che deve costituire lo sfondo e l’orizzonte entro cui delineare, comprendere e collocare l’attività ecclesiale, o la tematica pastorale, oggetto di comune riflessione, studio e confronto; i criteri, infatti, ed i valori di riferimento devono essere quelli propri della fede ecclesiale e non della personalissima visione della vita e del mondo.
- Non risulta inoltre possibile costruire una riflessione condivisa (per quanto non necessariamente fino agli “esiti finali”) se non ci si muove consapevolmente all’interno della *comune missione evangelica* cui ciascun discepolo di Cristo è chiamato ed inviato: ciò che nella Chiesa si fa dev’essere fatto per far conoscere – e sempre meglio – Gesù Cristo e la salvezza che offre ad ogni uomo; altre realizzazioni, pur meritorie, esulano dalla *mission* costitutiva della Chiesa.
- Peculiare, per quanto non esclusiva, della consiliarità ecclesiale è anche la *dimensione celebrativa* delle sue realizzazioni⁷⁶: dimensione che le rende ogni volta “uniche” poiché vissute in prima persona, condivise con altri discepoli di Cristo... standoci dentro e creandole insieme⁷⁷ affinché siano e rimangano vere “tappe” sia della vita personale che di quella comunitaria.
- Da ultima, per quanto in realtà potrebbe essere ritenuta un effettivo presupposto, va considerata anche la vera *fratellanza* che lega – e deve farlo sempre maggiormente – tutti i protagonisti della vita ecclesiale in ragione del comune Battesimo: fin dall’Epoca apostolica, infatti, la fraternità è stata una delle cifre più significative dell’esperienza ecclesiale... tanto significativa da tradurre nei termini della vita e delle relazioni famigliari i rapporti non solo tra membri della stessa Comunità ma con tutta la Chiesa⁷⁸.

75 A differenza del lavoratore dipendente nei confronti dell’Azienda presso cui lavora; Azienda alla cui attività “partecipa” ma alla quale non “aderisce” (salvo il caso che lo veda socio): la sua presenza in Azienda è, infatti, principalmente in funzione del “proprio” stipendio... tanto che potrà serenamente cambiare “lavoro” (= Azienda) ed anche andare in pensione una volta maturato il diritto.

76 I Concili e i Sinodi, per consolidata scelta linguistica – e concettuale –, “si celebrano”!

77 Non è questione della preghiera con cui normalmente s’iniziano (e/o concludono) le riunioni o le sedute... ma dello spirito con cui si partecipa: una riunione di Consiglio pastorale non è come l’assemblea condominiale.

78 Si consideri il linguaggio utilizzato ripetutamente da san Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi, in particolare nei Capitoli 8, 9, 11.

La piena costitutività per la Chiesa – e per l’“essere Chiesa” – degli elementi così illustrati consentono pertanto di “trasferire” la *consiliarità ecclesiale* (= il consultare e consigliare nella Chiesa) dallo *status* di semplice “modo di agire”⁷⁹, sempre possibile ed auspicabile⁸⁰, a quello di vero “modo di essere”⁸¹, caratterizzante in modo *ontologico* l’identità stessa della Chiesa, il suo “essere” più profondo, fino a poter assumere, in modo non ideologico⁸², il ruolo di vero e proprio *principio costituzionale*.

5.2 “Consigli” ed altri Organismi canonici

Il percorso sin qui delineato pare potersi significativamente concludere con la constatazione che nella Chiesa uscita dal Vaticano II la consiliarità non è rimasta una mera teoria né una semplice aspirazione ma si realizza concretamente per *via istituzionale* attraverso l’attività di veri e propri “Consigli” ed altri Organismi funzionalmente assimilabili: Consiglio presbiterale, Collegio dei Consultori, Consigli pastorali, Consigli per gli affari economici, Consigli dei Superiori maggiori (istituzionalizzati dal *CIC*), cui si aggiungono di fatto: Consulte, Assemblee, ecc. creati nella e dalla prassi delle diverse Comunità ecclesiali, sia gerarchiche che associative. Su di un piano istituzionalmente – perché ecclesiologicamente – molto diverso e sostanzialmente irriducibile, si pone anche – almeno funzionalmente – il Sinodo diocesano.

Ciò che risalta maggiormente a riguardo di questo articolato panorama – e da cui è ormai tempo di trarre adeguate conseguenze, anche istituzionali – è la irriducibile natura di “evento” che ne caratterizza l’espressione ed attività: il Consiglio, cioè, opera [a] solo “quando” è riunito⁸³ ma [b] soprattutto “in quanto” è riunito! Ciò, d’altra parte, corrisponde perfettamente alla sua stessa natura di “attività” di consultazione e consiglio insieme: è nella *riunione*, infatti, che i Pastori (o chi ne abbia titolo) pongono le proprie istanze (illustrandole e motivandone eventuali possibili soluzioni), chiedendo ai presenti

79 In fondo: una “forma”.

80 Come ogni buona regola di galateo o di *fair play*, o secondo quanto imposto da un comportamento *politically correct*.

81 In fondo: un “contenuto”.

82 Come invece accaduto lungo i secoli (e pure nell’ultimo sessantennio) quando si è voluto *costituzionalizzare* “qualcosa” di riferibile unicamente a “qualcuno” soltanto tra i soggetti ecclesiali (o i loro *status*) finendo sempre per creare dicotomie, dialettiche e presupponibili opposizioni: laici e chierici, Popolo e Gerarchia, ecc.

83 Come è ben facile comprendere e senza che ciò costituisca qualcosa di particolare in sé e per sé.

di esprimere il loro “pensiero” in merito... sia alla questione proposta che alle possibili soluzioni. In tal modo l’attività consiliare coincide col suo stesso realizzarsi: con la discussione ed il confronto, le domande e le risposte, i dubbi e gli auspici... e ciò indipendentemente dal fatto che alla fine “si voti” oppure no. La vera attività⁸⁴ di qualunque Organismo “consultivo” ecclesiale non è, infatti, il voto finale – normalmente neppure previsto – ma tutto quanto lo precede: tanto più che questo voto secondo il *CIC* può essere solo di “consenso”, accordato o negato (cfr. Can. 127), alla volontà – non ancora ad un Provvedimento – dell’Autorità di governo.

Diventa così sempre più evidente come, nella Chiesa, l’attività consiliare non sia primariamente finalizzata all’espressione (e raccolta) di “consensi” – secondo le logiche della democrazia parlamentare – ma, più profondamente, alla delineazione e verifica della loro *possibile qualità*: la *rationabilitas* che rende le decisioni *necessarie*, oppure *possibili*, o anche solo *consigliabili* o *preferibili*. La questione consiliare, infatti, non si pone di solito in riferimento a documenti o Norme da far approvare a colpi di maggioranze, eventualmente attraverso il *rally* (o gli empori) degli emendamenti, ma in riferimento agli stessi “contenuti” di decisioni e pronunciamenti spettanti, in genere, ai Pastori di turno ma circa i quali è necessario consti una consapevolezza più condivisa possibile: come – e perché – “in famiglia”.

84 Di fatto sempre “collegiale” poiché coinvolgente tutti i partecipanti.

Consultare e consigliare nella Chiesa

PAOLO GHERRI

Abstract

La riflessione intende richiamare l'attenzione sulla *consultazione* ecclesiale e i suoi fondamenti, concedendo spazio soprattutto alle dinamiche proprie della consultazione, prima che alle sue forme istituzionali.

L'attenzione si pone sulla natura e consistenza della "consiliarità" intra-ecclesiale poiché nella Chiesa *consultare* e *consigliare* costituiscono due "punti di vista" della stessa realtà: due attività complementari all'interno di una relazione che non è mai a senso unico. La consiliarità per l'essere Chiesa non è un "modo di agire" ma un "modo di essere", fino ad assumere il ruolo di vero e proprio principio costituzionale.

Nella Chiesa l'attività consiliare non è principalmente finalizzata all'espressione (e raccolta) di "consensi" ma alla delineazione e verifica della loro possibile qualità: la *rationabilitas* che rende le decisioni necessarie, possibili, o anche solo consigliabili o preferibili.

Parole chiave: consultazione; consiglio; collegialità; sinodalità.

Abstract

This reflection intends to draw attention to the ecclesial consultation and its foundations, giving space especially to the dynamics of the consultation itself, before its institutional forms.

The focus is placed on the nature and size of the intra-ecclesial "advice-giving" because, in the Church, consulting and advising are two "points of view" of the same reality: two complementary activities within a relationship that is never one-sided. The "advice-giving" for the Church is not a "course of action" but a "way of being", until it assumes the role of a genuine constitutional principle.

*In the Church, the aim of "advice-giving" is not to express (and to collect) the "consensus", but is the delineation and verification of the consensus' possible quality: the *rationabilitas* that makes decisions necessary, possible, or even just advisable or preferable.*

Keywords: consultation; advice; collegiality; synodality.

Evoluzione del Sinodo dei Vescovi¹

MAURIZIO GRONCHI

SOMMARIO Premessa. 1. Il Sinodo, forma recente di un metodo antico. 2. Per un bilancio dell'avventura sinodale. 3. Proseguire sulla via del rinnovamento.

SUMMARY *Foreword. 1. The Synod, recent form of an ancient method. 2. For an evaluation of the Synodal adventure. 3. To continue on the path of renewal.*

PREMESSA

Il tema scelto del “*Consultare e consigliare nella Chiesa*” appare quanto mai stimolante in rapporto alla funzione del Sinodo dei Vescovi che, a cinquant'anni dalla sua istituzione, ci offre un'occasione per tentare un bilancio e volgerci alle prospettive future. *Bilancio*, in quanto il Sinodo ha alle spalle 13 Assemblee generali ordinarie², 3 Assemblee generali straordi-

1 Relazione presentata in occasione della Decima Giornata Canonistica Interdisciplinare sul tema “Consultare e consigliare nella Chiesa”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 3-4 marzo 2015 a cura dell'*Institutum Utriusque Iuris*.

2 I) La preservazione ed il rafforzamento della fede cattolica, la sua integrità, il suo vigore, il suo sviluppo, la sua coerenza dottrinale e storica (1967).

II) Il sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo (1971).

III) L'evangelizzazione nel mondo moderno (1974); cfr. PAULUS PP. VI, Adhortatio apostolica de evangelizatione in mundo huius temporis: *Evangelii Nuntiandi*, in *AAS*, LXVIII (1976), 5-76.

IV), La catechesi nel nostro tempo (1977); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica: *Catechesi Tradendae*, in *AAS*, LXXI (1979), 1277-1340.

V) I compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi (1980); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV (1982), 81-191.

narie³ e 10 Assemblee speciali⁴; *prospettive*, poiché si appresta a celebrare la XIV Assemblea generale ordinaria nel prossimo ottobre 2105⁵. Inoltre, i cinquant'anni trascorsi dalla conclusione del Vaticano II caratterizzano in modo particolare il tempo scandito dalla periodica convocazione delle Assemblee sinodali, attraverso le quali è possibile rintracciare la maturazione dell'eredità conciliare.

-
- VI) La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa oggi (1983); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Reconciliatio et Pœnitentia*, in *AAS*, LXXVII (1985), 185-275.
- VII) Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo (1987); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Christifideles Laici*, in *AAS*, LXXXI (1989), 393-521.
- VIII) La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali (1990); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Pastores Dabo Vobis*, in *AAS*, LXXXIV (1992), 657-804.
- IX) La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo (1994); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Vita Consecrata*, in *AAS*, LXXXVIII (1996), 377-486.
- X) Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo (2001); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe: *Pastores Gregis*, in *AAS*, LXXXVI (2004), 825-924.
- XI) L'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa (2005); cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitæ missionisque Ecclesiæ fonte et culmine: *Sacramentum Caritatis*, in *AAS*, XCIX (2007), 103-180.
- XII) La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (2008); cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Verbum Domini*, in *AAS*, CII (2010), 681-787.
- XIII) La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana (2012); cfr. FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1019-1137.
- 3 I) La cooperazione tra la Santa Sede e le Conferenze episcopali (1969).
- II) In occasione del ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II (1985).
- III) Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione (2014).
- 4 I) La situazione pastorale in Olanda (1980).
- II) Siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato (Europa) (1991).
- III) La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000; cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Africa*, in *AAS*, LXXXVIII (1996), 5-82.
- IV) Cristo è la nostra speranza: rinnovati dal suo Spirito, solidali, testimoniamo il suo amore (Libano) (1995); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica post Synodum pro Libano: *Une Espérance*, in *AAS*, LXXXIX (1997), 313-416.
- V) L'incontro con Gesù Cristo vivo, via per la conversione, la comunione e la solidarietà in America (1997); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in America*, in *AAS*, XCI (1999), 737-815.
- VI) Gesù Cristo Salvatore e la sua missione d'amore e di servizio in Asia (1998); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Asia*, in *AAS*, XCII (2000), 449-528.
- VII) Gesù Cristo: seguire la sua via, proclamare la sua verità, vivere la sua vita: un appello per i popoli d'Oceania (1998); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Oceania*, in *AAS*, XCIV (2002), 361-428.
- VIII) Gesù Cristo vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa (1999); cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Europa*, in *AAS*, XCV (2003), 649-719.
- IX) La Chiesa in Africa a servizio della riconciliazione, della giustizia e della pace (2009); cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Africae Munus*, in *AAS*, CIV (2012), 239-314.
- X) La Chiesa Cattolica nel Medio Oriente: comunione e testimonianza (2010); cfr. BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Medio Oriente*, in *AAS*, CIV (2012), 751-796.
- 5 XIV) La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo (2015).

Il materiale a disposizione – per una breve indagine come quella che ci proponiamo in questa sede – è costituito primariamente dalle Esortazioni apostoliche che sono seguite alle Assemblee, quali frutto della recezione e rielaborazione dei lavori sinodali da parte dei Pontefici. In secondo luogo, ci saranno utili alcune pubblicazioni a cura dei Segretari generali, in occasione del ventesimo⁶ e del quarantesimo anniversario⁷ della istituzione del Sinodo, nonché della significativa presenza di J. Ratzinger - Benedetto XVI in vari Sinodi⁸.

1. IL SINODO, FORMA RECENTE DI UN METODO ANTICO

Quella che apparve come una novità conciliare, ovvero l'istituzione del Sinodo dei Vescovi con il *motu proprio* di Paolo VI “*Apostolica Sollicitudo*” (15 settembre 1965)⁹, in realtà, rappresentava la forma consueta del più antico metodo di consultazione e di consiglio nella Chiesa. «Gli Apostoli, gli anziani e tutta la Chiesa», di fronte al problema nuovo della conversione dei pagani, si riunirono, si consultarono e affidarono un testo condiviso a Paolo, Barnaba ed altri, perché venisse consegnato alla comunità di Antiochia, come chiara e vincolante espressione del consenso ecclesiale raggiunto alla luce dello Spirito santo: «Abbiamo deciso, lo Spirito santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie» (At 15,22.28). Lasciandosi condurre dallo Spirito verso la comprensione della verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), la Chiesa di Gerusalemme confermava la propria fedeltà al criterio fondamentale che aveva guidato Gesù nel suo rapporto con l'eredità religiosa d'Israele: portare a compimento, senza abolire (cfr. Mt 5,17), ovvero novità nella continuità. Per diventare cristiani non sarebbe stato necessario osservare le prescrizioni della Legge mosaica, la quale, perdendo il suo valore normativo, veniva tuttavia custodita dalla fede cristiana come parte ineliminabile del suo patrimonio religioso.

Nella medesima direzione, fin dall'epoca più antica, la Chiesa si è trovata a prendere decisioni su problemi nuovi, non direttamente affrontati in

6 Cfr. J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo dei Vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Città del Vaticano, 1985.

7 Cfr. N. ETEROVIĆ (cur.), *Il Sinodo dei Vescovi. 40 anni di storia (1965-2005)*, Città del Vaticano, 2005.

8 Cfr. N. ETEROVIĆ, *Joseph Ratzinger - Benedetto XVI e il Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano, 2014.

9 Cfr. PAULUS PP. VI, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ: Apostolica Sollicitudo*, in *AAS*, LVII (1965), 775-780.

dettaglio da Gesù; è sorta così l'esigenza di formulare la dottrina e le indicazioni per il retto agire; si è andato formando quel deposito articolato con cui la Chiesa ha custodito la fedeltà al suo Signore, nel cambiare dei tempi e delle culture. Dapprima i Sinodi e poi i Concili hanno provveduto a elaborare risposte coerenti con la sacra Scrittura, facendo sì che alla Rivelazione scritta si aderisse attraverso quella trasmessa.

Dalla seconda metà del III sec. in poi, i primi Sinodi (provinciali, regionali e locali), convocati dai Vescovi, ebbero luogo in Asia Minore, Egitto, Siria, Africa del Nord, Corinto; furono caratterizzati da indipendenza e libertà nel trattare argomenti riguardanti le rispettive aree geografiche, con la partecipazione di clero e laicato. I risultati di questi Sinodi furono trasmessi alle Chiese locali o regionali e, tramite Lettere sinodali, inviati anche ad altre Chiese. Nei primi secoli, la comunione ecclesiale si realizzò in termini di fede e di vita liturgica più che attraverso strutture giuridiche. Con l'avvento dell'Imperatore Costantino ed i suoi successori i Sinodi entrarono in una nuova fase: i Vescovi vennero convocati, in tempi e luoghi decisi dall'Imperatore romano, per trattare questioni ecclesiastiche, in ordine all'unità e alla pace ecclesiale.

A Nicea (325) si celebrò il primo Concilio "ecumenico", ovvero universale, nel senso della sua estensione a tutto l'Impero, al quale seguirono altri, le cui decisioni furono accolte anche al di fuori dei confini imperiali, come ad esempio in Armenia, Persia, Etiopia e India. Ciò significa che i Concili antichi divennero ecumenici non solo per la proclamazione da parte dell'Imperatore, ma soprattutto per la impegnativa recezione, che comportò conflitti e controversie, da parte delle Chiese, che videro la partecipazione di tutto il Popolo di Dio. Segno di tale processo di appropriazione ed incorporazione oltre i confini dell'Impero romano fu il Simbolo niceno-costantinopolitano, la cui promulgazione fu solo una parte della recezione. A questo doveva seguire l'accoglienza nella mente e nel cuore dei fedeli; l'insegnamento dottrinale di un Concilio richiedeva di essere chiarito e approfondito mediante il confronto e la discussione, tenendo conto anche degli oppositori. Proprio in ragione della cura dei problemi connessi alla custodia della comunione ecclesiale, il Can. V del Concilio di Nicea decretò

«che in ogni Provincia, due volte all'anno si tengano dei Sinodi, affinché tutti i Vescovi della stessa Provincia riuniti al medesimo scopo discutano questi problemi [...]. I Sinodi siano celebrati uno prima della Quaresima perché, superato ogni dissenso, possa esser offerto a Dio un dono purissimo; l'altro in autunno»¹⁰.

10 Cfr. CONCILIUM NICÆNUM I, *Can. 5*, in J.D. MANSI (cur.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, (rist.) Graz, 1960, col. 679.

La sinodalità, dunque, appartiene per sua natura alla Chiesa che, fin dalle origini, si è costantemente impegnata al conseguimento di posizioni condivise, come espressione visibile della comunione, attraverso la promozione e la difesa della retta fede e dei costumi. Il principio sinodale ha quindi trovato una sua efficace formulazione giuridica nell'adagio proveniente dal Codice giustiniano¹¹, spesso ripetuto soprattutto nel XIII secolo: «*quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», ovvero, «ciò che riguarda tutti, deve essere discusso e approvato da tutti»¹².

In tal senso, si osserva una perfetta coincidenza tra il proposito iniziale della recente istituzione del Sinodo – «Rendere più facile la concordanza di opinioni almeno circa i punti essenziali di dottrina e circa il modo di agire nella vita della Chiesa»¹³ – e quanto ribadito da Papa Francesco alla conclusione dell'ultima Assemblea generale straordinaria:

«“Sinodo” significa “camminare insieme”. E infatti, pastori e laici di ogni parte del mondo hanno portato qui a Roma la voce delle loro Chiese particolari per aiutare le famiglie di oggi a camminare sulla via del Vangelo, con lo sguardo fisso su Gesù. È stata una grande esperienza nella quale abbiamo vissuto la *sinodalità* e la *collegialità*, e abbiamo sentito la forza dello Spirito santo che guida e rinnova sempre la Chiesa chiamata, senza indugio, a prendersi cura delle ferite che sanguinano e a riaccendere la speranza per tanta gente senza speranza»¹⁴.

Ed è proprio la figura della “comunità di cammino”, che traduce il termine greco “*synodía*”, usato da Luca per la carovana in cui Maria e Giuseppe cercano Gesù dodicenne (cfr. *Lc 2,44*), rimasto tra i dottori nel Tempio a occuparsi delle cose del Padre suo, a farci riflettere. Benedetto XVI, riguardo alla scomparsa di Gesù dalla compagnia di Maria e Giuseppe, scrive:

«Luca usa per essa la parola *synodía*, “comunità di cammino”, il termine tecnico per la carovana. In base alla nostra immagine, forse troppo gretta, della santa famiglia, questo fatto ci stupisce. Ci mostra, però, in modo molto bello, che nella santa famiglia libertà e obbedienza erano ben conciliate l'una con l'altra. Il dodicenne era lasciato libero di decidere se mettersi insieme con coetanei e amici e rimanere durante il cammino in loro compagnia. Alla sera, però, lo attendevano i genitori»¹⁵.

11 Cfr. C. 5.59.5.2: «*Necesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur*».

12 Cfr. Y.M. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, XXXVI (1958), IV, 210-259.

13 PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, 777, II, 1c.

14 FRANCISCUS PP., Homilia: *Episcoporum Synodi conventu extraordinario exitum habente necnon occasione beatificationis Pauli VI Papae*, 19 octobris 2014, in *AAS*, CVI (2014), 825.

15 J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Milano - Città del Vaticano, 2012, 141 (orig.: *Jesus von Nazareth. Die Kindheitgeschichten*).

Prendendo spunto da questo brano, due temi s'intrecciano in modo significativo, pensando ad ogni Assemblea sinodale: la ricerca della presenza di Gesù – che mai abbandona la sua Chiesa, alla quale è unito indissolubilmente, come alla propria famiglia – e la libertà e obbedienza con cui la Chiesa si pone in relazione con lui, per lasciarsi condurre dallo Spirito verso la comprensione della verità tutta intera (cfr. *Gv* 16,13). Per quanto possa sembrare scontata la percezione di Gesù nella Chiesa, in realtà, si tratta sempre di porsi nuovamente in ascolto della sua Parola che, nel fluire del tempo, è mediata dalla Tradizione ecclesiale. Cristologia ed Ecclesiologia risultano perciò determinanti per una interpretazione teologica del cammino sinodale.

A tale scopo e con questo spirito, merita avanzare qualche considerazione sull'avventura sinodale, che, pur essendo la forma recente di un metodo antico, in realtà, ha vissuto un'epoca di notevole eclissi, almeno per alcuni secoli, quando il governo della Chiesa ha assunto il profilo di una monarchia assoluta, dal quale lentamente ha tentato di liberarsi, grazie al rinnovamento conciliare, ma con esiti incerti e certamente in modo ancora incompiuto.

2. PER UN BILANCIO DELL'AVVENTURA SINODALE

Il cammino ecclesiale degli ultimi cinquant'anni è stato scandito mediamente da un'Assemblea sinodale ogni due anni (26 Assemblee in totale). Da questo frequente convenire dei Vescovi sarebbe logico aspettarsi l'esercizio effettivo della collegialità promosso dal Vaticano II, in vista della sua stessa attuazione, secondo quanto affermava Giovanni Paolo II nel 1983:

«La chiave sinodale di lettura del Concilio è diventata quasi un luogo di interpretazione, di applicazione e di sviluppo del Vaticano II. Il ricco elenco dei temi trattati nei diversi Sinodi rivela da solo l'importanza delle sue Assemblee per la Chiesa e per l'attuazione delle riforme volute dal Concilio»¹⁶.

In realtà, se da una parte si deve proprio all'esperienza del Vaticano II e alla sua dottrina sulla collegialità¹⁷ la preparazione del terreno per l'isti-

16 IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio ad Sodales Consilii Secretariæ generalis Synodi Episcoporum: In Postremo Conventu*, 30 aprilis 1983, in *AAS*, LXXV [1983], I, 649.

17 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia: Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 27, n. 23: «I singoli Vescovi, che sono preposti a Chiese particolari, esercitano il loro pastorale governo sopra la porzione del Popolo di Dio che è stata loro affidata, non sopra le altre Chiese né sopra la Chiesa universale. Ma in quanto membri del Collegio episcopale e legittimi successori degli Apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa

tuzione del Sinodo nella forma recente¹⁸, dall'altra parte, la sua stessa natura e funzione – specificata in *Apostolica Sollicitudo* e recepita dal Codice di Diritto Canonico (cfr. Cann. 342-348) –, non coinvolgendo tutto il Collegio episcopale, sembrerebbe suggerire la distinzione tra la rappresentanza parziale della sinodalità e quella più ampia della collegialità, espressa ad esempio dal Concilio¹⁹. Si tratta solo di un esempio delle questioni ecclesologiche che ruotano intorno all'identità collegiale del Sinodo²⁰; ad essa, inoltre, si collega la discussione circa la fonte immediata e diretta del potere sinodale e del suo valore deliberativo²¹. In verità, a monte di tali questioni ve n'è una di ben più ampia portata, vale a dire l'identificazione della *sinodalità come categoria comprensiva della Chiesa tutta*, ove il Collegio episcopale *cum et sub Petro*, si comprende all'interno del Popolo di Dio, al servizio del quale è stato posto. La carenza di questa dimensione, nei testi conciliari, attende ancora di essere colmata²².

una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con Atti di giurisdizione, contribuisce sommantemente al bene della Chiesa universale».

- 18 Cfr. CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia: Christus Dominus*, in *AAS*, LVIII (1966), 675, n. 5: «Una più efficace collaborazione al supremo Pastore della Chiesa la possono prestare, nei modi dallo stesso romano Pontefice stabiliti o da stabilirsi, i Vescovi scelti da diverse regioni del mondo, riuniti nel consiglio propriamente chiamato Sinodo dei Vescovi. Tale Sinodo, rappresentando tutto l'Episcopato cattolico, è un segno che tutti i Vescovi sono partecipi in gerarchica comunione della sollecitudine della Chiesa universale»; CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae: Ad Gentes*, in *AAS*, LVIII (1966), 979-980, n. 29: «Poiché il compito di annunciare dappertutto nel mondo il Vangelo riguarda primariamente il Collegio episcopale il Sinodo dei Vescovi, cioè “la commissione permanente dei Vescovi per la Chiesa universale”, tra gli affari di importanza generale deve seguire con particolare sollecitudine l'attività missionaria, che è il dovere più alto e più sacro della Chiesa».
- 19 Cfr. PAULUS PP. VI, *Allocutio E. mis Purpuratis Patribus et Exc. mis Praesulibus et Synodo Episcoporum, primo coacto cœturi operam navantibus: Deo Patri*, 30 septembris 1967, in *AAS*, LIX (1967), 970: «Se il *Synodus Episcoporum* non si può considerare quasi un Concilio ecumenico, mancando della composizione, dell'autorità e degli scopi propri d'un tale Concilio, ne ritrae in qualche maniera l'immagine, ne riflette lo spirito ed il metodo, e, Dio voglia, ne impetra i carismi suoi propri di sapienza e di carità».
- 20 Per un approfondimento della questione, si vedano: A. ANTON, *La collegialità nel Sinodo dei Vescovi*, in J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo*, 59-111; A. MARRANZINI, *Sinodo dei Vescovi e collegialità*, in J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo*, 112-120.
- 21 Secondo alcuni, l'autorità deliberativa autonoma del Sinodo proviene direttamente dal carattere episcopale; secondo altri, proviene unicamente e totalmente dal Papa; si veda in merito: J. TOMKO, *Il Sinodo dei Vescovi e Giovanni Paolo II*, in J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo*, 23-27; P. ERDŐ, *Aspetti giuridici del Sinodo dei Vescovi. Quattro decenni di sviluppo istituzionale*, in N. ETEROVIĆ (cur.), *Il Sinodo*, 39-54.
- 22 Cfr. D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Magnano (BI), 2014, 62: «La collegialità è solo una parte del discorso più ampio della sinodalità: il limite più grande della dottrina sulla collegialità proposta dal Concilio – che costituisce anche uno dei nodi più grossi dell'intera questione – è la sua declinazione assoluta, senza alcun riferimento al Popolo di Dio e alle sue funzioni, come dimostra il silenzio totale della costituzione – e di tutto il Concilio – sulla sinodalità della Chiesa».

In questa breve ricognizione, ci preme piuttosto volgere uno sguardo d'insieme al percorso sinodale, specialmente in vista della fase odierna, che risente di un nuovo e forte impulso ad opera di Papa Francesco. In verità, lungo la sua storia, il Sinodo ha visto modalità di attuazione ed esiti diversi. Nei Sinodi ordinari sulla catechesi (1977), sulla famiglia (1980) e sulla riconciliazione (1983), sono state formulate delle “*Propositiones*” finali, come suggerimenti offerti al Papa Giovanni Paolo II, il quale ha raccolto e rielaborato il materiale in una Esortazione apostolica – “*Catechesi Tradendæ*” (1979); “*Familiaris Consortio*” (1981); “*Reconciliatio et Pœnitentia*” (1984) –, in continuità con il metodo inaugurato dal Sinodo del 1974, cui è seguita la pubblicazione della Esortazione apostolica “*Evangelii Nuntiandi*” di Paolo VI (che dalla metà degli anni Ottanta è stata denominata “post-sinodale”).

In tal modo si è proceduto anche successivamente, fino all'ultima Assemblea ordinaria sulla nuova evangelizzazione (2012), cui è seguita la pubblicazione della Esortazione apostolica “*Evangelii Gaudium*” (2013), da parte di Papa Francesco, che, pur evitando la qualifica di post-sinodale, ha recepito lo spirito delle *Propositiones* e ne ha allargato l'orizzonte, presentandosi come programma del pontificato. Altro elemento meritevole di sottolineatura, in quest'ultima Esortazione, è il riferimento costante ai documenti delle Chiese particolari, quale segno di quella evoluzione che il Sinodo ha registrato nel tempo, andando sempre più incrementando la convocazione delle Assemblee speciali continentali.

Dinanzi a questo lungo e articolato percorso, le valutazioni appaiono alquanto discordanti, soprattutto se si tiene conto che alla lettera della recezione conciliare, attestata dai documenti seguiti ai Sinodi, in realtà, non sembra aver corrisposto la percezione dell'effettiva collegialità di cui volevano essere espressione. Il sospetto di un centralismo sempre più accentuato sembra aver oscurato, in certo senso, la pretesa di sinodalità rappresentata dal convenire, seppur così frequente, dei Vescovi in Assemblea.

La questione ecclesiologica sottostante all'itinerario sinodale riflette la problematica della continuità-discontinuità con il Concilio Vaticano II, che ha visto recentemente il riaccendersi del dibattito pubblico, tra opposti estremismi²³. Un significativo momento di verifica fu la Seconda Assemblea ge-

23 Il problema che emerge con evidenza dagli opposti estremismi interpretativi del Vaticano II – tradizionalista e progressista –, è il carattere ideologico di tali approcci, in base al quale si tende a considerare l'evento e i documenti conciliari secondo una “ermeneutica della discontinuità e della rottura”; tesi che si vuol variamente sostenere a partire da presupposti storici, che diventano di conseguenza teologici. Per tale ragione, si può giustamente sostenere la sapiente via media proposta da Benedetto XVI nel suo Discorso alla Curia Romana del 2005 – in linea con Giovanni XXIII e Paolo VI – se-

nerale straordinaria, in occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II (1985), cui seguì la decisione di redigere il “*Catechismo della Chiesa Cattolica*” (1992)²⁴. In quell’occasione non mancarono riletture divergenti relative al bilancio ventennale; al riguardo, merita ricordare una questione che parve particolarmente urgente al Collegio cardinalizio riunito nel novembre 1985: il rapporto tra la Curia Romana e il Sinodo dei Vescovi²⁵. Evidentemente, le questioni ecclesologiche irrisolte in Concilio tornavano a far sentire i loro effetti a livello pratico, e le ombre del conflitto tra centralismo e periferia, che già avevano agitato il pre-Concilio, riemergevano in altra forma.

È sufficiente questo cenno per spiegare come gli ultimi anni del governo di Giovanni Paolo II, seguiti da quelli non meno complessi di Benedetto XVI, abbiano avuto come esito sconvolgente la rinuncia di quest’ultimo al pontificato. Dato, questo, che la memoria breve tende ovviamente a marginalizzare, ma la cui seria considerazione ci permette di comprendere come l’elezione di Papa Francesco abbia riacceso la speranza di un rinnovamento di marca propriamente conciliare, come se, in certo senso, ci si fosse di fatto allontanati dallo spirito collegiale e sinodale.

Le maggiori perplessità sulla effettiva corrispondenza del Sinodo al suo scopo si concentrano intorno a due principali questioni. In primo luogo, la dottrina conciliare della collegialità riesce ad esprimersi, anche giuridicamente, attraverso lo strumento del Sinodo? In secondo luogo, le conclusioni condivise dall’Assemblea sinodale riescono veramente ad incidere sulla prassi ecclesiale?

Per tentare di rispondere – seppur in modo non approfondito, come richiederebbe l’analisi di ognuna della Assemblee sinodali –, anzitutto si deve osservare la sproporzione tra l’importanza e l’ampiezza delle questioni affrontate da ogni Sinodo ed il breve tempo ad esse dedicato, sia nella fase che lo precede sia nella sua celebrazione. Nonostante la preparazione remota, attraverso l’invio dei “*Lineamenta*” alle Conferenze episcopali e l’elaborazione dell’“*Instrumentum laboris*”, l’effettiva discussione che avviene nelle Congregazioni generali ed il confronto nei Circoli minori sembrano non consentire il sufficiente spazio per il necessario approfondimento. Inoltre, la costante incertezza su quali testi rendere pubblici (“*Relatio ante*

condo la quale si tratta piuttosto di «ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell’unico soggetto-Chiesa», o di «processo di novità nella continuità» (BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 22 decembris 2005, in *AAS*, XCVIII [2006], 46).

24 Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1 ed., Città del Vaticano, 1992.

25 Cfr. J. PROVOST, *Riforma della Curia Romana*, in *Concilium*, XXII (1986), n. 6, 45-57 [Numero speciale: *Sinodo 1985 – Una valutazione*].

disceptationem”, interventi dei padri, “*Relatio post disceptationem*”, “*Relatio finalis*”, “*Propositiones*”) ha sempre accompagnato gli eventi sinodali. Infine, l’uso invalso di affidare ad una Esortazione apostolica post-sinodale le conclusioni del Sinodo, pur competendo al Papa di approvare e rendere effettive le decisioni dell’Assemblea, non pare abbia assolto la funzione di orientare efficacemente la vita della Chiesa.

Alla luce di queste rapide osservazioni, si comprende come Papa Francesco abbia dato un rinnovato impulso alla Istituzione sinodale, anzitutto dilatando il tempo della sua celebrazione, come nel caso del tema decisivo della famiglia. Ad esprimerne l’urgenza è stata l’Assemblea straordinaria; a confermarne l’importanza sarà l’Assemblea ordinaria prossima. Questa scelta potrebbe aprire la strada ad una estensione temporale della celebrazione della stessa Assemblea ordinaria, proprio a conferma dell’esigenza di un più consistente periodo favorevole alla maturazione di posizioni condivise²⁶.

3. PROSEGUIRE SULLA VIA DEL RINNOVAMENTO

La questione teoretica della *collegialità* in rapporto alla *sinodalità*, oggi, sembra orientarsi verso una nuova prospettiva grazie al modo pratico con cui Papa Francesco si rivolge alle Chiese particolari. Il coinvolgimento del Popolo di Dio, che vive nelle Chiese locali chiamate a rispondere ai due “*Questionari*” allegati ai “*Lineamenta*” delle due Assemblee sulla famiglia²⁷, non è soltanto segno della volontà di concedere spazio al *sensus fidei*, in fedeltà al dettato conciliare (cfr. *DV* 8²⁸). Ciò rivela chiaramente come il senso soprannaturale della fede della *universitas fidelium*, per il quale il Popolo di Dio è *infallibile in credendo*²⁹, sia strettamente connesso all’esercizio della collegia-

26 Cfr. A. INDELICATO, *Il Sinodo dei Vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna, 2008, 15: «Frequentemente è stato osservato, non a torto, che i tempi troppo ristretti della celebrazione non hanno consentito di produrre un documento maturo e condiviso, ma d’altra parte è stata respinta quella proposta di dividere il Sinodo in due periodi, in modo da avere un tempo intermedio sufficientemente lungo per far maturare un testo sinodale».

27 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell’evangelizzazione. Documento preparatorio*, Città del Vaticano, 2013 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblea-sinodo-vescovi_it.html >, al 10/06/2016); SYNODUS EPISCOPORUM, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. *Lineamenta*, Città del Vaticano, 2014 (in URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_it.html >, al 10/06/2016).

28 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione: Dei Verbum*, in *AAS*, LVIII (1966), 821.

29 Cfr. FRANCISCUS PP., *Evangelii Gaudium*, 1069, n. 119.

lità episcopale, dunque al Magistero della Chiesa³⁰. In questa luce meglio si comprende la collocazione

«della *communio Episcoporum* nel più ampio contesto della *communio Ecclesiarum*: se c'è un esito particolarmente significativo del Sinodo, questo va riconosciuto nell'attestazione dell'esistenza di una nuova coscienza da parte delle Chiese particolari di dover essere soggetti protagonisti nella soluzione dei problemi locali»³¹.

In questa prospettiva, s'interpreta correttamente l'affermazione conciliare sulle Chiese particolari, poiché «è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica»³².

In riferimento al rapporto tra primato e collegialità – ancora da approfondire –, la via tracciata da Papa Francesco in *Evangelii Gaudium* appare certamente promettente:

«Il Concilio Vaticano II ha affermato che, in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono “portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente”. Ma questo auspicio non si è pienamente realizzato, perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, includendo anche qualche autentica autorità dottrinale»³³.

Che cosa aspettarsi, dunque, da questo ulteriore coinvolgimento delle Chiese particolari – che avviene intorno al tema del Vangelo della famiglia, adesso al centro dell'esperienza sinodale? In primo luogo, recezione, cioè accoglienza nello spirito di quella comunione che si è manifestata nel corso dei lavori dello scorso ottobre, non senza quella normale dialettica propria del confronto aperto e leale in cui è maturato l'ampio consenso espresso nella votazione finale della “*Relatio Synodi*”. In secondo luogo, approfondimento, vale a dire scavo nelle questioni che hanno bisogno di un attento e responsabile discernimento, come richiede la cura pastorale per la vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo.

30 Cfr. D. VITALI, *Verso la sinodalità*, 75: «A partire dal rapporto costitutivo tra *sensus fidei* e Magistero della Chiesa, la dottrina della collegialità non può esaurirsi in una questione interna alla sola Gerarchia, perché il suo esercizio non può prescindere dal riferimento al *sensus fidei*, quale espressione adeguata della capacità profetica del Popolo di Dio».

31 *Ivi*, 17.

32 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Lumen Gentium*, 27, n. 23.

33 FRANCISCUS PP., *Evangelii Gaudium*, 1033-1034, n. 32.

Per meglio orientarsi lungo questo percorso è utile evidenziare ciò che distingue il cammino ecclesiale da altre forme di confronto presenti nella società civile, nella politica e nella cultura. La differenza messa in luce dal Papa è significativa: «Il Sinodo non è un Parlamento» ma «uno spazio protetto affinché lo Spirito santo possa operare». E «ora questa *Relatio* torna nelle Chiese particolari e così continua in esse il lavoro di preghiera, riflessione e discussione fraterna al fine di preparare la prossima Assemblea»³⁴. Non si tratta di vedere chi ha ragione o torto, tra le diverse e legittime posizioni, quanto invece di porsi in ascolto di «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 3, 6), sostenuti dalla preghiera e dalla riflessione, nel contesto di un autentico discernimento comunitario, che si differenzia sostanzialmente dalla ricerca di maggioranze più o meno qualificate.

In conclusione, anche di fronte alla recente quanto impropria *querelle* circa il conflitto tra dottrina della verità e pastorale della misericordia – a proposito delle questioni disputate al Sinodo –, l'antica via del discernimento, che la Chiesa da sempre ha percorso, sembra la miglior indicazione per il prosieguo del rinnovamento sinodale. Nel dare ascolto alla voce delle Chiese particolari, al *sensus fidelium et pastorum*, il Vescovo di Roma esercita la sua funzione primaziale, continuando a guidare il gregge affidatogli dal Signore Gesù. Parimenti, l'Episcopato riunito in Sinodo, *cum et sub Petro*, si pone in docile ascolto dello Spirito santo, e, riflettendo sulle sfide pastorali odierne, si fa voce della verità misericordiosa di Dio, che è il cuore del Vangelo di Gesù, «sicché progredendo l'intelligenza della fede rimanga intatta la verità di fede»³⁵.

34 FRANCISCUS PP., Allocutio: *Udienza generale*, 10 decembris 2014, in URL: < https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html >, al 10/06/2016.

35 PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Mysterium Fidei*, in *AAS*, LVII (1965), 758, n. 25.

Evoluzione del Sinodo dei Vescovi

MAURIZIO GRONCHI

Abstract

La sinodalità appartiene per sua natura alla Chiesa, che si è sempre impegnata a conseguire posizioni condivise come espressione visibile della comunione, anche se l'avventura sinodale – forma recente di un metodo antico – ha vissuto per alcuni secoli un'epoca di notevole eclissi.

Il Sinodo dei Vescovi, a cinquant'anni dalla sua istituzione, trova oggi un'occasione per tentare un bilancio e guardare alle prospettive future, tenendo conto che dinanzi a questo percorso, le valutazioni appaiono discordanti. Le maggiori perplessità sulla corrispondenza del Sinodo al suo scopo si concentrano su due principali questioni: 1) la dottrina conciliare della collegialità riesce ad esprimersi attraverso lo strumento del Sinodo? 2) Le conclusioni condivise dall'Assemblea sinodale riescono veramente ad incidere sulla prassi ecclesiale?

La questione della collegialità in rapporto alla sinodalità, sembra orientarsi verso una nuova prospettiva grazie al modo pratico con cui Papa Francesco si rivolge alle Chiese particolari. Il coinvolgimento del Popolo di Dio, che vive nelle Chiese locali chiamate a rispondere ai due "Questionari" allegati ai "Lineamenta" delle due Assemblee sulla famiglia, rivela come il senso soprannaturale della fede della *universitas fidelium*, sia strettamente connesso all'esercizio della collegialità episcopale, dunque al Magistero della Chiesa.

Parole chiave: Sinodo dei Vescovi; sinodalità; collegialità.

Abstract

Synodality belongs by its nature to the Church, which is always committed to achieving shared positions as a visible expression of the communion, even though the synodal adventure – recent form of an ancient method – lived for several centuries in an era of remarkable eclipse.

The Synod of Bishops, fifty years after its establishment, has now an opportunity to evaluate itself and to look at the future, where there appears a path whose evaluation is discordant. The major concerns about the correspondence of the Synod to its purpose focus on two main issues: 1) is the conciliar doctrine of collegiality able to express itself through the instrument of the Synod? 2) Can the conclusions shared by the Synod really have an impact on Church practice?

*The question of collective responsibility in relation to collegiality seems to be directed towards a new perspective, thanks to the practical way in which Pope Francis addresses particular Churches. The involvement of the People of God, who live in the local Churches, called to respond to the two "Questionnaires" attached to the "Lineamenta" of the two Assemblies on the family, reveals how the supernatural sense of faith of the *universitas fidelium* is closely connected to the exercise of episcopal collegiality, therefore, to the Magisterium of the Church.*

Keywords: Synod of Bishops; synodality; collegiality.

Il Sinodo dei Vescovi nella vita e nel Diritto della Chiesa. Tra “collegialità episcopale” e “sinodalità”¹

ÉMILE KOUVEGLO

SOMMARIO 1. Il Sinodo dei Vescovi: dai suggerimenti all’istituzione. 2. La questione della rappresentanza/rappresentatività. 3. Natura giuridica del Sinodo dei Vescovi. 4. La “sinodalità” nel “*Synodus Episcoporum*”. 5. Del *modus agendi* del/nel Sinodo dei Vescovi. Conclusione.

SUMMARY 1. *The Synod of Bishops: from the suggestions to the institution.* 2. *The question of representation/representativeness.* 3. *The juridical nature of the Synod of Bishops.* 4. *The “Synodality” in the Synodus Episcoporum.* 5. *About the modus agendi in the/of Synod of Bishops. Conclusion.*

Il Sinodo dei Vescovi è un’Istituzione nata “nel fertile terreno del Concilio Vaticano II”², che fin dall’inizio ha suscitato un grande interesse nella dottrina³, sia teologica (ecclesiologica) che canonistica, per le problematiche complesse che s’intrecciano al suo riguardo⁴. Alla luce dei contributi sostan-

1 Relazione presentata in occasione della Decima Giornata Canonistica Interdisciplinare sul tema “Consultare e consigliare nella Chiesa”, tenutasi presso la Pontificia Università Lateranense nei giorni 3-4 marzo 2015 a cura dell’*Institutum Utriusque Iuris*.

2 Espressione usata da Giovanni Paolo II nel suo discorso del 30 aprile 1983 al Consiglio della Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Allocutio ad Sodales Consilii Secretariæ generalis Synodi Episcoporum: In Postremo Conventu*, 30 aprilis 1983, in *AAS*, LXXV [1983], I, 648).

3 Esistono diversi studi sui vari aspetti del Sinodo dei Vescovi; per averne un’idea panoramica, vedere l’abbondante bibliografia che la Tesi di Dottorato in Teologia di F. Dupré La Tour offre sull’argomento (cfr. F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode des Évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Æternus à Apostolos Suos*, (Pontificia Universitas Sanctæ Crucis. Facultas Theologiae. Thesis ad Doctoratum in Theologia) Romæ, 2002, 325-344).

4 Fornisce un’ampia vista delle questioni discusse il volume: J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo dei Vescovi. Natura-metodo-prospettive*, Città del Vaticano, 1985. Una sintesi si trova anche in: N. ETEROVIĆ

ziali e concettuali della dottrina, del *Diritto vivo e vissuto* della Chiesa, e della dinamica prassi costruitasi dello stesso Sinodo dei Vescovi⁵, si evidenziano una notevole evoluzione istituzionale e uno sviluppo progressivo dell'apparato normativo che accompagna la vita di questa Istituzione. Quello che permane, però, e serve da spina dorsale all'evoluzione istituzionale e normativa del Sinodo dei Vescovi sembra essere la sua missione. È stato voluto come un "Istituto vivente", che attuasse l'Ecclesiologia del Vaticano II⁶ (Ecclesiologia di comunione) nell'ordine del "governo pastorale" della Chiesa universale, offrendo uno strumento dinamico (la dinamicità è un aspetto costitutivo della sua missione)⁷ di ascolto reciproco, di dialogo, di confronto e di collaborazione tra i vari Episcopati del mondo attorno al romano Pontefice. Infatti, tra le Istituzioni di ausilio al romano Pontefice nell'esercizio del suo ministero petrino, il Sinodo dei Vescovi è stato voluto come uno strumento particolare che rispecchiasse strutturalmente e funzionalmente la coscienza dinamica che la Chiesa ha di sé stessa, cioè una comunità costitutivamente sinodale⁸. La rivalorizzazione dell'aspetto "sinodale" del Sinodo dei Vescovi potrebbe contribuire non solo ad una efficiente rilettura del suo sviluppo istituzionale tra elementi teologici e canonistici, ma anche ad un approccio qualitativo alle nuove sfide al suo riguardo. Perciò, oltre a ricordare il contesto teologico ed ecclesiale della sua creazione ed a presentare complessivamente la sua natura

(cur.), *Il Sinodo dei Vescovi. 40 anni di storia (1965-2005)*, Città del Vaticano, 2005 (si veda anche: M. BRAVI, *Il Sinodo dei Vescovi. Istituzioni, fine e natura. Indagine teologico-giuridica*, Roma, 1995; A. INDELICATO, *Il Sinodo dei Vescovi. La collegialità sospesa [1965-1985]*, Bologna, 2008).

- 5 Cfr. J.I. ARRIETA, *Lo sviluppo istituzionale del Sinodo dei Vescovi*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992), 189-213. L'autore sostiene quanto la prassi stessa del Sinodo dei Vescovi e il "Diritto vissuto" della Chiesa siano importanti per capire e ricostruire lo sviluppo istituzionale del Sinodo dei Vescovi e del suo apparato normativo.
- 6 Dupré La Tour osserva: «*Le lien qui rattache la création du Synode des Évêques au Concile Vatican II, n'est pas seulement de nature chronologique. Il est bien plus encore de nature théologique. La décision d'instituer cette Assemblée d'Évêques, précisément à une époque, n'est pas l'effet d'une coïncidence ou d'une commodité pratique mais bien plutôt la conséquence de tout un cheminement théologique et d'une réflexion sur l'Église, spécialement sur le rôle des Évêques, le caractère collégial de l'Épiscopat, sa relation avec le souverain Pontife et sa responsabilité sur l'Église universelle*» (F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*, 165).
- 7 Nel *Motu proprio "Apostolica Sollicitudo"* con il quale Paolo VI istituì il Sinodo dei Vescovi, egli afferma: «*Hæc Synodus, quæ omnium humanorum Institutorum more, successu temporis, perfectiorem usque formam assequi poterit*» (PAULUS PP. VI, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ: Apostolica Sollicitudo*, in *AAS*, LVII [1965], 776). Questo vale infatti per tutte le Istituzioni, ma il solo fatto di sottolinearlo sembra esprimere la volontà di Paolo VI di insistere specificamente su questo aspetto.
- 8 H. Legrand afferma: «*La sinodalità fa parte dell'essenza della Chiesa, in quanto essa partecipa alla comunione trinitaria*» (H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme e processi*, Milano, 2007, 90). Si veda anche: É. KOUVEGLO, *Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 63, Città del Vaticano, 2014, 274-276.

giuridica nel dinamico Diritto vigente, il presente studio intende soprattutto contribuire a mettere in evidenza la missione “sinodale” del Sinodo dei Vescovi, perché la *norma missionis*⁹ aiuti veramente nella valutazione efficace dello strumento (cioè dell’Istituto giuridico).

1. IL SINODO DEI VESCOVI: DAI SUGGERIMENTI ALL’ISTITUZIONE

Dopo l’annuncio il 24 gennaio 1959 della convocazione imminente d’un Concilio ecumenico, il Papa Giovanni XXIII costituì una Commissione antepreparatoria incaricata di consultare i Vescovi di tutta la Chiesa, i Superiori degli Ordini religiosi clericali, le Congregazioni romane e le Università cattoliche per raccogliere i suggerimenti su aspetti dottrinali e disciplinari che richiedevano studi, riforme o rinnovamenti. Le consultazioni realizzate dalla Commissione antepreparatoria avevano rilevato allora una forte richiesta per uno studio del tema dell’Episcopato per completare la riflessione iniziata nel Concilio Vaticano I sull’Autorità suprema della Chiesa, che si era fermata sul definire la figura e il ministero del romano Pontefice (la Costituzione “*Pastor Aeternus*”¹⁰). Questa richiesta di studio sul tema dell’Episcopato era accompagnata da suggerimenti vari per una valorizzazione di Organismi in grado di ottimizzare il ruolo dei Vescovi e la loro sollecitudine per la Chiesa universale¹¹. Così emersero le prime proposte che porteranno più tardi alla creazione del Sinodo dei Vescovi. Ricordare questo contesto (teologico) iniziale è rilevante proprio per indicare che al principio del Sinodo dei Vescovi, il tema centrale era l’Episcopato.

Le prime proposte risultavano molto divergenti, indicando però complessivamente la necessità, o meglio, l’opportunità di avere una certa forma di “consiglio” composto di Vescovi, fungendo o da Organo centrale legislativo o da Organo solo consultivo, comunque un “*Senatus Episcoporum*” che potesse prendere o meno il posto del Collegio cardinalizio per affiancare il romano Pontefice nel governo pastorale della Chiesa universale e favorire una collaborazione più concreta tra il romano Pontefice e i Vescovi¹².

9 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa*, LXXXVI (1999), 183-192; P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 300-310.

10 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi: Pastor Aeternus*, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (P. HÜNERMANN, cur.) Bologna, 2009, nn. 3050-3075.

11 Tra i suggerimenti raccolti nella fase ante preparatoria del Concilio Vaticano II, si è fortemente espresso il desiderio di completare la Costituzione *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I con una definizione teologica dell’Episcopato.

12 Vari paradigmi emergevano dai suggerimenti. Per esempio, il Card. Alfrink, Arcivescovo di Utrecht, voleva un Organo collegiale, un Consiglio di Vescovi con la possibilità di fungere da Organo legisla-

Per riuscire a proporre un'enunciazione più adeguata del "progetto", i primi filtri furono adottati già durante i lavori preparatori al Concilio, però le successive discussioni in sede conciliare rivelano quanto non fosse evidente arrivare a formulare in modo pacifico la natura teologica e canonica dell'Istituzione che doveva nascere¹³. L'entusiasmo vissuto dai padri conciliari durante il Concilio Vaticano II (nel quale i concetti di responsabilità comune dei Vescovi e della loro sollecitudine per tutta la Chiesa hanno avuto un significativo rilievo teologico) ispirava l'idea che il nuovo Organismo potesse servire a prolungare l'esperienza e i frutti della "collegialità episcopale" nella quotidianità della vita ecclesiale e del governo della Chiesa universale. Era molto condivisa la percezione secondo la quale non fosse sufficiente l'internazionalizzazione della Curia Romana e della provenienza dei membri del Collegio cardinalizio per raggiungere questo tipo di collaborazione¹⁴.

Il problema sostanziale centrato nelle discussioni sulla nuova Istituzione assumeva la necessità di scegliere tra due direzioni, modellate in due posizioni principali che animarono il dibattito. *Da una parte*, si pensava di munire il Collegio dei Vescovi (l'altra Autorità suprema della Chiesa) di un'Istituzione che ne svolgesse continuativamente l'attività, ovviamente sotto l'autorità del Capo del Collegio, una Istituzione che fosse come la mano del Collegio dei Vescovi. A questo titolo, l'Istituzione che doveva nascere avrebbe dovuto essere una espressione istituzionale della collegialità episcopale intesa come una "rappresentazione"

tivo centrale per tutta la Chiesa insieme con il romano Pontefice e il Collegio cardinalizio, mentre alla Curia Romana sarebbe spettata una funzione esecutiva (cfr. *Acta et Documenta Concilio Ecumenico Vaticano II apparando*, Series I, II, II, Città del Vaticano, 1960, 510-511). Mons. Silvio Oddi, Internunzio Apostolico nella Repubblica Araba Unita (Egitto) proponeva invece una forma di Organismo consultivo permanente con la possibilità di radunarsi periodicamente (almeno una volta l'anno) per discutere delle questioni maggiori della Chiesa (cfr. *Acta et Documenta*, Series I, II, V, 393-394). La Conferenza episcopale dell'Indonesia auspicava una forma di Consiglio composto di persone elette nelle varie Province ecclesiastiche che si radunerebbero periodicamente (ogni 5 anni) per fornire suggerimenti e consigli all'Autorità competente (cfr. *Acta et Documenta*, Series I, II, IV, 272). Altre proposte volevano una riforma sostanziale del Collegio cardinalizio (cfr. *Acta et Documenta*, Series I, II, I, 386, e IV, 241). Ci fu addirittura la proposta di Mons. Olaechea Loizaga, Vescovo di Valencia, di sopprimere il "Corpus cardinalizio", o di ridurne veramente l'importanza, affinché applicando la "struttura dogmatica della Chiesa", il suo posto fosse lasciato ad un "Senatus Episcoporum", composto di Vescovi rappresentanti eletti dall'Episcopato di ogni Nazione o Patriarcato (cfr. *Acta et Documenta*, Series I, II, II, 366). Per altri dettagli sulle diverse proposte ci si riferisca in generale a: *Acta et Documenta*, Series I; si veda anche: F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*, 166-168.

- 13 Nel presentare le discussioni avvenute in sede conciliare, Indelicato sottolinea particolarmente quanto fosse stata sostanzialmente grande la tensione, al punto di spingere Paolo VI ad istituire di propria iniziativa il Sinodo dei Vescovi prima ancora dell'approvazione del testo definitivo del n. 5 di *Christus Dominus* (cfr. A. INDELICATO, *Il Sinodo*, 43-50).
- 14 Per uno studio più approfondito di questo passaggio, si veda: F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*. 169-172; in particolare l'intervento decisivo del Card. Alfrink (*Acta et Documenta*, Series II, II, II, Città del Vaticano, 1964, 561) e del Patriarca Maximos IV Saigh (*ivi*, 896-897).

istituzionale dello stesso Collegio. *Un'altra opzione* invece voleva che l'Istituzione, pur essendo una certa espressione della collegialità episcopale, fosse piuttosto di mero ausilio al romano Pontefice (come un Consiglio consultivo). Alla fine, per evitare i rischi probabili del collegialismo, prevalse la seconda opzione, non senza forte tensione. Ciò spiega la “*Relatio Gargitter*” che, a proposito del n. 5 dello Schema “*De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*”, chiariva:

«*Consilium centrale insuper non est vera representatio Collegii Episcoporum sed tantum aliquomodo eius signum et est tantum in adiutorium summi Pontificis in regimine universalis Ecclesiae*»¹⁵.

Ebbero anche qualche influsso le riflessioni portate avanti parallelamente dai lavori conciliari sul mistero della Chiesa per l'elaborazione della Costituzione dogmatica “*Lumen Gentium*”¹⁶, dai quali emergevano importanti inquadrature teologiche per i concetti di sollecitudine dei Vescovi per tutta la Chiesa¹⁷ e di collegialità episcopale¹⁸.

15 Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, III, VI, Città del Vaticano, 1975, 127 (cfr. A. INDELICATO, *Il Sinodo*, 42).

16 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in *AAS*, LVII (1965), 5-71.

17 Nel suo discorso di apertura della Seconda Sessione del Concilio Vaticano II, il 29 settembre 1963, Paolo VI ha delineato il quadro generale della questione: «*Nobis prorsus videtur advenisse nunc tempus, quo circa Ecclesiam Christi veritas magis magisque explorari, digeri, exprimi debeat, fortasse non sollemnibus illis enuntiationibus, quas definitiones dogmaticas vocant, sed potius declarationibus adhibitis, quibus Ecclesia clariore et graviore Magisterio sibi declarat quid de seipsa sentiat [...]. Inter varias diversasque questiones, de quibus in Concilio pertractantur, primas habet quæ ad vos attinet, utpote Episcopos Ecclesie Dei. Haud dubitamus asseverare Nos magna spe ac sincera fiducia huiusmodi disceptationem expectare. Enimvero, salvis declarationibus dogmaticis Œcumenici Concilii Vaticani Primi ad romanum Pontificem attinentibus, altius investiganda erit doctrina de Episcopatu, de eius muneribus deque eius cum Petro necessitudinibus. Exinde rationes Nobis exponuntur, quibus, ad doctrinam et usum vitæ quod spectat, in apostolico munere Nostro obeundo utamur. Hoc namque universale munus, quamvis a Christo instructum sit plenitudine et iusta virtute potestatis, quam quidem scitis, poterit tamen auxilii et præsidii maiores vires sibi adiungere, si dilecti et venerabiles Fratres in Episcopatu, modis et rationibus opportune statuendis, Nobis validiorem et suscepti oneris magis consciam præstabant adiutricem operam*» (PAULUS PP. VI, Allocutio: *Salvete Fratres*, 29 septembris 1963, in *AAS*, LV [1963], 847-850). Per quanto riguarda la questione della sollecitudine dei Vescovi per tutta la Chiesa, qualche riferimento si potrebbe trovare già nel Magistero di Pio XII che in “*Fidei Donum*” aveva richiamato i Vescovi, uniti con il Vicario di Cristo, a prendere la loro parte di “questa sollecitudine di tutte le Chiese”. Rivolgendosi ai Vescovi, Pio XII affermava infatti: «*Arctissime igitur cum Christo coniuncti eiusque in terra Vicario, vos, Venerabiles Fratres, flagrantis caritatis afflatu commoti, participare studete sollicitudinem illam omnium Ecclesiarum*» (PIUS PP. XII, Litteræ encyclicæ: *Fidei Donum*, in *AAS*, IL [1957], 236); poi continuava: «*Quodsi unusquisque Episcopus portionis tantum gregis sibi commissæ sacer pastor est, tamen qua legitimus Apostolorum successor ex Dei institutione et præcepto apostolici muneris Ecclesie una cum ceteris Episcopis sponsor fit*» (ivi, 237).

18 Si veda in particolare: CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Lumen Gentium*, 25-29, nn. 22-23.

Di fronte al dibattito che rivelava la delicatezza del n. 5 dello Schema “*De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*” (il futuro “*Christus Dominus*”)¹⁹, Paolo VI anticipò la stesura finale del relativo testo conciliare²⁰, e il 15 settembre 1965, con il m.p. “*Apostolica Sollicitudo*”²¹ istituì solennemente il “*Synodus Episcoporum*” delineandone in dodici Articoli il primo impianto giuridico e teologico. Paolo VI optò decisamente per una Istituzione di mero ausilio al romano Pontefice e non si riferì minimamente né al Collegio dei Vescovi né al concetto di collegialità episcopale, anche se accolse e istituzionalizzò l’idea che il Sinodo dei Vescovi sia “rappresentante di tutto l’Episcopato cattolico”.

Per completare l’impianto giuridico fornito dal testo costitutivo del Sinodo, l’8 dicembre 1966 fu dato un Regolamento²² alla nuova Istituzione: l’“*Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ*”²³, che fu poi successivamente aggiornato, rinnovato e ampliato²⁴. Il Codice del 1983 recepisce elementi dalle disposizioni normative precedenti e presenta il *Synodus Episcoporum* nei Cann. 342-348 rimandando per molte cose al “Diritto peculiare”. Occorre notare che i lavori di codificazione della nuova Istituzione furono occasione di nuove discussioni sulla sua natura teologica e giuridica²⁵ dalle quali emersero alcune osservazioni laddove la specificità del testo giuridico imponeva un linguaggio più stretto

19 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia: Christus Dominus*, in *AAS*, LVIII (1966), 673-701.

20 Per uno studio specifico dell’*iter* di questo paragrafo si vedano: F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*, 173-181; A. INDELICATO, *Il Sinodo*, 43-50.

21 Cfr. PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, 775-780.

22 Secondo A. VIANA, la natura giuridica dell’*Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ*, alla luce dei Cann. 94 e 95, non sarebbe un Regolamento, ma piuttosto uno Statuto (cfr. A. VIANA, *Las nuevas Normas estatutarias del Sinodo de los Obispos*, in *Ius Canonicum*, XLVII [2007], 659-661).

23 Cfr. SECRETARIA STATUS, *Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ*, in *AAS*, LIX (1967), 91-103.

24 Il 24 giugno 1969, mentre era già stata celebrata la prima “Assemblea generale” (ordinaria) ed erano in corso i preparativi della prima “Assemblea straordinaria”, il Consiglio per affari Pubblici della Chiesa pubblicò l’“*Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus*” (cfr. CONSILIUM PRO PUBLICIS ECCLESIE NEGOTIIS, *Rescriptum ex Audientia: Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus*, in *AAS*, LXI [1969], 525-539). Il 20 agosto 1971, per introdurre successive correzioni all’*Ordo*, il Consiglio per gli affari Pubblici della Chiesa pubblicò nuovamente l’“*Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus nonnullis additamentis perficitur*” (cfr. CONSILIUM PRO PUBLICIS ECCLESIE NEGOTIIS, *Rescriptum ex Audientia: Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus nonnullis Additamentis perficitur*, in *AAS*, LXIII [1971], 702-704). Nel 2006, nuovamente aggiornato e rinnovato alla luce delle Codice del 1983 e del percorso già fatto, fu pubblicato sotto la responsabilità della Segreteria di Stato l’“*Ordo Synodi Episcoporum*” ad oggi vigente (cfr. SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex Audientia: Ordo Synodi Episcoporum*, in *AAS*, XCVIII [2006], 755-776) con annesso il modo di procedere nei c.d. Circoli minori (cfr. SECRETARIA STATUS, *Adnexam: Modus procedendi in Circulis minoribus*, in *AAS*, IIC [2006], 777-779).

25 Per conoscere l’*iter* della codificazione di questa materia, si veda lo studio dettagliato che ne fa: A. INDELICATO, *Il Sinodo*, 79-98. Si veda anche: PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENTO, *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIV (1982), 90-95; M. BRAVI, *Il Sinodo*, 169-186.

e in particolare l'omissione dell'inciso circa il concetto della rappresentatività presente sia nel m.p. *Apostolica Sollicitudo* (Art. I) che nel Decreto conciliare *Christus Dominus* (n. 5).

2. LA QUESTIONE DELLA RAPPRESENTANZA/RAPPRESENTATIVITÀ

Con l'espressione "*partes agens totius catholici Episcopatus*"²⁶ del m.p. *Apostolica Sollicitudo* o "*totius catholici Episcopatus partes agens*" di *Christus Dominus* n. 5²⁷ viene individuata la questione molto discussa della rappresentanza/rappresentatività relativa al Sinodo dei Vescovi. È importante per l'analisi insistere sul fatto che ambedue i documenti iniziali (il m.p. *Apostolica Sollicitudo* e il Decreto conciliare *Christus Dominus*) hanno evitato di usare la formula "Collegio episcopale" o "collegialità episcopale", e parlano di rappresentatività di tutto l'Episcopato cattolico. Questa scelta terminologica esprime infatti ciò che era già maturato durante il Concilio Vaticano II, che cioè il Sinodo dei Vescovi non è legato istituzionalmente al Collegio dei Vescovi, anche se intende indiscutibilmente rendere concreta a fianco del romano Pontefice la sollecitudine dell'Episcopato (cioè dei Vescovi) per tutta la Chiesa. L'espressione "tutto l'Episcopato cattolico" usata nei due documenti iniziali è allora più *descrittiva* che *qualificativa* e permette senz'altro di non indicare un preciso "soggetto giuridico", come sarebbe invece accaduto affermando una rappresentanza/rappresentatività del Collegio dei Vescovi. Si tratta però di una sfumatura poco percepita.

Infatti, strada facendo, la ricerca di un fondamento teologico per il Sinodo dei Vescovi ha orientato nuovamente la dottrina²⁸ e il Magistero di Giovanni

26 Il m.p. *Apostolica Sollicitudo* presenta il Sinodo dei Vescovi in questi termini: Art. 1: «*Synodus Episcoporum, qua Episcopi selecti et diversis orbis regionibus supremo Ecclesiae Pastori validiorem praestant adiutricem operam, ita constituitur, ut sit: a) Institutum ecclesiasticum centrale; b) partes agens totius catholici Episcopatus; c) natura sua perpetuum; d) quoad structuram, ad tempus atque ex occasione munere suo perfungens*» (PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, 776).

27 «*Episcopi et diversis orbis regionibus selecti, modis et rationibus a romano Pontifice statutis vel statuendis, supremo Ecclesiae Pastori validiorem praestant adiutricem operam in Consilio, quod proprio nomine Synodus Episcoporum appellatur, quae quidem, utpote totius catholici Episcopatus partes agens, simul significat omnes Episcopos in hierarchica communione sollicitudinis universae Ecclesiae participes esse*». CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Christus Dominus*, 675.

28 Non sempre gli autori che sono intervenuti sulla questione lo hanno fatto con lo stesso approccio al concetto di collegialità. Per esempio, G. P. Milano presenta un approccio particolarmente distaccato dall'intento abituale. Appoggiandosi su K. Rahner che caratterizza gli Atti personali del romano Pontefice come Atti del Collegio (non Atti collegiali), («*Der Akt des Papstes [...] ist eo ipso schon ein Akt des Kollegiums, nicht ein kollegialer Akt*»), Milano afferma che gli Atti del Sinodo sono anche in qualche modo Atti del Collegio perché Atti del romano Pontefice (cfr. G.P. MILANO, *Il Sinodo dei Vescovi: natura, funzioni, rappresentatività*, in *L'Année Canonique*, n. hors série I [1992], 171).

Paolo II verso il concetto di “collegialità episcopale”²⁹, anche se lo stesso Giovanni Paolo II ha contribuito a formalizzare utilmente la necessaria distinzione tra la collegialità effettiva (che riguarda l’intero Collegio come nel Concilio ecumenico) e le altre espressioni dell’*affectus collegialis* che è un grado di collegialità diverso da quella effettiva.

Oltre ogni legittima sfumatura tra le espressioni “Collegio dei Vescovi” e “intero Episcopato cattolico”, tra “collegialità affettiva” e “collegialità

29 Nella sua Enciclica “*Redemptor Hominis*”, Giovanni Paolo II presenta il Sinodo dei Vescovi come un’attuazione del principio di collegialità (cfr. IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Redemptor Hominis*, in *AAS*, LXXI [1979], 264-265, n. 5). Nel discorso alla Curia Romana del 28 giugno 1980, afferma: «Anzitutto, il Sinodo dei Vescovi apre grandi possibilità a questa collaborazione collegiale del corpo episcopale di tutto il mondo, intorno al successore di Pietro» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Patres Cardinales Romanæque Curie Prælatos et Officiales in Aula Paulina coram admissos: *Vi Saluto*, 28 iunii 1980, in *AAS*, LXXII [1980], 646). Nel discorso al Collegio Cardinalizio del 23 novembre 1983, appare la stessa idea: «perché la ‘collegialità’ del ministero episcopale possa trovare la sua evidenza nella vita della Chiesa anche al di fuori del Concilio, è stata auspicata dallo stesso Concilio l’istituzione del “Sinodo dei Vescovi”, alla quale dobbiamo riconoscere di aver affrontato – nello spazio di questi anni, non ancora molto numerosi dopo il Concilio – molti problemi di cruciale importanza per la Chiesa» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Patres Cardinales, ineunte plenaria Congregatione Sacri Collegii, habita: *Vehementer Sincereque* 23 novembris 1983, in *AAS*, LXXV [1983], I, 141). Nel suo discorso del 30 aprile 1983 davanti al Consiglio di Segreteria del Sinodo dei Vescovi, Giovanni Paolo II insiste per fondare il Sinodo dei Vescovi sul principio della collegialità episcopale pur distinguendo tra Concilio ecumenico e Sinodo dei Vescovi, tra collegialità *effettiva* e collegialità *affettiva*: «Certo, il Sinodo è lo strumento della collegialità ed un potente fattore della comunione in misura diversa da un Concilio ecumenico. [...] La forza dinamica del Sinodo dei Vescovi affonda le sue radici – come avete ben rilevato – nella giusta comprensione e nella vita della collegialità dei Vescovi. *Il Sinodo è infatti un’espressione particolarmente fruttuosa e lo strumento validissimo della collegialità episcopale*, cioè della particolare responsabilità dei Vescovi attorno al Vescovo di Roma. Il Sinodo è una forma per esprimere la collegialità dei Vescovi. Tra il Concilio e il Sinodo esiste evidentemente una differenza qualitativa ma, ciò nonostante, il Sinodo esprime la collegialità in maniera altamente intensa seppur non uguale a quella realizzata dal Concilio [...]. Il Sinodo stesso fa risaltare il nesso intimo tra la collegialità e il primato: l’incarico del Successore di Pietro è anche servizio alla collegialità dei Vescovi e per converso la collegialità effettiva ed affettiva dei Vescovi è un importante aiuto al servizio primaziale petrino» (IOANNES PAULUS PP. II, *In Postremo Conventu*, 648-651). Nel suo discorso del 20 dicembre 1990, Giovanni Paolo II torna a precisare: «L’autorità e l’oggettiva configurazione del Sinodo differiscono sostanzialmente da quelle del Concilio per costituzione, per rappresentatività, per capacità potestativa, per qualità e ampiezza di Magistero e quindi per efficacia esecutiva. Infatti la collegialità episcopale in senso proprio o stretto appartiene soltanto all’intero Collegio episcopale, il quale come soggetto teologico è indivisibile. Tuttavia il Sinodo si afferma come un modo espressivo e operativo nell’esercizio pastorale della “*sollicitudo omnium Ecclesiarum*” propria di ogni Vescovo, e del corrispondente “*affectus collegialis*” dei Vescovi tra loro [...]. Il Sinodo, dunque, è un’espressione peculiare della collegialità dei Vescovi col Papa». In quel discorso, considerato nel suo insieme, l’affermazione fondamentale consiste nel dire che «la collegialità episcopale in senso proprio o stretto appartiene soltanto all’intero Collegio episcopale, il quale come soggetto teologico è indivisibile» (IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Patres Cardinales, Familiam domni Papæ Romanamque Curiam, imminente Nativitate Domini Iesu Christi habita: *Mentre il Periodo*, 20 decembris 1990, in *AAS*, LXXXIII [1991], 744).

effettiva” occorre sottolineare che soprattutto sulla categoria della *repræsentatio*, le cose non erano veramente chiare: quando la “*Relatio Gargitter*” affermava che «*Consilium centrale insuper non est vera repræsentatio Collegii Episcoporum sed tantum aliquomodo eius signum*», quale gradazione intendeva mettere tra i concetti di *repræsentatio* e di *signum*? E quale rilevanza dare alla parola “*signum*” affermando che il Sinodo dei Vescovi è solo un “segno” del Collegio dei Vescovi? E perché, invece di questi due concetti (*repræsentatio* e *signum*), il m.p. *Apostolica Sollicitudo* e il Decreto *Christus Dominus* usano l’espressione “*partes agens*”?

I lavori della codificazione post conciliare dovevano ovviamente affrontare questa particolare questione e l’adeguatezza o meno, all’interno di un linguaggio strettamente giuridico, dell’uso della categoria di rappresentanza/ rappresentatività per il Sinodo dei Vescovi. In seguito alle varie discussioni in merito, nel Can. 342 venne omesso l’inciso “*partes agens totius catholici Episcopatus*”.

Il 9 settembre 1983, la Segreteria generale del Sinodo ha indirizzato una lettera (Prot. 1408/83) alla *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo* chiedendo il perché dell’omissione. La pontificia Commissione ha allegato alla sua lettera di risposta (Prot. n. 5150/83) del 20 settembre 1983, il parere di Mons. Willy Onclin (Segretario aggiunto della Commissione e Relatore del *Cætus “De sacra Hierarchia”*) nel quale sono stati esplicitamente indicati tre motivi dell’omissione³⁰.

Il primo motivo evocato si fonda sulla necessità di distinguere tra un linguaggio teologico e le esigenze di un’Epistemologia giuridica. Mentre l’espressione “rappresentante dell’Episcopato cattolico” si presuppone naturalmente in un discorso teologico come la sollecitudine di tutti i Vescovi per la Chiesa universale, risulta “piuttosto imprecisa giuridicamente”. Quella sollecitudine non significa infatti che un Vescovo abbia dei ruoli nelle altre Chiese, perché i singoli Vescovi esercitano il governo pastorale sulla porzione del Popolo di Dio affidato loro, non sulle altre Chiese, né sulla Chiesa universale (cfr. *LG 23*). La sollecitudine che i singoli Vescovi devono avere per tutta la Chiesa non può essere quindi tradotta di per sé in funzioni giurisdizionali³¹, e ciò vale anche per i gruppi di Vescovi.

30 La risposta e l’Allegato sono stati pubblicati in appendice all’opera comune di Anton, Caprile, Maranzini, Ratzinger e Tomko sul Sinodo dei Vescovi: J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo*, 170-181.

31 «Perciò a stretto rigore giuridico non si deve dire che il Sinodo dei Vescovi rappresenta “tutto l’Episcopato cattolico”. Teologicamente si può dire, nel senso che i Vescovi nel Sinodo dei Vescovi debbono avere sollecitudine anche di quelle Chiese cui non presiedono, cioè devono preoccuparsi anche dei bisogni delle altre Chiese. Ma in senso giuridico non si può dire che i Vescovi nel Sinodo dei Vescovi rappresentano anche le altre Chiese o sono delegati delle stesse. Perciò quest’espressione

Il secondo motivo è deduttivo dalla funzione consultiva del Sinodo dei Vescovi. Mons. Onclin fa notare che se il Sinodo rappresentasse veramente tutto l'Episcopato, sarebbe come il Concilio ecumenico e avrebbe avuto voto deliberativo con la capacità di porre in essere Atti collegiali. Se poi il Sinodo dovesse agire in nome dell'intero Collegio dei Vescovi (come il Concilio ecumenico), il mandato dovrebbe essere un Atto del Collegio stesso evidentemente da non dare mai senza il consenso del suo Capo. Per il Sinodo dei Vescovi però, non si tratta minimamente di ricevere mandato dal Collegio dei Vescovi. Perciò i suoi Atti non possono nemmeno essere qualificati giuridicamente come Atti collegiali. Ciò significa che il Sinodo non rientra nei modi d'esercizio collegiale di cui al Can. 337 §3 *CIC*³².

Il terzo motivo si ricava dalla figura delle Assemblee speciali. Essendo costituite dai Vescovi scelti da quelle regioni per le quali il Sinodo dei Vescovi è convocato, sarebbe impreciso parlare di rappresentanza/rappresentatività di tutto l'Episcopato cattolico. In altri termini la rappresentanza/rappresentatività di tutto l'Episcopato cattolico non sarebbe una nota essenziale del Sinodo dei Vescovi.

Nonostante l'omissione fatta dal Codice del 1983, e nonostante le motivazioni che la spiegano, l'idea della rappresentatività non fu però totalmente abbandonata e tornò comunque di nuovo nel Proemio introduttivo dell'*Ordo Synodi Episcoporum* nel suo aggiornamento del 2006. Però, invece dell'espressione "*partes agens*", il Proemio usa il termine "*repræsentans*" accompagnato dall'avverbio "*quodammodo*"³³. È una chiara indicazione che non si vuole ignorare il riferimento al legame (pur non essendo istituzionale) tra il Sinodo dei Vescovi e i componenti dell'Episcopato cattolico, purché non impedisca di fare la necessaria chiarezza sulla natura giuridica del Sinodo dei Vescovi.

giustamente non viene recepita nel Codice di Diritto Canonico, che non è un documento teologico ma giuridico». W. ONCLIN, *Parere: Il Sinodo dei Vescovi*, Allegato alla Lettera Prot. N. 5150/83 del 20 Settembre 1983 della Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici *Recognoscendo*, in J. ТОМКО (cur.), *Il Sinodo*, 180.

32 Can. 337 «§1. *Potestatem in universam Ecclesiam Collegium Episcoporum sollempni modo exercet in Concilio œcumenico.*

§2. *Eandem potestatem exercet per unitam Episcoporum in mundo dispersorum actionem, quæ uti talis a romano Pontifice sit indicta aut libere recepta, ita ut verus actus collegialis efficiatur.*

§3. *Romani Pontificis est secundum necessitates Ecclesiæ seligere et promovere modos, quibus Episcoporum Collegium munus suum quoad universam Ecclesiam collegialiter exerceat.*

33 «*Synodus Episcoporum, totum quodammodo repræsentans Episcopatum catholicum*».

3. NATURA GIURIDICA DEL SINODO DEI VESCOVI

Alla luce del Diritto vigente (Diritto universale e Diritto peculiare), alcuni elementi sono determinanti per indicare complessivamente l'identità giuridica del Sinodo dei Vescovi: la sua collocazione nella costituzione gerarchica della Chiesa, il suo rapporto con il romano Pontefice, la sua competenza e la sua forma giuridica.

3.1 *Il Sinodo dei Vescovi è un'Istituzione centrale della Chiesa*

Questa è la prima delle quattro caratteristiche attribuite dall'Art. I dell'*Apostolica Sollicitudo* al Sinodo dei Vescovi. Il Codice di Diritto Canonico omette l'espressione "centrale", non perché sia giuridicamente ambigua come l'espressione "*partes agens totius catholici Episcopatus*", ma solo perché la ritiene superflua nella definizione giuridica³⁴. Infatti, la posizione nella sistemazione del Codice del 1983 (e anche nel *CCEO*, Can. 46 §1) è sufficiente per indicare questa sua caratteristica d'Istituzione centrale della Chiesa. Però, per maggiore precisazione, si deve intendere "*Institutum ecclesiasticum centrale*" non nel senso che il Sinodo dei Vescovi abbia una posizione centrale nella Chiesa, ma piuttosto nel senso specifico che esso è riferito alla suprema Autorità della Chiesa, il cui soggetto (il romano Pontefice per quanto riguarda specificamente il Sinodo dei Vescovi) è indicato nei Canoni precedenti al Sinodo dei Vescovi³⁵.

Non manca allora di coerenza che le Assemblee celebrate per una o più regioni siano qualificate come Assemblee speciali e non come Assemblee particolari, perché il fatto che il Sinodo dei Vescovi sia riferito all'Autorità Suprema della Chiesa non viene meno nelle Assemblee speciali. Chiamandole Assemblee speciali, si evita di confonderle con i Concili particolari. Nell'Epistemologia della Canonistica in generale, per le realtà che si riferiscono, nella costituzione gerarchica della Chiesa, alle Autorità delle Chiese particolari e ai loro raggruppamenti, si usa abitualmente il termine "particolare" (come per esempio i Concili particolari³⁶). Nella stessa logica, il Legislatore qualifica

34 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENTO, *Acta Commissionis*, in *Communiones*, XIV (1982), 92-93. Onclin nel suo *Parere* lo sottolinea: «Nel Canone si omettono anche le parole "Istituzione ecclesiastica centrale" che si trovano nel medesimo *motu proprio* e nel Decreto *Christus Dominus*. Queste parole appaiono inutili nella definizione giuridica richiesta dal Codice di Diritto Canonico» (W. ONCLIN, *Parere*, 180).

35 Cfr. J. RATZINGER, *Scopi e metodi del Sinodo dei Vescovi*, in J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo*, 45.

36 Cfr. Cann. 439-446 *CIC* 1983.

il Diritto che riguarda il Sinodo dei Vescovi di “*Ius peculiare*” che nella coerenza dell’Epistemologia canonistica dovrebbe essere tradotto come “Diritto speciale” o “Diritto proprio”³⁷ piuttosto che “Diritto particolare”³⁸.

D’altronde per quanto riguarda il Diritto delle Chiese orientali, proprio perché riferito al romano Pontefice, il *Synodus Episcoporum* (Can. 46 §1 CCEO), si distingue dalle varie altre Istituzioni sinodali di Vescovi (in particolare dal *Synodus Episcoporum Ecclesiae patriarchalis* Cann. 102-113 CCEO; dal *Synodus Episcoporum Ecclesiae archiepiscopalis maioris*, Can. 153 §§2 e 3 CCEO; o dal *Synodus Metropolitana*, Cann. 133 §1 n. 2 e 137 CCEO).

3.2 Il Sinodo dei Vescovi è un’Istituzione di ausilio al romano Pontefice sotto la sua autorità

Dire che il Sinodo è sotto l’autorità del romano Pontefice non è specificante, perché si potrebbe affermare lo stesso del Concilio ecumenico. Evocando il rapporto del Sinodo dei Vescovi con l’autorità del romano Pontefice, l’Art. III dell’*Apostolica Sollicitudo* usa allora due avverbi: “*Synodus Episcoporum directe et immediate subest auctoritati romani Pontificis*”. L’avverbio “*immediate*” non viene riportato nel Codice del 1983 né nell’*Ordo Synodi*, però ha la propria pertinenza. Significa che non esiste nessuna autorità intermedia tra il Sinodo dei Vescovi e il romano Pontefice, ovvero il Sinodo dei Vescovi non è sotto l’autorità né della Curia Romana, né del Collegio cardinalizio.

L’avverbio “*directe*” è stato quello più sottolineato, anche nella dottrina. Questo avverbio serve non solo a qualificare il rapporto tra il Sinodo dei Vescovi e il romano Pontefice, ma anche ad escludere l’ipotesi di qualche legame istituzionale con il Collegio dei Vescovi, esso cioè non riceve la legittimazione di agire da un mandato collegiale (dal Collegio dei Vescovi) ma piuttosto dal romano Pontefice. A questo proposito, la collocazione del Sinodo dei Vescovi nella struttura formale del CCEO è senza alcuna ambiguità. Si trova infatti all’interno del Titolo III: *De Suprema Ecclesiae Auctoritate*. Questo titolo III è diviso in due Capitoli (Caput I: *De romano Pontefice*, Cann. 43-48; Caput II: *De Collegio Episcoporum*, Cann. 49-54). L’unico Canone, il Can. 46 §1

37 In latino l’aggettivo “*peculiaris*” viene dal sostantivo “*peculium*”: proprietà, ciò che si ha in proprio. Nel Digesto, l’espressione “*peculiaris causa*” faceva parte del vocabolario del diritto di proprietà e designava le cause relative alla proprietà (cfr. E. BENOIST - H. GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*, Paris, 1892, 1054). “*Peculiare*” significherebbe più “proprio” che “particolare”.

38 Per esempio, parla di “*Droit particulier*” del Sinodo dei Vescovi (cfr. Cann. 344, 346, 348) il *Code de Droit Canonique bilingue et annoté*, 2^e ed., (tr. fr.: E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, J. THORN, dir.) Montréal, 1999.

CCEO, che evoca il Sinodo dei Vescovi si trova all'interno del Capitolo I, cioè in mezzo ai Canoni riferiti al romano Pontefice e al suo ministero. In realtà questo Can. 46 §1 *CCEO* corrisponde al Can. 334 *CIC* che nel Codice latino si trova anche nella Pars II, Sectio I, Caput 1, Art. I: *De romano Pontefice*. Questi due Canoni illustrano bene che il Sinodo dei Vescovi è riferito all'autorità primaziale del romano Pontefice. Nel *CIC*, il Can. 344 (che afferma “*Synodus Episcoporum directe subest auctoritati romani Pontificis*”) si esplicita meglio alla luce della puntualizzazione fatta dal Can. 334 che recita: «*In eius munus exercendo, romano Pontifici præsto sunt Episcopi, qui eidem cooperatricem operam navare valent variis rationibus, inter quas Synodus Episcoporum*»³⁹. Il Sinodo dei Vescovi è quindi una delle modalità della cooperazione e dell'assistenza che i Vescovi possono offrire al romano Pontefice nell'esercizio del suo *munus*. Anche il Can. 342 del *CIC* afferma questa sua natura funzionale di ausilio al romano Pontefice⁴⁰.

Nello specifico, le cose che spettano al romano Pontefice sono state più sviluppate nella normativa dell'*Ordo Synodi Episcoporum* (Art. I §1) del 2006 che nelle altre fonti⁴¹. Si tratta di disposizioni importanti per scartare ogni rischio di collegialismo, di episcopalismo e anche di parlamentarismo. A parte qualche particolarità, queste prerogative della potestà del romano Pontefice nei confronti del Sinodo dei Vescovi corrispondono generalmente alle disposizioni che il Diritto canonico stabilisce per definire abitualmente il rapporto tra un'Autorità e un *Cætus* chiamato a collaborare con essa, nel rispetto della caratteristica della funzione (deliberativa o consultiva) di ogni *Cætus*⁴².

39 Il Can. 46 §1 *CCEO* recita: «*In eius munus exercendo, romano Pontifici præsto sunt Episcopi, qui eidem cooperatricem operam dare possunt variis rationibus, inter quas Synodus Episcoporum*».

40 Can. 342: «*Synodus Episcoporum Cætus est Episcoporum qui, ex diversis orbis regionibus selecti, statutis temporibus una conveniuntur arctam coniunctionem inter romanum Pontificem et Episcopos foveant, utque eidem romano Pontifici ad incolumitatem incrementumque fidei et morum, ad disciplinam ecclesiasticam servandam et firmandam consiliis adiutricem operam præstent, necnon quæstiones ad actionem Ecclesiæ in mundo spectantes perpendant*».

41 Art. 1. «*De romani Pontificis potestate §1. Synodus Episcoporum directe subest auctoritati romani Pontificis, cuius quidem proprie est: 1° convocare Synodum Episcoporum, quotiescumque id ipsi opportunum videatur, locumque designare ubi Cætus habendi sint; 2° quæstiones pertractandas statuere opportuno tempore ante Synodi celebrationem; 3° sodalium, qui ad normam Art. 6, §1, §2 eligendi sunt, electionem ratam habere aliosque sodales nominare; 4° decernere ut argumentorum pertractandorum materia iis, qui disceptationi adesse debent, nota fiat; 5° rerum agendarum ordinem definire; 6° per se aut per alios Synodo præesse; 7° circa vota prolata decernere; 8° decisiones ratas habere cum, certis in casibus, potestate deliberativa Synodum instruxerit; 9° Synodum ipsam concludere, transferre, suspendere et dissolvere*» (SECRETARIA STATUS, *Ordo Synodi Episcoporum* [2006], 757-758).

42 Per un approfondimento del principio della partecipazione riferito ai *Cætus*, si veda: É. KOUVEGLO, *Le Gouvernement*, 263-270, 281-293.

3.3 *Il Sinodo dei Vescovi è un Organo di per sé consultivo*

L'Art. II di *Apostolica Sollicitudo* afferma che «al Sinodo dei Vescovi spetta per natura sua dare informazioni e consigli»: un *munus* “*edocendi e consilia danda*”. L'inciso “per natura sua” non viene riportato nel testo del Can. 343, ma potrebbe essere una chiave ermeneutica rilevante⁴³. Infatti, anche se non si esclude l'esercizio di altre possibili funzioni, ciò che appartiene alla natura propria del Sinodo dei Vescovi è la funzione consultiva⁴⁴. Il carattere consultivo spettante a questo Istituto corrisponde alla sua natura di Organo di ausilio al romano Pontefice, come risulta d'altronde dai suoi fini⁴⁵.

Il Can. 343 presenta la funzione consultiva del Sinodo dei Vescovi in questi termini: «discutere sulle questioni proposte ed esprimere dei voti, non però dirimerle ed emanare Decreti su tali questioni». La terminologia del Can. 343 è molto più specificante di quella dell'*Apostolica Sollicitudo*. Ci sono due verbi in positivo: *discutere* ed *esprimere* voti. Nonostante l'espressione “esprimere voti”, il Sinodo dei Vescovi rimane nella sfera specifica della consultività perché non si tratta di voti deliberativi ma si intendono voti consultivi, è ciò che viene chiarito dagli altri due verbi in negativo: al Sinodo dei Vescovi non spetta dirimere le questioni, e non spetta emanare Decreti.

I voti, pur essendo solamente consultivi, esprimono comunque il parere dei vari componenti dell'Episcopato del mondo e dei religiosi rappresentanti degli Istituti religiosi clericali, e a questo titolo, pur non avendo nessuna autorità giuridica, possono avere un grande peso morale⁴⁶.

43 Per Bravi, la funzione consultiva è il cuore stesso della natura giuridica del Sinodo dei Vescovi (cfr. M. BRAVI, *Il Sinodo*, 474).

44 Nei primi anni dopo l'istituzione del Sinodo dei Vescovi, alcuni autori hanno presentato questa funzione in termine di “potestà consultiva” (cfr. W. BERTRAMS, *Commentarium in Litteras apostolicas “Apostolica sollicitudo” Pauli Papæ VI*, in *Periodica de Re Canonica*, LV [1966], 127; F. ROMITA, *Il Synodus Episcoporum*, in *Monitor Ecclesiasticus*, XCIII [1968], 418; V. FAGIOLO, *Il Synodus Episcoporum: origine, natura e struttura*, in V. FAGIOLO - G. CONCETTI [curt.], *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda Assemblea del Sinodo dei Vescovi*, Firenze, 1969, 40). Poiché è improprio congiungere “*potestas*” con l'aggettivo “*consultiva*”, questa terminologia viene giustamente criticata da Aymans (cfr. W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, 1970, 260). In questa stessa logica, molti autori preferiscono parlare della “competenza” del Sinodo dei Vescovi. Per Sobanski, neanche la categoria giuridica di “competenza” sarebbe veramente adeguata, e suggerisce piuttosto il termine “partecipazione” (cfr. R. SOBANSKI, *Il Concilio ecumenico, il Sinodo dei Vescovi, il Collegio cardinalizio*, in V. DE PAOLIS ET ALII, *Collegialità e primato. La suprema Autorità della Chiesa*, Bologna, 1993, 104-105). Infatti per presentare la funzione consultiva del Sinodo dei Vescovi, l'Art. II del m.p. e il Can. 343 non usano nessuna categoria giuridica: “spetta al Sinodo dei Vescovi” (*Synodi Episcoporum est*); invece per la funzione deliberativa viene usata il termine “*potestas*”.

45 Per i fini del Sinodo dei Vescovi, si veda: PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, Art. II.

46 Alcuni autori invocano a questo proposito il Can. 127 §2 che vuole che il Superiore non si scarti del parere del Consiglio consultato che per una ragione prevalente. Però qui non è opportuno riferirsi al Can. 127 §2, proprio perché esso comincia con una premessa che non si verifica nel caso del Sinodo

È prevista la possibilità per il Sinodo dei Vescovi di esercitare una potestà deliberativa, solo se tale potestà gli sia stata conferita dal romano Pontefice, e che gli Atti che emaneranno dall'esercizio di tale potestà siano stati ratificati dal romano Pontefice⁴⁷. Una parte della dottrina ritiene che sia una potestà delegata in quanto si tratta di una concessione specifica⁴⁸. Infatti, sia per la funzione consultiva, che per l'eventuale esercizio d'una potestà deliberativa, la questione fondamentale ampiamente discussa nella dottrina è stata la fonte immediata di tale funzione o potestà, ovvero se i Vescovi riuniti in Sinodo esercitano una funzione (di sollecitudine, di aiuto, di consiglio, ecc.) che viene dalla loro consacrazione episcopale o soltanto da una mera concessione del romano Pontefice. La prima ipotesi si fonda sull'affermazione secondo la quale l'aiuto al romano Pontefice sarebbe costitutivo del ministero episcopale in sé e dell'appartenenza al Collegio. La seconda ipotesi invece si fonda sul carattere meramente strumentale del Sinodo dei Vescovi.⁴⁹

3.4 *Il Sinodo dei Vescovi, un'Istituzione per sua natura "perpetua" che si riunisce occasionalmente*⁵⁰

Il Sinodo dei Vescovi non è solo un Istituto giuridico, ma è un'Istituzione e come tale gode di stabilità giuridica. Qualificandola come "perpetua", *Apostolica Sollicitudo* indica soprattutto che il Sinodo dei Vescovi non è solo un conseguirsi di Assemblee sinodali che si celebrano periodicamente, ma che dovrebbe esserci una forma di continuità tra le varie Assemblee. Questa forma di continuità si è concretizzata tramite un Organo interno: la Segreteria del Sinodo dei Vescovi che garantisce un'attività continuativa sia nella fase ante assembleare che post assembleare⁵¹.

dei Vescovi: "*si consilium exigatur*". Non c'è nessun atto del romano Pontefice per cui il consiglio del Sinodo dei Vescovi è formalmente richiesto. Tuttavia, occorre notare che ogni Autorità nella Chiesa (e quindi anche il romano Pontefice pur non essendo tenuto formalmente) deve cercare di raggiungere la ragionevolezza e di valorizzarla nei vari processi di decisione. Per un'idea generale sulla non applicazione del Can. 127 §2 agli Atti del romano Pontefice, si veda: É. KOUVEGLO, *La distinction des pouvoirs dans l'Église. Entre perspectives démocratiques et exigences ecclésiologiques*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013), 585, nota n. 110.

47 Cfr. PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, Art. II; Can. 343.

48 Per un'idea più ampia, si veda: V. DE PAOLIS ET ALII, *Collegialità*, 103; A.G. URRU, *Istituti per l'esercizio della collegialità e del primato: il Concilio ecumenico e il Sinodo dei Vescovi*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXV (1990), 580.

49 Per un approfondimento della questione, si veda lo studio abbastanza dettagliato di Dupré La Tour a questo proposito: F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*, 213-237.

50 Cfr. PAULUS PP. VI, *Apostolica Sollicitudo*, Art. I.

51 «*Le caractère permanent du Synode affirmé dans le motu proprio Apostolica Sollicitudo trouve son*

Per quanto concerne la tipologia delle Assemblee del Sinodo dei Vescovi, il Codice ha fatto un passo in avanti riguardo al m.p. *Apostolica Sollicitudo*, che presentava tre forme di Assemblee: Assemblea generale, Assemblea straordinaria e Assemblee speciali (Art. IV). Il problema riguardava soprattutto lo statuto delle Assemblee straordinarie. Da un confronto analitico degli Artt. V, VI e VII dell'*Apostolica Sollicitudo*, si poteva dedurre che l'Assemblea straordinaria è una forma di Assemblea generale. Però, l'elenco presentato dell'Art. IV non lo specificava, e oltre la configurazione dei partecipanti, null'altro permetteva di individuare un'Assemblea straordinaria. Il Can. 346 invece, ricevendo i contributi della prassi e delle discussioni dottrinali a questo proposito, offre una migliore strutturazione in due forme di Assemblee: le Assemblee generali (che possono essere ordinarie o straordinarie) e le Assemblee speciali⁵². Viene anche formalizzata una *ratio* ben precisa per la distinzione. Le Assemblee generali si distinguono dalle speciali per l'estensione della comunità ecclesiale considerata: tutta la Chiesa o una parte. Poi, le Assemblee generali si distinguono tra di loro, non solo per i partecipanti, ma anche per l'urgenza dell'argomento da trattare⁵³.

In generale, la complementarietà dei due elementi nel Sinodo dei Vescovi (perpetuità per natura e raduno periodico previsto in determinati modi) serve a delineare l'effettiva natura (forma) giuridica del Sinodo. Infatti, i vari

instrument concret dans le Secrétariat général». R. THERME, *Le Synode des Évêques et la Curie Romaine*, in *L'Année Canonique*, XXVII (1983), 61. Le modifiche del 1971 all'Art. 11 dell'*Ordo* indicano per la prima volta più decisamente questa missione della Segreteria del Sinodo dei Vescovi: «§1. *Secretaria generalis Synodi Episcoporum est Institutum permanens in servitium Synodi conditum ita ut sit inter diversos eiusdem Cætus ligamen*» (CONSILIUM PRO PUBLICIS ECCLESIE NEGOTIIS, *Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus*, 702). Sarebbe improprio comunque fare delle analogie tra quest'Organo permanente all'interno del Sinodo dei Vescovi e il Sinodo permanente nelle Chiese orientali ("Synodus permanens" composto dal Patriarca e da quattro Vescovi, Can. 114 §1 *CCEO*). Il "Synodus permanens" è considerato dallo stesso *CCEO* come un Organo della Curia patriarcale (Can. 114 §1 *CCEO*) con alcune funzioni amministrative (Cann. 122 §3 e 127), completamente diverse dalle funzioni della Segreteria del Sinodo dei Vescovi.

52 Sull'evoluzione della strutturazione delle tipologie di Assemblee, si veda: J.I. ARRIETA, *Lo sviluppo*, 197.

53 Alla luce delle Assemblee celebrate, G.P. Milano esprime comunque la difficoltà di fare una rigorosa schematizzazione. Osserva: «Al di là di tali distinzioni, credo si possa affermare che qualunque enunciazione di criteri discretivi resti meramente orientativa. Spetta sempre al Papa, decidere in ultima analisi, se determinati argomenti siano o meno di pertinenza, ed in quale misura, della Chiesa universale, e come tali, richiedano la convocazione di una Assemblea generale ordinaria; ovvero se abbiano un carattere di urgenza e quindi siano da affidarsi alla competenza di una Assemblea generale straordinaria (così come, del resto sempre a lui spetta stabilire se afferiscano ad un dato ambito geografico e di quale dimensione). Una conferma di quanto sopra può trarsi dall'Assemblea straordinaria del 1969, convocata per esaminare un tema certo di grande rilevanza – ma di non altrettanto evidente urgenza – quale la collegialità episcopale e le Conferenze dei Vescovi. Anche la II Assemblea straordinaria del 1985, indetta per la celebrazione, verifica e promozione del Vaticano II a 20 anni dalla conclusione, non è essente da tale rilievo» (G.P. MILANO, *Il Sinodo*, 177).

suggerimenti e i dibattiti che hanno portato alla sua nascita erano orientati soprattutto verso l'istituzione di un "Consiglio di Vescovi" (Organismo). Nella sua forma vigente non si può considerare il Sinodo dei Vescovi come un mero Consiglio (Organismo). Esso integra, infatti, nella propria natura qualcosa del modello tipico dei Consigli, pur essendo diverso dai Consigli, come assume ugualmente qualcosa dagli altri modelli sinodali della tradizione ecclesiastica, per quanto non tipicamente assimilabile a nessuno di essi. In conclusione: come forma giuridica presenta nella propria natura una tipicità mista (ovvero atipica) essendo nello stesso tempo un Organismo e un *evento* periodico/momentaneo che gli consente di esprimere il carattere dinamico della sinodalità.

4. LA "SINODALITÀ" NEL "SYNODUS EPISCOPORUM"

Mentre nasceva l'idea di istituire un Organo permanente per favorire la comunione tra i vari Episcopati del mondo attorno al romano Pontefice, diversi sono stati i termini che emergevano dai suggerimenti. Si parlava di "Consiglio", di "Consiglio apostolico", di "Consiglio dei Vescovi", di "mini-Concilio", di "Collegio apostolico", di "*Senatus Episcoporum*", ecc.⁵⁴ Che cosa ha potuto spingere Paolo VI a preferire e a scegliere la formula "*Synodus Episcoporum*"?

Secondo Lefebvre, si tratterebbe d'una scelta fatta per esclusione dei termini "Concilio" e "Consiglio": sembrava infatti troppo poco chiamare la nuova Istituzione "Consiglio" ed era troppo chiamarla "Concilio"⁵⁵. Il termine "*Synodus*" sarebbe stato allora una via di mezzo tra Consiglio e Concilio. Il Sinodo dei Vescovi deve ispirarsi allora al Concilio ecumenico per lo spirito e il metodo senza essere considerato comunque come un "quasi Concilio"⁵⁶. Si voleva infatti una Istituzione che, senza essere un Concilio ecumenico, prolungasse nel tempo e rendesse stabile l'entusiasmo che si era vissuto nel Vaticano II⁵⁷, tuttavia non mancava minimamente la consapevolezza di non confondere le due Istituzioni sotto il profilo teologico e canonistico. Oltre alla potestà e al rapporto con il romano Pontefice⁵⁸, i "titoli" di partecipazione costituisco-

54 Si veda quanto indicato alla precedente nota n. 12.

55 «Le terme Concile ne pouvait qu'être exclu et celui de conseil ne paraissait pas assez relevé pour désigner une telle Institution de cette importance». C. LEFEBVRE, *Chronique des Actes du Saint-Siège, Le Synode des Évêques*, in *L'Année Canonique*, XI (1967), 123.

56 Cfr. PAULUS PP. VI, Allocutio: *Deo Patri Omnipotenti*, 30 septembris 1967, in *AAS*, LIX (1967), 970.

57 Si veda, p.es.: R. WEYGAND, *Anderung der Kirchenverfassung durch das II Vatikanische Konzil*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, CXLV (1966), 404 ("Ein standiges Konzil im kleinen").

58 Gli autori hanno evidenziato più elementi per sottolineare la differenza tra le due Istituzioni met-

no ugualmente una differenza fondamentale tra un Concilio ecumenico e il Sinodo dei Vescovi⁵⁹. Secondo il Can. 339 §1 infatti, tutti e soli i Vescovi, membri del Collegio dei Vescovi, hanno il diritto (e il dovere) di partecipare al Concilio ecumenico con voto deliberativo. In altri termini: il titolo di partecipazione a un Concilio ecumenico viene dal fatto stesso di essere Vescovo, membro del Collegio dei Vescovi e in comunione con il romano Pontefice. Per il Sinodo dei Vescovi, invece, l'appartenenza al Collegio dei Vescovi e l'essere Vescovo non generano nessun diritto di partecipare al Sinodo. Questo elemento permette di non evidenziare la differenza tra il Sinodo dei Vescovi e il Concilio ecumenico solo in termini di numero o di proporzioni per giustificare che il Sinodo dei Vescovi non possa rappresentare l'intero Episcopato cattolico⁶⁰. A questo proposito, non è solo una questione matematica del numero molto ridotto di Vescovi al Sinodo⁶¹ proporzionalmente al numero molto

tendo l'accento sull'autorità di ciascuna delle Istituzioni o sul rapporto con il romano Pontefice. Per D'Onorio per esempio, le due Istituzioni divergono per la potestà legislativa che i Vescovi esercitano in Concilio (cfr. J.B. D'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris, 1992, 414-415). Secondo Huizing, la differenza sta sul posto del romano Pontefice in queste due Istituzioni: il romano Pontefice è nel Concilio e agisce nel Concilio, mentre non fa parte del Sinodo dei Vescovi ma può agire tramite il Sinodo dei Vescovi (cfr. P. HUIZING, *Un esempio di costituzionalismo nella Chiesa? Il Sinodo dei Vescovi*, in F.V. JOANNES [cur.], *Crisi del potere nella Chiesa e risveglio comunitario*, Milano, 1969, 225-226). Per Alberigo, non esiste e non può esistere un Concilio permanente (cfr. G. ALBERIGO, *Piramide di potere e forma collegiale di governo*, in F.V. JOANNES [cur.], *Crisi*, 152).

59 È ciò che specificava Paolo VI quando parla di differenza di composizione tra le due Istituzioni (cfr. PAULUS PP. VI, *Deo Patri Omnipotenti*, 970).

60 Era già stata sottolineata da Anton l'irrelevanza della questione del numero proporzionalmente basso dei Vescovi partecipanti al Sinodo dei Vescovi, in rapporto con il numero di tutti i Vescovi (cfr. A. ANTON, *La collegialità nel Sinodo dei Vescovi*, in J. TOMKO [cur.], *Il Sinodo*, 100).

61 In alcuni Concili ecumenici, il numero di Vescovi partecipanti era stato molto basso; lo schema panoramico realizzato da Dupré La Tour a partire da fonti varie permette di ricavare i dati seguenti sulla partecipazione dei Vescovi ai vari Concili ecumenici (cfr. F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*, 324).

	Concili	Data	Num. di Vescovi min./max.
1	Nicea I	325	250/318
2	Costantinopoli I	381	130/150
3	Efeso	431	150/210
4	Calcedonia	451	350/630
5	Costantinopoli II	553	150/168
6	Costantinopoli III	680-681	150/174
7	Nicea II	787	252/365
8	Costantinopoli IV	869-870	12/103
9	Laterano I	1123	200/300
10	Laterano II	1139	50/110
11	Laterano III	1179	300/322
12	Laterano IV	1215	402/412

alto dei Vescovi che compongono l'Episcopato cattolico. Il problema invece è il tipo di partecipazione, perché questa al Sinodo dei Vescovi o al Concilio ecumenico è impostata diversamente proprio circa i titoli di partecipazione. Perciò non sarebbe stato opportuno qualificare il Sinodo dei Vescovi come mini-Concilio. Occorre sottolineare che sulla questione, Paolo VI è rimasto coerente con sé stesso. Anche quando ha affermato che il Sinodo dei Vescovi deve ispirarsi al Concilio ecumenico, non si è riferito né al concetto di collegialità, né ai componenti (Vescovi), ma ha parlato di *spirito* e di *metodo*.

Come motivazione che avrebbe spinto Paolo VI a scegliere di chiamare “*Synodus Episcoporum*” l’Istituzione nascente, è probabile che sia stata anche l’esperienza delle Chiese d’Oriente? Occorre notare che i Sinodi delle Chiese orientali sono essenzialmente delle strutture di collegialità episcopale. E se Paolo VI intendeva la collegialità episcopale come un elemento essenziale del Sinodo dei Vescovi, perché allora è prevista dal Diritto peculiare, fin dall’inizio, la partecipazione di membri non Vescovi in qualità di padri sinodali a tutti gli effetti? A ciò bisogna aggiungere che tra i membri di nomina diretta del romano Pontefice, ci sono stati più volte membri non Vescovi: Paolo VI aveva inserito due religiosi per il Sinodo del 1967⁶² ed un Presbitero membro del clero diocesano per il Sinodo del 1969⁶³, ecc. In conclusione, l’Episcopato rimane un elemento importante nel Sinodo dei Vescovi, ma non giustifica il riferimento fatto successivamente al concetto di collegialità episcopale. Nel Sinodo dei Vescovi, forse, il concetto principale deve essere “la sinodalità” e non la “collegialità episcopale”, anche se uno dei soggetti privilegiati di questa sinodalità rimane l’Episcopato (o meglio gli Episcopati) più per il ministero (pastorale) svolto che per la consacrazione episcopale in sé. Questo è infatti ciò che risulta dai titoli di partecipazione.

13	Lione I	1245	140/161
14	Lione II	1274	220/500
15	Vienne	1312	124/165
16	Costanza	1414-1418	320/895
17	Firenze	1438-1445	78/150
18	Laterano V	1512-1517	85/146
19	Trento	1545-1563	17/236
20	Vaticano I	1869-1870	535/774
21	Vaticano II	1962-1965	2023/2399

62 Cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea generale (29 settembre - 29 ottobre 1967)*, Roma, 1968, 50.

63 Cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea straordinaria (11 - 28 ottobre 1969)*, Roma, 1970, 33.

Alla luce di ciò, si capisce con maggiore chiarezza l'idea portata avanti da alcuni autori che interpretano la scelta di Paolo VI come ispirata da una certa analogia con il Sinodo diocesano⁶⁴. Una tale analogia non prescinde dalla consapevolezza che nel Sinodo diocesano l'Autorità decide *in Synodo* (in qualità di unico Legislatore)⁶⁵ mentre per quanto riguarda il Sinodo dei Vescovi, il romano Pontefice non decide *in Synodo* (come succede nel Concilio ecumenico) ma agisce con l'aiuto dei pareri dei padri sinodali.

Senza pretendere di trovare in modo conclusivo la vera ed effettiva motivazione alla scelta di Paolo VI, occorre riconoscere che, oltre alle differenze essenziali tra Sinodo diocesano e Sinodo dei Vescovi a livello di statuto canonistico, due caratteristiche basilari li accomunano in merito all'esperienza specificamente sinodale: la *repræsentatio* (categoria che fu molto discussa per il Sinodo dei Vescovi ma che ne rimane un elemento fondamentale), e la partecipazione che coinvolge la comunità in tutte le macro-realtà della sua configurazione.

Nel Sinodo diocesano, infatti, l'attuazione del principio di partecipazione ha un rilievo che deriva dal fatto che nel Sinodo è presente la comunità diocesana⁶⁶ tramite un certo meccanismo di rappresentatività nel suo significato latino di *repræsentatio*. Forcellini definisce la "*repræsentatio*" come "il fare vedere", il "mettere sotto gli occhi" («*Generatim est actus repræsentandi, et rem quasi præsentem atque ob oculos ponendi*»⁶⁷); in altri termini: è un "rendere presente".

Nella rilettura della prassi sinodale dei primi secoli, validi autori⁶⁸ definiscono le Assemblee sinodali come "Assemblee che rendono presente tutta la comunità". Il paradigma viene proprio dall'Assemblea eucaristica. Le Assemblee eucaristiche erano momenti in cui si celebrava non solo il Culto eucaristico, ma anche occasioni in cui le prime comunità risolvevano i problemi, chiarivano i dubbi, nella ricerca di un consenso orizzontale e verticale maturato all'interno di un discernimento comunitario. È molto significativo sottolineare l'autocomprensione che si esprimeva nell'Assemblea eucaristica dove i

64 Cfr. V. FERRARA, *Il Sinodo dei Vescovi tra ipotesi e realtà*, in *Apollinaris*, LII (1969), 502; C. BERUTTI, *Adnotationes in Litteris apostolicis "Apostolica Sollicitudo" Pauli VI*, in *Monitor Ecclesiasticus*, XC (1965), 535; F. DUPRÉ LA TOUR, *Le Synode*, 186.

65 Cfr. Can. 466.

66 Il Can. 460 non lo presenta esattamente in questi termini, ma lo lascia comunque intendere.

67 Cfr. "Repræsentatio" in Æ. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, IV, (I. PERIN, cur.) Padova, 1940, 95.

68 Cfr. R. BATTOCCHIO - S. NOCETI (curr.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*. Atti del XIX Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, Milano, 2007; in particolare il contributo di: G. LAITI - C. SIMONELLI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo*, 303-311.

presenti erano coscienti di rappresentare (rendere presente) tutta la comunità, al punto di decidere per tutti (presenti e assenti). Nel contesto dell'Assemblea eucaristica come dell'Assemblea sinodale, la rappresentatività (*repræsentatio*) non è mai stata una rappresentanza nel senso legale di un mandato, ma la coscienza di rendere solennemente presente tutta la comunità. Nell'Assemblea sinodale, in particolare, non si tratta di un "rendere presente" o di una semplice *repræsentatio* che è fine a se stessa, ma si creano le condizioni per una partecipazione più sentita, pegno del raggiungimento di un discernimento segnato dalla ragionevolezza. In questo si esprime la differenza fondamentale tra democrazia/parlamentarismo e sinodalità. La rappresentanza politica, infatti, è costruita sul modello del mandato: il popolo delega il suo potere decisionale ad un corpo di "Deputati". Nell'Assemblea sinodale invece, si tratta di una rappresentatività simbolica, sacramentale, dove si manifesta la coscienza di rendere presente tutta la comunità (*repræsentatio*).

Per Paolo VI, la funzione rappresentativa del Sinodo dei Vescovi era senza dubbio una delle caratteristiche fondamentali dell'Istituzione e non c'era dubbio sull'intento ecclesiale di questa categoria di rappresentatività⁶⁹, diversa da ogni forma di rappresentanza legale o politica. Tra l'altro: sia Paolo VI che il Concilio Vaticano II hanno parlato di rappresentatività dell'Episcopato cattolico (rappresentatività degli Episcopati) e mai di rappresentatività del Collegio dei Vescovi. Considerando la storia dell'Istituzione, sembra più verosimile pensare che il Codice del 1983 abbia dovuto scartare per il Sinodo dei Vescovi questa categoria (di cui fa uso comunque esplicitamente per altre Istituzioni della Costituzione gerarchica della Chiesa)⁷⁰, non tanto per l'ambiguità

69 Nel suo discorso del 30 settembre 1967 all'inizio dei lavori nell'aula sinodale per la prima Assemblea generale ordinaria, Paolo VI è tornato ad esplicitare il concetto, parlando di molteplice rappresentanza: «*Etenim vos, Venerabiles Fratres, multiplicibus partibus fungimini. In primis vices agitis vestrarum Ecclesiarum, quarum principium et fundamentum estis unitatis, uti Nos, ex Dei voluntate, unitatis principium et fundamentum sumus sive huius Romanæ Ecclesiæ, sive universalis Ecclesiæ, sive totius Episcopatus et multitudinis fidelium* (Cf. Conc. Œcumenicum Vaticanum II, Const. *Lumen Gentium*, n. 23; AAS LVII, 1965, p. 27); *vos propter ea angelos (Apoc. 2 sqq.) vestrarum Ecclesiarum, libentissime accipimus vobisque salutem dicimus. Deinde vos, magna ex parte, personam agitis Conferentiarum episcopalium, a quibus membra huius Synodi delecti estis; quod quidem mandatum vestrum id efficit, ut per vos eadem Conferentiæ hic præsentis legitime habeantur, earumque optata et rerum usus huc afferantur. Partes vobis concredite veluti dignitatem induunt et auctoritatem horum Institutorum ecclesiasticorum, hoc est Conferentiarum episcopalium, quas Concilium œcumenicum promovit earumque munera descripsit, adeo quidem ut, quemadmodum eæ aptæ videntur ad congruam et opportunam potestatis partitionem in regimen ecclesiasticum induendam, et ad fovendam quandam formarum multipliciter in vita Ecclesiæ exprimendam, quæ Ecclesiæ loci traditionem et indolem plane addebet, ita pariter conferant ad firmandam illam recte ordinate compaginis unitatem, quæ Christi Ecclesiæ propria est nota*» (PAULUS PP. VI, *Deo Patri Omnipotenti*, 970).

70 Per il Consiglio presbiterale, il Can. 495 §1 usa l'espressione "*Presbyterium repræsentans*" e neppure

della categoria giuridica stessa quanto maggiormente perché si era creata una confusione sul soggetto rappresentato. Se la categoria fosse stata così problematica, il Legislatore non l'avrebbe usata, per esempio, per il Consiglio presbiterale chiedendo una rappresentatività in “funzione dei diversi ministeri e delle diverse zone della Diocesi”. D'altronde è curioso il parallelismo tra la configurazione dei membri di un Consiglio presbiterale e quella del Sinodo dei Vescovi laddove per entrambe le Istituzioni una parte viene eletta, e una altra parte viene scelta liberamente dalla stessa Autorità.

Da un'analisi più accurata di ciò che avviene nel Sinodo dei Vescovi, si potrebbe parlare proprio in termini di rappresentatività in “funzione delle diverse zone (pastorali) della Chiesa universale”⁷¹. Non si tratta ovviamen-

re qui si tratta di rappresentanza nel senso strettamente giuridico. Il Can. 499 in termini ancora più precisi ribadisce questa rappresentatività del Consiglio presbiterale affermando: «Il modo di eleggere i membri del Consiglio presbiterale deve essere determinato dagli Statuti, però in modo tale che, per quanto possibile, i sacerdoti del Presbiterio siano rappresentati (*repræsententur*), soprattutto in ragione dei diversi ministeri e delle diverse zone della Diocesi». In questo senso largo del termine “rappresentanza”, P. Valdrini qualifica il Consiglio presbiterale addirittura come “Consiglio di rappresentanza” (cfr. P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013, 72).

71 Quattro sono i titoli di partecipazione.

a) Essere eletti (o dal Sinodo dei Vescovi e Consigli dei Gerarchi delle Chiese Orientali Cattoliche, o dalla propria Conferenza episcopale, o dall'Unione dei Superiori generali) e confermati come partecipanti dal romano Pontefice. Arrieta fa notare quanto il concetto di elezione usato in questi casi non corrisponde con le figure di elezioni contemplate nella disciplina canonica (cfr. J.I. ARRIETA, *Lo sviluppo*, 201-202). Non si tratta né di “elezione costitutiva” dove basterebbe il consenso della persona eletta dal Collegio (Can. 178) né di elezione collativa nella quale si richiede l'ulteriore conferma dall'Autorità ecclesiastica competente (Can. 179 §1). L'elezione collativa concede infatti alla persona un *ius ad rem* a ricevere l'Ufficio, che nel caso del Sinodo dei Vescovi risulterebbe problematico perché comprometterebbe la libertà del romano Pontefice. Perciò Arrieta afferma: «se si vuole parlare in termini tecnicamente adeguati del sistema canonico di designare questi membri del Sinodo, pare doveroso considerare queste ipotesi come di Presentazione canonica, in cui l'identità dei soggetti da presentare viene individuata tramite il suffragio nel *Cætus* elettivo». J.I. ARRIETA, *Lo sviluppo*, 202.

b) Essere partecipanti in virtù dell'Ufficio. Nel Diritto vigente, ci sono tre categorie di partecipanti in virtù dell'Ufficio. La prima riguarda i Capi delle Chiese orientali cattoliche: Patriarchi, Arcivescovi maggiori, Metropoliti delle Chiese metropolitane *sui Iuris* delle Chiese Orientali Cattoliche. (Al loro posto e in determinate circostanze, può partecipare il Vescovo, competente nella materia di studio del Sinodo, designato dal Patriarca, dall'Arcivescovo maggiore o dal Metropolita delle Chiese metropolitane *sui Iuris*, con il consenso del Sinodo dei Vescovi ovvero del Consiglio dei Gerarchi della Chiesa alla quale presiedono). La seconda categoria di partecipanti in virtù dell'Ufficio riguarda i Presidenti delle Conferenze episcopali che devono presenziare alle Assemblee generali straordinarie o al loro posto, in caso di impedimento, il primo dei vice-Presidenti. La terza categoria riguarda i Capi dei Dicasteri, o per le Assemblee speciali, solamente i Capi dei Dicasteri in relazione con la materia da trattare.

c) Il terzo titolo di partecipazione è la nomina libera da parte dal romano Pontefice, fino al 15% del numero totale dei membri, secondo le disposizioni del Diritto vigente.

d) Il quarto titolo di partecipazione riguarda gli eventuali invitati (Esperti, Uditori e Delegati fraterni): non hanno diritto ad “esprimere voti”. Gli Esperti (*Adiutores Secretarii specialis*) collaborano con il Segretario speciale in vista della “*Relazione conclusiva*” e dell’“*Elenco delle Proposizioni*” o

te di una rappresentatività traducibile in funzioni giurisdizionali. Non è un mandato, né una delega per agire in nome di qualcun altro. Non è nemmeno solamente una rappresentanza morale⁷². È una rappresentatività simbolica, sacramentale, un “rendere presente” (*re-præsentatio*) ad immagine della forma di rappresentatività che si realizza nel Sinodo diocesano o nel Consiglio presbiterale diocesano.

Questa forma di rappresentatività (*repræsentatio*) può essere qualificata infine come “una rappresentatività sinodale”, cioè attuando la funzione di riprodurre in miniatura una certa immagine di una realtà complessa, come si realizza nell’Assemblea eucaristica in rapporto con tutta la comunità.

Nell’ordine della partecipazione in riferimento a tutta la comunità, occorre evidenziare quanto il voto espresso da ogni Vescovo al Sinodo dei Vescovi, pur rimanendo un voto personale, si presuppone essere il frutto dell’esperienza e del cammino ecclesiale di una determinata Chiesa locale che la partecipazione di un suo Pastore vuole “rendere presente”. Perciò nessuno è convocato al Sinodo dei Vescovi, solo perché è Vescovo ma, oltre ai partecipanti liberamente nominati dal romano Pontefice e i Capi dei Dicasteri (interessati), la più grande parte dei partecipanti sono esplicitamente scelti sulla base della loro appartenenza o del loro impegno (pastorale, personale, peritale, o di altri tipi) nella vita di una Chiesa locale o in altre realtà ecclesiali (come per esempio i religiosi)⁷³.

Tutto ciò conferma la tesi secondo cui, nel Sinodo dei Vescovi, la centralità non deve muoversi solo all’interno della Teologia dell’Episcopato ma deve estendersi al concetto di *partecipazione* che viene attuata. In altri termini, bisogna andare oltre il concetto (principio) di collegialità episcopale⁷⁴ per definire l’identità teologica e giuridica del Sinodo dei Vescovi. Il concetto (principio) di collegialità episcopale rimane imprescindibile ma non esaurisce la questione dell’identità ecclesiologicala e giuridica del Sinodo dei Vescovi. Occorre aprire la riflessione ad un approccio che integri la ricchezza del concetto stesso di sinodalità, soprattutto in merito al concetto di *repræsentatio*, cioè del “rendere presente” tutta la Chiesa nelle sue diversità in vista di una

di altri eventuali documenti. Gli Uditori (*Auditores*) assistono ai lavori sinodali. I Delegati fraterni rappresentano Chiese e Comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica (cfr. SECRETARIA STATUS, *Ordo Synodi Episcoporum* [2006], Art. 7).

72 Urru afferma: «Tale rappresentanza però non va intesa in senso proprio [...] si tratta invece di rappresentanza morale, in quanto che i Vescovi scelti per partecipare al Sinodo riflettono anche geograficamente la composizione dell’intero Episcopato» (A.G. URRU, *Istituti*, 579-580).

73 Paolo VI li chiama tutti quanti: «Maestri e testimoni e Pastori del Popolo di Dio» (cfr. PAULUS PP. VI, *Deo Patri Omnipotenti*, 971).

74 Il fatto che il Sinodo dei Vescovi non sia espressione del Collegio dei Vescovi ma un Organismo di ausilio al romano Pontefice non toglie nulla alla validità del suo avverarsi come Sinodo.

partecipazione più elevata e di un coinvolgimento più sentito di tutta la comunità ecclesiale. Alla luce di un tale obiettivo, anche il *modus agendi* del Sinodo dei Vescovi può essere chiamato ad un impegno molto più qualificato che superi un confrontarsi dei Vescovi tra di loro per aprirsi ad un coinvolgimento più ampio di tutta la comunità ecclesiale e delle comunità locali.

5. DEL *MODUS AGENDI* DEL/NEL SINODO DEI VESCOVI

Nel Sinodo dei Vescovi la scelta di un metodo di lavoro adeguato alla *ratio* dell'Istituzione è di una importanza capitale. Dopo le esperienze di molte Assemblee, la metodologia di lavoro del Sinodo dei Vescovi ha raggiunto un livello di coinvolgimento considerevole ma che merita di essere sempre più ampliato. Nel Diritto vigente, questo metodo si formalizza in tre fasi importanti⁷⁵.

- Nella *fase iniziale* si fanno le prime consultazioni che portano all'individuazione del tema. Dopo una raccolta dei suggerimenti fatti dalle persone e Organismi consultati (Patriarcati, Conferenze episcopali, Capi Dicastero della Curia Romana, Unione dei Superiori generali) il Consiglio di Segreteria procede ad uno studio articolato per presentare i risultati al romano Pontefice, accompagnati da raccomandazioni pertinenti. Il romano Pontefice decide allora liberamente del tema che sarà l'oggetto del Sinodo. Dopo la scelta del romano Pontefice, si realizza un primo Schema preparatorio in un lavoro collettivo, ad opera dei membri del Consiglio, e dei teologi chiamati a collaborare come esperti nella materia. Questo primo elaborato dei "*Lineamenta*" viene poi discusso, approfondito e illustrato in sede di Consiglio di Segreteria per arrivare ad un testo definitivo che sarà sottoposto all'approvazione del romano Pontefice, e mandato a tutti gli Episcopati e gli aventi diritto, allo scopo di suscitare studi, approfondimenti e preghiere al riguardo. Di regola, i primi destinatari dei *Lineamenta* sono i Vescovi e gli Episcopati, che possono a discrezione loro estendere la consultazione fino alla base. Occorre affermare che una tale estensione alla base è veramente da valorizzare perché tutto il Popolo di Dio⁷⁶ si senta partecipe⁷⁷. La raccolta riassuntiva delle osservazioni,

75 Questi tre momenti sono presentati in modo dettagliato e articolato da: G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi e il suo funzionamento*, in J. TOMKO (cur.), *Il Sinodo*, 123-125.

76 Non è da dimostrare che ci sono state delle Assemblee del Sinodo dei Vescovi celebrate senza che il Popolo di Dio si sia sentito partecipe perché non è stato sufficientemente coinvolto.

77 «La vitalità di un Sinodo dipende infatti dall'intensità della sua preparazione a livello delle comunità ecclesiali e delle Conferenze episcopali; quanto meglio funziona in concreto la collegialità tra i Vescovi che esprime la comunione nelle singole Chiese, tanto più ricco può essere il contributo

reazioni e risposte ai *Lineamenta* è compito della Segreteria generale e viene utilizzata, con l'aiuto degli esperti, per l'elaborazione dell'"*Instrumentum laboris*", la cui funzione è di servire di base per il dibattito in Assemblea sinodale. È molto significativo che dal 1983 in poi, il romano Pontefice abbia optato per una larga diffusione dell'"*Instrumentum laboris*".

- La seconda *fase* è quella *assembleare*. I lavori si aprono con uno scambio tra i vari padri sinodali di esperienze di fede, di cultura sul tema del Sinodo. Alla luce di questo scambio, il Relatore generale elabora le questioni che saranno dibattute nei *Circuli minores*⁷⁸. I Circoli lavorano in modo da arrivare a formulare suggerimenti e osservazioni in forma precisa e che verranno votati⁷⁹. Al termine dell'Assemblea⁸⁰, tutto il materiale viene archiviato dalla Segreteria generale, la "*Relatio*" conclusiva viene consegnata al romano Pontefice a cui spetta di farne ciò che ritiene opportuno⁸¹. Occorre notare che le prime Assemblee non hanno dato origine a nessun documento specifico. Dopo la terza Assemblea generale ordinaria del 1974, il romano Pontefice decise di pubblicare l'Esortazione apostolica "*Evangelii Nuntiandi*"⁸², avviando così una prassi che si è ripetuta già molte volte, per

che essi portano all'Assemblea sinodale. L'esercizio della collegialità dei Pastori al Sinodo diventa un reciproco scambio che serve anche alla comunione sia dei Vescovi che dei fedeli e, in definitiva, all'unità sempre più profonda ed organica della Chiesa. Il Sinodo è quindi al servizio della comunione ecclesiale la quale non è altro che la stessa unità della Chiesa nella dimensione dinamica». IOANNES PAULUS PP. II, *In Postremo Conventu*, 651.

- 78 I *Circuli minores* nascono nel 1969 come gruppi linguistici utili per snellire il lavoro e per offrire ai padri sinodali occasione di un dialogo immediato e spontaneo (cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea straordinaria*, 159-165).
- 79 Si tratta infatti di voti consultivi, a meno che, ex Can. 343, il romano Pontefice abbia deciso diversamente.
- 80 Visto il tempo molto breve della seconda fase, ci sono state delle proposte di dividerla in due sessioni (cfr. J. RATZINGER, *Scopi*, 56).
- 81 Alle Assemblee generali ordinarie del 1977, 1980, 1983, 1987, 1990, 1994, 2001, 2005, 2008, 2012 sono associate rispettivamente le Esortazioni apostoliche seguenti: *Catechesi Tradendae*, *Familiaris Consortio*, *Reconciliatio et Pœnitentia*, *Christifideles Laici*, *Pastores Dabo Vobis*, *Vita Consecrata*, *Pastores Gregis*, *Sacramentum Caritatis*, *Verbum Domini* e *Evangelii Gaudium*. Al termine delle Assemblee speciali per l'Africa (del 1994 e del 2010), il santo Padre pubblicò rispettivamente le Esortazioni apostoliche post-sinodali: *Ecclesia in Africa* e *Africae munus*. Dopo l'Assemblea speciale per il Libano (1995), nel maggio 1997, in occasione di una visita pontificia in Libano, venne pubblicata l'Esortazione apostolica post-sinodale: *Une espérance nouvelle pour le Liban*. Nel gennaio 1999, nel Santuario di nostra Signora di Guadalupe in Messico, fu consegnata dal santo Padre l'Esortazione apostolica post-sinodale per l'America (del 1994 e del 2010), il santo Padre pubblicò rispettivamente le Esortazioni apostoliche post-sinodali: *Ecclesia in America*. Nel novembre 1999, fu firmata dal santo Padre a Delhi, in India, l'Esortazione apostolica post-sinodale: *Ecclesia in Asia*. Dopo il Sinodo speciale per l'Oceania, non fu possibile al santo Padre Giovanni Paolo II, per motivi di salute, recarsi in Oceania, e l'Esortazione apostolica post-sinodale: *Ecclesia in Oceania* fu pubblicata il 22 novembre 2001 durante una cerimonia, nella quale il Pontefice la consegnò per via elettronica a tutte le Chiese particolari in Oceania; fu il primo documento pontificio trasmesso tramite la rete elettronica. L'Esortazione apostolica post-sinodale: *Ecclesia in Europa* fu firmata dal santo Padre il 28 giugno 2003.
- 82 Cfr. PAULUS PP. VI, Adhortatio apostolica de evangelizatione in mundo huius temporis: *Evangelii Nuntiandi*, in *AAS*, LXVIII (1976), 5-76.

tante altre Assemblee. Dal Sinodo del 1987 in poi, il Consiglio della Segreteria e la Segreteria generale vengono impiegati collegialmente per l'elaborazione dei documenti pubblicati dal romano Pontefice come Esortazioni apostoliche (post-sinodali).

- C'è allora la *terza* e ultima fase puntualizzata particolarmente da Giovanni Paolo II per cui si richiede la continuazione dello stesso metodo sinodale attraverso l'impegno specifico delle Conferenze episcopali perché le Esortazioni post-sinodali possano essere veramente attuate nella vita concreta delle varie Chiese locali⁸³. Il romano Pontefice esorta e orienta, lasciando alle Chiese locali la responsabilità di attuare (tramite le Conferenze episcopali) i frutti del Sinodo dei Vescovi, per portare fino in fondo la logica della sinodalità che caratterizza la Chiesa nell'accogliere e rispettare la diversità e la responsabilità delle Chiese locali.

CONCLUSIONE

L'importanza del Sinodo dei Vescovi per la vita e il Diritto della comunità ecclesiale si è confermata lungo le varie Assemblee che si sono celebrate. La sua impronta sulla pastorale e sulla vita della Chiesa, sia nell'ambito magisteriale che disciplinare⁸⁴ risulta molto produttiva come dimostrano l'importanza degli argomenti trattati⁸⁵, da cui emergono molti documenti del romano Pontefice che segnano sostanzialmente il pensiero cattolico del Magistero post-Vaticano II.

83 «Perché il Sinodo possa portare sempre di più questi benefici, molto dipende dalla applicazione concreta che viene data alle conclusioni sinodali, sotto la guida dei Pastori e delle Conferenze episcopali, nelle singole Chiese locali. Questa fase post-sinodale richiede quindi molta attenzione e particolare cura». IOANNES PAULUS PP. II, *In Postremo Conventu*, 650.

84 Per quanto riguarda l'ambito particolare della disciplina ecclesiastica, si ricorda che è stata la prima Assemblea (Assemblea ordinaria del 1967) a stabilire i 10 principi che guidarono la revisione del Codice (cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, I [1969], 77-85).

85 Oltre le Assemblee sinodali speciali che hanno avuto un'importanza e un impatto molto determinante sulle regioni interessate, basta guardare all'elenco degli argomenti delle Assemblee generali per rendersi conto della ricchezza del percorso fatto.

Per le Assemblee ordinarie: I. (1967) *La preservazione ed il rafforzamento della fede cattolica, la sua integrità, il suo vigore, il suo sviluppo, la sua coerenza dottrinale e storica*. II. (1971) *Il sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo*. III. (1974) *L'evangelizzazione nel mondo moderno*. IV. (1977) *La catechesi nel nostro tempo*. V. (1980) *La famiglia cristiana*. VI. (1983) *La Penitenza e la riconciliazione nella missione della Chiesa*. VII. (1987) *La vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*. VIII. (1990) *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*. IX. (1994) *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*. X. (2001) *Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo*. XI. (2005) *L'Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa*. XII. (2008) *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*. XIII. (2012) *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*.

Il valore ecclesiologico che il Sinodo dei Vescovi è chiamato ad attuare lo rende infatti pienamente un'esperienza fruttuosa della sinodalità ecclesiale accanto agli altri Organismi di ausilio al romano Pontefice. Perciò, deve trovare sempre di più un punto di riferimento teoretico non nel solo concetto di collegialità episcopale, ma nella scoperta rinnovata del principio di partecipazione (che manifesta nella Chiesa il suo apice qualitativo nella nozione di sinodalità) per diventare un luogo ecclesiologico di un vero ed effettivo coinvolgimento dell'intero Popolo di Dio in cammino ecclesiale e in ascolto dello Spirito santo. La Curia Romana e il Collegio cardinalizio sono definiti nell'ininterrotta tradizione canonica dal loro rapporto intrinseco (storicamente fondato e ora simbolicamente assunto) con l'*Urbe*. Il Sinodo dei Vescovi invece si comprende come un Organo che rende istituzionalmente presente non solo l'Episcopato dell'*Orbe* ma di più, le Chiese dell'*Orbe*, tra gli Organi di ausilio al romano Pontefice. È una specificità del Sinodo dei Vescovi che svolge un ruolo che non può essere sostituito neanche dall'internazionalizzazione del personale della Curia Romana o delle provenienze dei membri del Collegio cardinalizio. In ogni modo, favorisce un equilibrio (ecclesiologicamente considerato) tra i vari Organi che aiutano il romano Pontefice nell'esercizio del suo ministero primaziale, per evitare ogni rischio di curialismo concentrico. Con questo strumento, il ministero petrino si esercita arricchendosi dal sentire comune dell'Episcopato mondiale dove confluiscono le esperienze e il cammino ecclesiale delle Chiese locali dell'orbe, le loro attese e le loro speranze⁸⁶.

Per le Assemblee straordinarie: I. (1969) *La cooperazione tra la Santa Sede e le Conferenze episcopali*. II. (1985) *Il ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II*. III. (2014) *Le sfide pastorali della famiglia nel nuovo contesto dell'evangelizzazione*.

Papa Giovanni Paolo II affermava: «Il Sinodo dei Vescovi ha contribuito in maniera notevolissima all'attuazione degli insegnamenti e degli orientamenti dottrinali e pastorali del Concilio Vaticano II nella vita della Chiesa universale. La chiave sinodale di lettura del Concilio è diventata quasi un luogo di interpretazione, di applicazione e di sviluppo del Vaticano II. Il ricco elenco dei temi trattati nei diversi Sinodi rivela da solo l'importanza delle sue Assemblee per la Chiesa e per l'attuazione delle riforme volute dal Concilio [...]. Il Sinodo dei Vescovi ha reso quindi grandi servizi al Concilio Vaticano II e li può rendere ancora nell'applicazione e nello sviluppo degli orientamenti conciliari. L'esperienza del periodo postconciliare mostra chiaramente in quale notevole misura l'attività sinodale scandisca il ritmo della vita pastorale nella Chiesa universale» (IOANNES PAULUS PP. II, *In Postremo Conventu*, 648-649).

- 86 Occorre rilevare che nel discorso del 30 settembre 1967 all'inizio dei lavori nell'aula sinodale per la prima Assemblea generale ordinaria, discorso nel quale Paolo VI individua i vari intenti della rappresentatività in atto nel Sinodo dei Vescovi, egli pone in prima posizione le Chiese particolari e chiama i Vescovi "angeli delle loro Chiese". Poi conclude l'esplicitazione di questo concetto trovando nella loro partecipazione al Sinodo anche la "presenza" delle Conferenze episcopali, "espressioni ecclesiali confacenti alla tradizione e all'indole della Chiesa locale. In ogni modo, c'è stato un forte accento posto sul "rendere presente" le Chiese locali (cfr. PAULUS PP. VI, *Deo Patri Omnipotenti*, 970). In questo, al di là di ogni riferimento alla collegialità il Sinodo dei Vescovi è piuttosto al servizio dell'attuazione del principio di sinodalità.

Il Sinodo dei Vescovi nella vita e nel Diritto della Chiesa. Tra “collegialità episcopale” e “sinodalità”

ÉMILE KOUVEGLO

Abstract

Individuare la natura giuridica e la missione del Sinodo dei Vescovi non prescinde dal presupposto teoretico con il quale vengono lette e interpretate le Fonti normative e la vita stessa dell'Istituzione. La sfida maggiore è di riuscire ad articolare nel giusto modo i due lemmi “Sinodo” e “Vescovi” nel rispetto dei testi e contesti qualificanti. Nonostante, una certa validità, l'abbondante richiamo nella dottrina al principio di collegialità episcopale come fondamento teologico del Sinodo dei Vescovi ha generato piuttosto un'ambiguità che, da un lato non permette la corretta comprensione dell'elemento episcopale, e dall'altro lato riduce la sinodalità ad una semplice declinazione operativa del principio di collegialità. Uno studio approfondito del concetto di rappresentatività contribuisce invece a restituire alla sinodalità il suo vero significato nel Sinodo dei Vescovi. In realtà, il Sinodo dei Vescovi, nei suoi membri scelti per l'appartenenza geografica o per il ministero pastorale, è chiamato ad assumersi pienamente la sua missione (sinodale) di “rendere presenti” i volti della Chiesa e le voci delle Chiese.

Parole Chiave: Sinodo dei Vescovi; collegialità episcopale; sinodalità; rappresentatività.

Abstract

In order to determine the juridical nature and the mission of the Synod of Bishops, it is impossible to disregard the theoretical presupposition of the reading and interpretation of the Normative Sources, or the very life of the Institution. The greatest challenge is to succeed in articulating well the two concepts of “Synod” and “Bishops” in respect of the qualifying texts and contexts. Despite its validity, the abundant doctrinal recall of the principle of episcopal collegiality as the theological base of the Synod of Bishops has unfortunately generated an ambiguity. On the one hand, it does not allow a correct understanding of the episcopal element; on the other hand, it reduces the concept of synodality to a mere operative illustration of the principle of collegiality. A deeper study of the concept of representativeness rather helps to give back to “synodality” its real meaning in the Synod of Bishops. In fact, the Synod of Bishops, through its members chosen pursuant to criteria of geographical area or Pastoral Ministry, has to fully assume its (synodal) mission, which is to “make present” the faces of the Church and the voices of the Churches.

Keywords: Synod of Bishops; episcopal collegiality; synodality; representativeness.

Il Tribunale della Rota Romana nell'odierno sistema processuale canonico

IVANO SASSANELLI

SOMMARIO Introduzione. 1. Essenza e composizione dei Tribunali apostolici nella Chiesa. 2. Il Tribunale della Rota Romana: apostolicità e denominazione. 3. Le attuali competenze della Rota Romana. 4. Le funzioni della Rota Romana. 5. La Rota Romana ed il “*Processus brevior*”. Conclusione.

SUMMARY *Introduction. 1. Essence and composition of the Apostolic Tribunals of the Church. 2. The Tribunal of the Roman Rota: apostolicity and denomination. 3. The current competences of the Roman Rota. 4. The functions of the Roman Rota. 5. The Roman Rota and the “Processus brevior”. Conclusion.*

INTRODUZIONE

Il Processo canonico matrimoniale ha assunto di recente un nuovo assetto normativo che ne ha modificato in profondità sia l'ambito sostanziale che quello procedurale¹. Infatti, dopo la creazione di una Commissione di revisione ed una ulteriore consultazione con altri esperti², il romano Pontefice il 15 agosto 2015 ha firmato (e l'8 settembre 2015 ha pubblicato) due Lettere apostoliche in forma di “*Motu proprio*”, prevedendo la loro entrata in vigore per l'8 dicembre 2015³.

1 Per un primo approccio generale alle principali innovazioni apportate da Papa Francesco al Diritto processuale matrimoniale canonico, si veda il recentissimo: M.J. ARROBA CONDE - M. RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015, 182-212.

2 Per tutte le informazioni inerenti la Commissione speciale e le motivazioni della riforma matrimoniale si veda: SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE, *Comunicato del 20.09.2014*, n. 0651 (URL: < <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/09/20/0651/01463.pdf> >, al 10/06/2016).

3 Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ec-*

In quest'unica riforma, realizzata attraverso due *motu proprio*, una delle caratteristiche fondamentali è stata il rinnovato (per quanto mai escluso) ruolo del Vescovo diocesano nell'ambito del Giudizio sulla nullità del vincolo matrimoniale. Ciò ha portato il romano Pontefice a sottolineare l'importanza dell'Appello alla Sede metropolitana.

Infatti nel *m.p.* "*Mitis Iudex*" (riguardante il *CIC* 1983) si legge:

«Conviene che si ripristini l'Appello alla Sede del Metropolita, giacché tale Ufficio di Capo della Provincia ecclesiastica, stabile nei secoli, è un segno distintivo della sinodalità nella Chiesa»⁴.

Mentre nel *m.p.* "*Mitis et Misericors*" (riguardante il *CCEO*) si legge:

«L'Appello alla Sede metropolitana, come Ufficio capitale della Provincia ecclesiastica, stabile nei secoli, è un segno distintivo della primigenia forma della sinodalità nelle Chiese orientali, che deve essere sostenuto e incoraggiato»⁵.

Nonostante questo proporre (o riproporre) tale tipo di Appello, è anche stato riaffermato con forza il ruolo centrale della Rota Romana quale Tribunale di Appello per tutta la Chiesa cattolica. Infatti il romano Pontefice così afferma:

«Conviene comunque che si mantenga l'Appello al Tribunale ordinario della Sede Apostolica, cioè la Rota Romana, nel rispetto di un antichissimo principio giuridico, così che venga rafforzato il vincolo fra la Sede di Pietro e le Chiese particolari, avendo tuttavia cura, nella disciplina di tale Appello, di contenere qualunque abuso del Diritto, perché non abbia a riceverne danno la salvezza delle anime»⁶.

Partendo da questi presupposti e dalla riforma processuale matrimoniale in questione, nella nostra riflessione ci proponiamo di offrire una sintesi di ciò che oggi caratterizza l'essenza ed il ruolo del Tribunale della Rota Romana all'interno dell'amministrazione della giustizia nella Chiesa senza la pretesa di affrontare in maniera compiuta e definitiva tale materia ma mirando a fornire un inquadramento generale sul discorso inerente il suddetto Tribunale apostolico. Ciò però non andrà a discapito dell'approfondimento e dell'analisi dettagliata di alcune questioni ancora dibattute in dottrina ma, al contrario,

clesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis et Misericors Iesus*, in *AAS*, CVII (2015), 946-957; FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970.

4 FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, V.

5 FRANCISCUS PP., *Mitis et Misericors*, *passim*.

6 FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, VII.

sarà di ausilio al raggiungimento del fine di questo scritto nel proporre conclusioni che stimolino la riflessione sia accademica che ecclesiale.

1. ESSENZA E COMPOSIZIONE DEI TRIBUNALI APOSTOLICI NELLA CHIESA

Iniziamo la nostra riflessione con l'analizzare l'essenza e la composizione del sistema dei Tribunali apostolici. Dalla lettura dei Canoni del *CIC* 1983 si evince con chiarezza che nella Chiesa possiedono per Diritto divino e personalmente la potestà di giudicare:

- il romano Pontefice ed il Concilio ecumenico (a livello universale);
- il Vescovo diocesano (a livello particolare nella Diocesi affidatagli)⁷.

Il romano Pontefice può esercitare tale potestà sia personalmente, sia attraverso i Tribunali della Sede Apostolica, sia per mezzo di Giudici delegati dallo stesso romano Pontefice⁸.

Per ciò che concerne i “*Tribunali apostolici*” il Can. 1402 afferma che: «Tutti i Tribunali della Chiesa sono retti dai Canoni seguenti, salve le Norme dei Tribunali della Sede Apostolica». Questo disposto risulta il “criterio ermeneutico” per affrontare il tema dei Tribunali nella Chiesa. Innanzitutto il Can. 1402 evidenzia l'esistenza di “Tribunali della Sede Apostolica” (detti anche “Tribunali apostolici”) e di Tribunali che non appartengono a questa categoria⁹. Mentre i Tribunali apostolici sono retti, per determinate e specifiche materie, da “*Norme proprie*” non contenute nel *CIC* 1983, gli altri Tribunali, invece, sono regolati dal Libro VII del Codice.

7 Cfr. F.J. RAMOS, *I Tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, Norme processuali, Cause matrimoniali*, Roma, 2000, 43.

8 Cfr. *Ivi*, 85.

9 «Oggi la Rota Romana e i Tribunali locali si ritrovano a svolgere una funzione comune, quella delle Cause particolarmente di nullità matrimoniali, nelle quali si esaurisce in grandissima parte l'impegno e l'attività dei Tribunali ecclesiastici. In quanto Tribunali essi sono il luogo dell'esercizio della potestà giudiziale, che differisce da quella legislativa e da quella esecutiva, anche se con questa ha in comune il fatto che è chiamata a non fare Leggi, ma a rispettarle ed applicarle. Rispetto poi alla potestà esecutiva la potestà giudiziaria si distingue particolarmente per la nota del rigore, nel rispetto delle Leggi sia sostantive che processuali, al servizio della giustizia e della verità, senza quella discrezionalità tipica del potere esecutivo della quale il superiore deve godere proprio per le funzioni del governo nei casi particolari, avendo come criterio guida la prudenza e l'opportunità delle sue decisioni, anche se nel rispetto delle Leggi alle quali è sottoposto. Ma nel risolvere il caso concreto, sia il superiore nell'esercizio della sua potestà amministrativa, sia il Giudice nell'esercizio della potestà giudiziaria, quando prendono le loro decisioni, applicando la Legge, con Decreto o Precetto da una parte o Sentenza dall'altra, costituiscono forza obbligatoria solo per le persone direttamente interpellate e solo per il caso in questione». V. DE PAOLIS, *La Giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana e i Tribunali locali*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII (2009), 275-276.

Il Canone in esame, tuttavia, non specifica quali siano i Tribunali apostolici né quanti siano. All'interno della dottrina canonistica, si sono pertanto create opinioni divergenti in riferimento a tale argomento.

Per alcuni autori, soprattutto dalla lettura dei Cann. 1442-1445 *CIC*, si evincerebbe che i Tribunali apostolici – agenti in foro esterno¹⁰ – siano solo il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica ed il Tribunale della Rota Romana¹¹.

Per altri autori, invece, ai suddetti Tribunali va aggiunto anche il Tribunale della Congregazione per la Dottrina della Fede¹².

Senza entrare nel merito della questione ci limitiamo solo a ricordare che la Segnatura Apostolica è retta dalla “*Lex propria*” emanata da Benedetto XVI nel 2008¹³, la Rota Romana invece dalle “*Normæ*” promulgate sotto Giovanni Paolo II nel 1994¹⁴ e dal *m.p.* “*Quærit Semper*” di Benedetto XVI nel 2011¹⁵ che ne ha ampliato le competenze. In merito va rilevato che i due *motu proprio* emanati da Papa Francesco per la riforma del Diritto processuale matrimoniale canonico contengono una indicazione relativa alla modifica delle *Norme* della Rota Romana. Infatti così è affermato: «La Legge propria della Rota Romana sarà al più presto adeguata alle regole del Processo riformato, nei limiti del necessario»¹⁶.

2. IL TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA: APOSTOLICITÀ E DENOMINAZIONE

Risulta importante fermare l'attenzione sul Tribunale della Rota Romana, senza la pretesa di esaustività, ma cercando di tracciare alcune linee guida per

10 Visto infatti il contesto in cui sono inseriti tali Canoni, non si tiene conto del Tribunale apostolico della Penitenzieria Apostolica che tratta Cause in foro interno.

11 «I Tribunali apostolici previsti nel Codice sono due, la Rota Romana e la Segnatura Apostolica». M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012, 169; la stessa opinione si trova in: F.J. RAMOS, *I Tribunali*, 62.

12 Per confrontare tale dottrina si veda: L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, III, 3 ed., (F. CATOZZELLA - A. CATTÀ - C. IZZI - L. SABBARESE, cur.) Bologna, 2011, nn. 5091-5093.

13 BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Supremi Tribunalis Signaturæ Apostolicæ Lex propria promulgatur: *Antiqua Ordinatione*, in *AAS*, C (2008), 513-538.

14 ROMANÆ ROTÆ TRIBUNAL, Normæ: *Quammaxime Decet*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 508-540.

15 BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Constitutio apostolica Pastor Bonus immutatur atque quædam competentie a Congregatione de Cultu divino et Disciplina Sacramentorum ad novum Officium de Processibus Dispensationis super Matrimonio rato et non consummato ac Causis nullitatis sacræ Ordinationis, apud Tribunal Rotæ Romanæ constitutum, trasferuntur: *Quærit Semper*, in *AAS*, CIII (2011), 569-571.

16 FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, n. 12; all'atto della stesura di questo saggio non sono state ancora emanate le nuove *Normæ* della Rota Romana adattate alla suddetta riforma del Diritto processuale matrimoniale di Papa Francesco.

una sua visione storico-giuridica. L'indagine sarà scandita da alcuni termini-chiave che caratterizzano l'essenza del suddetto Tribunale:

- innanzitutto vedremo in che senso la Rota Romana può essere definita “Tribunale apostolico”;
- in secondo luogo ci porremo il problema del nome “*Rota Romana*” (che ingenera ancor oggi dubbi in dottrina e problemi etimologici);
- in terzo luogo ci soffermeremo brevemente sulle “competenze” di questo Tribunale;
- in quarto luogo verificheremo le “funzioni” che la Rota possiede all'interno del più ampio sistema processuale canonico.

2.1 *La Rota Romana quale “Tribunale apostolico”*

La Rota Romana, secondo quanto afferma il Can. 1443 *CIC*, è il Tribunale costituito dal romano Pontefice per ricevere gli Appelli. Già da queste parole si evince che esiste uno stretto collegamento tra il ministero petrino ed il Tribunale della Rota. Infatti il romano Pontefice è “Giudice proprio” per tutta la Chiesa e la Rota Romana non può non avere il carattere della “apostolicità” proprio per questo suo collegamento con la Sede Apostolica:

«La Rota appartiene infatti alla compagine dei Dicasteri e degli “altri Organismi” della Curia Romana, indicati con il termine di Sede Apostolica o Santa Sede, che coadiuvano il Pontefice nell'esercizio del suo supremo Ufficio pastorale, adempiendo alla propria funzione per il bene e al servizio della Chiesa universale e delle Chiese particolari. In base a questa disciplina, il significato e la portata dell'apostolicità della Rota derivano essenzialmente dalla sua partecipazione al ministero giudiziale del Pontefice e richiamano l'origine e la finalità di tale ministero. Si può infatti osservare che, se nella Chiesa la potestà ecclesiastica in genere può considerarsi apostolica per origine e finalità, la partecipazione della Rota all'esercizio del ministero giudiziale assume particolare significato perché realizzata, nel proprio ambito di pertinenza, in nome e per conto del sommo Pontefice, per il bene della Chiesa tutta e di ciascuna delle singole Chiese particolari»¹⁷.

Questa “apostolicità” della Rota però non è contenuta nella titolazione del nome “Tribunale della Rota Romana” in quanto tale Tribunale, a differenza della “Penitenzieria Apostolica” e della “Segnatura Apostolica”, non viene

17 G. MATTEI, *Portata ed effetti della connotazione della Rota Romana quale Tribunale apostolico*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008), 171.

qualificato come “Rota *Apostolica* Romana”. Ricordando però ciò che avvenne in seduta di conferma della *Normæ* del 1994, va sottolineato che l’allora Decano della Rota, mons. Pompedda, così si espresse a tal proposito:

«Mentre si volle insistere sulla opportunità che l’appellativo “apostolico” non figurasse nella titolazione ufficiale della Rota, mi si disse esplicitamente e mi venne assicurato che per il resto il Tribunale era da considerare tale e che quindi il riferimento ad esso poteva continuare ad essere fatto come a “Tribunale apostolico”»¹⁸.

Anche in molti dei recenti documenti pontifici si asserisce con chiarezza che la Rota Romana è un Tribunale apostolico. Tale caratteristica dell’“apostolicità” è, in un certo qual modo, attestata da:

- a) la Costituzione apostolica “*Pastor Bonus*”¹⁹;
- b) i Regolamenti della Curia Romana del 1992²⁰ e del 1999²¹;
- c) le Allocuzioni alla Rota Romana da parte dei romani Pontefici²².

Rimane pertanto indiscussa questa caratteristica della Rota Romana, che Benedetto XVI ha espressamente rilevato in una sua Allocuzione presso questo Tribunale:

«In voi, cari Prelati uditori, e anche in tutti coloro che in diversi modi partecipano all’attività di questo Tribunale, vedo impersonata un’Istituzione della Sede Apostolica il cui radicamento nella tradizione canonica si rivela fonte di costante vitalità. Spetta a voi il compito di mantenere viva quella tradizione, nella convinzione di rendere così un servizio sempre attuale all’amministrazione della giustizia nella Chiesa»²³.

È quindi in questo radicamento “ministeriale”, di “servizio”, che il Tribunale della Rota Romana può essere definito veramente “apostolico”: in quanto servizio al romano Pontefice, alla Chiesa universale, alle Chiese particolari, alla giustizia ed alla verità.

18 M.F. POMPEDDA, *Il Tribunale della Rota Romana*, in P.A. BONNET - C. GULLO (CURT.), *Le “Normæ” del Tribunale della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLII, Città del Vaticano, 1997, 8.

19 Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica de Romana Curia: Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX (1988), 841-934.

20 Cfr. SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex audientia Ss.mi quo Ordinatio generalis Romanæ Curiae foras datur: Regolamento Generale Curia Romana*, in *AAS*, LXXXIV (1992), 201-253.

21 Cfr. SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex audientia Ss.mi quo Ordinatio generalis Romanæ Curiae foras datur: Regolamento Generale Curia Romana*, in *AAS*, XCI (1999), 629-687.

22 Cfr. A. STANKIEWICZ, *Il Tribunale apostolico della Rota Romana*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008), 103.

23 BENEDICTUS PP. XVI *Allocutio: Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 26 ianuarii 2008, in *AAS*, C (2008), 84.

2.2 La denominazione di “Rota Romana”

Nel corso dei secoli il Tribunale apostolico della Rota Romana ha subito una variazione di denominazioni: dai “*Capellani Papæ*”, agli “*Apostolicæ Sedis Auditores Causarum Sacrii Palatii Apostolici*”, alla “*Sacra Rota Romana*”²⁴. Il presente approccio si colloca invece nell’ambito della riflessione post-conciliare e della codificazione odierna. In tale contesto ciò che maggiormente interessa è analizzare le diverse teorie sull’origine della denominazione di “*Rota Romana*” e sulle innovazioni che il *CIC* 1983 ha apportato in riferimento a tale materia.

Per ciò che concerne il nome “*Rota*” l’origine non è certa. Infatti gli autori hanno cercato di sintetizzare le varie ipotesi in alcune teorie²⁵.

- La *prima ipotesi* fa risalire la denominazione di “*Rota*” alla rotazione dei Turni giudicanti. Ciò è evidente nei testi di alcuni autorevoli studiosi nei quali si afferma:

«Infatti, dal sistema della rotazione vigente nell’ambito dell’intero Collegio giudicante “*per choras seu turnos*”, ebbe a scaturire nel gergo forense canonico il noto apoftegma, fondato sul giuoco del verbo *roto*, -are, -avi, -atum (rotare, roteare, far rotare): “*Causæ in Rota rotat, vel rotantur*”, rafforzando così l’uso, forse già esistente nel suddetto gergo, della denominazione popolare e secolarizzante del Tribunale, cioè della Rota, senza ulteriore specificazione, cioè di “*sacra*” o “*apostolica*”»²⁶.

- La *seconda ipotesi*, invece, deriva dalla forma circolare dell’aula nella quale i Giudici sedevano nell’atto del Giudizio²⁷.
- La *terza ipotesi* fa risalire invece il nome di “*Rota*” ad una ruota di porfido rosso che arricchiva la pavimentazione della sala nella quale gli Uditori rotali si riunivano²⁸.
- Esiste infine una *quarta ipotesi* che, a parere del prof. Moneta, sembra quella oggi più convincente.

24 Per un approfondimento storico e terminologico si veda: A. STANKIEWICZ, *Il Tribunale*, 103-110.

25 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 170.

26 A. STANKIEWICZ, *Il Tribunale*, 108.

27 Indicativo di questa ipotesi è il fatto che sulla copertina della Rivista “*Quaderni dello Studio Rotale*” è impressa una incisione di Hubert Vincent (tratta da un testo del 1717 scritto da D. Bernino ed intitolato “*Il Tribunale della Sacra Rota Romana*”) che rappresenta, in un’aula circolare, i Giudici rotali inginocchiati nell’atto della preghiera. Al centro di questo cerchio è posta la colomba, simbolo dello Spirito santo che guida ed illumina il giudizio sulla Causa in esame.

28 Cfr. P. MONETA, *La Rota Romana*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La Giurisprudenza della Rota Romana sul Consenso matrimoniale (1908-2008)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIII, Città del Vaticano, 2009, 26.

«L'opinione più accreditata e che sembra trovare maggiore sostegno nei dati storici che si è riusciti a rintracciare è però quella che fa risalire il nome Rota ad uno speciale scaffale circolare, montato su ruote, che si trovava nella sala di riunione del Collegio degli Uditori e nel quale venivano inseriti i fascicoli contenenti gli Atti delle Cause ed eventuali altri testi o documenti utili per la loro trattazione. Facendo opportunamente ruotare lo scaffale, ciascun uditore poteva avere a portata di mano e consultare con facilità quanto gli interessava. Il fatto che il nome Rota risalga, almeno a quanto sappiamo, al periodo avignonese; che in questo stesso periodo il Papa Benedetto XII abbia attribuito una speciale sede propria agli Uditori (distinguendoli dagli altri Cappellani), dotata, in particolare, di un *pluteum ligneum* e che in alcuni documenti relativi al mobilio esistente nel palazzo dei Papi ad Avignone si faccia espressa menzione di una “*Rota Auditorum*”, sembra avvalorare, in modo decisivo, questa ipotesi»²⁹.

Questa ricchezza di ipotesi dimostra quanto storicamente sia importante il termine “*Rota*” per questo Tribunale apostolico. Nella dottrina attuale però gli autori si interrogano se mantenere o meno questa denominazione. Due posizioni diverse (o meglio opposte) si riscontrano in M. Arroba Conde e in A. Stankiewicz.

Il Preside dell’*Institutum Utriusque Iuris* così si esprime a tal riguardo:

«Il dato certo è che la denominazione “*Rota*” compare per la prima volta in una raccolta di Sentenze del 1336 e, posteriormente in modo ufficiale, in una Bolla pontificia di Martino V (a. 1423). Il nome ufficiale oggi è quello di Rota Romana e non più di Sacra Rota. La *Pastor Bonus* non ha modificato il termine, malgrado l’evidente anacronismo e le proposte fatte in materia (già nel Concilio, *Christus Dominus* n. 9), tra le quali si fece strada quella che preferiva la denominazione di “Tribunale apostolico di Appello”»³⁰.

In questa prospettiva, quindi, si cerca di recuperare il termine “*apostolico*” all’interno della titolazione del Tribunale della Rota mettendo, inoltre, in risalto la funzione di “Appello” che tale Tribunale ha nella Chiesa.

Il Decano emerito della stessa Rota, per contro, asserisce che:

«Nonostante che alcuni canonisti moderni siano pregiudizialmente contrari al nome *Rota*, attribuendole perfino “l’evidente anacronismo”, non si può però trovare un altro termine o nome nella storia delle Istituzioni giudiziali canoniche che abbia esercitato così grande influsso sulle strutture giudiziali secolari, cioè

29 *Ibidem*.

30 M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 170.

l'influsso relativo alla nascita dei Tribunali supremi, denominati proprio Rote. Infatti questi Tribunali, chiamati proprio con questo "anacronistico" nome, cioè Rote, già dall'inizio del secolo XVI, costituivano la tipologia giudiziaria predominante non solo nello Stato Pontificio (la Rota di Perugia del 1530, la Rota di Bologna del 1535, la Rota di Avignone del 1566, la Rota di Macerata del 1589, la Rota di Ferrara del 1599), ma anche di una vasta costellazione di Stati dell'Italia centrale e subpadana (la Rota di Firenze del 1502, la Rota di Cesena del 1502, la Rota di Siena del 1503, la Rota di Lucca del 1529, la Rota di Genova del 1529), e perfino fuori d'Italia (la Rota di Madrid del 1771). [...] Alla luce di queste considerazioni storiche circa l'ultima denominazione del Tribunale di Appello della Sede Apostolica che è la Rota Romana, si può comprendere la mancanza di suggerimenti miranti alla sostanziale innovazione terminologica in questa materia nel periodo della codificazione, come anche l'uso riemergente dell'intitolazione sinonimica, radicata nella plurisecolare storia di questa Corte pontificia, cioè del *Tribunal apostolicum*»³¹.

In questa prospettiva, quindi, predomina il senso storico del termine "Rota", l'influsso che tale termine ha sviluppato nel corso dei secoli in relazione alla giustizia civile e la non applicabilità del concetto di "anacronismo" a tale denominazione³².

Lungi dal voler essere un mero esercizio linguistico, il nome di un Tribunale apostolico è importante per capire come esso si innesti nella cultura, nel lessico e nella dottrina ecclesiale di un determinato periodo storico. Certamente il termine "*Rota*" ha avuto un suo valore ed un suo grande influsso sulla Giurisprudenza ecclesiastica e nel rapporto coi Tribunali civili. Ci si deve chiedere però se nella cultura odierna tale termine aiuti o confonda la comprensione dello svolgimento dell'attività giudiziale della Chiesa. Il quesito è interessante dal punto di vista concettuale in quanto in ogni contesto, anche nelle denominazioni, la Chiesa deve porsi in contatto ed in sintonia col modo di comprendere non solo degli esperti e dei canonisti ma anche di ogni singolo fedele che si rivolge ai Tribunali ecclesiastici.

Una caratteristica che contraddistingue l'approccio di molti tra i fedeli (chierici e laici) della società odierna è quella di restare ancorati (spesso per poca conoscenza) a nomi del passato che appaiono più "sacrali". Infatti, soprattutto in Italia, nel sentire comune la "*Rota Romana*" è ancor oggi denominata "*Sacra Rota*", anche se si riscontra

31 A. STANKIEWICZ, *Il Tribunale*, 109-110

32 Stankiewicz così si esprime nella nota n. 41: «Tuttavia è difficile intendere il senso dell'obiezione, in quanto v. *anacronismo* indica "errore di cronologia per cui si attribuiscono cose e fatti caratteristici di un'epoca a un'altra diversa" (Zingarelli)» (*Ivi*, 109).

«l’abolizione nel nuovo Codice e nella Cost. ap. *Pastor Bonus* dell’aggettivo “Sacra”, che per secoli ha accompagnato l’appellativo “Rota”, richiamandone lo svolgimento dell’attività in nome del Pontefice. Tale abolizione infatti, se da un lato ha corrisposto all’avvenuto richiamo del Concilio Vaticano II circa l’opportunità che anche le denominazioni dei Dicasteri della Curia Romana fossero maggiormente conformi alle necessità dei tempi, dall’altro lato può aver indotto l’esigenza – avvertita nella Rota stessa – di sottolineare fin dalla denominazione, con apposita specificazione, il carattere pontificio del Tribunale»³³.

Quanto appena detto dimostra che l’eliminazione del termine “*Sacra*” non ha migliorato la comprensione ecclesiale di tale Tribunale. Il cambiamento che prospetta M. Arroba Conde, invece, è più radicale e già nella proposta della nuova denominazione si manifesta la specificità di questo Tribunale. Infatti, se attraverso il nome di “*Rota Romana*” le competenze e l’essenza di questo Tribunale restano ancora oscure (eccetto per gli operatori del Diritto), con la denominazione “Tribunale apostolico di Appello”, chiunque si accosti ad esso (esperto o no, chierico o laico, battezzato o non battezzato) può comprendere che quel Tribunale, a cui ci si è rivolti, è un Tribunale della Sede Apostolica (che riguarda la Chiesa universale e l’attività pontificia) e che la sua funzione principale è quella di “Appello” per le Cause già giudicate in precedente Istanza³⁴.

3. LE ATTUALI COMPETENZE DELLA ROTA ROMANA

Già si è fatto cenno, brevemente, ad alcune delle competenze della Rota Romana ponendo in particolare risalto la caratteristica d’essere Tribunale di Appello per tutta la Chiesa. Ora cercheremo di tracciare, in linea generale, le principali competenze che attualmente questo Tribunale possiede.

La “Norma codiciale” che fa riferimento a queste competenze è il Can. 1444. Tale disposto, però, deve essere integrato dai Cann. 1405 e 1419 §2 *CIC*.

Inoltre esistono anche “Norme extracodicali” che intervengono in materia: il riferimento è agli Artt. 128 e 129 della *Pastor Bonus*³⁵ che, però, sostanzialmente riprendono il *CIC* 1983 con alcune modifiche di forma.

33 G. MATTEI, *Portata*, 170.

34 «Di seconda ed ulteriore Istanza: come Tribunale ordinario ricopre il Grado di Appello rispetto a tutti i Tribunali territoriali e personali della Chiesa, in via alternativa, cioè quando l’Appello è stato deferito legittimamente alla Sede Apostolica». M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 171.

35 Per la Normativa inerente la competenza della Rota Romana negli Art. 126-130 si veda: IOANNES PAULUS PP. II, *Pastor Bonus*, 892-893.

Per ciò che, invece, concerne le “Norme speciali”, una sostanziale innovazione si è avuta con l’entrata in vigore nel 2011 del *m.p.* “*Querit Semper*” di Benedetto XVI che ha abrogato gli Artt. 67 e 68 della *Pastor Bonus* e ne ha modificato l’Art. 126, estendendo di fatto le competenze rotali ad alcune materie fino ad allora trattate da altri Dicasteri della Curia Romana. Infine con la riforma del Diritto processuale matrimoniale del 2015, Papa Francesco ha attribuito un ruolo fondamentale alla Rota Romana in riferimento al “*Processus brevior*” di dichiarazione della nullità del vincolo matrimoniale.

Se si entra nel merito della Legislazione in materia di competenze della Rota Romana ci si accorge che esistono tre ambiti di “Norme generali” ed un ambito di “Norme speciali”³⁶.

Per quanto riguarda le “Norme generali” si evince che:

- in primo luogo la Rota Romana può essere intesa come “Tribunale di Appello in seconda Istanza”. In tale contesto essa tratta le Cause giudicate da tutti i Tribunali di prima Istanza della Chiesa cattolica e dello Stato Città del Vaticano³⁷. La sua competenza in questo caso non è vincolante per le parti in Causa in quanto esse possono decidere liberamente (e anche non consensualmente) di avvalersi dei Tribunali di secondo Grado (territoriali e personali) oppure di appellare in Rota. Quindi il Tribunale della Rota Romana è un Tribunale “concorrente” rispetto agli altri Tribunali di Appello.
- In secondo luogo la Rota Romana può essere intesa come “Tribunale di Appello in terza ed ulteriore Istanza”. Questa è una caratteristica peculiare ed esclusiva della Rota in quanto essa è permanentemente costituita, per Diritto comune, per la terza Istanza fatte salve alcune eccezioni³⁸.

36 Per tutta questa parte ci rifacciamo soprattutto alle riflessioni di M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 173-175.

37 Il romano Pontefice Giovanni Paolo II nel *m.p.* “*Quo Civium*” del 1987 (entrato in vigore il 1 gennaio 1988) inerente la giustizia amministrata nello Stato Città del Vaticano ha così stabilito all’Art. 7: «L’Appello dal Tribunale ecclesiastico si fa solamente al Tribunale della Rota Romana» (IOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Iuris canonici iudicialis ratio in Civitate Vaticana ad recentiores Iuris canonici Leges accommodatur: Quo Civium*, in *AAS*, LXXIX [1987], 1354); in questo stesso *m.p.* all’Art. 2 si stabilisce, inoltre, che per ciò che concerne il Tribunale ecclesiastico della Città del Vaticano (che è di primo Grado): «Sulla ricasuzione del Vicario giudiziale decide il Decano della Rota Romana» (*ibidem*); per un approfondimento si veda: W. HILGEMAN, *L’Ordinamento giudiziario dello Stato della Città del Vaticano*, in *Didaskalia*, XLI (2011), n. 1, 87-117; N. PICARDI, *Lo Stato vaticano e la sua giustizia*, Bari, 2009.

38 «Per Privilegio è Tribunale di Appello in terza Istanza la c.d. Rota Spagnola, costituita presso la Nunziatura Apostolica in Spagna; a norma del Can. 1063 §3 *CCEO* sono Tribunali di terza Istanza i Tribunali patriarcali delle Chiese orientali *sui Iuris*; ci sono anche altri pochi Tribunali di terza Istanza; in questi casi la Rota Romana rimane Tribunale ottativo in terza Istanza» (G. CABERLETTI, *Il Tribunale della Rota Romana: Procedure e Giurisprudenza*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXIV [2011], 475).

- In terzo luogo la Rota Romana può essere intesa anche come “Tribunale di prima Istanza”. In questo contesto esiste una divisione tra la potestà ordinaria per cui la Rota giudica le Cause che il Diritto stesso stabilisce che debbano essere trattate dai Giudici rotali e la potestà che il romano Pontefice delega a questo Tribunale apostolico per quelle Cause

«che sono di competenza esclusiva e riservate al Foro pontificio personale (Can. 1405 §1), oppure quelle che diventano di competenza esclusiva del Foro pontificio primaziale, sia *motu proprio*, sia ad istanza delle parti (Cann. 1407 §1; 1442)»³⁹.

Questi tipi di Cause, cioè quelle giudicate in prima Istanza, dovranno poi essere giudicate in Appello dalla Rota stessa senza possibilità di rivolgersi ad altri Tribunali territoriali o personali (fatte salve eccezioni volute del romano Pontefice).

Per ciò che concerne invece le Norme che abbiamo definito “speciali” si evince che il Decano della Rota possiede la facoltà di avocare a sé una Causa sin dalla prima Istanza. Infatti:

«Finora si trattava di Cause in corso presso i Tribunali ordinari e giunte in Rota per via di una questione incidentale; l’Avocazione era possibile se le irregolarità emerse fossero tali da compromettere il giudizio della Causa principale se devoluta al Tribunale inferiore. L’Avocazione ora è più ampia e consente di introdurre la Causa presso la Rota in base ad una valutazione del *bonum animarum*»⁴⁰.

Inoltre, sempre in questo contesto di “Norme speciali”, un notevole ampliamento delle facoltà rotali è stato attribuito dal *m.p. Quærit Semper*. È interessante notare la motivazione per cui tale disciplina è stata introdotta: Benedetto XVI, dopo aver ricordato che il Concilio Vaticano II ha richiamato alla lettura dei segni dei tempi e quindi all’adeguamento delle strutture dei Dicasteri della Curia Romana ai tempi correnti, così si esprime nella parte introduttiva della suddetta Lettera apostolica:

«Nelle presenti circostanze è parso conveniente che la Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti si dedichi principalmente a dare nuovo impulso alla promozione della sacra Liturgia nella Chiesa, secondo il rinnovamento voluto dal Concilio Vaticano II a partire dalla Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Pertanto ho ritenuto opportuno trasferire ad un nuovo Ufficio costituito

39 M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 174.

40 *Ibidem*.

presso il Tribunale della Rota Romana la competenza di trattare i Procedimenti per la concessione della dispensa dal Matrimonio rato e non consumato e le Cause di nullità della sacra Ordinazione»⁴¹.

Quindi questo cambiamento è stato motivato da esigenze di carattere storico-pastorale, cioè la migliore distribuzione del lavoro curiale, per permettere ad un Dicastero (nella fattispecie la Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti) di svolgere più convenientemente uno dei suoi compiti specifici. Per tali motivazioni nell'Art. 1 del suddetto *m.p.* si abrogano gli Artt. 67 e 68 della *Pastor Bonus*, mentre nell'Art. 2 si riforma, quasi integralmente, l'Art. 126 della già citata Costituzione apostolica.

Se poniamo in sinossi l'attuale Art. 126 e quello precedentemente inserito nella *Pastor Bonus* notiamo una notevole differenza dovuta all'aggiunta di due paragrafi (§2 e §3) totalmente nuovi che trattano delle competenze che il nuovo Ufficio, presieduto dal Decano della Rota Romana e formato da Commissari e Consultori, ha in materia di dispensa dal Matrimonio rato e non consumato e di accertamento della nullità dell'Ordinazione sacra⁴²:

Vecchio Art. 126

«Questo Tribunale funge ordinariamente da Istanza superiore del Grado di Appello presso la Sede Apostolica per tutelare i diritti nella Chiesa, provvedere all'unità della Giurisprudenza e, attraverso le proprie Sentenze, è di aiuto ai Tribunali di Grado inferiore».

Attuale Art. 126

«§1 Questo Tribunale funge ordinariamente da Istanza superiore nel Grado di Appello presso la Sede Apostolica per tutelare i diritti nella Chiesa, provvedere all'unità della Giurisprudenza e, attraverso le proprie Sentenze, è di aiuto ai Tribunali di Grado inferiore.

§2 Presso questo Tribunale è costituito un Ufficio al quale compete giudicare circa il fatto della non consumazione del Matrimonio e circa l'esistenza di una giusta causa per concedere la Dispensa. Perciò esso riceve tutti gli Atti insieme col voto del Vescovo e con le osservazioni del Difensore del vincolo, pondera attentamente, secondo la speciale Procedura, la Supplica volta ad ottenere la Dispensa e, se del caso, la sottopone al sommo Pontefice.

§3 Tale Ufficio è anche competente a trattare le Cause di nullità della sacra Ordinazione, a norma del Diritto universale e proprio, *congrua congruis referendo*»⁴³.

41 BENEDICTUS PP. XVI, *Quærit Semper*, 569-570, n. 9, Introduzione.

42 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 175.

43 BENEDICTUS PP. XVI, *Quærit Semper*, 570, n. 9, Art. 2.

4. LE FUNZIONI DELLA ROTA ROMANA

Dalla lettura dell'Art. 126 §1 della *Pastor Bonus* si evincono tre funzioni fondamentali che sono state assegnate alla Rota Romana:

- a) “la tutela dei diritti dei fedeli”,
- b) “l’unità della Giurisprudenza”,
- c) “l’aiuto ai Tribunali inferiori attraverso le proprie Sentenze”.

Per una maggiore chiarificazione dei concetti tratteremo in maniera distinta queste tre funzioni anche se prima sembra opportuno rilevare che l'*incipit* del suddetto Articolo è chiarificatore per ciò che concerne la specificità della Rota Romana.

Il testo infatti afferma: «Questo Tribunale funge ordinariamente da Istanza superiore nel Grado di Appello presso la Sede Apostolica»⁴⁴. L'affermazione non è di poco conto in quanto mostra non solo che la Rota, come già visto, possiede la competenza per l'Appello, ma anche che le tre funzioni (o finalità) che essa deve perseguire sono, in un certo qual modo, giustificative della sua presenza nel sistema processuale canonico.

In sostanza la Rota “serve” le tre funzioni; e “servendo” queste “serve” la Chiesa (sia universale che particolare). Nell'analisi che svilupperemo, verificheremo e auspicheremo questo continuo collegamento tra Tribunale della Rota Romana e Tribunali locali. Questo collegamento crea, senza pericolo di inutili confusioni, ciò che già dal Concilio Vaticano II era stato auspicato e cioè una più stretta collaborazione e coordinazione tra la dimensione “universale” e quella “locale”.

Inoltre giova ricordare che “l'applicazione del principio di sussidiarietà” è alla base della revisione del *CIC* ed infatti è presente nei “Principi direttivi” approvati dal Primo Sinodo dei Vescovi dell'ottobre 1967⁴⁵.

La Rota Romana ha, quindi, un carattere “ministeriale” che si esplica nell'Art. 126 §1 della *Pastor Bonus*. Per questo motivo porremo questa particolare “diaconia” come principio ermeneutico della nostra lettura delle tre funzioni succitate tanto che non sembra errato chiamarle: “funzioni diaconali giudiziali”.

44 Nella versione originale latina dell'Art. 126 della *Pastor Bonus* il termine italiano “per” è reso col termine latino “pro”. Il “pro” latino (oltre ad altri significati) ha grammaticalmente un senso ben specifico e cioè: “a difesa”, “in vantaggio”, “a favore di”. La scelta di tale termine sottolinea il carattere di “servizio” e di “difesa” delle tre funzioni del Tribunale della Rota Romana in relazione ai Tribunali locali e, più in generale, a tutto il sistema processuale canonico.

45 Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quæ Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communications*, I (1969), 77-85.

4.1 La prima funzione diaconale giudiziale: la tutela dei diritti dei fedeli

Innanzitutto bisogna rilevare che la prima *funzione diaconale giudiziale* è la “tutela dei fedeli (e dei loro diritti)”. Bisogna chiedersi che senso abbia tale espressione. Infatti ogni Tribunale (apostolico o locale) ha come compito fondamentale l'amministrare la giustizia “per” i fedeli che vi si rivolgono. Tutti i Tribunali della Chiesa svolgono il compito di difendere i diritti dei fedeli. Ci si può chiedere allora cosa la Rota aggiunga a tale tutela. La risposta che si potrebbe dare è che la Rota Romana aggiunge a tale tutela l'ampliamento di prospettiva che è dato dall'essere un Tribunale apostolico che possiede una competenza ecclesiologicamente più ampia rispetto ai Tribunali locali⁴⁶. Tale

«ampiezza deriva, oltre che dall'estensione universale, dal fatto che la Rota giudica in prima Istanza le Cause di coloro che non hanno un altro Superiore al di sotto del Papa»⁴⁷.

Queste Cause sono riassunte nel Can. 1405 §3 che stabilisce:

«È riservato al Tribunale della Rota Romana giudicare: 1) i Vescovi nelle Cause contenziose, fermo restando il disposto del Can. 1419 §2; 2) l'Abate primate o l'Abate superiore di una Congregazione monastica, il Moderatore supremo di Istituti religiosi di Diritto pontificio; 3) le Diocesi e le altre persone ecclesiastiche sia fisiche sia giuridiche che non hanno Superiore al di sotto del romano Pontefice».

La Rota Romana pertanto (insieme a tutto il sistema processuale canonico) è chiamata a tutelare i diritti dei fedeli (chierici e laici) nelle diverse fattispecie giudiziali (matrimoniali e dell'Ordinazione sacra per la Rota; matrimoniali e penali per gli altri Tribunali competenti). Tale finalità deve essere sempre perseguita attraverso la ricerca della verità e della giustizia: queste sono le uniche strade giudizialmente percorribili. In campo canonico, infatti, il perseguimento del “*favor veritatis*” è al contempo perseguimento del “*favor iustitiæ*” in quanto la verità e la giustizia formano un'unità inscindibile⁴⁸. Nei Tribunali ecclesiastici è la verità che “*fa*” giustizia, che la “*crea*”. Per converso

46 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 171.

47 *Ivi*, 171-172, nota n. 48; su tali argomenti si veda anche: M.J. ARROBA CONDE, *Nuevas Normas del Tribunal apostólico de la Rota Romana*, in AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del Foro*, XII, Salamanca, 1996, 335-369.

48 Cfr. M.J. ARROBA CONDE, *Verità e principio della doppia Sentenza conforme*, in P.A. BONNET (cur.), *Verità e definitività della Sentenza canonica*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLVI, Città del Vaticano, 1997, 59-77.

gli operatori giudiziari sono operatori di giustizia e perciò solo ancorati a tale giustizia possono rendere il loro compito veritiero e quindi trovare verità in situazioni oscure. Nella tradizione cristiana e canonica la giustizia è rischiarata dallo splendore della verità e ad essa deve far sempre riferimento per poter tutelare i fedeli e condurre il Processo all'unico vero scopo ultimo che è la legge suprema della "salus animarum"⁴⁹.

4.2 La seconda funzione diaconale giudiziale: l'unità della Giurisprudenza

Questa seconda *funzione diaconale giudiziale* della Rota Romana è una delle più discusse in dottrina: infatti gli autori spesso non sono concordi sul significato da dare ai singoli termini e concetti chiamati in causa in tale contesto. Un esempio può essere fornito dal concetto di "unità".

Z. Varalta affermava che l'unità è da intendersi in senso "orizzontale" e "verticale"⁵⁰. Quella in senso *orizzontale* è intesa come l'uniformità che si crea attraverso l'emanazione delle Sentenze di Tribunali dello stesso Grado mentre per ciò che concerne l'unità in senso *verticale* essa va intesa come la natura gerarchica dei Tribunali per la quale crescendo il Grado dei Tribunali

49 «Lo scopo generale di risolvere le controversie, anche nel Processo canonico, viene esplicitato in diverse finalità che rispondono alla diversità di elementi che in esso confluiscono. C'è però una chiara superiorità della finalità comune ed ultima della Chiesa, racchiusa nella formula *salus animarum* quale *suprema lex* (Can. 1752). In questo senso si può affermare che, dal punto di vista soggettivo, pur cercando la tutela degli interessi particolari, il Processo canonico non consente spaccature tra l'interesse privato e l'interesse pubblico, nel senso che tutti i partecipanti al Processo (Giudice e parti specialmente) sono tenuti ad un vincolo di lealtà riguardo alla verità oggettiva al di sopra della verità processuale o formale. Ciò condiziona la vigenza del principio secondo il quale le liti non devono durare troppo. La natura comunitaria della Chiesa obbliga a capire il necessario contraddittorio più come una collaborazione alla ricerca della verità che non come una semplice contrapposizione di interessi. La difesa dei diritti soggettivi non viene diminuita, ma sottolineata con il principio dell'equità canonica che non coincide esattamente con l'equità legale» (M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 40-41). Su tali argomenti si veda anche: D. COMPOSTA, *La salus animarum scopo del Diritto della Chiesa*, in AA.Vv., *La nuova Legislazione canonica*, Roma, 1983, 243-260; inoltre si veda anche: S. VILLEGGIANTE, *Il diritto di difesa delle parti nel Processo matrimoniale canonico*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Studi di Diritto canonico matrimoniale e processuale*, II, Roma, 1984, 15.

50 «*Functio dinamica efficaciter a iurisprudencia exercetur sive horizontaliter, sive presertim verticaliter. Horizontaliter, quatenus sententiae uniformiter latae in similibus a Tribunalibus eiusdem gradus, iam de se fiunt semper valida auctoritas etiam pro ceteris iudicibus in eodem iurisdictionis gradu. Verticaliter, quatenus auctoritas sententiarum similiter in similibus latarum eo crescit, ut par est, quo crescit, ratione gradus et functionis, auctoritas Tribunalis a quo procedunt. En ratio cur merito magni fiat, prout magni semper facta est, auctoritas decisionum S. R. Rotae et Segnaturae Apostolicæ*» (Z. VARALTA, *De Iurisprudentiæ conceptu*, in *Periodica de Re Canonica*, LXII [1973], 50).

crece anche l'autorità di essi e delle loro decisioni⁵¹. Tali dimensioni devono interagire tra loro ed integrarsi a vicenda.

Altri autori invece parlano di unità “*interna*” ed “*esterna*”. G.P. Montini afferma che l'unità della Giurisprudenza è da intendersi come: «L'unità interna all'Organo giurisprudenziale e l'unità che l'Organo giurisdizionale provoca di riflesso al suo esterno»⁵².

Sempre nel contesto dell'unità fornita dalla Rota Romana una posizione innovativa ed interessante è assunta da M. Arroba Conde e sviluppata successivamente da C. Begus. Tali autori cercano di rilevare la correlazione esistente tra il principio di “centralizzazione” e quello di “sussidiarietà” all'interno del sistema processuale canonico; inoltre collocano la caratteristica dell’“apostolicità” non solo in riferimento ai Tribunali apostolici della Curia Romana ma anche ai Tribunali locali in ragione del fatto che questi ultimi sono partecipi della potestà episcopale. Ciò comporta che tale funzione di unità da parte della Rota Romana si debba intendere in termini di “armonia” della Giurisprudenza.

Arroba Conde afferma infatti:

«L'unità della Giurisprudenza, provvedendo piuttosto all'armonia di essa, come si evince dal Can. 19, si tratta di una funzione di garanzia interpretativa, non obbligatoria, in quanto ogni Tribunale è indipendente nelle proprie decisioni, che tra l'altro hanno valore solo per i soggetti per i quali sono emanate (Can. 16); nella Rota si possono intravedere linee giurisprudenziali diverse, talvolta anche contrastanti, per cui questa funzione è da intendersi come una sfida che incombe, in via principale, sugli stessi Giudici rotali; nei confronti degli altri Giudici si provvede ad una funzione diversa, stabilita al paragrafo successivo; ciò colloca questa seconda funzione nella giusta dimensione di armonia e libertà»⁵³.

Partendo da tali considerazioni si è sviluppata anche le riflessione di Begus riassunta, nella sua Tesi dottorale dal titolo “*L'armonia della Giurisprudenza canonica*”⁵⁴. L'autore punta l'attenzione sulla rivalutazione della Giurisprudenza dei Tribunali inferiori rispetto alle decisioni della Rota evitando così un isolamento di tale Tribunale apostolico che impedirebbe un corretto esercizio della propria funzione. Partendo da tali presupposti egli afferma:

51 Si veda anche su tale argomento: F. COCCOPALMERIO, *La Rota Romana e la sua funzione nell'interpretazione della Legge canonica*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008), 127.

52 G.P. MONTINI, *L'unità della Giurisprudenza dei Tribunali apostolici e dei Tribunali delle Chiese particolari*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il Diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLI, Città del Vaticano, 1996, 117.

53 M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 172.

54 Cfr. C. BEGUS, *L'armonia della Giurisprudenza canonica*, Roma, 2002.

«Ben più appropriato sarà allora parlare di unità come armonia in cui alla libertà del singolo Giudice dalle pastoie di una altrui preconstituita Giurisprudenza si accompagna un movimento confluyente bi-direzionale in cui non solo il Giudice del Tribunale inferiore è attento a quanto deciso dalla Rota e pronto ad inserirsi – se ne ravvisi l'opportunità – nella corrente giurisprudenziale rotale, ma in cui anche il Tribunale apostolico sia pronto ad ascoltare ed accogliere – qualora vi siano le dovute motivazioni e condizioni – quanto viene proposto dai Tribunali inferiori nonché a far in modo che tutte le conseguenti interpretazioni trovino uno spazio ed un rapporto armonico le une con le altre»⁵⁵.

La maniera di considerare l'unità che la Rota apporta alla Giurisprudenza dipende dalla considerazione dei rapporti tra *universale* e *locale*, tra Tribunali apostolici e quelli territoriali inferiori. In questo sistema di valutazione rientrano anche la definizione di "unità" che offre V. de Paolis in concordanza con ciò che afferma ancora una volta Montini.

De Paolis analizza il concetto di unità partendo dal presupposto che esso non possa essere confuso con una generica "uniformità" che appiattirebbe in maniera sterile la funzione della Rota. Infatti egli afferma che è una

«unità che riguarda le cose essenziali, nelle quali non può esserci che l'unità. [...] L'unità della Giurisprudenza non è pertanto grigia e immobile uniformità, che nega un sano pluralismo e un principio dinamico che porta allo sviluppo della stessa Giurisprudenza»⁵⁶.

Questa concezione di De Paolis fa eco ad una riflessione che già precedentemente aveva compiuto Montini; tale autore infatti rilevava che il concetto di "unità della Giurisprudenza" può essere inteso correttamente se concepito come il

«convergere di tutti gli Organi giurisdizionali su una medesima interpretazione del dato normativo su una medesima criteriologia di valutazione dei fatti sottoposti a giudizio. Una sorta di coerenza [...] fra tutti gli operatori giudiziari, quali che siano i Gradi, gli Ordini, i luoghi e le circostanze in cui operino»⁵⁷.

Queste riflessioni dottrinali devono ora essere ricondotte al punto centrale della riflessione circa la visione della Rota quale parte fondamentale, ma non esclusiva, del sistema processuale canonico. Abbiamo ribadito come tutte queste tre funzioni fungano da "ausilio" per una retta amministrazione della

55 *Ivi*, 14.

56 V. DE PAOLIS, *La Giurisprudenza*, 304-305.

57 G.P. MONTINI, *L'unità*, 117.

giustizia nella Chiesa nell'ottica del perseguimento dell'unico fine che è la *salus animarum* e quindi del bene comune del singolo e dell'intera Comunità cristiana. In tale prospettiva, comunque s'intenda il concetto di unità della Giurisprudenza, la caratteristica di servizio (e quindi il ruolo *diaconale*) della Rota, rispetto all'intero Diritto processuale canonico, è espresso nel termine "*consulit*". Il "provvedere" all'unità della Giurisprudenza per tale Tribunale apostolico non è un'attività giustapposta o estrinseca rispetto alla sua essenza ma è una funzione fondamentale senza la quale tutto verrebbe ridotto a pura formalità processuale. Come infatti esprime in maniera coerente ed interessante F. Coccopalmerio:

«Il senso della parola *consulere* riporta da una parte ad una attività dinamica e complessa, dall'altra ad un'operazione animata da amore, proprio di chi difende qualcosa di prezioso e ha cura di un bene»⁵⁸.

Quindi possiamo affermare che la Rota si fa serva della giustizia vissuta e proclamata nella Chiesa e ciò è compiuto attraverso la "funzione-missione" del "provvedere" ("*consulere*") all'unità della Giurisprudenza a prescindere dal concetto che essa possa assumere nelle riflessioni dei diversi canonisti e giuristi.

4.3 La terza funzione diaconale giudiziale: l'aiuto ai Tribunali inferiori

La terza *funzione diaconale giudiziale* della Rota Romana è in stretta connessione con quella precedente e riguarda l'affermazione dell'Art. 126 di *Pastor Bonus* secondo la quale la Rota «attraverso le proprie Sentenze, è di aiuto ai Tribunali di Grado inferiore». La relazione intercorrente tra questa funzione e quanto detto in precedenza è dovuta al fatto che, anche in questo caso, si rivela fondamentale il collegamento tra Chiesa universale e particolare, tra Tribunali apostolici e locali, tra diversi Gradi di Giudizio: a seconda infatti di come si considera la collaborazione nel sistema processuale canonico si qualifica anche la funzione di "*aiuto*" che la Rota possiede per i Tribunali ad essa inferiori.

Ancora una volta ci faremo aiutare dalla dottrina canonica per verificare quali siano i punti più interessanti della riflessione ecclesiale e quali invece quelli più controversi.

In primo luogo c'è da rilevare che tale funzione pone su livelli e piani diversi il Tribunale della Rota rispetto a quelli inferiori. Questi ultimi, infatti,

58 F. COCCOPALMERIO, *La Rota*, 123, nota n. 35.

devono guardare alla Rota come fonte interpretativa soprattutto in caso di *lacuna Legis* secondo quanto è prescritto dal Can. 19 *CIC*.

In secondo luogo bisogna riflettere su cosa si intenda per “aiuto”. Una definizione interessante ci viene da Arroba Conde che, partendo dal presupposto che la Rota Romana compia un’opera di “armonizzazione” della Giurisprudenza ecclesiale, afferma:

«L’espressione “aiuto” è particolarmente fortunata per far capire la portata del rapporto tra i Giudici delle Chiese locali e i Giudici rotali; da una parte rimane ferma l’indipendenza e responsabilità finale del singolo Giudice; dall’altra si sottolinea la necessità di svolgere il proprio Ufficio in armonia con l’amministrazione di giustizia dell’intera Chiesa, della quale la Giurisprudenza rotale è esponente peculiare; infine credo che il compito di “aiutare” includa l’obbligo spettante ai Giudici rotali, e cioè, svolgere il proprio ruolo in apertura alla Giurisprudenza delle Chiese locali che devono aiutare, vagliando i loro risultati, ed evitando l’isolamento ed il narcisismo»⁵⁹.

Ciò implica che l’“aiuto” fondamentale offerto dalla Rota Romana è dovuto appunto a questa apertura nei confronti dei Tribunali locali e perciò ad una maggiore disponibilità di relazione e comunicazione con essi.

La Rota, secondo quanto detto da *Pastor Bonus* all’Art. 126, ha uno strumento fondamentale per aiutare gli altri Tribunali ecclesiastici: “le proprie Sentenze”. Il mezzo, quindi, per veicolare tale “terza funzione diaconale” della Rota è proprio la Sentenza giudiziale. Essa può essere definita come «il pronunciamento legittimo circa una Causa trattata giudizialmente, cioè seguendo l’*iter* processuale previsto»⁶⁰. Ciò implica che nella Sentenza si sintetizza non solo la convinzione (attraverso la certezza morale) del Giudice (unico o collegiale) ma anche l’intero Processo canonico (inerente quella determinata Causa) che trova in essa il suo culmine giudiziale.

Si può quindi affermare che la giustizia perseguita sotto la forma del Processo (in questo caso canonico) trova nella Sentenza il luogo (ed il tempo) opportuno e legittimo nel quale essa si può esprimere con le parole del Diritto enunciate e scritte in maniera formalmente e sostanzialmente rilevante dall’Autorità giudiziale della Chiesa.

Per tali motivazioni spesso i Giudici sono stati definiti come la “*stessa giustizia animata*”⁶¹ in quanto senza “*Iudex*”, la “*iustitia*” non riuscirebbe a

59 M.J. ARROBA CONDE, *Diritto*, 172-173, nota n. 50.

60 *Ivi*, 523.

61 Per una riflessione completa sul tema si veda: V. DE PAOLIS, *Il Giudice è la stessa giustizia animata*, in J. KOWAL - J. LLOBELL (curr.), *Iustitia et Iudicium. Studi di Diritto matrimoniale e processuale*

prendere corpo e consistenza, e lo “*Ius*” non sarebbe più “la stessa *cosa giusta*” (quindi concreta) ma si ridurrebbe ad una semplice utopia da desiderare, diventando così una vera e propria “*chimera giuridica*”.

Se il valore dei Giudici e delle loro Sentenze è essenziale, è altrettanto importante aprire la discussione su quanto i Tribunali ecclesiastici (apostolici e locali) entrino effettivamente in collegamento tra loro ed, ecclesialmente parlando, in “comunione” (sia nell’accezione della “*comune-unione*” in Cristo sia in quella del “*cum-munus*” cioè dell’essere accomunati dallo stesso “*munus regendi*” all’interno dell’esercizio della potestà giudiziale)⁶².

In riferimento a quanto detto, molto spesso si rileva una scarsa connessione tra i vari Gradi dei Tribunali ed in particolar modo tra la Rota Romana ed i Tribunali locali. C. Izzi descrive in maniera accurata le motivazioni di tale fenomeno:

«A fronte di tale fondamentale esigenza, soprattutto dal postconcilio è emersa preoccupazione nel constatare una certa “dissoluzione” tra Giurisprudenze locali, ma anche all’interno del medesimo Tribunale, ove si distinguevano taluni indirizzi meramente creativi e del tutto alieni dalla tradizione canonica. Detto fenomeno, puntualmente censurato da interventi pontifici, si collega con un diminuito influsso della Giurisprudenza rotale sull’attività giudiziaria delle Corti periferiche per svariate ragioni, tra le quali: la scarsa conoscenza della Giurisprudenza rotale da parte di alcuni Giudici, l’ignoranza della lingua latina, un certo ritardo nella pubblicazione dei volumi della raccolta ufficiale delle Decisioni rotali, la diffusione di pubblicazioni di Sentenze dei Tribunali territoriali più facilmente accessibili perché redatte nella lingua locale, ma anche la suggestione del relativismo culturale e, talvolta, un frainteso senso pastorale»⁶³.

Per tali ed altre ragioni è indispensabile che nei Tribunali ecclesiastici (di qualsiasi tipologia e Grado) siano presenti operatori del Diritto che sempre più incentivino per sé e per gli altri l’aggiornamento professionale, l’approfondimento nei confronti della Giurisprudenza rotale e della lingua latina. I Ministri

canonico in onore di Antoni Stankiewicz, III, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010, 1311-1338.

62 Gherrì descrive in maniera acuta l’etimologia del termine “*communio*” quando afferma che: «Sembra particolarmente interessante in proposito accogliere le sollecitazioni di coloro che, non superficialmente, riconducono il concetto di *communio* non tanto all’etimologia “consociativa” (*cum unio*) ma a quella, che potremmo definire, “responsabile”. Alla radice di questa accezione starebbe il termine (polivalente) *munus* (*communio* = *cum munus*): un dono/compito ricevuto/esercitato insieme ad altri e con essi condiviso e/o da condividere» (P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004, 308).

63 C. Izzi, *I Ministri di giustizia in genere* (Artt. 33-37), in P.A. BONNET - C. GULLO (curr.), *Il Giudizio di nullità matrimoniale dopo l’Istruzione “Dignitas Connubii”*. Parte Seconda: La parte statica del Processo, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXVI, Città del Vaticano, 2007, 124-125.

dei Tribunali e gli Avvocati ecclesiastici devono sentire una particolare responsabilità in riferimento a quanto appena detto perché la loro attività cristiana e la loro santità personale passa attraverso il servizio alla Chiesa e alla giustizia in essa esercitata. Maggiore sarà il personale discernimento spirituale e la sempre più completa competenza professionale in campo giuridico-canonistico, maggiore sarà anche il bene apportato all'intera comunità ecclesiale.

5. LA ROTA ROMANA ED IL “*PROCESSUS BREVIOR*”

Abbiamo già fatto cenno al ruolo del Tribunale della Rota Romana nella riforma del Diritto processuale matrimoniale voluta dall'attuale romano Pontefice. Tale riforma contiene una radicale innovazione che merita di essere menzionata circa il ruolo della Rota nell'ambito del Giudizio di Appello⁶⁴ soprattutto per quanto riguarda il *Processus brevior* normato

- sia nella parte iniziale di entrambe le Lettere apostoliche in forma di *motu proprio*;
- sia nei Cann. 1683-1687 *CIC* (così come riformati dal *m.p.* “*Mitis Iudex*”) e nei Cann. 1369-1373 *CCEO* (così come riformati dal *m.p.* “*Mitis et Misericors Iesus*”);
- sia negli Artt. 14-20 delle “*Regole procedurali per la trattazione delle Cause di nullità matrimoniale*” (aggiunte in appendice ad entrambi i *motu proprio* e inquadrabili come strumenti utili per l'operato dei Tribunali ecclesiastici)⁶⁵.

5.1 I criteri fondamentali del *Processus brevior*

Nella parte iniziale del *m.p.* “*Mitis Iudex*” il romano Pontefice spiega le motivazioni riguardanti la necessità della riforma del Processo matrimoniale canonico. In essa di particolare importanza sono gli otto “criteri fondamentali” che hanno guidato l'intera riforma (sia nella parte riguardante la Chiesa latina sia in quella riguardante le Chiese orientali).

Tralasciando lo studio approfondito dei singoli criteri, per la nostra trattazione sono fondamentali quelli riguardanti la riaffermazione (mai smentita ma

64 Non essendo il nostro un lavoro specifico sulla riforma di Papa Francesco ci limiteremo ad una indagine scaturente dalla semplice lettura dei nuovi Canoni inquadrandoli, però, nel più ampio orizzonte dei principi fondanti tale riforma.

65 Cfr. FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, nn. 32-35; FRANCISCUS PP., *Mitis et Misericors*, nn. 65-68.

a volte lasciata un po' in secondo piano dalla dottrina e dalla prassi giudiziale) della figura del Vescovo diocesano quale Giudice proprio della Chiesa locale affidata alla sua cura pastorale (criterio n. II).

Ciò, unitamente al voler richiamare il valore della “sinodalità nella Chiesa”, ha condotto al ripristino (per la Chiesa latina) ed al mantenimento (per le Chiese orientali) della prassi dell' Appello alla Sede metropolitana (criterio n. V). Questa previsione legislativa permette, quindi, di concepire come concorrenti il Tribunale della Rota Romana ed il Tribunale metropolitano di Appello. Questo accostamento incentiva una volta in più quel cambiamento di denominazione della Rota che poc' anzi abbiamo auspicato. Infatti per una continuità di nomenclatura e per una maggiore chiarificazione delle competenze e funzioni dei vari Tribunali della Chiesa cattolica, sarebbe più opportuno che i due Fori concorrenti (per i casi non riservati alla Sede Apostolica) si denominassero in maniera simile ossia:

- “Tribunale apostolico di Appello” (l'attuale Rota Romana);
- “Tribunale metropolitano di Appello” (la Sede metropolitana).

Questa omogeneità terminologica permetterebbe di non isolare la Rota in un mondo iperuranico nel quale le competenze e le funzioni sono sfumate ma, proprio nell'ottica della riforma del Processo di nullità matrimoniale condotta da Papa Francesco, incentiverebbe il senso di ecclesialità e di “Pastorale giudiziale”⁶⁶, e quella unitarietà del sistema processuale canonico che permetterebbe di comprendere che la diversità dei Tribunali di Appello non cade a detrimento del perseguimento della stessa ed unica finalità processuale.

Se si analizza, invece, il criterio n. IV si trovano le motivazioni per cui la nuova riforma del Diritto processuale matrimoniale ha inserito la Normativa inerente il *Processus brevior* all'interno del più generale ambito del Processo canonico.

Innanzitutto il Processo più breve viene aggiunto al Processo documentale nel novero delle Procedure semplificate per l'accertamento della nullità o validità matrimoniale ed in secondo luogo tale *Processus brevior* vede coinvolto in prima persona il Vescovo diocesano (o eparchiale). Infatti il criterio n. IV così stabilisce:

«Oltre a rendere più agile il Processo matrimoniale, si è disegnata una forma di Processo più breve – in aggiunta a quello documentale come attualmente

66 Cfr. I. SASSANELLI, *Il Giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa. Un commento dinamico al Can. 1421 §2*, Città del Vaticano, 2015, 14-15.

vigente –, da applicarsi nei casi in cui l'accusata nullità del Matrimonio è sostenuta da argomenti particolarmente evidenti. Non mi è tuttavia sfuggito quanto un Giudizio abbreviato possa mettere a rischio il principio dell'indissolubilità del Matrimonio; appunto per questo ho voluto che in tale Processo sia costituito Giudice lo stesso Vescovo, che in forza del suo Ufficio pastorale è con Pietro il maggiore garante dell'unità cattolica nella fede e nella disciplina»⁶⁷.

5.2 La Rota Romana nella nuova Normativa sul Processus brevior

L'argomento principale di questa parte della riflessione: ossia il ruolo del Tribunale della Rota Romana nel sistema del *Processus brevior*, è introdotto dal nuovo Can. 1687 *CIC*, che coinvolge espressamente la Rota nelle dimanche proprie dell'Appello.

«§1 Ricevuti gli Atti, il Vescovo diocesano, consultatosi con l'Istruttore e l'Assessore, vagliate le osservazioni del Difensore del vincolo e, se vi siano, le difese delle parti, se raggiunge la certezza morale sulla nullità del Matrimonio, emani la Sentenza. Altrimenti rimetta la Causa al Processo ordinario.

§2 Il testo integrale della Sentenza, con la motivazione, sia notificato al più presto alle parti.

§3 Contro la Sentenza del Vescovo si dà Appello al Metropolita o alla Rota Romana; se la Sentenza è stata emessa dal Metropolita, si dà Appello al suffraganeo più anziano⁶⁸; e contro la Sentenza di altro Vescovo che non ha un'Autorità superiore sotto il romano Pontefice, si dà Appello al Vescovo da esso stabilmente designato.

§4 Se l'Appello evidentemente appare meramente dilatorio, il Metropolita o il Vescovo di cui al §3, o il Decano della Rota Romana, lo rigetti *a limine* con un suo Decreto; se invece l'Appello è ammesso, si rimetta la Causa all'esame ordinario di secondo Grado».

Il §3 del nuovo Canone afferma che nel *Processus brevior* esistono due distinti Tribunali concorrenti per l'Appello nei confronti di una Sentenza emanata dal Vescovo diocesano: il "Tribunale metropolitano" ed il "Tribunale della Rota Romana". Ciò è dovuto al predetto inquadramento di tutta la riforma

67 FRANCISCUS PP., *Mitis Iudex*, nn. 10-11; per ciò che concerne le Chiese orientali si veda: FRANCISCUS PP., *Mitis et Misericors*, nn. 43-44.

68 Il Pontificio Consiglio per i testi legislativi ha "spiegato" che tale indicazione va interpretata nel senso del suffraganeo "più antico" (cfr. PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Risposta particolare: Circa il *Suffraganeus antiquior* nel nuovo Can. 1687 §3 *Mitis Iudex*, prot. n. 15155/2015, 13 octobris 2015, in URL: < <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> >, al 10/06/2016).

del Diritto processuale matrimoniale canonico voluto da Papa Francesco: ossia una più concreta amministrazione della giustizia al livello periferico (o meglio al livello locale con un maggior contatto tra fedeli e Giudice e una più ampia collaborazione tra Sedi diocesane e Sedi metropolitane) senza, però, venir meno alla possibilità che da secoli ha caratterizzato il sistema processuale canonico cioè il ricorso alla Sede Apostolica tramite il Tribunale della Rota Romana. Lungi da una “preferenza orientata” di tipo legislativo, anche per il *Processus brevior* la scelta del Tribunale a cui appellare è lasciata alle parti in Causa.

Nel §4, invece, si fa fronte ad una “*situazione patologica*” dovuta alla prassi di introdurre alcuni Appelli a scopo meramente dilatorio. Nello specifico caso in cui l'Appello è presentato alla Rota Romana è compito del Decano valutare tale fattispecie e, se del caso, rigettare *a limine* l'Appello. In caso contrario la Causa verrà rimessa al Giudizio ordinario di secondo Grado (ossia alla consueta Procedura non abbreviata).

CONCLUSIONE

L'intento di questo breve scritto era quello di fornire una panoramica generale sul Tribunale della Rota Romana inserendola all'interno dell'odierno sistema processuale canonico segnato dalle innovazioni apportate dalla riforma del Diritto processuale matrimoniale di Papa Francesco (soprattutto nell'ambito del *Processus brevior*).

Dall'analisi effettuata scaturiscono alcuni elementi di maggior significato.

- In primo luogo la Rota pur non avendo nella titolazione un tale aggettivo è un vero e proprio “Tribunale apostolico” in quanto partecipa della potestà del romano Pontefice.
- In secondo luogo, a nostro avviso, il Legislatore canonico dovrebbe modificare il nome della Rota Romana passando a quello di “Tribunale apostolico di Appello” in quanto esso sarebbe più confacente ai tempi odierni e più rappresentativo della natura e delle competenze di tale Tribunale. Inoltre con la rinnovata importanza data al “Tribunale metropolitano di Appello” potrebbe fornire un collegamento maggiore (sia terminologico che concettuale) tra Chiesa universale e Chiese particolari. Tale unitarietà del servizio giudiziale (unitamente alla chiarezza di denominazioni e competenze) deve essere uno dei fini dell'amministrazione della giustizia nella Chiesa. Partire dalla modifica delle nomenclature curiali potrebbe essere un passo

importante per avvicinare tutti i *Christifideles* a tale dimensione giuridica ecclesiale favorendo, in tal modo, il carattere spiccatamente pastorale (“*pastoralità giudiziale*”) dei Tribunali ecclesiastici.

- In terzo luogo si è rilevato che le “tre funzioni” della Rota possono essere definite come “diaconali” in quanto tale Tribunale apostolico non può essere visto come un “centro di potere giudiziale”, ma deve essere più propriamente concepito come un luogo di giustizia, di aiuto e di servizio per l’intero sistema processuale canonico. Solamente infatti nello studio comune delle tematiche matrimoniali e nello scambio di opinioni, di professionalità e di decisioni giudiziali tra Tribunali apostolici e locali questa caratteristica “*diaconale*” della Rota Romana può essere maggiormente evidente e significativa.

Malgrado le divergenze dottrinali riscontrate all’interno delle questioni trattate, è risultato evidente che il Tribunale della Rota Romana ha da sempre esercitato (ed esercita ancor oggi nonostante la propria competenza concorrente con quello del Metropolita) un ruolo centrale e fondamentale per l’intera Chiesa (universale e particolare). È auspicabile una maggior conoscenza di tale Tribunale anche al livello non accademico per sfatare molti “miti” e “leggende” che rischiano di allontanare i *Christifideles* dall’amministrazione della giustizia nella Chiesa.

I Tribunali ecclesiastici (di qualsiasi tipologia e Grado) non sono infatti luoghi di sterile applicazione della Legge ma, proprio a motivo della loro “pastoralità”, sono Istituzioni al servizio di tutti i fedeli (come singoli) e della Chiesa (come comunità). In essi si possono risolvere i dubbi sulla validità di un vincolo matrimoniale, si possono chiedere consulti su argomenti di tipo canonistico (arricchendo così le proprie conoscenze in campo giuridico), si può verificare concretamente come sia possibile unire e far dialogare due realtà che, solo all’apparenza, possono sembrare contrastanti e alle volte divergenti: “l’amministrazione del Diritto” e “la vita della e nella Chiesa”.

Il Tribunale della Rota Romana nell'odierno sistema processuale canonico

IVANO SASSANELLI

Abstract

La riforma del Diritto processuale matrimoniale di Papa Francesco ha rimesso al centro della riflessione canonistica il ruolo del Vescovo diocesano (quale Giudice) e del Tribunale metropolitano di Appello. Questa nuova impostazione processuale e l'introduzione del "*Processus brevior*" permettono di porre l'attenzione sul ruolo che oggi possiede il Tribunale della Rota Romana nelle dichiarazioni di nullità matrimoniale e nella ricerca della verità sostanziale e processuale. Attraverso un percorso storico e concettuale è possibile non solo ricostruire le origini ecclesiali di questo "Tribunale apostolico", ma è anche necessario analizzare le prospettive presenti e future che collocano la Rota Romana al servizio della missione pastorale della Chiesa cattolica.

Parole chiave: Processo; riforma; Rota Romana; Matrimonio; Tribunale.

Abstract

Pope Francis's reform of matrimonial Trial Law has brought back the role of the diocesan Bishop (as a Judge) and the metropolitan Tribunal of Appeal in the canonical reflection. This new trial approach and the introduction of the "Processus brevior" allows attention to be placed on the role that the Roman Rota has today in the declarations of the nullity of Marriage and in the research for the substantial and trial truth. Through an historical and conceptual way, it is not only possible to reconstruct the ecclesiastical origins of this "Apostolic Tribunal", but it is also necessary to analyze the present and future perspectives that place the Roman Rota at the service of the pastoral mission of the Catholic Church.

Keywords: Trial; reform; Roman Rota; Marriage; Tribunal.

V. BIBLIOGRAPHICA

Opera riconosciuta

MOYNIHAN ROBERT - SOMOGYI VIKTORIA, *La fiamma della fede. Un dialogo con il Cardinale Petér Erdö*, Pref. Card. A. Sodano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, pp. 259, € 20,00.

«Se c'è stato un 'fulcro' della conversazione, questo è stato di certo la domanda su cosa significhi essere un cristiano, un seguace, un discepolo di Cristo, o cosa voglia dire, o possa voler dire per una persona del nostro tempo, credere o 'avere fede' in Cristo. In questo senso il volume è 'Cristo-centrico' o 'fede-centrico', un libro incentrato sulla 'fiamma della fede', nel tentativo di capire come una persona, specialmente nell'epoca moderna, si avvicini alla fede e cosa questo comporti nella sua vita e nella sua visione del mondo. Questo libro analizza quindi la dinamica dell'esplorazione e della scoperta spirituale, della vocazione, dell'impegno. Può aiutare pertanto chi intraprende un cammino di fede, con tutte le difficoltà e i dubbi che possono essere parte di questo viaggio» (pag. 11).

Queste parole introduttive di uno degli autori dell'intervista-libro al Card. Erdö, attuale Primate d'Ungheria e Presidente del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa, il più giovane membro del Sacro Collegio per oltre dieci anni (2003-2013), nominato dal santo Padre Francesco Relatore generale per i due Sinodi sulla famiglia, riassumono chiaramente le finalità di questo dialogo a trecentosessanta gradi sulle problematiche dell'uomo contemporaneo nella prospettiva di un uomo di fede. Il risultato è uno spaccato impensabile ed allo stesso tempo istruttivo per ogni persona che non ha rinunciato a scoprire il *sensu ed il significato* della propria vita, della creazione, della religione, dell'impegno politico, del Diritto, della giustizia, dell'amicizia, della famiglia. Le sue risposte alle domande, che toccano in particolare tre ambiti (nel testo corrispondono alla divisione in tre parti): la vita personale e familiare, la vita ecclesiale ed il

mondo contemporaneo con le sue sfide, la fede è il filo conduttore ed il punto di riferimento. Questo mi sembra un primo aspetto degno di nota. Le risposte sono quelle della fede e non opinioni personali, o meglio, sono sempre risposte di una persona di fede, di un acuto intellettuale che proviene da un Paese nel cuore dell'Europa e si sente che porta nel cuore la passione per il suo Paese, per l'Europa, ma soprattutto per l'uomo, figlio di Dio. Significativamente afferma che la sfida più grande della Chiesa oggi è proprio quella della molteplicità delle sfide: «Il mondo è complicatissimo, questa è la sfida principale. Perché nessuno ha il tempo e la competenza professionale per occuparsi dei dettagli, come invece sarebbe necessario» (pag. 67). Per il Card. Erdö la fede in Cristo, come è trasmessa dalla Chiesa cattolica, è una “opportunità” per rispondere alle varie sfide che questa vita va sempre più ponendo e che l'uomo va sempre di più complicando nella misura in cui perde il legame con il Creatore ed il suo progetto di amore su di noi. In questi termini la fede è per lui allo stesso tempo una possibilità da *proporre* al mondo di oggi affinché ritrovi il suo senso, ma nella profonda convinzione che è una verità che si *auto-impone* e permetterà all'uomo di essere libero. Per questo è di fondamentale importanza presentare correttamente il concetto di peccato, come ciò che rende schiavi (cfr. 2Pt 2,19) e Cristo che porta la vera libertà:

«Colui che è depositario della ragionevolezza del mondo, dell'universo, e che sa tutto dell'uomo. E questo è assolutamente importante, perché Lui conosce meglio di noi cosa conduce alla felicità. [...] Lui sa quale sia il nostro bene e cosa occorra alla nostra felicità» (pag. 79).

Questo deve essere il nocciolo della predicazione oggi. Per queste ragioni sente la drammatica importanza di formare adeguatamente i fedeli ed i ministri sacri, formarli ad una fede *matura*. Interessante la sua attenzione particolare per la catechesi dei fanciulli: oggi più che mai di vitale importanza in quanto l'influenza su di loro da parte della cultura dominante è più forte ed ha effetti devastanti (cfr. pag. 135). Dalle risposte del Card. Erdö emerge, in ogni contesto, sempre la sua preoccupazione di realizzare quanto insegnato da san Pietro:

«Siate sempre pronti a render conto della speranza che è in voi a tutti quelli che vi chiedono spiegazioni. Ma fatelo con mansuetudine e rispetto, e avendo la coscienza pulita; affinché quando parlano di voi, rimangano svergognati quelli che calunniano la vostra buona condotta in Cristo» (1Pt 3,15-16).

Da Pastore della Chiesa si percepisce la sua preoccupazione per una cultura “liquida” (cfr. Z. Bauman), che con il miraggio di una vuota libertà, ha

come obiettivo di creare un individuo debole e quindi esposto ad ogni sorta di manipolazione, soprattutto facile preda delle diverse ideologie, come il Marxismo. Da convinto sostenitore del dialogo ecumenico, in modo particolare con gli Ortodossi, è però allo stesso tempo cosciente che la piena comunione «se arriverà, sarà un regalo dello Spirito santo, non soltanto un'opera umana» (pag. 90) e che in ogni caso è importante rispettare una giusta pluralità, in quanto non contraria alle verità fondamentali della fede. Ugualmente, da profondo conoscitore della geopolitica mondiale riflette lucidamente sui rapporti con l'Islam, distinguendo tra "integrazione" ed "assimilazione" (cfr. pag. 153), sostenendo un realistico e cristiano senso dell'accoglienza e della solidarietà. Da profondo giurista ed in modo particolare da studioso della Storia del Diritto, sono di notevole interesse le sue idee riguardo alla Legge giuridica o al Diritto, che è «una Norma normata, che deve cioè seguire altre Norme di livello più alto» (pag. 213), per esempio quelle Leggi di natura contro cui nessuno Stato può pretendere di legiferare, perché «se la Legge è irrealista, non sarà seguita» (pag. 214).

Insomma: un libro ricco di riflessioni e di spunti per il proprio cammino di fede, che provengono dall'esperienza personale di un uomo che ha sempre cercato di tradurre nel quotidiano quanto ha ricevuto dalla fede ed ha cercato di farne una fiamma che arde ed illumina.

BRUNO ESPOSITO

Opera edita¹

GAETANO DE SIMONE, GENNARO TAIANI, *Introduzione alle Scienze giuridiche e formazione giuridico-pastorale*, Coll. *Vivæ voces*, n. 32, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 436, € 32,00 (EAN: 9788846510440)

L'Opera nasce con l'intento di fornire una necessaria ed adeguata conoscenza del Diritto, della sua evoluzione e delle sue implicazioni con altri fattori sociali di maggior rilievo, offrendo al tempo stesso un valido strumento per la formazione giuridico-pastorale.

Il volume è diviso in due Parti: una prima Parte volta a fornire gli strumenti e le chiavi di lettura necessari per comprendere il complesso mondo del Diritto (Stato di Diritto, concetto di giustizia, costituzionalismo, Diritto naturale, Positivismo giuridico, pluralismo sociale, pluralismo giuridico, Teoria della giustizia); una seconda Parte è volta ad approfondire alcune tematiche giuridiche di attualità socio-politica (Diritto di famiglia nel contesto internazionale ed europeo; ricongiungimento familiare; immigrazione nel quadro di riferimento internazionale ed europeo).

Gaetano de Simone, è docente ordinario di Sociologia giuridica e Dottrina sociale della Chiesa presso la Pontificia Università Lateranense, di cui è stato Pro-Rettore. Nella stessa Università insegna anche Introduzione alle Scienze giuridiche e Sociologia delle relazioni internazionali. Professore

¹ Evulgantur Opera a Pontificia Universitate Lateranense edita.

invitato presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, è membro del Comitato di redazione di diverse Riviste scientifiche, tra cui "Studia et Documenta Historiæ et Iuris", e membro del Comitato scientifico dell'Area di Ricerca "Caritas in veritate" della P.U.L.

Collabora con la Congregazione per la Dottrina della Fede e il Tribunale Apostolico della Rota Romana in qualità di membro di Commissioni ed è Giudice presso il Tribunale Ecclesiastico Interdiocesano Salernitano-Lucano. È autore di diverse pubblicazioni tra monografie, saggi e articoli.

Gennaro Taiani, è docente presso la Pontificia Università Lateranense dove insegna Diritto di famiglia comparato, Normativa in materia d'immigrazione, Elementi di Biodiritto, presso il Pontificio Istituto Pastorale "Redemptor Hominis"; è Segretario dell'Area di Ricerca "Caritas in veritate" della P.U.L. Difensore del vincolo presso il Tribunale Ecclesiastico Interdiocesano Salernitano-Lucano; è co-autore di diverse monografie ed ha pubblicato saggi ed articoli in Collettanee e Riviste.

* * *

ANDREA STABELLINI, *Il mandatum del Can. 812 CIC e la missio canonica dell'Art. 27 §1 SpCh. Disposizioni normative convergenti o divergenti?*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 64, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 472, € 26,50 (EAN: 9788846510143)

Tra gli strumenti giuridico-canonici tesi a regolamentare l'insegnamento accademico della Teologia, figurano il "mandatum" del Can. 812 del *Codex Iuris Canonici* del 1983 e la "missio canonica" dell'Art. 27 §1 della Costituzione apostolica "Sapientia Christiana" del 1979: due Norme che pongono il problema dell'identità o differenza dei due Istituti giuridici. La ricerca, mediante un'analisi del settore ordinamentale nel quale tali Istituti sono inseriti, mediante la disamina delle ricorrenze dei termini nei documenti conciliari e nella codificazione canonica ed un accostamento critico alla prassi attraverso la quale il *mandatum* e la *missio canonica* vengono conferiti o revocati, giunge a concludere per la loro sostanziale identità, proponendo anche ipotesi *de Iure condendo* finalizzate a migliorare la Normativa.

Andrea Stabellini (Como 1976), è Presbitero della Diocesi di Como dal giugno 2002. Dopo la Licenza in Teologia presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Istituto DiReCom), ha conseguito il Dottorato in Diritto canonico presso l'Institutum Utriusque Iuris della Pontificia Università Lateranense.

Docente di Diritto canonico nella Facoltà di Teologia di Lugano (CH) e nel Seminario vescovile di Como, è anche Vicario giudiziale della Diocesi di Como. Il presente lavoro dottorale, nel dicembre 2014, è stato insignito del “Premio di Laurea don Bruno Nuti” per la miglior Tesi di ricerca dell’Ateneo per l’Anno Accademico 2013/2014.

* * *

LORENZO CAVALAGLIO, *Dalla potestas Magisterii al munus docendi*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 67, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 300, € 25,00 (EAN: 9788846510358)

I concetti di *potestas* e *iurisdictio* segnano lo sviluppo storico della funzione d’insegnamento nella Chiesa e il suo contenuto autoritativo. Al *munus docendi*, abbandonata la coincidenza con il Magistero gerarchico, inerisce comunque una potestà, quantitativamente determinata e qualitativamente differente secondo la funzione attribuita e l’attività concretamente svolta: un potere giuridico che oscilla tra i due poli dell’*imperium* e dell’*auctoritas*, anche se costituisce legittima espressione di *potestas* solo ove associato ad un Ufficio ecclesiastico.

Lorenzo Cavalaglio (Roma 1973), Notaio, Dottore di ricerca in Diritto civile, dal 2001 è docente incaricato nell’Università di Udine. Ha conseguito nel 2014 il Dottorato in Diritto canonico presso l’Institutum Utriusque Iuris della Pontificia Università Lateranense. Autore di saggi di Diritto civile e comparato e relatore in Convegni internazionali, nel 2006 ha pubblicato la monografia “La formazione del contratto” (Giuffrè).

* * *

ELISABETTA SCOMAZZON, *Associazioni di fedeli: i “Movimenti ecclesiali”*. *Carisma, Statuti, consacrazione di vita*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 68, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 292, € 25,00 (EAN: 9788846510372)

Lo studio si propone un’analisi delle Associazioni di fedeli e dei Movimenti ecclesiali nell’orizzonte normativo del *Codex Iuris Canonici* e del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Il carisma, gli Statuti, la consacrazione di vita, costituiscono elementi fondamentali nella strutturazione e nella regolamentazione dei Movimenti ecclesiali, di cui l’operatore pratico e

il teorico del Diritto devono tener conto trattando le complesse questioni che riguardano il governo, i membri e la loro formazione, la consacrazione, l'Incardinazione dei chierici, i beni, di tali espressioni della vita ecclesiale.

Elisabetta Scomazzon (1968), laureata in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Padova ha svolto la pratica forense presso l'Ordine degli Avvocati di Trento. Dopo aver conseguito il Dottorato in Diritto canonico presso l'Institutum Utriusque Iuris della Pontificia Università Lateranense, presta la sua attività presso l'Ufficio legale di una Istituzione religiosa.

* * *

IVANO SASSANELLI, *Il Giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa. Un commento dinamico al Can. 1421 §2*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 69, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015, pp. 230, € 23,00 (EAN: 9788846510389)

La discussione sul Giudice ecclesiastico laico è stata da sempre monopolizzata dalla diatriba sulla potestà di governo nella Chiesa. La presente ricerca si propone, invece, di analizzare la figura del Giudice laico partendo dalla sua vocazione laicale, dal suo essere un *Christifidelis* che, vivendo la collaborazione con gli altri *Christifideles* (chierici, religiosi e laici), è chiamato a mettere le sue qualità umane, cristiane e professionali al servizio della comunità ecclesiale: ad essere, cioè, un fedele di Cristo nella Chiesa e per la Chiesa.

Ivano Sassanelli (Bari 1986), dopo il Baccellierato in Teologia presso la Facoltà Teologica Pugliese, ha conseguito il Dottorato in Diritto canonico presso l'Institutum Utriusque Iuris della Pontificia Università Lateranense. È docente di Religione cattolica nelle Scuole secondarie.

Opera accepta¹

GIOVANNI GIORGIO, *La via del comprendere. Il modello del Processo di Diritto*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. IV-324, € 30,00 (ISBN: 978-88-3486693-1)

Il Processo di Diritto, in linea di principio, rappresenta una via collaudata per giungere ad un giudizio razionalmente giustificato. Seguendone le tappe ideali, lo studio proposto vuole indagare questa via del comprendere, che conduce ad una verità e ad una giustizia possibili, ancorché non assolute, né indefettibili. In un tempo di diffusa sfiducia nella ragione, il chiarimento della Logica argomentativa e dialettica di cui il Processo è portatore, può stabilire una solida base per sostenere una razionalità a misura d'uomo, capace di comprendere adeguatamente le cose, disponendo di procedure e strumenti efficaci per valutare criticamente il processo interpretativo e il suo risultato.

Giovanni Giorgio è docente di Filosofia teoretica presso la Pontificia Università Lateranense di Roma e presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti, di cui è stato Preside dal 2006 al 2010. Dal 2006 al 2010 è stato Direttore della Rivista "Ricerche teologiche" di Roma, organo della "Società Italiana per la Ricerca Teologica", di cui è Segretario. Dal 2003 al 2009 è stato Coordinatore di redazione della Rivista "Prospettiva persona" di Teramo, espressione del "Centro di Ricerche Personaliste" che ha sede nella stessa città.

1 Evulgantur, inter Opera ad Redactionem missa, quæ Ephemeridis æstimationem accipere possunt.

Tra le sue pubblicazioni: Il pensiero di Gianni Vattimo (Franco Angeli, Milano 2006); Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricoeur (Valter Casini, Roma 2008); con Carmelo Dotolo, Interviste teologiche (Dehoniane, Bologna 2009); Gianni Vattimo, Carmelo Dotolo, Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra Filosofia e Teologia (Rubbettino, Soveria Mannelli 2009 [tradotto in spagnolo nel 2012]).

* * *

MANUEL JESÚS ARROBA CONDE - MICHELE RIONDINO, *Introduzione al Diritto canonico*, Coll. *Serie giuridica*, Mondadori Education, Milano, 2015, pp. 230, € 24,00 (ISBN: 978-88-0074624-3).

Lo scopo del volume, indirizzato principalmente a studenti dei corsi di Laurea in Giurisprudenza, è quello di introdurre allo studio del Diritto canonico attraverso la spiegazione delle sue attuali Norme, privilegiando non tanto il metodo esegetico, quanto il fondamento ultimo dell'intero Ordinamento: la centralità di ogni persona nella Comunità ecclesiale. In tale prospettiva, dal punto di vista metodologico, la guida alla conoscenza del Diritto canonico che ora si offre non risponde al genere classico dei commentari. In effetti, la presentazione delle disposizioni dei Canoni intende proporsi in maniera sistematica e organizzata, raggruppando le tematiche e spiegando i concetti giuridici tipici del Diritto della Chiesa. Si aggiungono esemplificazioni per facilitare la comprensione dei vari contenuti, nonché sintetiche riflessioni che richiamano i principali tratti caratterizzanti l'esperienza giuridica canonica da un punto di vista culturale.

Manuel J. Arroba Conde (1957) è professore ordinario di Diritto processuale canonico nella Pontificia Università Lateranense dove è Preside dell'Institutum Utriusque Iuris e Direttore della Rivista "Apollinaris". È Giudice ecclesiastico, oltre che Referendario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Tra le sue numerose pubblicazioni: Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi (Lugano 2008); Diritto processuale Canonico (6 ed., Roma 2012); Risultato della Prova e tecnica motivazionale nelle Cause matrimoniali (Roma 2013).

Michele Riondino (1978) è professore straordinario di Diritto penale canonico nella Pontificia Università Lateranense, dove insegna anche Diritto dei minori, e docente incaricato di Canon Law presso la LUMSA di Roma. È autore di: Giustizia riparativa e mediazione nel Diritto penale canonico (Roma 2011); Famiglia e Minori. Temi giuridici e canonici (Roma 2011).

FONTES HUIUS VOLUMINIS

A- FONTES ECCLESIASTICI

I. CONCILIA

- CONCILIIUM ELIBERITANUM, *Capitula*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, (rist.) Graz, 1960¹, coll. 5-20.
- CONCILIIUM ARELATENSE I, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, II, coll. 471-474.
- CONCILIIUM LAODICENUM, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, II, coll. 564-574.
- CONCILIIUM NICÆNUM I, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, II, coll. 677-684.
- CONCILIIUM CARTHAGINENSE III, *Capitula*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, III, coll. 880-892.
- CONCILIIUM MILEVITANUM II, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, IV, coll. 326-334.
- CONCILIIUM TELEPTENSE sive ZELLEENSE, *Canones ex Epistola Papæ Sirici*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, IV, coll. 379-381.
- CONCILIIUM CARTHAGINENSE [ANNI CCCCXXI], *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, IV, coll. 449-450.
- CONCILIIUM AFRICANUM, *Capitula*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, IV, col. 483-490.
- CONCILIIUM ARAUSICANUM I, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VI, coll. 435-441.
- CONCILIIUM CHALCEDONENSE, *Actio decima quinta. Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VII, coll. 357-392.
- CONCILIIUM ARELATENSE II, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VII, coll. 879-885.
- CONCILIIUM AGATHENSE, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VIII, coll. 323-336.

1 Per maggior fruibilità, l'Opera del Mansi verrà citata globalmente nella sua ristampa anastatica in 23 volumi: Graz, 1960-1961.

CONCILIIUM AURELIANENSE I, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, VIII, coll. 350-356.

CONCILIIUM MATISONENSE II, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, IX, coll. 949-957.

CONCILIIUM HISPALENSE II, *Canones*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, X, coll. 557-568.

CONCILIIUM CONSTANTINOPOLITANUM II, *Anathematismi adversus "Tria Capitula"*, in ALBERIGO G. ET ALII (cur.), *Conciliorum œcumenicorum Decreta*, ed. bilingue, Bologna, 1991, 114-122.

Statuta Ecclesiæ antiqua, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, III, coll. 949-960.

Canones diversorum Conciliorum Ecclesiæ africanæ, in *Conciliorum omnium generalium et provincialium Collectio regia*. IV. *Ab anno CCCII ad annum CCCXXX*, Parisiis, 1644.

CONCILIIUM LATERANENSE IV, Constitutio 3: *De haereticis*, in ALBERIGO G. ET ALII (cur.), *Conciliorum*, 233-235.

CONCILIIUM LATERANENSE IV, Constitutio 21: *De Confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in Pascha communicando*, in ALBERIGO G. ET ALII (cur.), *Conciliorum*, 245.

CONCILIIUM CONSTANTIENSE, Decretum: *Hæc Sancta*, in ALBERIGO G. ET ALII (cur.), *Conciliorum*, 409-410.

CONCILIIUM CONSTANTIENSE, Decretum de Conciliis generalibus: *Frequens*, in ALBERIGO G. ET ALII (cur.), *Conciliorum*, 438-443.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM TRIDENTINUM, Sessio IV: *Decretum de libris sacris et de Traditionibus recipiendis*, in DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (HÜNERMANN P., cur.) Bologna, 2009, nn. 1501-1505.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Relatio reverendi patris domini Friderici M. Zinelli Episcopi tarvisini*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, LII, coll. 1100-1119.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Schema Constitutionis dogmaticæ secundæ de Ecclesia Christi secundum reverendissorum patrum animadversiones reformatum*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, LIII, coll. 308-317.

CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Acta synodalia: *Iosephi Kleutgen Relatio de Schemate reformato*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, LIII, coll. 317-332.

- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Constitutio dogmatica de fide catholica: *Dei Filius*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 3000-3045.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM I, Constitutio dogmatica I: *Pastor Æternus*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 3050-3075.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium*, in AAS, LVI (1964), 97-138.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de instrumentis communicationis socialis: *Inter Mirifica*, in AAS, LVI (1964), 145-157.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*, in AAS, LVII (1965), 5-71.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia: *Christus Dominus*, in AAS, LVIII (1966), 673-701.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de divina Revelatione: *Dei Verbum*, in AAS, LVIII (1966), 817-835.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de activitate missionali Ecclesiæ: *Ad Gentes*, in AAS, LVIII (1966), 947-990.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita: *Presbyterorum Ordinis*, in AAS, LVIII (1966), 991-1024.
- CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: *Gaudium et Spes*, in AAS, LVIII (1966), 1025-1120.

II. PONTIFICES

- CLEMENS PP. I, Littera: *Ai Corinti*, in QUACQUARELLI A. (cur.), *I Padri apostolici*, 3 ed., Roma, 1981, 49-92.
- LEO PP. I, *Epistolæ. Ep. XV, ad Turribium asturicensem Episcopum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, Parisiis², 1846, LIV, coll. 677-695.
- LEO PP. I, *Sermones. Sermo IV*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, LIV, coll. 148-152.
- LUCIUS PP. III, Decretum: *Ad Abolendam*, in CORLETO R.W. (cur.), *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum*, Taurinensis editio, Torino, 1858, 20-22.
- INNOCENTIUS PP. III, Bulla: *Vergentis in Senium*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus Iuris canonici*, II, (rist.) Graz, 1959, coll. 782-783 (X 5.7.10).
- INNOCENTIUS PP. IV, Bulla: *Ad Extirpanda*, in MANSI J.D. (cur.), *Sacrorum Conciliorum*, XXIII, coll. 569-575.

2 Per maggior fruibilità, l'Opera del Migne verrà citata globalmente, distinguendo soltanto la "Series Latina" da quella "Græca".

BONIFACIUS PP. VIII, Bulla: *Unam Sanctam*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus*, coll. 1245-1246 (Extrav. comm. 1.8.1).

CLEMENS PP. V, Constitutio: *Sæpe Contigit*, in FRIEDBERG Æ. (cur.), *Corpus*, col. 1200 (Clem. 5.11. 2).

EUGENIUS PP. IV, Bulla unionis Græcorum: *Lætentur Cæli*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1300-1308.

EUGENIUS PP. IV, Bulla unionis Coptorum Æthiopumque: *Cantate Domino*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1330-1353.

PIUS PP. IV, Bulla: *Iniunctum Nobis*, in DENZINGER H., *Enchiridion*, nn. 1862-1870.

PIUS PP. IX, Epistola encyclica: *Quanta Cura*, in *ASS*, III (1867), 160-167.

PIUS PP. IX, *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque apostolicis Litteris santissimi domini nostri Pii Papæ IX*, in *ASS*, III (1867), 168-176.

PIUS PP. IX, Littera apostolica: *Multiplies Inter*, in GASPARRI P. (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, III. *Romani Pontifices, ab anno 1867 ad annum 1917 (n. 545-713)*, Romæ, 1925, 31-38, n. 553.

LEO PP. XIII, Litteræ encyclicæ: *Rerum Novarum*, in *ASS*, XXIII (1890-1891), 641-670.

PIUS PP. XI, Litteræ encyclicæ: *Quadragesimo Anno*, in *AAS*, XXIII (1931), 177-228.

PIUS PP. XI, Motu proprio de ordinandis Tribunalibus ecclesiasticis Italiæ pro Causis nullitatis Matrimonii decidendis: *Qua Cura*, in *AAS*, XXX (1938), 410-413.

PIUS PP. XII, Litteræ encyclicæ: *Humani Generis*, in *AAS*, XLII (1950), 561-578.

PIUS PP. XII, Litteræ encyclicæ: *Fidei Donum*, in *AAS*, IL (1957), 225-248.

IOANNES PP. XXIII, Constitutio apostolica qua Concilium Œcumenicum Vaticanum II indicitur: *Humanæ Salutis*, in *AAS*, LIV (1962), 5-13.

IOANNES PP. XXIII, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ, quibus Normæ statuuntur Concilii Œcumenici Vaticani Secundi celebrandi: *Appropinquante Concilio*, in *AAS*, LIV (1962), 609-611.

IOANNES PP. XXIII, Allocutio: *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 octobris 1962, in *AAS*, LIV (1962), 786-796.

IOANNES PP. XXIII, Litteræ encyclicæ: *Pacem in Terris*, in *AAS*, LV (1963), 257-304.

PAULUS PP. VI, Allocutio: *Salvete Fratres*, 29 septembris 1963, in *AAS*, LV (1963), 841-859.

- PAULUS PP. VI, Allocutio ad Patres conciliares habita, altera exacta Concilii Œcumenici Vaticani Secundi Sessione: *Tempus iam Advenit*, 4 decembris 1963, in *AAS*, LVI (1964), 31-40.
- PAULUS PP. VI, Allocutio ad Patres conciliares habita in Vaticana Basilica, in festo Exaltationis Crucis Domini Nostri Iesu Christi, cum tertia œcumenicæ Synodi Sessio initium caperet: *In Signo*, 14 septembris 1964, in *AAS*, LVI (1964), 805-816.
- PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Mysterium Fidei*, in *AAS*, LVII (1965), 753-774.
- PAULUS PP. VI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ: *Apostolica Sollicitudo*, in *AAS*, LVII (1965), 775-780.
- PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ de populorum progressionem promovenda: *Populorum Progressio*, in *AAS*, LIX (1967), 257-299.
- PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Sacerdotalis Cælibatus*, in *AAS*, LIX (1967), 657-697.
- PAULUS PP. VI, Allocutio E. mis Purpuratis Patribus et Exc. mis Praesulibus e Synodo Episcoporum, primo coacto Cœtui operam navantibus: *Deo Patri*, 30 septembris 1967, in *AAS*, LIX (1967), 969-975.
- PAULUS PP. VI, Litteræ encyclicæ: *Humanæ Vitæ*, in *AAS*, LX (1968), 481-503.
- PAULUS PP. VI, Adhortatio apostolica de evangelizatione in mundo huius temporis: *Evangelii Nuntiandi*, in *AAS*, LXVIII (1976), 5-76.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Redemptor Hominis*, in *AAS*, LXXI (1979), 257-324.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica: *Catechesi Tradendæ*, in *AAS*, LXXI (1979), 1277-1340.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Patres Cardinales Romanæque Curia Prælatos et Officiales in Aula Paulina coram admissos: *Vi Saluto*, 28 iunii 1980, in *AAS*, LXXII (1980), 644-665.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Familiaris Consortio*, in *AAS*, LXXIV (1982), 81-191.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Patres Cardinales, ineunte plenaria Congregatione Sacri Collegii, habita: *Vehementer Sincereque* 23 novembris 1983, in *AAS*, LXXV (1983), I, 135-141.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Sodales Consilii Secretariæ generalis Synodi Episcoporum: *In Postremo Conventu*, 30 aprilis 1983, in *AAS*, LXXV (1983), I, 648-651.
- IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica: *Sacræ Disciplina Leges*, in *AAS*, LXXV (1983), II, VII-XIV.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Reconciliatio et Pœnitentia*, in *AAS*, LXXVII (1985), 185-275.

- IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica qua nova canonica ordinatio pro spiritali militum curæ datur: *Spirituali Militum Curæ*, in *AAS*, LXXVIII (1986), 481-486.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Iuris canonici iudicialis ratio in Civitate Vaticana ad recentiores Iuris canonici Leges accommodatur: *Quo Civium*, in *AAS*, LXXIX (1987), 1353-1355.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Sollicitudo Rei Socialis*, in *AAS*, LXXX (1988), 513-586.
- IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de Romana Curia: *Pastor Bonus*, in *AAS*, LXXX (1988), 841-934.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Christifideles Laici*, in *AAS*, LXXXI (1989), 393-521.
- IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad Patres Cardinales, Familiam domni Papæ Romanamque Curiam, imminente Nativitate Domini Iesu Christi habita: *Mentre il Periodo*, 20 decembris 1990, in *AAS*, LXXXIII (1991), 740-749.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ encyclicæ: *Centesimus Annus*, in *AAS*, LXXXIII (1991), 793-867.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Pastores Dabo Vobis*, in *AAS*, LXXXIV (1992), 657-804.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Africa*, in *AAS*, LXXXVIII (1996), 5-82.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Vita Consecrata*, in *AAS*, LXXXVIII (1996), 377-486.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica post Synodum pro Libano: *Une Espérance*, in *AAS*, LXXXIX (1997), 313-416.
- IOANNES PAULUS PP. II, Nuntius ob diem ad pacem fovendam missus: *La Giustizia*, 8 decembris 1997, in *AAS* XC (1998), 147-156.
- IOANNES PAULUS PP. II, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ de theologica et giuridica natura Conferentiarum Episcoporum: *Apostolos Suos*, in *AAS*, XC (1998), 641-658.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in America*, in *AAS*, XCI (1999), 737-815.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Asia*, in *AAS*, XCII (2000), 449-528.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Oceania*, in *AAS*, XCIV (2002), 361-428.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Europa*, in *AAS*, XCV (2003), 649-719.
- IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe: *Pastores Gregis*, in *AAS*, LXXXXVI (2004), 825-924.

- IOANNES PAULUS PP. II, Nuntius: *al Signor Jacques Diouf*, 15 octobris 2004, in *L'Osservatore Romano*, CXLIV (2004), 16 ottobre, 5.
- IOANNES PAULUS PP. II, Littera: *To the participants in the Meeting on the 40th anniversary of the pastoral Constitution "Gaudium et Spes"*, 15 martii 2005, in URL: < http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050315_pc-giustizia-pace.html > (al 10/06/2016).
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio: *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, 22 decembris 2005, in *AAS*, XCVIII (2006), 40-53.
- BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Eucharistia vitæ missionisque Ecclesiæ fonte et culmine: *Sacramentum Caritatis*, in *AAS*, XCIX (2007), 103-180.
- BENEDICTUS PP. XVI Allocutio: *Ad omnes participes Tribunalis Romanæ Rotæ*, 26 ianuarii 2008, in *AAS*, C (2008), 84-88.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio ad Delegatos Nationum Unitarum: *En m'adressant*, 18 aprilis 2008, in *AAS*, C (2008), 331-338.
- BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Supremi Tribunalis Signaturæ Apostolicæ Lex propria promulgatur: *Antiqua Ordinatione*, in *AAS*, C (2008), 513-538.
- BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ encyclicæ de humana integra progressionem in caritate veritateque: *Caritas in Veritate*, in *AAS*, CI (2009), 640-709.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio dum summus Pontifex Sedem invisit Consilii Nationum Unitarum pro Nutricatione et Agricultura (FAO): *J'ai accueilli*, 16 novembris 2009, in *AAS*, CI (2009), 1032-1038.
- BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Verbum Domini*, in *AAS*, CII (2010), 681-787.
- BENEDICTUS PP. XVI, Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Constitutio apostolica Pastor Bonus immutatur atque quædam competentia a Congregatione de Cultu divino et Disciplina Sacramentorum ad novum Officium de Processibus Dispensationis super Matrimonio rato et non consummato ac Causis nullitatis sacrae Ordinationis, apud Tribunal Rotæ Romanæ constitutum, transferuntur: *Quærit Semper*, in *AAS*, CIII (2011), 569-571.
- BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Africae Munus*, in *AAS*, CIV (2012), 239-314.
- BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis: *Ecclesia in Medio Oriente*, in *AAS*, CIV (2012), 751-796.
- BENEDICTUS PP. XVI, Allocutio dum summus Pontifex ad Legatorum Corpus faustum fortunatumque novum annum ominatur: *Je suis heureux*, 7 ianuarii 2013, in *AAS*, CV (2013), 158-165.
- BENEDICTUS PP. XVI, Nuntius: *To the President of the International Fund for Agricultural Development (IFAD)*, 13 februarii 2013, in URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/pont-messages/2013/documents/hf_ben-xvi_mes_20130213_ifad.html > (al 10/06/2016).

- FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica: *Evangelii Gaudium*, in *AAS*, CV (2013), 1019-1137.
- FRANCISCUS PP., Nuntius: *To the Diplomatic Corps accredited to the Holy See*, 22 martii 2013, in URL: < http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.html > (al 10/06/2016).
- FRANCISCUS PP., Allocutio ad Operarios campobassenses: *Vi ringrazio*, 5 iulii 2014, in *AAS*, CVI (2014), 635-637.
- FRANCISCUS PP., Homilia: *Episcoporum Synodi conventu extraordinario exitum habente necnon occasione beatificationis Pauli VI Papæ*, 19 octobris 2014, in *AAS*, CVI (2014), 824-826.
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Udienza generale*, 10 decembris 2014, in URL: < https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141210_udienza-generale.html > (al 10/06/2016).
- FRANCISCUS PP., Allocutio: *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 octobris 2015, in URL: < http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html > (al 10/06/2016).
- FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis et Misericors*, in *AAS*, CVII (2015), 946-957.
- FRANCISCUS PP., Litteræ apostolicæ motu proprio datæ quibus Canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur: *Mitis Iudex*, in *AAS*, CVII (2015), 958-970.
- FRANCISCUS PP., Rescriptum ex audientia: *Sulla riforma del Processo matrimoniale introdotta dai due motu propri pontifici del 15 agosto 2015*, 7 decembris 2015, in *L'Osservatore Romano*, CLV (2015), 12 dicembre, 8.

III. CURIA ROMANA ET TRIBUNALES APOSTOLICI³

- SECRETARIA STATUS, *Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ*, in *AAS*, LIX (1967), 91-103.
- SECRETARIA STATUS, Rescriptum ex audientia Ss.mi quo Ordinatio generalis Romanæ Curiaë foras datur: *Regolamento Generale Curia Romana*, in *AAS*, LXXXIV (1992), 201-253.

3 Data l'insufficienza di un criterio di ordinamento meramente cronologico delle Fonti relative alla complessa attività della Curia Romana, le stesse verranno raggruppate per "autore" (rispettando la cronologia "relativa") così da favorire una consultazione omogenea per materie, più utile allo scopo scientifico; nella stessa prospettiva anche la Giurisprudenza dei Tribunali apostolici sarà gestita in modo autonomo.

- SECRETARIA STATUS, Rescriptum ex audientia Ss.mi quo Ordinatio generalis Romanæ Curiae foras datur: *Regolamento Generale Curia Romana*, in *AAS*, XCI (1999), 629-687.
- SECRETARIA STATUS, Rescriptum ex Audientia: *Ordo Synodi Episcoporum*, in *AAS*, XCVIII (2006), 755-776.
- SECRETARIA STATUS, Adnexum: *Modus procedendi in Circulis minoribus*, in *AAS*, XCVIII (2006), 777-779.
- CONSILIIUM PRO PUBLICIS ECCLESIE NEGOTIIS, Rescriptum ex Audientia: *Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus*, in *AAS*, LXI (1969), 525-539.
- CONSILIIUM PRO PUBLICIS ECCLESIE NEGOTIIS, Rescriptum ex Audientia: *Ordo Synodi Episcoporum celebrandæ recognitus et auctus nonnullis additamentis perficitur*, in *AAS*, LXIII (1971), 702-704.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litteræ ad catholicæ Ecclesiæ Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiæ prout est communio: *Communione Notio*, in *AAS*, LXXXV (1993), 839-850.
- PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a Tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis Causis nullitatis Matrimonii: *Dignitas Connubii*, in *Communicationes*, XXXVII (2005), 11-92.
- PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Risposta particolare: *On the consent of both parties as requirement for the Processus brevior (new Can. 1683 Mitis Iudex)*, prot. n. 15139/2015, 1 octobris 2015, in URL: < <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> > (al 10/06/2016).
- PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Risposta particolare: *Circa il Suffraganeus antiquior nel nuovo Can. 1687 §3 Mitis Iudex*, prot. n. 15155/2015, 13 octobris 2015, in URL: < <http://www.delegumtextibus.va/content/testilegislativi/it/risposte-particolari/procedure-per-la-dichiarazione-della-nullita-matrimoniale.html> > (al 10/06/2016).
- SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE, *Comunicato del 20.09.2014*, n. 0651, in URL: < <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/09/20/0651/01463.pdf> > (al 10/06/2016).
- SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Normæ pro Tribunalibus interdiocesanis vel regionalibus aut interregionalibus*, in *AAS*, LXVII (1971), 486-492.
- SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, Decreto particolare: *“Præsumptiones facti” pro Causis nullitatis Matrimonii*, 3 decembris 1995, in *Ius Ecclesiæ*, VIII (1996), 821-839.

ROMANÆ ROTÆ TRIBUNAL, Normæ: *Quammaxime Decet*, in *AAS*, LXXXVI (1994), 508-540.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram FELICI, decretum diei 12 maii 1979*, in *Communicationes*, XI (1979), 18-21.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram STICKLER, decisio diei 16 decembris 1989*, prot. n. 18.467/86 CA (non publicata).

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram FAGIOLO, decisio diei 27 februarii 1993*, prot. n. 18.190/86 CA (non publicata).

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram FAGIOLO, decisio diei 8 maii 1993*, prot. n. 21.220/89 CA (non publicata).

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram DAVINO, decisio diei 21 iunii 1997*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXII (2009), 410-418.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram CACCIAVILLAN, decisio diei 28 iunii 2003*, in DANIEL W.L. (cur.), *Ministerium Iustitiæ: Jurisprudence of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura*, Montréal, 2011, 389-413.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram GROCHOLEWSKI, decisio diei 28 aprilis 2007*, in *Ius Ecclesiæ*, XIX (2007), 611-621.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Coram MUSSINGHOFF, decretum diei 14 novembris 2007*, in *Ius Ecclesiæ*, XXI (2009), 65-72.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Decretum Secretarii*, Prot. n. 46613/12 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 406-410.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Decretum Congressus*, Prot. n. 46613/12 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 411-414.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Decretum Secretarii*, Prot. n. 47516/13 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 415-419.

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, *Decretum Secretarii*, Prot. n. 48213/13 CA, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015), 420-423.

IV. ALII

SECRETARIUS GENERALIS SS. CONCILII, *Notificatio: Nota explicativa prævia*, 16 novembris 1964, in *AAS*, LVII (1965), 72-75.

Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando, Series I, II, I, Città del Vaticano, 1960.

Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando, Series I, II, II, Città del Vaticano, 1960.

Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando, Series I, II, IV, Città del Vaticano, 1960.

Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando, Series I, II, V, Città del Vaticano, 1960.

Acta et Documenta Concilio Œcumenico Vaticano II apparando, Series II, II, II, Città del Vaticano, 1964.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II, III, VI, Città del Vaticano, 1975.

SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quæ Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, I (1969), 77-85.

SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Documento preparatorio*, Città del Vaticano, 2013 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assemblya-sinodo-vescovi_it.html >, al 10/06/2016).

SYNODUS EPISCOPORUM, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum laboris*, Città del Vaticano, 2014 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html >, al 10/06/2016).

SYNODUS EPISCOPORUM, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Lineamenta*, Città del Vaticano, 2014 (URL: < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_it.html >, al 10/06/2016).

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO⁴, *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, VI (1974).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XI (1979).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIII (1981).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XIV (1982).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XVI (1984).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XVII (1985).

P.C.C.I.C.R., *Acta Commissionis*, in *Communicationes*, XXIV (1992).

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, iulio 1986, in *Nuntia*, XIII (1987), n. 24, 1-268.

Catechismus ex Decreto sacrosancti Concilii Tridentini ad Parochos. Pii V. Pont. Maximi jussu editus, s.l., 1566.

Catechismo della Chiesa cattolica, 1 ed., Città del Vaticano, 1992.

4 Di seguito abbreviata in: "P.C.C.I.C.R."

COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (Ravenna, 13 ottobre 2007), in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2, 108-120.

PRESIDENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto: *Determinazioni circa la remunerazione dei Giudici laici e dei Patroni laici stabili nei Tribunali ecclesiastici regionali italiani*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana*, n.s. VII (2003), 30-34.

V. PATRES ET DOCTORES

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *Contra Faustum manichæum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XLII, coll. 207-518.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *De civitate Dei*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XLI, coll. 13-804.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *De doctrina christiana libri quatuor*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XXXIV, coll. 15-122.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *De hæresibus ad Quodvultdeum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XLII, coll. 21-50.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *Epistolæ. Epistolarum Classis II*, 43, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XXXIII, coll. 159-173.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS EP., *Epistolæ. Epistolarum Classis II*, 100, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XXXIII, coll. 366-367.

CLEMENS ALEXANDRINUS EP., *Stromata*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, VIII, coll. 685-1382; MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, XI, coll. 9-602.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS EP., *Epistolæ. Ep. LXII, ad Pomponium, de virginibus*, 4, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, IV, coll. 364-372.

Didachè, in QUACQUARELLI A. (cur.), *I Padri*, 31-32.

Didascalalia et Constitutiones Apostolorum, (FUNK F.X., hg.), Paderborn, 1905.

EUSEBIUS CÆSARIENSIS EP., *De vita beatissimi Imperatoris Constantini*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, coll. 905-1230.

FULGENTIUS FERRANDUS CARTHAGINENSIS DIAC., *Breviatio Canonum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, LXVII, coll. 949-962.

HIERONYMUS, *Commentariorum in Epistolam ad Titum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, coll. 589-636.

HILARIUS PICTAVIENSIS EP., *Contra Arianos. Liber contra Auxentium*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, X, coll. 609-618.

- IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarius in S. Mattæum Evangelistam, Homilia XLVI*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, coll. 475-482.
- IRENÆUS LUGDUNENSIS EP., *Contra hæreses*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, VII, coll. 437-1118.
- ISIDORUS HISPALENSIS EP., *Etymologiarum Libri XX*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, LXXXII, coll. 73-728.
- ISIDORUS HISPALENSIS EP., *Excerpta Canonum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, LXXXIV, coll. 25-92.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, ed. bilingüe, (OROZ RETA J. - MARCOS CASQUERO M.A., curr.) Madrid, 1993.
- IUSTINUS PHILOSOPHUS, *Dialogus cum Tryphone Judæo*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, VI, coll. 471-800.
- LACTANTIUS, *De divinis institutionibus*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, VI, coll. 111-822.
- Lettera di Barnaba*, in QUACQUARELLI A. (cur.), *I Padri*, 187-214.
- OPTATUS MILEVITANUS EP., *De schismate Donatistarum Libri VII*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, XI, coll. 883-1104
- ORIGENE, *Contra Celsum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Græca*, coll. 651-1632.
- Pastore d'Erma*, in QUACQUARELLI A. (cur.), *I Padri*, 243-346.
- PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, CCV, coll. 21-554.
- TERTULLIANUS, *Ad Libros apologeticos appendix. Liber ad Scapulam*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, I, coll. 697-706.
- VASO LEODIENSIS EP., *Vita Vasonis*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, CXLII, coll. 725-764.
- VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium*, in MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiæ. Series Latina*, coll. 637-686.
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ*.
- BELLARMINUS R., *De controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos*, Coloniae Agrippinæ, 1615.
- CARENA C., *Tractatus de officio sanctissimæ Inquisitionis et modo procedendi in Causis fidei: in tres partes divisus...*, Lugduni, 1649.
- DE TORQUEMADA J., *Summa de Ecclesia*, s.l., 1433.
- DE VIO T. – CAJETANUS, *Apologia de comparata auctoritate Papæ et Ecclesiæ*, Romæ, 1513.
- ZABARELLA F., *Francisci Zabarellæ patavini, Card. florentini... In Clementinarum volumen commentaria*, Venetiis, 1579.

NATTA G., *Georgii Nattæ egregia atque insignis admodum repetitio in Clementinam Sæpe*, Bononiæ, 1584.

JOHANNES ANDREÆ, *Constitutiones Clementis Quinti quas Clementinas vocant, diligenter et accurate recognitæ, atque emendatæ...*, Venetiis, 1572.

B- FONTES NON ECCLESIASTICI

I. PHILOSOPHICI

MACHIAVELLI N., *Il Principe*, Firenze, 1532.

II. IURIDICI⁵

MOMMSEN TH. - MEYER M. (edd.), *Codex Theodosianus*, I/2, Hildesheim, 1990.

KRÜGER P. - MOMMSEN TH. - SCHÖLL R. - KROLL W. (edd.), *Corpus Iuris civilis*, 3 voll., Berolini, 1889-1895.

ALFONSO X, *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. Cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, I. Partida Primera, Madrid, 1807.

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights* (New York, 10 December 1948), in URL: < <http://www.un.org/en/documents/udhr/> > (al 10/06/2016).

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Resolution 55/2. United Nations Millennium Declaration*, adopted on 8 September 2000, in URL: < <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.pdf> > (al 10/06/2016).

UNITED NATIONS. GENERAL ASSEMBLY, *Resolution 60/1. 2005 World Summit Outcome*, adopted on 16 September 2005, No. 138, in URL: < <http://www.un.org/womenwatch/ods/A-RES-60-1-E.pdf> > (al 10/02/2014).

5 Data l'estrema varietà delle Fonti da esporre, si utilizzerà innanzitutto il principio *storico*, seguito (nella contemporaneità) da quelli *gerarchico* e *cronologico*, procedendo alla loro elencazione nel seguente ordine:

- a) Diritto internazionale generale (Nazioni Unite): normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- b) Diritto internazionale particolare: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- c) Diritto comunitario europeo: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.
- d) Diritti nazionali: normativo, regolamentare, giurisprudenziale.

CONSIGLIO D'EUROPA, *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (4 novembre 1950), in URL: < http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf > (al 10/06/2016).

C- ALII FONTES

J. FLAVIUS, *Antiquitates Judaicae*, (B. NIESE, ed.) Berlin, 1895.

J. FLAVIUS, *De bello Judaico libri VII*, (B. NIESE, ed.) Berlin, 1895.

* * * * *

URL: < <http://w2.vatican.va> >.

URL: < <http://www.delegumtextibus.va> >.

URL: < <http://www.echr.coe.int> >.

URL: < <http://www.un.org> >.

URL: < <http://www.vatican.va> >.

URL: < <https://press.vatican.va> >.

BIBLIOGRAPHIA HUIUS VOLUMINIS

- “Passagini”, in BLAISE A., *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnholt, 1975.
- “Repräsentatio” in FORCELLINI Æ., *Lexicon totius latinitatis*, IV, (PERIN I., cur.) Padova, 1940.
- AA.VV., *La nuova Legislazione canonica*, Roma, 1983.
- AA.VV., *Carpineti medievale*, Reggio Emilia, 1976.
- AA.VV., *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del Foro*, XII, Salamanca, 1996.
- AA.VV., *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, I, Madrid, 1996.
- ALBERIGO G., *Piramide di potere e forma collegiale di governo*, in JOANNES F.V. (cur.), *Crisi*, 1969.
- ALBERIGO G., *Il papato nel Concilio ecumenico*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7.
- ALBERIGO G. (ed.), *Storia dei Concili ecumenici*, Brescia, 1990.
- ALBERIGO G., *Il Concilio Vaticano I (1868-1870)*, in ALBERIGO G. (ed.), *Storia dei Concili*, 1990.
- ALBERIGO G., *Ecclesiologia e democrazia. Convergenze e divergenze*, in *Concilium*, XXVIII (1992), n. 5.
- ALBERIGO G. (cur.), *Historia de los Concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.
- ALBERIGO G. (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. I. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959 - settembre 1962*, Bologna, 1995.
- ALBERIGO G. (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II. III. Il Concilio adulto: il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963 - settembre 1964*, Bologna, 1998.

- ALBERIGO G., *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Coll. Istituto per le Scienze religiose - Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose, nuova serie, n. 42, Bologna, 2009.
- ALBERIGO G., Una cum patribus. *La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II*, in ALBERIGO G., *Transizione*, 2009.
- ALTHAM M., *A Vindication of the Church of England from the Foul Aspersions of Schism and Heresie Unjustly Cast upon her by the Church of Rome*, Part I, London, 1681.
- ANCONA G. (cur.), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Gorle (BG), 2005.
- ANTÒN A., *La collegialità nel Sinodo dei Vescovi*, in TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo*, 1985.
- ANTÒN A., *Strutture sinodali dopo il Concilio. Sinodo dei Vescovi - Conferenze episcopali*, in *Creder e oggi*, XIII (1993), n. 3.
- ARANGIO-RUIZ V., "Senatoconsulto", in *Enciclopedia italiana* (URL: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/senatoconsulto_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/senatoconsulto_(Enciclopedia-Italiana)/)> (al 10/06/2016).
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *I Procedimenti speciali in Diritto canonico*, Coll. *Studi giuridici*, n. XXVII, Città del Vaticano, 1992.
- ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *La Parrocchia*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLIII, Città del Vaticano, 1997.
- ARDUSSO F., *Magistero ecclesiale. Il servizio della parola*, Cinisello Balsamo (MI), 1997.
- ARINA P., *La Legislazione di Giuliano*, in *Atti della Accademia delle Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli*, XCVI (1985).
- ARRIETA J.I., *Lo sviluppo istituzionale del Sinodo dei Vescovi*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992).
- ARROBA CONDE M.J. - RIONDINO M., *Introduzione al Diritto canonico*, Milano, 2015.
- ARROBA CONDE M.J., *Nuevas Normas del Tribunal apostólico de la Rota Romana*, in AA.VV., *Curso*, XII, Salamanca, 1996.
- ARROBA CONDE M.J., *Verità e principio della doppia Sentenza conforme*, in BONNET P.A. (cur.), *Verità*, 1997.
- ARROBA CONDE M.J., *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa*, LXXXVI (1999).
- ARROBA CONDE M.J., *Apertura verso il Processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, in *Apollinaris*, LXXV (2002).
- ARROBA CONDE M.J., *Basi ecclesiologiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale*, in *Folia Canonica*, X (2007).
- ARROBA CONDE M.J., *La Competenza: Artt. 8-21*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Giudizio*, 2007.
- ARROBA CONDE M.J., *Prova e difesa nel Processo di nullità del Matrimonio canonico. Temi controversi*, Lugano, 2008.
- ARROBA CONDE M.J., *La competenza di grazia in materia giudiziaria*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *La Lex*, 2010.
- ARROBA CONDE M.J., *Diritto processuale canonico*, 6 ed., Roma, 2012.

- ARROBA CONDE M.J., *La Procedura extragiudiziale per la dichiarazione di nullità del Matrimonio*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto*, 2014.
- ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Città del Vaticano, 2014.
- ARROBA CONDE M.J., *La recente esperienza sinodale in prospettiva canonica*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, XCVI (2015).
- ARROBA CONDE M.J., *La revisione delle Norme processuali alla luce del recente Sinodo*, in DAMMACCO G. (ed.), *La Chiesa*, 2015.
- ARROBA CONDE M.J., *Le proposte di snellimento dei Processi matrimoniali nel recente Sinodo*, in SABBARESE L. (cur.), *Sistema*, 2015.
- ARROBA CONDE M.J., “Can. 1672”, in BENLLOCH POVEDA A. (cur.), *Código*, 2016.
- ARROBA CONDE M.J., “Can. 1673”, in BENLLOCH POVEDA A. (cur.), *Código*, 2016.
- ARROBA CONDE M.J., “Cann. 1683-1687”, in BENLLOCH POVEDA A. (cur.), *Código*, 2016.
- ARROBA CONDE M.J., *La pastoral judicial y la preparación de la Causa en el motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, in OLMOS ORTEGA M.E. (ed.), *Procesos*, 2016.
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Studi di Diritto canonico matrimoniale e processuale*, II, Roma, 1984.
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il Diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLI, Città del Vaticano, 1996.
- ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La Giurisprudenza della Rota Romana sul Consenso matrimoniale (1908-2008)*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIII, Città del Vaticano, 2009.
- AUBERT A., *Il “Consilium de emendanda Ecclesia”. Riforma della Chiesa e propaganda religiosa nel Cinquecento*. Testo latino. Traduzione italiana a fronte, Roma, 2008.
- AUTIERO A., *L'uomo tra “Polis” ed “Ekklesia”. La questione antropologica nell'orizzonte della Teologia liturgica*, in *Annali di Studi Religiosi*, 8 (2007).
- AYMANS W., *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, 1970.
- BATTOCCHIO R. - NOCETI S. (curr.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*. Atti del XIX Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, Milano, 2007.
- BAUER W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, London, 1972.
- BAURA E. - CANOSA J. (curr.), *La giustizia amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Milano, 2006.
- BEGUS C., *L'armonia della Giurisprudenza canonica*, Roma, 2002.
- BELDA INIESTA J., *Pedagogía pneumatológica en Clemente Alejandrino*, Roma, 2009.
- BELDA INIESTA J., “*Excommunicamus et anathematisamus*”. *Predicación, Confesión e Inquisición como respuesta a la Herejía medieval (1184-1233)*, in *Anuario de Derecho Canónico*, II (2013).

- BELDA INIESTA J., *Biblical and Patristic Foundation of the 'Audientia episcopalis' and the Problems of the Officium Iudiciorum*, in DE SAEGER W. (ed.), *Constantine*, 2014.
- BELDA INIESTA J., *El ministerio judicial del Obispo hasta el surgimiento de la Lex christiana (ss. I-IV)*, in *Anuario de Derecho Canónico*, IV (2015).
- BELDA INIESTA J., *La iurisdictio episcopalis entre el Imperio y la christianitas: aproximación histórico-canónica a la aparición de la potestas sacra*, in *Ius Romanum*, II (2015), 4-5 (URL: < <http://iusromanum.eu/es/periodicum/numeri/2015/2> > (al 10/06/2016).
- BENANTI P. - SCIURPA F. - SEGOLONI RUTA S., *Un secolo di novità complesse*, Assisi (PG), 2013.
- BENLOCH POVEDA A. (cur.), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los Cánones*, 16 ed., Valencia, 2016.
- BENOIST E. - GOELZER H., *Nouveau dictionnaire latin-français*, Paris, 1892.
- BERTRAMS W., *Commentarium in Litteras apostolicas "Apostolica Sollicitudo" Pauli Papæ VI*, in *Periodica de Re Canonica*, LV (1966).
- BERUTTI C., *Adnotationes in Litteris apostolicis "Apostolica Sollicitudo" Pauli VI*, in *Monitor Ecclesiasticus*, XC (1965).
- BEYER J., *La Costituzione apostolica Spirituali Militum Curæ a proposito degli Ordinariati militari*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, I (1988).
- BIANCHI P., *Lo svolgimento del Processo breve: la fase istruttoria e di discussione*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *La riforma*, 2016.
- BIONDI B., *Il Diritto romano cristiano*, I, Milano, 1952.
- BIONDI B., *Il Diritto romano cristiano*, III, Milano, 1954.
- BLÖTZER J., "Inquisition", in *The Catholic Encyclopedia*, VIII, New York (NY), 1910.
- BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Processo matrimoniale canonico*, nuova ed. aggiornata e ampliata, Coll. *Studi giuridici*, n. XXIX, Città del Vaticano, 1994.
- BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Le "Normæ" del Tribunale della Rota Romana*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLII, Città del Vaticano, 1997.
- BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas Connubii". Parte seconda. La parte statica del Processo*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXVI, Città del Vaticano, 2007.
- BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *La Lex propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010.
- BONNET P.A. (cur.), *Verità e definitività della Sentenza canonica*, Coll. *Studi giuridici*, n. XLVI, Città del Vaticano, 1997.
- BONNET P.A., *Giudizio ecclesiale e pluralismo dell'uomo*, Torino, 1998.
- BRAVI M., *Il Sinodo dei Vescovi. Istituzioni, fine e natura. Indagine teologico-giuridica*, Roma, 1995.
- BRAVO F., *Arte de enseñar, arte de contar. En torno al exemplum medieval*, in DE LA IGLESIA DUARTE J.I. (cur.), *La enseñanza*, 1999.

- BUCCI O. - PIATTI P. (edd.), *Storia dei Concili ecumenici. Attori, Canonici, eredità*, Roma, 2014.
- BUONOMO V. - CAPECCI A. (cur.), *L'Europa e la dignità dell'uomo*, Roma, 2014.
- BUONOMO V., *La tutela dei diritti dell'uomo strumento dell'integrazione europea*, in BUONOMO V. - CAPECCI A. (cur.), *L'Europa*, 2014.
- CABERLETTI G., *Il Tribunale della Rota Romana: Procedure e Giurisprudenza*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXIV (2011).
- CAPPELLO F.M., *Summa Iuris publici ecclesiastici*, 3 ed., Romæ, 1932.
- CAPRILE G. (cur.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da "La Civiltà cattolica". 2. Il primo periodo: 1962-1963*, Roma, 1966.
- CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea generale (29 settembre - 29 ottobre 1967)*, Roma, 1968.
- CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Prima Assemblea straordinaria (11 - 28 ottobre 1969)*, Roma, 1970.
- CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi e il suo funzionamento*, in TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo*, 1985.
- CASTAÑOS-MOLLOR M.I., *La secularidad en los autores cristianos de los dos primeros siglos*, Pamplona, 1981.
- CASTELLUCCI E., *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di Ecclesiologia*, Assisi (PG), 2008.
- CELEGHIN A., *Il Trasferimento e la Rimozione dei Parroci*, in G.I.D.D.C. (cur.), *I Giudizi*, 1999.
- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*. III, 3 ed., (CATOZZELLA F. - CATTI A. - IZZI C. - SABBARESE L., cur.) Bologna, 2011.
- CHRISTOL M. ET ALII (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au II^e siècle ap. J.-C.*, Coll. *Colléction de l'École Française de Rome*, n. 159, Roma, 1992.
- CIMMA M.R., *L'episcopalis Audientia nelle Costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino, 1989.
- CLASTRES P., *Sociedad contra el Estado*, Sao Paulo, 2003.
- CLASTRES P., *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, 2004.
- CLAVERO B., *Tantas personas como Estados: por una Antropología política de la historia europea*, Madrid, 1986.
- COCCOPALMERIO F., *De causis ad Amotionem Parochorum requisitis (Cann. 1740-1741)*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXV (1986).
- COCCOPALMERIO F., "Can. 485", in ISTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario*, II/2, 1997.
- COCCOPALMERIO F., *La Rota Romana e la sua funzione nell'interpretazione della Legge canonica*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008).

- COMPOSTA D., *La salus animarum scopo del Diritto della Chiesa*, in AA.VV., *La nuova*, 1983.
- CONDORELLI O., *Sinodalità, consenso, rappresentanza: spunti ricostruttivi nel pensiero canonistico e teologico medievale (secoli XII-XV)*, in *Synaxis*, XXIV (2006), n. 3.
- CONGAR Y.M., *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, XXXV (1958).
- CONGAR Y.M., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.
- CONGAR Y.M., *Struttura o regime conciliare della Chiesa*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Atención pastoral de divorciados vueltos a casar*, Madrid, 2003.
- CONROY J.M., *A Preservative Against Popery (1738). The Use of Late Seventeenth Century Polemical Works to Discourage Conversions from the Church of England*, Ann Arbor (MI), 2008.
- CRIFÒ G., *A proposito di episcopalis Audientia*, in CHRISTOL M. ET ALII (eds.), *Institutions*, 1992.
- CUENA BOY F.J., *La episcopalis Audientia*, Valladolid, 1985.
- D'ALATRI M., *Eresie perseguite dall'Inquisizione in Italia*, in LOURDAUX W. - VERHELST D. (hgg.), *The Concept*, 1976.
- D'ONORIO J.B., *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris, 1992.
- DAMMACCO G. (ed.), *La Chiesa tra Economia e famiglia*, Bari, 2015.
- DANIEL W.L. (cur.), *Ministerium Iustitiæ: Jurisprudence of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura*, Montréal, 2011.
- DE FRANCESCHI S.H., *Le choc ecclésiologique posttridentin et la genèse de la Modernité européenne. Le pontificat romain face au legs théologico-politique du Concil de Trente: bilan et perspectives*, in *Path*, XIII (2014), n. 1.
- DE GIOVANNI L., *Il Libro XVI del Codice Teodosiano*, Napoli, 1991.
- DE LA IGLESIA DUARTE J.I. (cur.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de estudios medievales*, Nájera, 1999 (URL: < <http://www.vallenajerilla.com/berceo/bravo/exemplum.htm> >, al 10/06/2016).
- DE LUBAC H., *Quaderni del Concilio*, I, Milano, 2009.
- DE PAOLIS V. - D'AURIA A., *Le Norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 2008.
- DE PAOLIS V. ET ALII, *Collegialità e primato. La suprema Autorità della Chiesa*, Bologna, 1993.
- DE PAOLIS V., *La Giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana e i Tribunali locali*, in *Periodica de Re Canonica*, LXXXVIII (2009).
- DE PAOLIS V., *Il Giudice è la stessa giustizia animata*, in KOWAL J. - LLOBELL J. (curr.), *Iustitia*, III, 2010.
- DE SAEGER W. (ed.), *Constantine and the Grandeur that was Rome. An Interdisciplinary Symposium*, Oxford (UK), 2014.

- DE SANDRE I., *Conoscere, decidere, valutare: insieme*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2.
- DEL POZZO M., *Il Processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Roma, 2016.
- DENZLER G., *Autorità e accoglienza delle deliberazioni conciliari nella cristianità*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7.
- DIANICH S., *Chiesa in missione. Per una Ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo (MI), 1987.
- DIANICH S., *Per una Teologia del papato*, Cinisello Balsamo (MI), 2010.
- DIANICH S., *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015.
- DIANICH S., *Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Vaticano II*, in *Lateranum*, LXXXI (2015), n. 2.
- DÍAZ MORENO J.M., “Remoción y Traslado de Párrocos (Procedimiento de)”, in OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (edd.), *Diccionario*, VI, 2012.
- DODARO R. (cur.), *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e Comunione nella Chiesa cattolica*, Siena, 2014.
- DUPRÉ LA TOUR F., *Le Synode des Évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Æternus à Apostolos Suos*, (Pontificia Universitas Sanctæ Crucis. Facultas Theologiæ. Thesis ad Doctoratum in Theologia) Romæ, 2002.
- ERDŐ P., *Aspetti giuridici del Sinodo dei Vescovi. Quattro decenni di sviluppo istituzionale*, in ETEROVIĆ N. (cur.), *Il Sinodo*, 2005.
- Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica*, in *Augustinianum*, XXV (1985).
- ESCUADERO J.A. (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Salamanca, 1989.
- ETEROVIĆ N. (cur.), *Il Sinodo dei Vescovi. 40 anni di storia (1965-2005)*, Città del Vaticano, 2005.
- ETEROVIĆ N., *Joseph Ratzinger - Benedetto XVI e il Sinodo dei Vescovi*, Città del Vaticano, 2014.
- FAGIOLO V. - CONCETTI G. (cur.), *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda Assemblea del Sinodo dei Vescovi*, Firenze, 1969.
- FAGIOLO V., *Il Synodus Episcoporum: origine, natura e struttura*, in FAGIOLO V. - CONCETTI G. (cur.), *La collegialità*, 1969.
- FERNÁNDEZ UBIÑA J., *Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV*, in *Gerión*, XVII (2000).
- FERRARA V., *Il Sinodo dei Vescovi tra ipotesi e realtà*, in *Apollinaris*, LII (1969).
- FESTUGIERE FABRE A.J., *Il mondo greco-romano al tempo di Gesù Cristo*, Torino, 1955.
- FREND W.H.C., *The Roman Empire in the Eyes of Western Schismatics during the Fourth Century A.D.*, in *Miscellanea Historiæ Ecclesiasticæ*, Louvain, 1961.

- G.I.D.D.C. (cur.), *I Giudizi nella Chiesa. Prassi e Procedure speciali*, Coll. *Quaderni della Mendola*, n. 7, Milano, 1999.
- G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto nel mistero della Chiesa. IV. Prassi amministrativa e Procedure speciali*, Coll. *Quaderni di Apollinaris*, n. 20, Città del Vaticano, 2014.
- GACTO FERNÁNDEZ E., *Aproximación al Derecho penal de la Inquisición*, in ESCUDERO J.A. (ed.), *Perfiles*, 1989.
- GACTO FERNÁNDEZ E., *Observaciones jurídicas sobre el Proceso inquisitorial en La Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1997.
- GALVÁN RODRÍGUEZ E., *El secreto en la Inquisición española*, Las Palmas de Gran Canaria, 2001.
- GARCÍA MARÍN J.M., *Proceso inquisitorial - Proceso regio. Las garantías del procesado*, in *Revista de la Inquisición*, VII (1998).
- GARCÍA MARTÍN J., *Le Norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma, 1996.
- GARCÍA MARTÍN J., *Atti amministrativi generali*, Roma, 2004.
- GAUDEMET J., *La Législation religieuse de Constantin*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, XXXIII (1947).
- GAUDEMET J., *L'Église dans l'Empire romain IV-V siècles*, Paris, 1958.
- GEFAELL P., "Can. 193", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario*, I, 2012.
- GEROSA L., *Teologia del Diritto canonico: fondamenti storici e sviluppi sistematici*, Lugano, 2005.
- GHERRI P., *Lezioni di Teologia del Diritto canonico*, Roma, 2004.
- GHERRI P., *Canonistica, codificazione e metodo*, Città del Vaticano, 2007.
- GHERRI P. (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010.
- GHERRI P., *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo*, in GHERRI P. (ed.), *Responsabilità*, 2010.
- GHERRI P. (ed.), *Decidere e giudicare nella Chiesa*. Atti della VI Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2012.
- GHERRI P., *L'Autotutela amministrativa come supplemento di conoscenza: la Remonstratio canonica (Cann. 1732-1734 CIC)*, in GHERRI P. (ed.), *Decidere*, 2012.
- GHERRI P., *I Procedimenti per la Rimozione e il Trasferimento del Parroco*, in G.I.D.D.C. (cur.), *Il Diritto*, 2014.
- GHERRI P., *Introduzione al Diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, 2015.
- GHERRI P., *Bilancio canonistico della Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare*, in *Apollinaris*, LXXXVIII (2015).
- GHERRI P. (ed.), *Discernere e scegliere nella Chiesa*. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare, Città del Vaticano, 2016.
- GONZÁLEZ DE CALDAS V., *¿Judíos o cristianos? El Proceso de Fe*. Sancta Inquisitio, Sevilla, 2000.
- GREENSLADE S.L., *Church and State from Constantine to Theodosius*, London, 1954.

- GROCHOLEWSKI Z. - CÀRCEL ORTÍ V. (curr.), *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Coll. *Studi giuridici*, n. V, Città del Vaticano, 1984.
- GROCHOLEWSKI Z., *Atti e Ricorsi amministrativi*, in *Apollinaris*, LVII (1984).
- GROCHOLEWSKI Z., *Trasferimento e Rimozione del Parroco*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *La Parrocchia*, 1997.
- GROSSI P., *L'Europa del Diritto*, 7 ed., Roma - Bari, 2011.
- GRUNDMANN H., *L'Eresia medievale. Oportet et hæreses esse. Il problema dell'Eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, (CAPITANI O., ed.) Bologna, 1971.
- HEYDECK J.J., *Defensa de la Religión cristiana*, IV, Madrid, 1798.
- HILGEMAN W., *L'Ordinamento giudiziario dello Stato della Città del Vaticano*, in *Di-daskalia*, XLI (2011), n. 1.
- HOLL F.X. (ed.), *Harmonia Juris naturæ, canonici, civilis et publici Germaniæ circa educationem liberorum*, Heidelberg, 1782.
- HUIZING P., *Un esempio di costituzionalismo nella Chiesa? Il Sinodo dei Vescovi*, in JOANNES F.V. (cur.), *Crisi*, 1969.
- INDELICATO A., *Il Sinodo dei Vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna, 2008.
- INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, 2 ed., 8 voll., Pamplona, 1997.
- IZZI C., *I Ministri di giustizia in genere (Artt. 33-37)*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Il Giudizio*, 2007.
- JEDIN H., *Storia del Concilio di Trento. I. Concilio e riforma dal Concilio di Basilea al quinto Concilio lateranense. Perché così tardi? La storia precedente al Concilio di Trento dal 1517 al 1545*, Brescia, 1973.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ P., *La Inquisición contra los Albigenses en Languedoc (1229-1339)*, in *Clío & Crimen*, II (2005).
- JOANNES F.V. (cur.), *Crisi del potere nella Chiesa e risveglio comunitario*, Milano, 1969.
- KING G., *Ricezione, consenso e Diritto canonico*, in *Concilium*, XXVIII (1992), n. 5.
- KOMONCHAK J., *Il Concilio ecumenico nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7.
- KOUVEGLO É., *La distinction des pouvoirs dans l'Église. Entre perspectives démocratiques et exigences ecclésiologiques*, in *Apollinaris*, LXXXVI (2013).
- KOUVEGLO É., *Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie*, Coll. *Corona lateranensis*, n. 63, Città del Vaticano, 2014.

- KOWAL J. - LLOBELL J. (curr.), *Iustitia et Iudicium. Studi di Diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, III, Coll. *Studi giuridici*, n. LXXXIX, Città del Vaticano, 2010.
- KRUKOWSKI J., *Notion de l'Acte administratif individuel*, in GROCHOLEWSKI Z. - CÂRCEL ORTÍ V. (curr.), *Dilexit*, 1984.
- LABROUSSE M., *Le Constantin d'Optat de Milève: l'Empereur serviteur de Dieu (IV siècle)*, in LEHMANN Y. - FREYBURGER G. - HIRSTEIN J. (eds.), *Antiquité*, 2005.
- LAITI G. - SIMONELLI C., *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi tra il II e il IV secolo*, in BATTOCCHIO R. - NOCETI S. (curr.), *Chiesa*, 2007.
- LAURET B. - REFOULÉ F. (edd.), *Iniziazione alla pratica della Teologia. III. Dogmatica II*, Brescia, 1986.
- LAURO A., *I Procedimenti per la Rimozione e il Trasferimento dei Parroci*, in ARCISODALIZIO DELLA CURIA ROMANA (cur.), *I Procedimenti*, 1992.
- LE BOULLUEC A., *La notion d'Hérésie dans la Littérature grecque, II^e-III^e siècles*, Paris, 1985.
- LECANDA ESTEBAN J.A. - TOBALINA PULIDO L., *Pecado y penitencia. Mentalidades y sociedad en la plena Edad Media a través de la iconografía románica del Camino de Santiago en Araba*, in *Clio & Crimen*, IX (2012).
- LEFEBVRE C., *Chronique des Actes du Saint-Siège, Le Synode des Évêques*, in *L'Année Canonique*, XI (1967).
- LE GOFF J. (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Madrid, 1987.
- LEGRAND H., *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in LAURET B. - REFOULÉ F. (edd.), *Iniziazione*, 1986.
- LEGRAND H., *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in BATTOCCHIO R. - NOCETI S. (curr.), *Chiesa*, 2007.
- LEHMANN Y. - FREYBURGER G. - HIRSTEIN J. (eds.), *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien a beatus Rhenanus. Mélanges offerts a François Heim à l'occasion des son 70^e anniversaire*, Turnhout, 2005.
- LLOBELL J., *Centralizzazione normativa processuale e modifica dei Titoli di Competenza nelle Cause di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, III (1991).
- LOBINA G., *La motivazione dei Decreti amministrativi*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CVIII (1983).
- LONERGAN B.J.F., *Il metodo in Teologia*, (tr. it. SALA G.B.) Roma, 2001.
- LOURDAUX W. - VERHELST D. (hgg.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C)*. Proceedings of the International Conference, Louvain, May 13-16, 1973, Coll. *Mediaevalia Lovaniensia*, s. I, *Studia*, IV, Leuven, 1976.
- MACCARRONE M. (ed.), *Il Concilio Vaticano I e il giornale di mons. Arrigoni*, Padova, 1966.

- MACERATINI R., *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto romano-cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucione)*, Padova - Verona, 1994.
- MAFFEIS A., *Collegialità episcopale e comunione ecclesiale*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2.
- MANTOVANI F., *Sulla perenne esigenza della codificazione*, in *Archivio Giuridico*, CXIV (1994).
- MARANTONIO SGUERZO E., *I Delitti contro la fede nell'Ordinamento canonico, secc. I-IV*, Milano, 1979.
- MARRANZINI A., *Sinodo dei Vescovi e collegialità*, in TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo*, 1985.
- MARTÍN HERNÁNDEZ F., *La Inquisición en España antes de los Reyes católicos*, in PÉREZ VILLANUEVA J. (ed.), *La Inquisición*, 1980.
- MARTIN SANCHEZ I., *Funciones civiles de los Obispos en la Legislación de Justiniano*, in *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, XXXVII (1970).
- MARTÍNEZ DÍEZ G., *Bulario de la Inquisición española hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, 1997.
- MARZOA Á., "Can. 1741", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario*, IV/2, 1997.
- MARZOA Á., "Can. 1742", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario*, IV/2, 1997.
- MARZOA Á., "Can. 1744", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario*, IV/2, 1997.
- MARZOA Á., "Can. 1745", in INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario*, IV/2, 1997.
- MASI G., *L'Udienza vescovile nelle Cause laiche da Costantino ai Franchi*, in *Archivio Giuridico*, LXXII (1939).
- MATTEI G., *Portata ed effetti della connotazione della Rota Romana quale Tribunale apostolico*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008).
- MAYMOT P., *La episcopalis Audientia durante la Dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del Obispo en la sociedad tardorromana*, in *Actas del Congreso internacional "La Hispania de Teodosio I"*, Salamanca, 1997.
- MAZZONE U., *I dibattiti tridentini: tecniche di assemblea e controllo*, in PRODI P. - REINHARD W. (edd.), *Il Concilio*, 1996.
- MECCARELLI M., *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli Ordinamenti giuridici in età di Diritto comune*, Milano, 1998.
- MELLONI A., *Los siete Concilios 'papales' medievales*, in ALBERIGO G. (cur.), *Historia*, 1993.
- METZ R., *L'influenza del Concilio Vaticano I sulla posizione giuridica del Concilio nel Codice di Diritto Canonico del 1917*, in *Concilium*, XIX (1983), n. 7.
- MIGNOZZI V., "Tenenda est media via". *L'Ecclesiologia di Reginald Pole (1500-1558)*, Assisi (PG), 2007.
- MILANO G.P., *Il Sinodo dei Vescovi: natura, funzioni, rappresentatività*, in *L'Année Canonique*, n. hors série 1 (1992).

- MIRAS J. - CANOSA J. - BAURA E., *Compendio di Diritto amministrativo canonico*, 2 ed. aggiornata, Roma, 2009.
- MIRAS J., *L'oggetto del Ricorso contenzioso-amministrativo canonico*, in BAURA E. - CANOSA J. (cur.), *La giustizia*, 2006.
- MITRE FERNÁNDEZ E., *Cristianismo medieval y Herejía*, in *Clio & Crimen*, I (2004).
- MONETA P., *La Rota Romana*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *La Giurisprudenza*, 2009.
- MONTAN A., *Conferenze episcopali*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2.
- MONTINI G.P., *L'unità della Giurisprudenza dei Tribunali apostolici e dei Tribunali delle Chiese particolari*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Il Diritto*, 1996.
- MONTINI G.P., *La prassi delle Dispense da Leggi processuali del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (Art. 124, n. 2, 2° parte, Cost. ap. Pastor Bonus)*, in *Periodica de Re Canonica*, XCIV (2005).
- MONTINI G.P., *La Rimozione del Parroco tra Legislazione, prassi e Giurisprudenza*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, XXIV (2011).
- MORÁN BUSTOS C., *El Proceso "brevior" ante el Obispo diocesano*, in OLMOS ORTEGA M.E. (ed.), *Procesos*, 2016.
- MORGHEN R., *Problemas en torno al origen de la Herejía en la Edad Media*, in LE GOFF J. (ed.), *Herejías*, 1987.
- NACCI M., *L'evoluzione storica del Diritto canonico e delle sue fonti giuridiche*, in ARROBA CONDE M.J. (ed.), *Manuale*, 2014.
- NIGRO F. - ROGER J.M., *Tillard e l'Ecclesiologia di comunione. Una lettura del ministero petrino oggi*, in *Credere Oggi*, XXXIV (2014), n. 2.
- NOBILI M., *Il principio del libero convincimento del Giudice*, Milano, 1974.
- OCHOA J., *I titoli di Competenza*, in BONNET P.A. - GULLO C. (cur.), *Il Processo*, 1994.
- OLMOS ORTEGA M.E. (ed.), *Procesos de nulidad matrimonial tras la reforma del Papa Francisco*, Madrid, 2016.
- ONCLIN W., *Parere: Il Sinodo dei Vescovi*, Allegato alla Lettera Prot. N. 5150/83 del 20 Settembre 1983 della Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, in TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo*, 1985.
- OTADUY J. - VIANA A. - SEDANO J. (edd.), *Diccionario general de Derecho canónico*, 7 voll., Pamplona, 2012.
- PELLAND G., *La práctica de la Iglesia antigua*, in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Atención*, 2003.
- PEÑA C., *El nuevo Proceso "breviore" coram Episcopo*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXXX (2015).

- PEÑA C., *La reforma de los Procesos canónicos de nulidad matrimonial: el motu proprio "Mitis Iudex Dominus Iesus"*, in *Estudios Eclesiásticos*, XC (2015).
- PEÑA C., *El Proceso ordinario de nulidad matrimonial*, in OLMOS ORTEGA M.E. (ed.), *Procesos*, 2016.
- PÉREZ VILLANUEVA J. (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980.
- PEREZ VIVO A., *La "episcopalis Audientia" y el principio de equidad en Constantino*, Alicante, 1984.
- PICARDI N., *Lo Stato vaticano e la sua giustizia*, Bari, 2009.
- PIOPPI C., *Concilio Vaticano I*, in BUCCI O. - PIATTI P. (edd.), *Storia*, 2014.
- PITTA A., *Discernere quanto fa la differenza nelle comunità paoline*, in GHERRI P. (ed.), *Discernere*, 2016.
- POMPEDDA M.F., *Il Tribunale della Rota Romana*, in BONNET P.A. - GULLO C. (curr.), *Le "Normæ"*, 1997.
- PRODI P. - REINHARD W. (edd.), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996.
- PRODI P., *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, 2010.
- PROVOST J., *Riforma della Curia Romana*, in *Concilium*, XXII (1986), n. 6.
- RAMOS F.J., *I Tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, Norme processuali, Cause matrimoniali*, Roma, 2000.
- RATZINGER J., *Scopi e metodi del Sinodo dei Vescovi*, in TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo*, 1985.
- RATZINGER J. – BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Milano - Città del Vaticano, 2012.
- REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *La riforma dei Processi matrimoniali di Papa Francesco*, Milano, 2016.
- RICCI J.-C., *Histoire des idées politiques*, Paris, 2008.
- RIONDINO M., *La Mediazione come decisione condivisa*, in *Apollinaris*, LXXXIV (2011).
- RIONDINO M., *Justicia restaurativa y Derecho penal canónico. Aspectos sustanciales*, in *Anuario de Derecho Canónico*, III (2014).
- ROMBALDI O., *Carpinetti nel Medioevo*, in AA.Vv., *Carpinetti*, 1976.
- ROMITA F., *Il Synodus Episcoporum*, in *Monitor Ecclesiasticus*, XCIII (1968).
- ROUTHIER G., *La réception d'un Concilie*, Paris, 1993.
- RUGGIERI G., *I Sinodi tra storia e Teologia*, in BATTOCCHIO R. - NOCETI S. (curr.), *Chiesa*, 2007.
- SABBARESE L. (cur.), *Sistema matrimoniale canonico in Synodo*, Roma, 2015.
- SALEGUI URDANETA J., *La potestad judicial en la Diócesis*, in *Cuadernos Doctorales*, XXIII (2009).
- SÁNCHEZ HERRERO J., *Los orígenes de la Inquisición medieval*, in *Clío & Crimen*, II (2005).

- SASSANELLI I., *Il Giudice laico: un fedele cristiano nella Chiesa e per la Chiesa. Un commento dinamico al Can. 1421 §2*, Coll. Corona lateranensis, n. 69, Città del Vaticano, 2015.
- SCHATZ K., *Il primato del Papa. La sua storia dalle origini ai giorni nostri*, Brescia, 1996.
- SCHODEL W.R. - WILKEN R.L. (edd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant*, Paris, 1979.
- SEGOLONI RUTA S., *Chiesa e sinodalità: indagine sulla struttura ecclesiale a partire dal Vaticano II*. Parte prima, in *Convivium Assisiense*, XIV (2012), n. 2.
- SEGOLONI RUTA S., *Note della Chiesa e sinodalità. Indagine sulla struttura ecclesiale a partire dal Vaticano II*, in *Convivium Assisiense*, XV (2013), n. 1.
- SEGOLONI RUTA S., *Il rinnovamento della Teologia nel XX secolo a partire dal dettato conciliare*, in BENANTI P. - SCIURPA F. - SEGOLONI RUTA S., *Un secolo*, 2013.
- SIMÓN M., *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in SCHODEL W.R. - WILKEN R.L. (edd.), *Early Christian*, 1979.
- SOBANSKI R., *Il Concilio ecumenico, il Sinodo dei Vescovi, il Collegio cardinalizio*, in DE PAOLIS V. ET ALII, *Collegialità*, 1993.
- SOCIETAS GOERRESIANA, *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Espitolarum, Tractatum, nova collectio*, (MERKLE S., ed.) I, Friburgi Brisgoviae, 1901.
- SPADARO A., *Vocazione e missione della famiglia. Il XIV Sinodo ordinario dei Vescovi*, in *La Civiltà Cattolica*, 166 (2015) IV.
- STANKIEWICZ A., *Il Tribunale apostolico della Rota Romana*, in *Quaderni dello Studio Rotale*, XVIII (2008).
- THEOBALD C., *La recezione del Vaticano II*. 1. *Tornare alla sorgente*, Bologna, 2011.
- THEOBALD C., *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del Cristianesimo*, Bologna, 2015.
- THERME R., *Le Synode des Évêques et la Curie Romaine*, in *L'Année Canonique*, XXVII (1983).
- TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo dei Vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Città del Vaticano, 1985.
- TOMKO J., *Il Sinodo dei Vescovi e Giovanni Paolo II*, in TOMKO J. (cur.), *Il Sinodo*, 1985.
- URRU A.G., *Istituti per l'esercizio della collegialità e del primato: il Concilio ecumenico e il Sinodo dei Vescovi*, in *Monitor Ecclesiasticus*, CXV (1990).
- VACANDARD E., *The Inquisition. A Critical and Historical Study of the Cærcive Power of the Church*, New York (NY), 1907.
- VALDRINI P., *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano, 2013.
- VARALTA Z., *De Iurisprudentiæ conceptu*, in *Periodica de Re Canonica*, LXII (1973).

- VIANA A., *Las nuevas Normas estatutarias del Sinodo de los Obispos*, in *Ius Canonicum*, XLVII (2007).
- VILELLA J., *El Canon 3 del Concilio de Orange (441), el Ad Ecclesiam de Salviano de Marsella y los debates en torno a la penitencia in extremis en la Galia de mediados del siglo V*, in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, LVIII (2012).
- VILLEGGIANTE S., *Il diritto di difesa delle parti nel Processo matrimoniale canonico*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (cur.), *Studi*, 1984.
- VISMARA G., *La giurisdizione civile dei Vescovi (secc. I-IX)*, Milano, 1995.
- VISMARA G., *Lex christiana (s. IV-V)*, in AA.VV., *Homenaje*, 1996.
- VITALI D., *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia, 1993.
- VITALI D., *Il Popolo di Dio*, Assisi (PG), 2013.
- VITALI D., *Verso la sinodalità*, Magnano (BI), 2014.
- WERNZ F.X., *Ius Decretalium*, II/I, Romæ, 1906.
- WEYGAND R., *Anderung der Kirchenverfassung durch das II Vatikanische Konzil*, in *Arkiv für Katholisches Kirchenrecht*, CXLV (1966).
- WOLTER H., *Herejía e Inquisición en el siglo XIII*, in JEDIN H. (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, VII, Barcelona, 1986.

* * * * *

- URL: < <http://www.treccani.it> >.
- URL: < <https://www.youtube.com> >.
- URL: < <http://iusromanum.eu> >.
- URL: < <http://www.vallenajerilla.com/> >.

VI. INDICES

INDEX CANONUM CIC 1983

Canone	pagina	Canone	pagina
2	14	124	267
3	152	127	431, 569, 603, 615, 644
10	192	135	165, 286
16	675	145	204
17	555	178	652
19	190, 555, 675, 678	179	652
20	562	190-195	430
22	149	192	428
29	554	193	415, 417, 427-429
50	428		
51	428	208	606
57	406-409, 411, 413	209	342
87	273, 559-560	212	610
90	274	213	193
94-95	594	214	193
96	327	220	118, 149, 283
99	42	222	143
107	192	232	127
111	190-191	264	143
112	191-193	269	189
113	119, 327	274	193, 205
114	328	301	328
116	328	312	329

Canone	pagina	Canone	pagina
314	329	463	277
315	329	466	650
316	329	468	598
334	598, 643	469	318
336	449, 544	474	177
337	544, 640	479	277
338	449	483	205
339	263, 648	485	426-427, 719
340	263	494	429
341	263	499	652
342-348	598, 623, 636	515	312
342	263, 595, 598, 623, 639, 643	522	430
343	263, 644-645	524-525	430
344	263, 642-643	536	206
345	263	633	317
346	263, 642	638	317
347	263	659	182
348	263, 598, 623, 642	668	119
349	263	682	427, 430
350	263	726-730	124
351	263	747	128
352	263	748	187
353	263, 317	751	446-447
354	263	754	206
355	263	755	163
362	152	775	163
364	164	793-794	131
369	312, 317	793	131
372	317	794	131
377	123	800	132
378	278	805	132
383	164	806-807	131
391	275-276	806	131
392	164	807	131
439-446	641	812	694
455	163, 165	841	206
460-468	598		

Canone	pagina	Canone	pagina
842	193	1263	143
844	161-166, 170-172, 174, 177, 182, 184	1280	600
868	191	1286	119
877	191	1290	119
883	188	1349	183
908	182	1364	183
913	193	1365	182
927	182	1366	182
1015	192	1367	182
1029	283	1378	182
1059	139	1379	182
1067	166	1387	182
1072-1073	427	1388	182
1081	76		
1082	76	1401	151
1083	166	1402	661
1095	59-60, 62-63, 70, 76, 79, 88, 91, 98, 101, 216	1405	668, 670, 673
1097	59	1407	670
1101	59	1419	276, 668, 673
1103	60	1420	273, 277-278
1109	192	1421	272, 278, 283, 681, 696
1126	166	1423	563-564
1127	166	1425	279
1128	171	1429	279
1176-1185	11	1442-1445	662
1183	171	1442	662, 670
1205	9	1443	663
1240-1243	11	1444	668
1240	9, 19, 34, 54	1445	435, 662
1241	9, 34, 36, 44-45	1454	285
1242	9, 19, 54	1456	283
1243	9, 36, 45, 53-54	1457	286
		1458	286
		1481	558
1254	143	1526	411, 413
1257	143	1572	317
1260	143	1578	276

Canone	pagina
1587-1591	347
1598	432
1609	284, 287
1612	287
1672	562
1673	561
1674	565
1680	62-63, 103
1683-1687	680
1683	566, 568, 680
1684	567
1685	567
1686	568
1687	569, 680, 682
1691	568
1717	430
1732-1739	263
1732-1734	432
1732	263
1733	263
1734	263
1735	263
1736	263
1737	263
1738	263
1739	263
1740-1752	429
1740-1747	415, 417, 429
1740-1741	431
1740	428, 431, 434
1741	415-418, 431, 433
1742	430-431
1744	432
1745	432-433
1752	279, 288, 674

INDEX CANONUM CCEO 1990

Canone	pagina	Canone	pagina
2	188	137	642
4	152	150	165
16	193	153	598, 642
17	193	178	165
23	118, 149	253	426
25	143	255	420, 422, 426-427
28	192	296	191
29	190-191	328	127
30	190	331	127
32	192	341	143
35	189	366	189
37	191	403	192
43-48	642	525	119
46	641-643	585	190
49-54	642	586	187
98	152	588	190
102-113	598, 642	595	128
102	598	627-628	131
113	598	631	132
114	646	636	132
122	646	638	131
127	646	671	162-164, 178, 182
133	642	681	191

Canone	pagina	Canone	pagina
683	191	1517	428
689	191	1519	428
697	193		
729	181		
748	192		
780	139		
781	139		
829	192		
896	187-188, 192		
897	187-188		
898	189		
899	189		
900	190		
904	163		
916	192		
921	190		
931	188		
968	141		
974	427-428		
975	427		
985	165		
1007	143		
1011	143		
1012	143		
1030	119		
1034	119		
1063	669		
1365	182		
1369	680		
1369-1373	680		
1373	680		
1440	183		
1442	182		
1443	182		
1456	182		
1457	182		
1458	182		
1495	192		

INDEX NOMINUM ET AUCTORUM

A

Abellan P., 32
Achim B.O., 225, 230
Adalberto Atto di Canossa, 600
Adalberto II di Liegi, 469-470
Adelaide di Borgogna santa, 600
Agbede I.O., 225
Agostino san, 447, 450, 467, 480-482
Agustoni G. card., 62, 83
Ajayi F.A., 223, 230
Akaniro E.G., 224
Albanese B., 272
Alberigo G., 500, 506, 517, 519, 528, 533, 540, 648
Albornoz Pavisic D., 118
Alessio A., 32
Alexander J., 229
Alfonso X di Spagna, 448
Alfrink J.B. card., 639, 648
Alonso Morán S., 20-24, 36-38, 46-53
Altham M., 450
Alwan H.G., 72, 74, 100, 106
Ambrogio san, 444
Amenta P., 108-109
Amirante L., 198
Ancona G., 593

Ancona L., 94
Andrea S., 694
Angers P., 296
Anton A., 623, 639, 648
Arangio-Ruiz V., 607
Anastasio da Odessa archim., 185
Ardusso F., 542
Arina P., 443
Aristotele, 274
Arnaldo da Brescia, 469
Arokiaraj M.X.L., 88-89
Arrieta J.I., 632, 646, 652
Arroba Conde M.J., 63, 67-68, 101-102, 104, 211, 267, 272-273, 276-277, 283, 432, 481-482, **553-570**, 633, 659, 662, 665-666, 668-671, 673-675, 678
Asiinwe F.A., 244-245
Aubert A., 496
Autiero A., 597
Aymans W., 644

B

Bairamian F.J., 224
Barberini G., 152
Barbieri C., 65, 71, 73, 76, 90, 104, 216
Barile P., 320

- Bartak A., 218
 Basilio magno san, 180
 Basysty P., **161-195**
 Battocchio R., 489
 Bauer W., 446
 Bauman Z., 690
 Baura E., 208
 Bea A. card., 185, 527
 Begus C., **425-438**, 675
 Belda Iniesta J., **441-485**
 Bellarmino R. card., 503
 Belluco I., 32
 Ben Achour Y., 118
 Benedictus PP. XII, 666
 Benedictus PP. XIV, 185
 Benedictus PP. XVI, 67, 100, 192, 273,
 288, 435, 565, 577, 583, 587-589,
 618-619, 621, 624-625, 662, 664,
 669-671
 Benneth V., 246
 Benveniste É., 200, 272
 Berengario II di Ivrea, 600
 Berlingò S., 212
 Bernino D., 665
 Bertrams W., 644
 Berutti C., 650
 Beyer J., 430
 Bianca C.M., 316
 Bianchi P., 109, 565, 567
 Bidagor R., 15
 Biondi B., 443
 Blaise A., 472
 Blanco Nájera F., 20-23, 38-39, 47-
 50, 52
 Blötzer J., 452-453, 466, 468-469
 Boccafolà K.E., 63, 74, 97
 Bocchini F., 313-314
 Bonifacius PP. VIII, 448
 Bonnet P.A., 60, 98, 285, 562
 Borgia C., 602
 Bouchard C., 296
 Brandmüller W. card., 609
 Bravi M., 632, 636, 644
 Bravo F., 480
 Brogginì G., 271
 Brook J.S., 218
 Brossa Tornella X., 14
 Brown W.A., 170, 172
 Bruno F., 73, 107-108
 Bucci O., 507
 Buonomo V., 152, 558, **571-592**
 Burke R.L. card., 69, 77, 91, 103, 105-
 107, 609
 Buselli Mondin P., 266, 306, 564
 Butler Lloyd J., 234
- C**
- Caberletti G., 64, 84-85, 108, 669
 Cafarra C. card., 609
 Calabrese A., 181
 Calgano F., 315
 Calivas A.C., 179-180
 Callieri B., 66, 80, 86, 94-95
 Cameron N., 85
 Canosa J., 208
 Capogrossi Colognesi L., 198
 Cappello F.M. card., 20, 22, 37-38,
 48, 50, 52-53, 598
 Caprile G., 532, 639, 649, 654-655
 Caraccio A., 137
 Cardia C., 138, 146
 Carena C., 473
 Carlo di Francia, 473
 Carlo V imp., 492, 497
 Cartabia M., 116
 Casini V., 698
 Castaños-Mollor M.I., 442
 Castellano I., 32
 Castillo Lara R.J. card., 32
 Castellucci E., 498
 Catalano G., 320
 Catozzella F., 60, 101, 266
 Cattaneo A., 148
 Cavalaglio L., **197-213**
 Cavana P., 318
 Celeghin A., 429, 432, 434

- Celso, 271
 Cervini M. card., 597
 Checkley H.M., 99
 Chiappetta L., 182, 329, 662
 Christians L.-L., 133
 Cianconi P., 67
 Cicerone, 200
 Cimma M.R., 443
 Cipriano di Cartagine san, 453
 Civili R., 60, 73
 Clastres P., 483
 Clavero B., 483
 Clemens PP. I, 447
 Clemens PP. V, 476
 Clemente d' Alessandria san, 480
 Coccopalmerio F. card., 427, 431, 433-434, 675, 677
 Coglievina S., 133
 Cohen P., 218
 Coker G.B.A., 241
 Colagiovanni E., 62, 76, 85, 93, 103, 106
 Combe C.J., 250
 Comotti G., 273
 Composta D., 674
 Condorelli O., 492
 Congar Y.M., 537, 544, 600, 621
 Conring H.T., 114
 Conroy J.M., 450
 Conte a Coronata M., 20-24, 37-39, 46-48, 51-52
 Corecco E., 148
 Costa P., 197
 Costantini C. card., 337
 Costantino I imp., 444, 466, 482, 620
 Crankshaw O., 244-245
 Crifò G., 443
 Cristaldi R., 309
 Cuenca Boy F.J., 443
- D**
- D'Alatri M., 449
 D'Onorio J.B., 648
 D'Ostilio F., 12, 13
 Dalla Torre G., 320
 Daniel W.L., 431
 Davino E., 75, 78, 94
 De Agar M.J., 166-168, 171, 173-174
 De André F., 304
 De Beco G., 135
 De Caro D., 81, 83
 De Diego-Lora C., 286
 De Franceschi S.H., 496
 De Francisci P., 198
 De Giovanni L., 443
 De Jorio A., 80, 92, 93
 De Laversin B., 80-81, 103, 105
 De Lubac H. card., 608
 De Paolis V. card., 182, 279, 285, 609, 661, 676, 678
 De Sandre I., 540
 De Saussure F., 198
 De Torquemada J., 494-495
 De Vio T. (Caietanum) card., 494
 De Vries W., 186
 Decaux E., 115, 130
 Defilippi G.B., 68, 84, 104
 Del Giudice V., 321
 Del Monte I. card., 597
 Del Pozzo M., 565
 Dentale F., 215-221, 266, 292-293
 Denzler G., 536
 Di Bernardo E., 260-261
 Di Felice A., 78
 Dianich S., 490, 537-538, 546
 Díaz Moreno J.M., 431
 Domingo R., 199
 Domingues de Souza A., 32
 Dopfner J.A., 523
 Doran T.G., 63, 93, 106-107
 Dotolo C., 698
 Doupré La Tour F., 607, 631-632, 634, 636, 645, 648, 650
 Drooghenbroeck S. van, 122
 Ducoulombier P., 131, 137

E

Eck M., 80
 Egan E., 71, 78, 80, 82, 87-88
 Eisenring G., 148
 Elias T.O., 231
 Enemo I.P., 240, 244
 Erdö P. card., 205-207, 623, **689-691**
 Eres T., 246
 Esposito B., **689-691**
 Eterović N., 619
 Eugenius PP. IV, 446, 493
 Eusebi L., 260
 Eusebio di Cesarea san, 444
 Evans C., 114
 Evans M.D., 114
 Ewers E., 74
 Ezeilo J., 231, 249
 Ezike E.O., **223-256**

F

Fabbri D., 309
 Fagiolo V. card., 644
 Falardeau E., 172
 Faltin D., 79, 90-91
 Faranda L., 66
 Faris J.D., 188, 192
 Fattori G., 62
 Faulk G., 246
 Fedele P., 283, 288
 Federico II imp., 472, 474
 Felici P. card., 32, 274, 520-521
 Feliciani G., 328
 Felix PP. V, 493, 527
 Ferlito S., 152
 Fernández Ubiña J., 482
 Ferrara V., 650
 Ferrari S., 121
 Ferraro N., 83
 Ferreira Peña J., 79
 Festugiere Fabre A.J., 442
 Filarete A. patr., 163
 Finocchiaro F., 152, 321

First M.B., 218
 Flavio G., 445
 Foderaro S., 202
 Forcellini Æ., 650
 Franceschi S.H., 496
 Francesco I imp., 497, 547
 Franciscus PP., 117, 273, 279, 282, 287, 297, 306, 547, 559, 563, 576-577, 582, 591, 609, 612, 618, 621, 624-628, 659-660, 662, 669, 680-683, 689
 Frend W.H.C., 467
 Frosini V., 202, 204-205
 Frowein J.A., 114
 Fulgentius Ferrandus, 455
 Funghini R. card., 108, 279

G

Gabbard, G.O., 294
 Gacto Fernández E., 471, 481
 Galván Rodríguez E., 475
 Gandía Barber J.D., **9-57**
 García Marin J.M., 475-476, 479-481
 García Martín J., 328, 428, 434
 Garuti A., 185
 Gaudemet J., 443, 467
 Gedzi V.S., 247
 Gefaell P., 165, 167, 186, 188-190, 192, 207-208, 211, 216, 258, 260, 263, 267, 292, 427-428
 Gerosa L., 606
 Gherri P., 207-208, 211, 216, **257-270**, 292, 329, **338-343**, 425, 429-430, 432, 434, 530, 535, 546, 555, **593-616**, 633, 679
 Gherro S., 221
 Ghirlanda G., 264, 327-328
 Gianfreda A., 137
 Giannecchini M., 84
 Giannini M.S., 201, 203-204, 209-210
 Gioffedi C., 271
 Giorgio G., 267
 Giovanni Crisostomo san, 467, 481

Giovanni d' Andrea, 477
 Giraud C., 169
 Girolamo san, 444
 Giuliani P., 329
 Giulius PP. II, 495
 Giulius PP. III, 498
 Giustino san, 445
 Gomez S., 32
 González De Caldas V., 475-476
 González G., 114, 120
 Goy R., 114
 Green T.J., 182, 186
 Greenslade S.L., 467
 Gregorius PP. IX, 474
 Grelle F., 199-200
 Grichting M., 148
 Grochowski Z. card., 276, 426, 429-431, 433-434
 Gronchi M., **617-629**
 Grossi P., 197, 258, 557
 Grundmann H., 445, 448
 Guarino A., 314
 Guglielmi G., 296
 Guidi F.M., 511
 Gullo A., 100
 Gullo C., 100

H

Hefe K.J., 455, 459, 505
 Heinz R., 198
 Hervieu N., 148
 Heydeck J.J., 469
 Hilgeman W., 669
 Hopko Th., 179
 Huber J., 60-61, 64, 108
 Huizing P., 648
 Hummelen B., 218
 Huot D.-M., 92-93, 99

I

Iaccarino A., 267
 Idigbe J.S.C., 237
 Ignazio di Antiochia san, 607

Ilario di Poitiers san, 466
 Imoda F., 266, 297, 300
 Indelicato A., 626, 632, 634, 636
 Innocentius PP. III, 473, 482
 Innocentius PP. IV, 479-480
 Ioannes Paulus PP. II, 67, 108-109, 129, 165, 169, 185, 187, 190, 211, 273, 275-277, 279, 282, 284-288, 429, 434, 488, 538, 545, 575, 578, 580-581, 585, 617-618, 622-625, 631, 638, 655-657, 662, 664, 669
 Ioannes PP. XXIII, 285, 488, 513, 517-519, 521-526, 528, 530, 532, 538, 545, 572, 582-583, 590-591, 624
 Isidoro di Siviglia san, 445, 447-448, 450, 452
 Izzi C., 679

J

Jaeger D.-M.A., 89
 Jarawan E., 60, 82-83, 85-87
 Jedin H., 493
 Jegede M.I., 223, 228-229
 Jiménez Sanchez P., 480
 Johnson J.G., 218

K

Kaldany H., 25
 Kant I., 259
 Karterud S., 218
 Kasen S., 218
 Kasper W. card., 180
 Kernberg O.F., 293
 Khadiagala L., 249
 Kiely B.M., 296
 King G., 536
 Kleutgen J., 510,
 Knox J.R., 33-34
 Komonchak J., 544
 Koonampampil J., 335
 Kouveglo É., 597, 598, **631-658**
 Kovina A., 246

Kowal J., 678
 Koza S.J., 179
 Krenc F., 122
 Krukowski J., 435
 Kutsoati E., 246-247

L

Labrousse M., 467
 Lattanzio, 453
 Ladan M.T., 224
 Lamas R., 73
 Langlaude S., 142
 Lauret B., 513
 Lauro A., 430, 433
 Le Boulluec A., 446
 Le Tourneau D., 118
 Lecanda Esteban J.A., 470
 Lefebvre C., 92, 106, 647
 Lega M. card., 276-277, 284
 Legrand H., 513, 632
 Leo PP. I, 449, 468, 482
 Leo PP. IX, 470
 Leo PP. XIII, 185, 574
 Leopardi G., 300
 Levi A., 202
 Licinio, 482
 Llobell J., 140, 560, 678
 Lobina G., 430, 432
 Loda N., 184, 190
 Lonergan B.J.F., 291, 294-296, 298,
 303, 307, 543
 López-Illana F., 98
 López-Jacoiste Díaz E., 152
 Lorusso L., 165
 Lucius PP. III, 472, 482
 Lusago A., 65, 71, 73, 76, 90
 Lutero M., 492, 501
 Luttazzo G.I., 199
 Luzzago A., 65, 71, 73, 76, 90, 104, 216

M

Maccarrone M., 504-505
 Maceratini R., 452

Machiavelli N., 602
 Madruzzo C. card., 597
 Maffeis A., 593
 Magaret A., 85
 Malinovskyi O., 179
 Manenti A., 304, 306
 Mantovani F., 476
 Marano V., 150
 Marantonio Sguerzo E., 452
 Marcacci F., 259
 Marci T., 204
 Marranzini A., 623, 639
 Martín de Agar J.T., 136-137, 153
 Martin Hernandez F., 474
 Martin Sanchez I., 443
 Martinelli M., 336
 Martínez Díez G., 472-473
 Martínez Sistach L., 328
 Martínez-Torrón J., 115
 Martyniuk T., 178
 Marzoa Á., 430, 432-433
 Masi G., 443
 Master E.L., 304
 Matlary J.H., 116
 Mattei G., 663, 668
 Saig M. IV patr., 634
 Maymot P., 443, 444
 Mazziotti di Celsio M., 320
 Mazzone, U., 497
 McReavy L., 17
 Meccarelli M., 476
 Meek C.K., 231
 Mei E., 266
 Melloni A., 474
 Messineo F., 203
 Mester S., 32
 Metz R., 516
 Mignozzi V., 496
 Milano G.P., 637, 646
 Minnerath R., 123
 Miras J., 208, 435, 436
 Mitre Fernandez E., 447-449
 Möhler J.B., 504

Moneta P., 263, 288, 665
 Monier M., 70
 Montan A., 538
 Montini G.P., 273, 284, 429-431, 433,
 560, 675-676
 Moral Carvajal D., 277
 Morán Bustos C., 565
 Morck R., 246, 247
 Morghen R., 449
 Mörsdorf K., 206
 Moynihan R., 689
 Mückl S., 115
 Müller G.L. card., 609
 Musselli L., 65, 71, 73, 76, 90, 104, 216

N

Nacci M., 117, **335-337**, 557
 Napolitano E., **271-289**
 Natta G., 477
 Nicodim metrop., 184
 Nicolaus PP. III, 494
 Nigro F., 539
 Niki Tobi J.C.A., 252
 Nikolski C., 179
 Nitkiewicz K., 188, 190-193
 Nobili M., 476
 Notari G., 306
 Nwabueze B.O., 231-232, 234, 237-
 238, 242
 Nweze C.C., 250-252
 Nwogugu E.I., 231-232, 239-240, 243

O

Obilade A.O., 224, 228
 Ochoa J., 561
 Oehring O., 141
 Ogwurike C., 230
 Okany M.C., 231-232, 238, 241
 Okulik L., 118
 Olaechea Loizaga M., 634
 Olawoyin G.A., 229-230
 Olivi P.G., 494
 Ollennu N.A., 232

Onclin W., 639-641
 Onorius PP. III, 473
 Ottato di Milevi, 467
 Origene, 453
 Örsy L., 171
 Ortiz M.A., 60
 Osborne C.J., 250-251
 Ottone I imp., 600

P

Pacheco P. card., 597
 Palestro V., 103, 107
 Palombi R., **59-111**, 260
 Paolo ap. san, 525
 Papež V.I., 164
 Parisella I., 78, 92
 Parisi M., 115
 Park A.E.W., 227-228, 230
 Parlato V., 184
 Paulus PP. III, 496-498, 502
 Paulus PP. V, 39, 48, 53
 Paulus PP. VI, 17, 272, 274, 279, 282,
 284, 288, 524-528, 530-533, 538,
 542, 545, 547, 573, 575, 594-595,
 608, 617, 619, 621, 623-624, 628,
 632, 635-637, 644-645, 647-651,
 653, 657
 Pavoni M., 149-150
 Pedersen G., 218
 Pelland G., 477
 Peña García C., 260, 554, 562, 565,
 567
 Pennington J., 250
 Pérez de Heredia y Valle I., 16
 Perez Vivo A., 443
 Périsset J.-C., 162, 172
 Petrà B., 180, 181
 Pianigiani O., 259
 Picardi N., 669
 Pie L.E., 511
 Pietro ap. san, 441-442, 445, 469,
 485, 493, 499, 513, 554, 638, 660,
 682, 690

Pietro cantore, 470
 Pietro di Bruys, 469
 Pighin B.F., 162, 182-183, 337
 Pinto Gomez J.M., 74, 78, 81-82, 93,
 98-99, 104, 105, 272
 Pinto V.P., 64, 75-76, 95-96, 108
 Pioppi C., 507
 Pitta A., 257, 546
 Pius PP. IV, 498-499
 Pius PP. V, 500
 Pius PP. IX, 185, 502, 504-506, 511-
 512, 514-515, 533, 542, 545
 Pius PP. X, 320
 Pius PP. XI, 562, 574
 Pius PP. XII, 21, 165, 185, 279-280,
 285, 513, 520, 635
 Platone, 274
 Pole R. card., 496, 597
 Pompedda M.F. card., 74-75, 94, 97,
 280-282, 664
 Popper K., 259, 263
 Pospishil V.J., 188
 Prieto V., 118
 Prodi P., 497, 500-501
 Provost J., 188, 192, 625
 Pugliese G., 271, 272
 Punderson J.R., 274
 Puppink G., 136, 137

Q

Quadri E., 313-314

R

Rahner K., 637
 Ramos F.J., 277, 661-662
 Rasputin G.E., 601
 Ratzinger J. card., 639, 641, 655
 Rautenbach C., 248
 Ravaglioli A.M., 266, **291-310**
 Refooulé H., 513
 Reinhard W., 501
 Renucci J.F., 115
 Ress G., 115

Ricci F., 203
 Ricci J.-C., 597
 Richelieu A.-J. card., 601
 Ricoeur P., 698
 Ridick J., 300
 Riondino M., 478, 482, 555, 659-560,
 698
 Robert M., 689
 Roberti F. card., 284
 Roberto il Pio, 470, 482
 Roger J.M., 539
 Romano S., 203
 Rombaldi O., 600
 Romita F., 644
 Roncalli A. card., 524
 Rouault G., 299
 Routhier G., 531
 Ruggieri G., 489, 491
 Rulla L., 266, 300
 Ruscazio M.C., 133
 Ruysen G., 163-165

S

Sabattani A. card., 72
 Sabbarese L., 180, 186, 190, 193, **335-
 337**
 Sable R.M., 68
 Saguinetti S., 505
 Salachas D., 165, 180, 186, 188-193
 Salegui Urdaneta J., 443
 Salvatori D., 61
 Sánchez Herrero J., 472-474, 479
 Sandulli A.M., 202
 Santoro Passarelli F., 313
 Saracino R., 125
 Sassanelli I., **659-685**
 Satowaki J.A. card., 33, 56
 Schatz K., 494, 503, 537
 Schneider F.E., 76, 86
 Schoch N., 286
 Schoupe J.-P., **113-157**
 Scirghi T., 172
 Segoloni Ruta S., **487-549**

Serrano J.M., 63-64, 68-70, 74, 76-77, 82-84, 86, 88-89, 95-97, 101, 104, 109

Simón M., 446

Simplicio, 264

Skodol A.E., 218

Skowronek A., 184

Slipyi J. card., 176-177

Sobanski R., 644

Sodano A. card., 689

Somogyi V., 689

Spadaro A., 610

Spagnoli F., 217

Spring S., 291

Stankiewicz A. card., 61-62, 90, 95, 105-106, 109, 279, 285, 664-667, 679

Suárez F., 259

Suchecky Z., 17

Sviatoslav S., 163

T

Tartuffo M., 260

Tawil E., 118

Tedeschi M., 321

Teodoro di Liegi, 470

Tertulliano, 453

Theobald C., 489, 509, 514, 535, 544

Therme R., 646

Tobalina Pulido L., 470

Tomko J. card., 619, 623, 631, 639

Tommaso d'Aquino san, 274, 288, 450-451

Toscano M., 133

Trabucchi A., 313-315

Tromp S., 520

Tulkens F., 156

Turchi V., 133

Turnaturi P.D., 60, 66, 74, 79

U

Ubertis G., 260

Uitz R., 115

Ulpiano, 271

Urru A.G., 645, 653

V

Vacandard E., 467

Vajani D., 273

Valdrini P., 205-206, 328, **338-343**, 598, 651-652

Valentini S., 201

Vans M.D., 114

Varalta Z., 674

Vasallo N., 260

Vattimo G., 697-698

Vercruysse J.E., 184

Verheul R., 218

Verrio Flacco, 199

Versaldi G. card., 95, 266

Viana A., 636

Vidal P., 20-24, 34, 39, 46-47, 50, 52-53, 284

Viktoria S., 689

Vilella J., 477

Villeggiante S., 674

Vimercati E., 267

Vincent H., 665

Vincenzo di Lerins, 510-511

Vismara G., 443, 444

Vitali D., 538, 541-542, 547-548, 598, 623, 627

Volpe M., **311-332**

Voto F., 18, 32

W

Wattier S., 125

Wazone di Liegi, 470

Weber M., 210

Wernz F.X., 20-24, 34, 39, 46, 47, 50, 52-53, 284, 599

Weygand R., 647

Widiger T.A., 218

Wilberg T., 218

Wojtyła K. card., 261

Wolter H., 472

Woodman G.R., 238, 246

Y

Yaacoub A., 96

Z

Zabarella F., 476

Zanobini G., 202

Zappulla A., 347

Zinelli M., 512

Zuanazzi I., 206-207, 211

Zuckert M., 74

Žužek I., 172, 176-177, 179-181, 188,
213, 297, 300-301, 303, 313, 514-
515

Zweigert K., 488

INDEX GENERALIS

I. Apostolica

SUPREMUM SIGNATURÆ APOSTOLICÆ TRIBUNAL, <i>Decreta</i>	405
CRISTIAN BEGUS, <i>Adnotationes in Decreta</i>	425

II. Studia

JUAN DAMIÁN GANDÍA BARBER, El proceso de redacción de los Cánones acerca de los cementerios	9
ROBERTO PALOMBI, Il Giudice e la valutazione delle Perizie	59
JEAN-PIERRE SCHOUPPE, La libertà religiosa istituzionale nella Giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo: una rilettura canonica	113
JAVIER BELDA INIESTA, Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale	441
SIMONA SEGOLONI RUTA, Consultare e consigliare nella Chiesa: la stagione conciliare moderna	487

III. Argumenta

PAVLO BASYSTY, Aspetti giuridico-pastorali del Can. 844 <i>CIC</i> e le particolarità rituali da applicare nel contesto ecclesiale cattolico ed ortodosso	161
<i>Apollinaris</i> , LXXXVIII (2015), 749-751	749

LORENZO CAVALAGLIO, “ <i>Potestas</i> ” and “ <i>Munus</i> ” in Contemporary Canon Law	197
FRANCESCO DENTALE, Utilizzo del modello alternativo del <i>DSM-5</i> per la valutazione della personalità in ambito canonico	215
EDWIN OBIMMA EZIKE, <i>Perspectives on the Customary Law of Succession in Africa with Special Reference to Nigeria</i>	223
PAOLO GHERRI, Bilancio canonistico della Nona Giornata Canonistica Interdisciplinare	257
ERASMO NAPOLITANO, Le qualità del Giudice ecclesiastico in relazione ai suoi poteri-doveri nel Processo	271
ALESSANDRO M. RAVAGLIOLI, L’approccio psicodinamico alla luce del <i>PDM</i> e di ulteriori prospettive	291
MARCELLO VOLPE, Enti ecclesiastici ed Enti canonici in Italia: tutela costituzionale e legislativa	311
MANUEL JESÚS ARROBA CONDE, Le “ <i>Litteræ motu proprio datae</i> ” sulla riforma dei Processi di nullità matrimoniale: prima analisi. Alcuni aspetti delle nuove Norme sulle Cause di nullità del Matrimonio	553
VINCENZO BUONOMO, <i>Catholics and Muslims Working Together in the Service of Society: Legal and Institutional Elements for a True Dialogue</i>	571
PAOLO GHERRI, Consultare e consigliare nella Chiesa	593
MAURIZIO GRONCHI, Evoluzione del Sinodo dei Vescovi	617
ÉMILE KOUVEGLO, Il Sinodo dei Vescovi nella vita e nel Diritto della Chiesa. Tra “collegialità episcopale” e “sinodalità”	631
IVANO SASSANELLI, Il Tribunale della Rota Romana nell’odierno sistema processuale canonico	659

V. Bibliographica

Opera riconosciuta

L. SABBARESE (ed.), <i>Un momento di inculturazione del Cattolicesimo in Cina. Le Facoltà speciali del 1978</i> , Roma, 2015	335
P. VALDRINI, <i>Comunità, persone, governo. Lezioni sui Libri I e II del CIC 1983</i> , Città del Vaticano, 2013	338
MOYNIHAN ROBERT - SOMOGYI VIKTORIA, <i>La fiamma della fede. Un dialogo con il Cardinale Petér Erdő</i> , Città del Vaticano, 2015	689

Opera edita	345, 693
Opera accepta	349, 697

Fontes	351, 699
Bibliographia	375, 715

VI. Indices

Index Canonum CIC 1983	733
Index Canonum CCEO 1990	737
Index Nominum et Auctorum	739
Index generalis	749

Riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- American Journal of Jurisprudence* - N. D. Law School Library - Notre Dame (USA)
American Journal of Legal History - Temple Univ. School of Law - Philadelphia (USA)
Annales Canonici - Uniw. Papieski Jana Pawla II w Krakowie - Krakow (PL)
Anuario Argentino de Derecho Canónico - Univ. Católica Argentina - Buenos Aires (AR)
Anuario de Derecho Canónico - Univ. Católica de Valencia (E)
Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado - Cuenca (E)
Anuario Juridico y Economico Escorialense - S. Lorenzo de El Escorial (E)
Australasian Catholic Record - Strathfield N.S.W. (AUS)
Boletim da Faculdade de Direito - Univ. de Coimbra - Coimbra (E)
Canon Law Abstracts - London (UK)
Communicationes - Pont. Cons. per i Testi Legislativi (CDV)
Ephemerides Theologicae Lovanienses - Leuven (B)
Folia Canonica - Budapest (HU)
Forum - Metropolitan Tribunal Archbishop's Curia - La Valletta (M)
Forum Canonicum - Univ. Católica Portuguesa - Lisboa (P)
Ius Canonicum - Univ. de Navarra - Pamplona (E)
Jus Matrimoniale - Uniw. Kardynala S. Wyszynskiego - Warszawa (PL)
L'Année Canonique - Institut Catholique - Paris (F)
Michigan Law Review - Law Library of Michigan University - Ann Arbor (USA)
Prawo Kanoniczne - Akademia Teologii Katolickiej - Warszawa (PL)
Proche-Orient Chrétien - Univ. Saint-Joseph - Beyrou (RL)
Quaderni dello Studio Rotale - Tribunale della Rota Romana (CDV)

Review for Religious - St. Louis (USA)
Revista Chilena de Historia del Derecho - Univ. de Chile - Santiago (RCH)
Revista Eclesiástica Brasileira - Petrópolis (BR)
Revista Española de Derecho Canónico - Univ. Pontificia de Salamanca (E)
Revue de Droit Canonique - Strasbourg (F)
Revue des Sciences Religieuses - Strasbourg (F)
Revue Hellénique de Droit International - Athenes (GR)
Stromata - Univ. del Salvador - San Miguel (AR)
Studia Canonica - Univ. Saint Paul - Ottawa (CAN)
Studia Warminskie - Olsztyn (PL)
Theologisch-praktische Quartalschrift - Katholische Privatuniversität - Linz (A)
Theologie und Glaube - Erzbischöfliche Akademische Bibliothek - Paderborn (D)
Traditio - Fordham University - New York (USA)
Veritas et Jus - Facoltà teologica di Lugano (CH)
Villanova Law Review - Villanova University School of Law - Villanova (USA)

ITALIANE

Commentarium pro Religiosis et Missionariis - Institutum Iuridicum Claretianum (Roma)
Diritto di Famiglia e delle Persone (Palermo)
Ephemerides Iuris Canonici - Fondazione Marcianum (Venezia)
Il Diritto Ecclesiastico (Roma)
Ius Ecclesiae - Pont. Univ. S. Croce (Roma)
Iustitia - Unione Giuristi Cattolici Italiani (Roma)
Jus - Univ. Cattolica del Sacro Cuore (Milano)
Memorie dell'Istituto Giuridico - Univ. di Torino (Torino)
Orientalia Christiana Periodica - Pont. Ist. di Studi Orientali (Roma)
Periodica de Re Canonica - Pont. Università Gregoriana (Roma)
Quaderni di Diritto Ecclesiale (Brescia)
Rassegna Archivi di Stato - Ministero dei Beni Culturali (Roma)

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1928-1997 si trova nel volume unico dell'annata LXXII (1999).