

**Geraldina Boni**

(straordinario di Diritto Canonico e Storia del diritto canonico nella
Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bologna)

Il *Codex Iuris Canonici* e le culture *

SOMMARIO: 1. L'inculturazione nel diritto canonico, in particolare in quello codiciale: identificazione del problema - 2. Quali le fonti di produzione di un diritto "diversamente inculturato"? - 3. Settori normativi ove maggiormente si avverte l'esigenza di un'inculturazione - 4. Esempi (apparentemente meglio) riusciti di inculturazione: il diritto missionario e il diritto liturgico - 5. Un esempio (apparentemente) malriuscito di inculturazione: il diritto matrimoniale - 6. L'Istruzione *Dignitas connubii*: una mancata occasione di inculturazione del diritto processuale? - 7. L'apertura a culture minoritarie: un caso significativo - 8. Prospettive interordinamentali: il rinvio al diritto secolare come forma di inculturazione; l'ingresso nello *ius canonicum* dei diritti di Chiese e comunità ecclesiali separate; l'apertura a culture non cristiane.

1 - L'inculturazione nel diritto canonico, in particolare in quello codiciale: identificazione del problema

"Inculturazione" è neologismo oggi molto di moda anche nel mondo ecclesiale¹: in particolare esso è adoperato nella duplice accezione di

* Il contributo è destinato alla pubblicazione sulla rivista *Il diritto ecclesiastico*.

¹ Scrive G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, in *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Milano, 2001, pp. 217-9: «la nozione di "inculturazione" è un neologismo che, a partire dalla metà degli anni '70, esprime in modo nuovo gli sforzi missionari per un inserimento del vangelo - considerato come un evento di rivelazione e di salvezza e non come un corpo di dottrine - in una concreta area culturale. Per quanto sia tuttora discusso se questa nuova formulazione ne sottenda una semplice variazione rispetto ai precedenti metodi missionari e, quindi, una loro sostanziale continuità o non piuttosto una rottura ed un deciso taglio con essi, si può ritenere che il distacco dai termini precedenti e cioè "accomodamento" e "adattamento" indichi la volontà di aprire la fede e la vita di fede a nuovi orizzonti, mettendo a frutto le risorse e il genio proprio dei diversi popoli. (...) // Si può (...) dire che il termine "inculturazione" è sorto in ambito missionario per indicare la volontà della Chiesa di passare da una occidentalizzazione delle forme della sua fede ad una concezione diversa, più attenta al valore ed al recupero dell'apporto di ogni cultura. Si spiega così il progressivo ampliamento del termine alla intera vita delle giovani Chiese. (...) l'origine missionaria del nostro tema non ne fa una questione marginale ma, al contrario, una



evangelizzazione delle culture, da una parte, e di radicamento del cristianesimo in queste, dall'altra². Entrata la parola oramai ufficialmente e stabilmente nel magistero anche pontificio³ (a partire

prospettiva basilare per il futuro della vita della Chiesa»; e più oltre aggiunge: il termine inculturazione che si è imposto nel mondo ecclesiale «non è un termine del tutto felice dato che la costruzione con il prefisso “in” lascia supporre che il Vangelo sia esterno alle culture e che l'azione dell'inculturare sia solo un interiorizzarlo, senza una originaria condivisione della cultura. Inoltre l'uso per lo più intransitivo del termine nasconde a volte l'oggetto dell'inculturazione e i suoi problemi». In tale saggio - che si sofferma sui primi utilizzi del termine inculturazione e sulle iniziali speculazioni sul punto - si rinvergono anche riferimenti relativi all'amplessissima bibliografia sulla materia in generale, cui rinviamo.

² Ha affermato **GIOVANNI PAOLO II**, Lettera Enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, in *A.A.S.*, LXXXIII (1991), p. 300, che l'inculturazione comprende una duplice dimensione: da una parte «l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo» e, dall'altra, «il radicamento del cristianesimo nelle varie culture». La **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE** nel documento *Fede e inculturazione* del 1988, in *La civ. catt.*, CXL (1989), I, p. 158 ss., ha definito il processo di inculturazione «come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socio-culturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi sono conciliabili con il Vangelo. Il termine *inculturazione* include l'idea di crescita, di reciproco arricchimento delle persone e dei gruppi, in virtù dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale». Scrive **A.J. CHUPUNGO**, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*, in *Riv. liturgica*, LXXXII (1995), p. 376: «L'inculturazione non minaccia né la natura della cristianità in quanto religione rivelata, né le espressioni della vita, la società e le aspirazioni della cultura umana. Il culto cristiano non dovrebbe risultare un puro ingrediente della cultura locale né la cultura dovrebbe essere ridotta ad un ruolo ancillare. Il processo di interazione e la mutua assimilazione producono un vantaggio per entrambi; non si provoca la reciproca estinzione, ma si conserva ciò che è integrale a ciascuno. (...) Entrambe sottostanno a una trasformazione interna, ma nel processo esse non perdono la loro identità». Si vedano anche le considerazioni di **M. DE C. AZEVEDO**, *Inculturazione*, II. *Problematica*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, diretto da **R. LATOURELLE** – **R. FISICHELLA**, ed. it. a cura di **R. FISICHELLA**, Assisi, 1990, p. 576 ss.

³ **N. BUONASORTE**, *La Chiesa alla prova dell'inculturazione. Un quarto di secolo di ricerca del CREDIC*, in *Cristianesimo nella storia*, XXIX/1 (2008), pp. 210-1, nota che la parola “inculturazione” è «ormai trionfante all'inizio del terzo millennio di storia cristiana; nato in ambito etnologico, il termine entra nel linguaggio degli studi sulla missione negli anni Cinquanta, entrando nel post Concilio nel vocabolario ufficiale della chiesa cattolica».

Invero solo una volta risulta adoperata la parola “inculturazione” nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano, 1992, Testo integrale e commento teologico, Casale Monferrato (AL), 1993, (edizione tipica latina promulgata nel 1997 - Testo italiano, Città del Vaticano, 1999), al n. 854. **P. SUESS**, *Scarsa visibilità nello scenario della missione. Analisi critica di recenti documenti e tendenza della chiesa*, in *Concilium*, XXX (1994), p. 150, critica la non menzione della parola “inculturazione” nel *Catechismo*, mentre «vengono usati con grande rilievo gli “equivalenti” coloniali di inculturazione – integrazione (nn. 6, 1202), incorporazione (nn. 837, 855, 1267, 1396) e adattamento



dall'Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae* del 1979, n. 53⁴), discutono di inculturazione soprattutto teologi, antropologi e sociologi - che hanno prodotto una letteratura sterminata e proteiforme -: assai meno i giuristi. In una ricognizione, poi, della produzione scientifica che si occupa del fenomeno dell'inculturazione nell'ambito del diritto canonico, si può constatare come siano le trattazioni relative al settore della liturgia e del diritto liturgico quelle più numerose, seguite da quelle afferenti alle questioni legate al matrimonio: più diradati, oltretutto assai meno disinvolti, i tentativi di affrontare in maniera più ampia e globale il rapporto tra *ius Ecclesiae* e inculturazione, nel senso di verificare la sussistenza ed il grado di un'eventuale recezione delle culture rintracciabile nel diritto vigente nella Chiesa cattolica, in particolare quella di rito latino, e segnatamente all'interno del *Codex Iuris Canonici* promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983. Eppure il diritto non può essere obliterato⁵, poiché se si vuole trascorrere dalle elucubrazioni sull'inculturazione alla sua messa in atto, non può al primo essere negato un'ineludibile compito di mediazione e quasi di "traslazione" dell'"identità culturale", qualunque essa sia, sul piano pratico⁶: il piano della visibile fisionomia e del quotidiano peregrinare del popolo di Dio.

(nn. 24, 1205 s.)». Tuttavia, ci pare, il concetto è ben chiaro; recita, ad esempio, il n. 1204: «(...) Affinché il Mistero di Cristo sia "rivelato ... a tutte le genti perché obbediscano alla fede" (Rm 16, 26), esso deve essere annunziato, celebrato e vissuto in tutte le culture, così che queste non vengano abolite, ma recuperate e portate a compimento grazie ad esso».

⁴ Cfr. **GIOVANNI PAOLO II**, Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979, in *A.A.S.*, LXXI (1979), p. 1320. Il papa, in precedenza, aveva usato il termine "inculturazione" anche nell'*Allocutio "Il y a cinq ans" ad membra Pontificiae Commissionis biblicae*, 26 aprile 1979, *Ibidem*, p. 607. Cfr. **N. STANDAERT**, *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, in *Nouv. rev. théol.*, CX (1988), p. 555 ss. Si veda recentemente **L. MARTÍNEZ FERRER – R. ACOSTA**, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*, San José de Costa Rica, 2006.

⁵ Cfr. alcune considerazioni di **C. SALINAS ARANEDA**, *Algunas reflexiones en torno a la inculturación del derecho canónico*, in *Rev. esp. de der. can.*, LVIII (2001), p. 527 ss. Si vedano anche le riflessioni di **M. DE MÛELENAERE**, *Cultural Adaptation and the Code of Canon Law*, in *Studia can.*, XIX (1985), p. 31 ss.

⁶ Problemi diversi devono affrontare gli ordinamenti giuridici secolari per coordinare e far coesistere al loro interno le molteplici "identità culturali" che chiedono riconoscimento e rispetto; anzitutto si pone la complessa questione della definizione stessa di "identità culturale": rinvio, per tutti, al recente saggio di **N. FIORITA**, *Alla ricerca di una nozione giuridica di "identità culturale": riflessioni di un ecclesiastico*, nella rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), ove anche alcune preliminari indicazioni bibliografiche.



Tuttavia il vocabolo inculturazione, sia in sé sia in rapporto al mondo del diritto, si prospetta dotato di una polisemia preoccupante, essendo piegato a significati assai diversi, talora contraddittori tra loro: come, del resto, il concetto di cultura (da cui il primo discende), il quale presenta una magmaticità e fluidità di confini inquietante. Il tema propostomi per questo lavoro è incardinato specificamente sul binomio *Codex Iuris Canonici* e cultura⁷-culture⁸, nei non scarsi rivoli in cui le interrelazioni tra i due termini del medesimo si frangono. Già l'uso del singolare ovvero del plurale quanto al secondo termine del confronto apre una "voragine" di incertezza: voragine che si approfondisce in maniera allarmante se ci soffermiamo sul moltiplicarsi delle contorte volute che proprio quest'ultimo, anche individualmente sussunto, reca con sé⁹. Ci pare pertanto oculato procedere in maniera guardinga, per piccoli passi che permettano di perlustrare meglio il terreno d'indagine. Così accetteremo, per lo meno in via preliminare ed euristica - senza pretesa di poter essere, almeno in questa tappa preliminare, più esaustivi -, una definizione ampia di cultura, come «modo specifico di esistere dell'uomo, (...) il frutto della sua intelligenza e della sua libertà nel progettare, volere e realizzare il rapporto con sé, con il mondo, con Dio: la cultura è ciò per cui un uomo diventa tale accedendo così al senso della sua vita. Per questo è irrinunciabile; senza cultura non c'è umanità: questa, infatti, non esiste a monte delle sue realizzazioni culturali ma solo in esse e attraverso esse»¹⁰. Essa «si esprime in una complessa trama di valori, costitutivi della peculiare *Weltanschauung* elaborata da ciascun gruppo, e di un conseguente e derivato insieme di modelli e paradigmi comportamentali ai quali i componenti della medesima comunità ispirano la propria condotta. (...) //La cultura è anzitutto necessaria per l'autocompimento individuale (...). D'altra parte un tale autocompimento non si attinge che *socialmente*, cioè insieme con gli altri. Più specialmente la cultura si configura come l'ambiente insostituibile nel quale l'individuo, *adattandosi*

⁷ Il termine "cultura" compare solo quattro volte nel *Codex Iuris Canonici*: nel can. 248, relativo alla formazione dei ministri sacri; nel can. 787, § 1, concernente la metodologia dell'annuncio missionario ai non credenti; e nei cann. 807 e 821 sulle università e gli istituti superiori di studi.

⁸ Riflette su cultura – culture **P. GIGLIONI**, *Inculturazione. Teoria e prassi*, Città del Vaticano, 1999, p. 21 ss.

⁹ Cfr. le considerazioni di **R. SCHREITER**, *Inculturazione della fede o identificazione con le culture?*, in *Concilium*, XXX (1994), p. 36 ss.

¹⁰ **G. COLZANI**, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, cit., p. 222. Cfr. anche **A. NEGRINI**, *Religione, mutamenti epocali e sfide dell'intercultura*, nella rivista telematica *People on the Move*, nn. 88-89, April – December 2002; **G. KOVÁCS**, *Diritto e culture. Diritti culturali*, in *Apollinaris*, LXXVII (2004), p. 747 ss.



continuamente agli altri ed *arricchendosi* della loro esperienza, attinge, con la propria integrazione comunitaria, l'incessante compimento dinamico di se stesso»¹¹.

Per quanto afferisce all'ordinamento canonico, è ricorrente in dottrina sottolineare come il Concilio Vaticano II abbia costituito quasi uno spartiacque, da esso diramandosi un processo sempre più intenso e cosciente di apertura alle culture, essendosi "battezzato" il problema dell'inculturazione, anzitutto della fede, come problema prioritario nella Chiesa del nostro tempo¹². Invero tale problema è antico e si è viepiù acuitizzato man mano che la Chiesa è venuta in contatto con culture lontane da quella europea (si pensi all'esperienza di Matteo Ricci), e comunque quando essa si è avviata a divenire veramente, dal punto di vista fattuale, *universalis*, varcando le frontiere dell'Europa e spingendosi verso le più distanti regioni. Certamente, però, l'assise del XX secolo ha avviato una fase di consapevolezza più matura¹³. Tuttavia, in una religione che pone il suo fulcro nell'incarnazione divina, nel

¹¹ P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, Torino, 2003, p. 11.

¹² Esordisce ad esempio S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, in *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, cit., p. 235: «L'attenzione della Chiesa per le culture umane ha rappresentato al Vaticano II uno dei segni più significativi di apertura al mondo. È stato da più parti sottolineato come l'immagine stessa della Chiesa quale popolo di Dio in marcia nella storia e che si costruisce nel tempo abbia contribuito a dare al Concilio una grande portata pastorale. La visione ecclesiologicala espressa dal Vaticano II è maturata attraverso una percezione culturale del mondo contemporaneo e dei suoi problemi, resa possibile anche grazie alla presenza di un episcopato mondiale, proveniente dai diversi continenti. Il problema dell'incontro del messaggio evangelico con le culture umane e dell'inculturazione della fede è un problema prioritario della Chiesa del nostro tempo».

¹³ Nota, tra l'altro, la definizione di cultura che fornisce la Costituzione *Gaudium et spes*, al n. 63: «b) Con il termine generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andare del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano. //c) Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale, e la voce "cultura" assume spesso un significato sociologico e etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di fare uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine le diverse condizioni comuni di vita e le diverse maniere di organizzare i beni della vita. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano, Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito, in cui ogni uomo, di qualsiasi stirpe ed epoca, si inserisce, e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà».



divenire Dio un uomo, un ebreo in carne ed ossa in un momento della storia ed in un luogo determinato¹⁴, l'inculturazione non può non essere dimensione eminente ed ineludibile: diventando uomo il Verbo ha assunto una natura umana individua stabilendo, nel contempo, un rapporto di solidarietà con tutta l'umanità¹⁵. I teologi - nell'alveo scavato dal Concilio¹⁶ - si sono quindi profusi nella spiegazione e delucidazione delle connessioni inscindibili tra incarnazione ed inculturazione¹⁷, indulgiando sulla centralità del rimando cristologico teandrico. D'altronde l'inculturazione, oltre che essere *ad instar oeconomiae incarnationis*¹⁸, si radica altresì sulla resurrezione, sulla redenzione della Pasqua «perché l'incarnazione del Verbo non è un momento isolato, ma tende verso l'"ora" di Gesù e il mistero pasquale: "Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto" (Gv 12, 24; EA 61)»¹⁹. E così pure sul

¹⁴ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, cit., p. 165 ss.

¹⁵ Così G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, cit., p. 224, ove anche indicazioni bibliografiche cui pure rinviamo.

¹⁶ Nel n. 58 della Costituzione *Gaudium et spes* si legge: «Tra il messaggio della salvezza e la cultura esistono molteplici rapporti. Dio, infatti, rivelandosi al suo popolo fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. (...) la Chiesa, che ha conosciuto nel corso dei secoli condizioni d'esistenza diverse, si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare nella sua predicazione il messaggio di Cristo a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli». Commenta M. PRETTO, *Evangelizzazione delle culture e inculturazione del messaggio di fede*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), p. 26: «Con un linguaggio che sembra quasi sfiorare l'ovvietà per l'uomo contemporaneo, abbiamo non solo la piena assunzione scientifica della categoria "cultura", ma anche la chiara percezione della svolta antropo-culturale del nostro tempo e del nesso profondo che esiste tra rivelazione e cultura. Guardando ai compiti nuovi che attendono la Chiesa nel presente e nel futuro, i padri colgono la novità antica che riguarda la storicità profonda della rivelazione stessa di Dio. Tale rivelazione, cioè, non è arrivata astrattamente e astoricamente; piuttosto essa ha raggiunto l'uomo seguendo le vie culturali proprie dell'esistere umano, normandosi totalmente sul nostro "linguaggio" umano e assumendo in pieno la mediazione culturale umana»; l'Autore svolge anche interessanti considerazioni sui nessi tra "incarnazione" e "inculturazione" (p. 40 ss.).

¹⁷ Sul fondamento teologico dell'inculturazione cfr. le recenti sintesi di P. GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, cit., p. 113 ss.; e di G. AMATO, *Criteri di inculturazione*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo (MI), 2000, p. 585 ss.

¹⁸ Cfr. I. OMAECHEVARRÍA, *The dogma of the incarnation and the adaptation of the church to various peoples*, in *Omnis terra*, LXXIII (1976), p. 277 ss.

¹⁹ L. SANTEDI KINKUPU, *Per un'inculturazione dottrinale nel cristianesimo africano*, in *Concilium*, XLII (2006), p. 69, che prosegue: «Questo abbassamento necessario



miracolo della Pentecoste: «Li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio» (At., 2, 11). La polilalia della Pentecoste si prospetta come significativamente antibabelica²⁰: la diversità etnico-linguistica rientra, secondo l'insegnamento della Scrittura, nell'ordine della creazione e della storia come realizzazione del piano divino, e dunque «non può essere eliminata, essendo elemento costitutivo del Regno di Dio (...). //A questa struttura si oppone (...) agli albori della storia dell'umanità, il peccato emerso nell'episodio della torre di Babele (Gn 11, 1-9). Il disegno prometeico di costruire un unico popolo attorno ad una sola lingua e ad una sola cultura è sconfessato da Dio. Poiché un simile progetto nega la libertà originale della persona umana di esprimersi secondo una identità culturale e politica propria, gli uomini attorno alla torre di Babele non riescono più a comprendersi»²¹. Le basi

all'esaltazione, cammino di Gesù e di ciascuno dei suoi discepoli (*Fil 2, 6-9*), è illuminante per l'incontro delle culture con Cristo e il suo vangelo. L'inculturazione ha, pertanto, una dimensione kenotica, che è la purificazione delle culture attraverso il vangelo». Cfr. quanto affermava **GIOVANNI PAOLO II** nell'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, n. 61, in *A.A.S.*, LXXXVIII (1996), p. 5 ss.

²⁰ Scrive **L. SABBARESE**, *Girovagli, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Città del Vaticano, 2006, p. 15: «Babele è il simbolo dell'umanità lacerata dall'incomprensione, dove il timore di essere dispersi si associa al disegno di avere una sola lingua, una sola cultura, progetto sconfessato da Dio, poiché "nega la libertà originale della persona umana di esprimersi secondo un'identità culturale e politica propria". //La continuità veritativa di Babele viene data dall'antibabele della Pentecoste, che non produce la riduzione di tutte le lingue ad una sola, ma la comprensione dell'unico messaggio da parte di tutti. Qui la vera unità non consiste nell'annullamento delle diversità, ma si sostanzia nella loro comunione, nella cattolicità. Da una parte, il piano della creazione prevede la diversità etnico-linguistica: l'elemento nazionale e le minoranze etniche costituiscono "la comunità degli uomini uniti da legami diversi, da storie, lingue e culture che sono l'orizzonte globale entro cui gli uomini concepiscono e sviluppano il loro destino". Dall'altra parte, l'economia della redenzione postula l'elemento nuovo dell'unità dei popoli e delle nazioni attorno alla fede nell'unico Cristo: è la comunione operata dallo Spirito che si riflette sull'umanità».

²¹ **E. CORECCO**, *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, in *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologici di Eugenio Corecco, Supplemento redazionale di "Servizio Migranti" nr. 2 (marzo-aprile 2005)*, p. LII, che prosegue nella pagina successiva: «Proprio perché la diversità etnico-linguistica rientra nell'ordine della creazione, la Pentecoste restaura nella sua immagine originaria la legittimità del pluralismo etnico-culturale, introducendo però nello stesso tempo un elemento nuovo, specifico dell'economia della redenzione. È l'elemento che postula l'unità dei popoli e delle nazioni attorno alla fede nell'unico Cristo, fede continuamente generata nella Chiesa dalla presenza dello Spirito Santo. Con la Pentecoste, nel discorso antropologico creazionale si innesta così una nuova dimensione, quella ecclesiologica. La Chiesa, guidata dallo Spirito Santo è in Cristo sacramento "elevatum in Nationibus", strumento non solo dell'"intima unione degli uomini con Dio, ma anche dell'unità di tutto il genere umano". Il Vaticano II ha in effetti proposto agli uomini il



biblico-teologiche dell'apertura alle culture sono pertanto oltremodo pregnanti. D'altra parte, come Cristo si servì di parabole e racconti per trasmettere il messaggio della salvezza, parimenti la Chiesa si rivolge agli uomini di ogni tempo e luogo nella maniera, con la "grammatica", più atte alla loro comprensione e, perciò, alla loro cultura.

L'inculturazione, dunque, presuppone l'universalità del piano salvifico di Dio e la potenziale capacità di rispondere ad esso di tutti gli esseri umani, a partire dalla diversità socio-culturale che li contrassegna²². La Chiesa è il popolo di Dio, un popolo di *christifideles* che non sono astrazioni impalpabili, entità metafisiche, ma uomini in carne ed ossa che vivono in un contesto geografico e temporale, e quindi in una cultura di cui sono in qualche modo progenie: una progenie, nella Chiesa, amata e vezzeggiata, accudita ed assecondata per i *semina Verbi* in essa celati, e che eppure talora suscita qualche ansia e qualche cruccio per il suo rigoglio di iniziative e risorse e per la sua irruente instabilità, essendo d'altronde ogni cultura movimentata da un durevole processo di decantazione e specificazione. Come già sopra si anticipava, «Poiché, in uno spazio ed in un luogo dati, la cultura è la sintesi totale del pensiero e dell'attività dell'uomo, e cioè quanto gli uomini in un certo ambito spazio-temporale "fanno di se stessi e del loro mondo e quanto, inoltre, essi pensano e dicono", ne consegue che

proprio modello ecclesiologico con l'intento esatto di aiutare tutti gli uomini e i popoli "oggi più strettamente congiunti da vari vincoli sociali, tecnici e culturali, a conseguire la piena unità in Cristo" (LG 1, 1)». Si veda anche **A PEROTTI**, *Diritto alla diversità culturale e diritto alla somiglianza universale: componenti indivisibili dei diritti umani*, in *Migrazioni e diritti umani*, a cura di **G. BATTISTELLA**, Città del Vaticano, 2004, p. 49 ss. Muove recentemente dal pensiero di Corecco al riguardo per riflettere circa il ruolo dell'appartenenza nazionale nella vita, nell'azione pastorale, nell'organizzazione della Chiesa **S. CARMIGNANI CARIDI**, *Diritto divino, diversità nazionali e diritto canonico*, in corso di pubblicazione nel volume che raccoglie gli atti del XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico *Il Ius divinum nella vita della Chiesa*, svoltosi a Venezia dal 17 al 21 settembre 2008; cfr. anche alcune considerazioni contenute in **ID.**, *Le "Chiese italiane all'estero": gli "italiani all'estero" tra impegno pastorale della Chiesa e tutela statale del patrimonio culturale e religioso dei "nazionali"*, in *XII° Congrès International de droit canonique de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo - Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques (XII° Congresso Internazionale di diritto canonico della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo - Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali)*, sous la direction de **E. RAAD**, Beyrouth, 2008, p. 847 ss.

²² Così **M. DE C. AZEVEDO**, *Inculturazione*, II. *Problematica*, cit., p. 578. Veramente fondamentale su queste problematiche è stato il contributo di **B. LONERGAN**, *Il metodo in teologia (Method in theology)*, London, 1971), trad. it. di **G.B. SALA**, Brescia, 1975 (del quale cfr. anche *Il pluralismo dottrinale (Doctrinal pluralism)*, 2^a ed., Milwaukee, 1972), trad. it. di **G.B. SALA**, Catania, 1977).



“l’uomo è per natura un essere culturale”²³: la cultura non è pertanto un involucro, un vestito che l’uomo indossa e di cui può tranquillamente spogliarsi, al contrario è parte del suo corpo (per restare all’immagine) che egli non può smantellare a pena di soccombere. L’uomo “apprende” la cultura, la condivide con i membri del proprio ambiente ed al contempo la fa intimamente, visceralmente propria²⁴: è necessariamente inculturato; con tale realtà la Chiesa, *coetus hominum*, deve, senza alcuna prevenzione, fare i conti.

D’altronde il Vangelo, e la fede nel Vangelo²⁵, al di là di ogni chiuso dogmatismo, sono inevitabilmente inculturati laddove esso sia accolto dalle differenti genti, alle varie latitudini e longitudini del pianeta. Nella professione di fede deve conservarsi una continuità nell’identità della significazione, ma una discontinuità anche marcata nella mediazione dei concetti; infatti è «impossibile dissociare radicalmente, in una stessa coscienza, individuale o collettiva, fede cristiana da cultura umana, così come insegnano certi ideologi contemporanei alla ricerca di una “secolarizzazione”, dalla quale, a loro giudizio, deriverebbe una perfetta purezza della fede: avremmo piuttosto l’estinzione per asfissia»²⁶. Affermare che la fede è inculturata

²³ P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., pp. 10-1, cui rinviamo per l’accurata ricostruzione del concetto di cultura applicato alla dimensione ecclesiale. Ampia la letteratura sul punto citata da Bonnet: particolarmente interessante il volume di AA.VV., *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, a cura di P. ROSSI, 4^a ed., Torino, 1970.

²⁴ Cfr. le precisazioni di P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 13, che tra l’altro osserva: «nel suo processo interattivo con la cultura, l’uomo che vi partecipa non è soggetto meramente passivo, dal momento che vi interviene anche con una sua personale creatività, che influisce nella trasformazione diacronica dei modelli culturali di gruppo. //La cultura quindi, nel suo pluralismo di identità diverse, costituisce una necessità per l’autorealizzazione del singolo individuo, essendogli del tutto indispensabile per la comprensione (come pure, non diversamente, per la comunicazione) di qualsiasi cosa, ché non può essere assimilata e fatta propria (e neppure partecipata ad altri), se non mediandola, e quindi ricreandola, con il “linguaggio” della propria cultura».

²⁵ Cfr. G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, cit., p. 220: «non esiste nessuna fede che non sia inculturata: ogni fede è il risultato di un incontro tra la forma umana dell’evento salvifico e le espressioni culturali proprie della vita di un popolo. Non esiste una entità immutabile, un vangelo eterno, una essenza della vita cristiana, una forma pura della fede che - sulla base della distinzione tra “contenuto” e “rivestimento” - permetta di vedere la inculturazione come semplice trasposizione di quella entità da popolo a popolo, da cultura a cultura, con un processo di adattamento; per contro esiste un pluralismo cristiano, nel senso che vi sono tante forme di cristianesimo quante sono le culture che questo ha assunto e trasformato».

²⁶ H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa? (Les Églises particulières dans l’Église universelle)*, Paris, 1971), trad. it. di G. STELLA, Brescia, 1973, p. 55.



non implica avallare alcun relativismo, in quanto «il contenuto fondamentale ed essenziale del messaggio cristiano è sempre lo stesso: ieri, oggi, domani; qui e là, ovunque»²⁷; la consapevolezza, al contempo, dell'essere la fede medesima rivestita «di modalità espressive più o meno differenziate, secondo le pluriformi chiese e anche le diverse persone, nonché delle caratterizzazioni teologiche, culturali, storiche delle diverse epoche»²⁸ preclude che essa diventi una ideologia irrigidita, abilitandola a continuare come Tradizione "vivente"²⁹. La Chiesa, pertanto, formata da uomini adunati dalla chiamata di Dio e rigenerati dal battesimo, è inevitabilmente inculturata: ed ugualmente, ed anzi diremmo per stringente consequenzialità, anche quel diritto di cui essa da sempre si serve per raggiungere il suo fine nonostante la debolezza e la difettività umana, anche quel diritto, dicevamo, è fatalmente inculturato.

Eppure, nonostante il diritto, in ogni sua estrinsecazione, sia necessariamente attraversato ed insieme nutrito da un substrato culturale inconfondibile, sovente ancor oggi si incorre nella tentazione di assumere alcune forme del medesimo, in particolare tali quali inculturatesi nella cristianità del Patriarcato latino, quale frutto di quella civiltà a lungo stimata «perfetta, beninteso quella occidentale dotta»³⁰, come fossero una specie di essenza chimicamente primaria, scevra di cultura, un modello disincarnato efficace universalmente. Per converso, pure essendo stata la predicazione evangelica fondamentale per l'identità europea, il cristianesimo occidentale, ed in particolare il

²⁷ J. RATZINGER, *Catechismo e inculturazione*, in *Il regno doc.*, XXXVII (1992), p. 586.

²⁸ J. RATZINGER, *Catechismo e inculturazione*, cit., p. 586, che prosegue: «la verità, che Dio ha rivelato in Cristo, è una e immutabile, ed è contenuta, come ben sappiamo, nel "sacro deposito" costituito dalla tradizione e dalla s. Scrittura. È questa verità che la chiesa serve "insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, pienamente l'ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone". //Tale verità, pur rimanendo sempre la stessa, integra, immutabile, ammette, anzi esige per natura sua, nei suoi rivestimenti culturali, nelle sue modalità comprensive ed espressive, variazioni e diversificazioni, a seconda dei luoghi, tempi, culture, persone. Si realizza così come una sinfonia melodiosa, un coro armonioso, che, formato e sostenuto dalle voci di sconfinata e variopinte moltitudini di persone, culture, epoche, si alza verso il cielo da ogni parte del mondo e in ogni tempo, dando all'unica verità espressioni e modulazioni, cadenze e timbri originali e irripetibili».

²⁹ Cfr. alcune riflessioni di T. GROOME, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, in *Concilium*, XXX (1994), p. 162 ss.

³⁰ Sono parole di P. POUPARD, *Il Vangelo nel cuore delle culture. Nuove frontiere dell'inculturazione*, Roma, 1988, p. 13.



cattolicesimo occidentale³¹, non è il cristianesimo né il cattolicesimo *tout court*: è solo il lato del volto di Dio girato verso il nostro continente, non il suo lineamento esclusivo, che relega gli altri nell'ombra dell'indistinto; così è per la dimensione giuridica ad essi storicamente avvinghiata.

Nel medesimo dilemma se la codificazione attualmente in vigore per la Chiesa latina si dischiuda alle culture potrebbe annidarsi insidiosamente la convinzione che il diritto contenuto in tale Codice sia l'archetipo valido per ogni evenienza, ma suscettibile di assumere varie fogge, di colorarsi cangiantemente a seconda dei diversi *input* che volta a volta lo solleticano. Si rischia di credere che il diritto sanzionato nel *Codex*, rimanendo al fondo lo stesso, vada semplicemente espresso in maniera meglio intellegibile a certe persone, richieda qualche modesto aggiustamento, una sorta di epidermico *maquillage* per adattarsi, ma solo fittiziamente³², alle mutevoli circostanze, quasi per essere *à la page*. Si rimane in tal modo alla superficie, ed anzi forse si tradisce e si depotenzia la "carica voltaica" di un'autentica inculturazione: che non è un estemporaneo aggiustamento di toni, un ritocco di sfumature, ma dinamica sinergica che veda, da una parte, nel Codice iniettarsi la linfa di altre culture, inculturandosi appunto a fondo e rivelando un volto rinnovato; dall'altra, le culture moderare o addirittura far cadere quanto di esse risulti non componibile con il respiro universale, divinamente fondato, dello *ius Ecclesiae*, lasciandosi da questo levigare. L'inculturazione è operazione tutt'altro che banale, comportando, viceversa, una sfida assai impegnativa che la codificazione deve raccogliere con coraggio e determinazione: la sfida ad un dialogo che veda tutti i partecipanti apportare il proprio prezioso contributo per raggiungere un risultato comune, con reciproco arricchimento.

Il vigente *Codex Iuris Canonici*, come hanno largamente e magistralmente dimostrato molti studiosi, non è prodotto svaporato ed evanescente di un artefice giuridico altrettanto etereo, ma l'esito di una lunga storia eminentemente occidentale, ben radicata in un particolare *éthos*, in un delimitato orizzonte culturale, scolpita da secoli di esperienze che si sono intrecciate inestricabilmente in un contesto

³¹ Distingue, in relazione proprio alla questione dell'inculturazione, cristianesimo da cattolicesimo G. BAUM, *Due punti interrogativi: inculturazione e multiculturalismo*, in *Concilium*, XXX (1994), p. 135 ss.

³² J. ILUNGA MUYA, *Inculturazione e missione nel contesto della mondializzazione*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), p. 14, in nota, osserva che «il discorso contemporaneo sull'inculturazione prende atto della critica della teoria dell'adattamento che percepiva la diversità delle culture, ma si limitava a farne un semplice decoro del messaggio evangelico».



geograficamente situato sul continente europeo, traendo alimento da questo *humus*. «Piena di rispetto per il mondo, la religione del Cristo dichiara e realizza la diversità dell'ordine ecclesiale e di quello sociale politico. Siffatto dualismo comporta la creazione di un diritto proprio ed originale, che superi le frontiere dei popoli e delle culture. "Leges sibi fecerunt", sfruttando della cultura giuridica trovata ciò che poteva servire»³³: la Chiesa è consapevole, dunque, della propria identità ma anche debitrice delle culture dei popoli a cui è inviata; ed in specie «il diritto del mondo secolare viene preso dalla Chiesa e in essa è invero e sublimato dalla propria visione antropologica»³⁴. Le assimilazioni inizialmente della cultura semitico-giudaica, poi di quella greco-ellenistica e romana, in seguito di quella germanico-slava si sono gradualmente miscelate ed amalgamate in un crogiolo di fusione, ossificandosi poi in un diritto dai tratti netti che ha subito rivolgimenti anche dirimpanti e che poi ha finito per riversarsi nelle codificazioni del XX secolo: un diritto, tra l'altro, che ha forgiato non secondariamente l'intera cultura giuridica europea³⁵. In particolare la codificazione per la Chiesa latina possiede dunque un'impronta culturale ben temprata: sarebbe agevole dimostrare che ogni sua singola norma, ancorché ancorata sul diritto divino³⁶, si palesa, nella formulazione cui infine si è approdati, quale esito non casuale di un protratto *iter* nutrito di fattori culturalmente condizionati, stratificati ma ben identificabili. E su questa "forma occidentale" la Chiesa pare ad alcuni pervicacemente abbarbicata «Nonostante la spinta delle scoperte geografiche prima e della rivoluzione tecnologica e informatica poi»³⁷.

Eppure, se questa codificazione è destinata ad estendersi su tutta la Chiesa di rito latino, quindi deve essere applicata a milioni di cattolici sparsi sull'intero globo, fruitori, produttori e comunque immersi in culture che non di rado sono assai distanti da quella di cui il Codice stesso è prodotto e manifestazione, allora la *quaestio* dell'inculturazione non è una fra tante, ma dovrebbe porsi come *la quaestio* giuridica per eccellenza. Quella cioè più impellente, poiché laddove essa non sia adeguatamente investigata per giungere a soluzioni soddisfacenti, non

³³ R. SOBANSKI, *Diritto canonico e cultura giuridica*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. BERTOLINO, Torino, 1991, pp. 137-8.

³⁴ C. SEPE, *Il diritto missionario della Chiesa: evangelizzazione e dialogo interreligioso*, in O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Milano, 2003, p. 336.

³⁵ Cfr., per tutti, le belle pagine di J. GAUDEMET, *Il diritto canonico nella storia della cultura giuridica europea*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, cit., p. 3 ss.

³⁶ Ma si veda, riguardo al diritto divino, quanto osserveremo in seguito.

³⁷ G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, cit., p. 219.



può che stagliarsi incombente il pericolo di un Codice imposto presuntuosamente e “violentemente” a chi non può “capirlo” e dunque neppure spontaneamente rispettarlo, interiorizzandolo: vanificando l’aspirazione massima dello *ius Ecclesiae*, quella appunto all’interiore adesione, al contrario inducendo ad una disaffezione e ad una ripulsa del diritto stesso³⁸. E ciò appare ancora più contraddittorio «per una esperienza di Chiesa che si fonda sulla rivelazione di un Dio secondo cui *non l’uomo è fatto per il sabato*, che rappresenta la legge, *bensì il sabato è fatto per l’uomo*»³⁹. Non siamo dinanzi, cioè, ad un *impasse* di pura tecnica legislativa, ma ad uno snodo non privo di intrichi tortuosi in ordine a quel fine della *salus animarum* incastonato non a caso nell’ultimo canone della codificazione. Se la Chiesa non può essere costretta a rivestire l’abito di una sola cultura, che si rivelerebbe per essa una vera e propria camicia di forza⁴⁰, parimenti il suo Codice non può essere espressione di un’unica cultura, arroccandosi in essa, a pena di deviare rispetto alla meta.

Già la fine del predominio della sola lingua latina - che pure resta quella ufficiale - con la diffusione delle traduzioni del *Codex Iuris Canonici* in vernacolo, nelle lingue nazionali, traduzioni invero pressoché officiose essendo spesso a cura delle Conferenze Episcopali e con la ratifica della Santa Sede, è un evento da non minimizzare⁴¹:

³⁸ Cfr. alcune considerazioni generali di F.J. URRUTIA, *L’obbligo delle leggi nella Chiesa*, in *Quad. di dir. eccl.*, I (1998), p. 159 ss.

³⁹ Lo ricorda M. TIGANO, in S. BERLINGÒ – M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2008, p. 28.

⁴⁰ Così P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 14.

⁴¹ Secondo L. SABBARESE, *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), pp. 92-3, nell’itinerario «di evangelizzazione delle culture e di inculturazione del Vangelo, la lingua acquista una peculiare rilevanza comunicativa e culturale, dal momento che la Rivelazione stessa si è espressa in una determinata lingua, e la Chiesa di Cristo - che ne continua l’incarnazione - annuncia il dato rivelato dentro una cultura, rispettandone la struttura comunicativa con l’annuncio e il dialogo e permettendo, al contempo, un ascolto adeguato»; in seguito l’Autore si occupa dei «luoghi nei quali il Codice tratta della lingua nel contesto della missione adattata alla condizione sia dei soggetti del ministero pastorale (cann. 249 e 257 § 2) sia dei destinatari di una cura pastorale specifica (can. 518)», sviluppando i temi della necessità della conoscenza della lingua per un conveniente esercizio del ministero sacro e delle parrocchie personali erette *ratione linguae*. Invece, per un aspetto particolare, cfr. G. BUSANI, *Liturgia romana, inculturazione e uso della lingua corrente nelle traduzioni dei testi liturgici*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), p. 209 ss., il quale, tra l’altro, commenta l’Istruzione della CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Liturgiam authenticam*, 28 marzo 2001, in A.A.S., XCIII (2001), p. 685 ss. (V Istruzione per la retta applicazione della Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II), sulle traduzioni in lingua volgare dei testi della liturgia romana.



attraverso le opzioni linguistiche possono infatti importarsi nel diritto canonico nozioni e valori della *mens iuridica* locale⁴². Comunque, a livello teorico si configura con limpidezza l'esigenza che le prescrizioni codiciali abbiano "sensori" idonei a captare per poi assorbire gli stimoli provenienti dall'intera cristianità: una cristianità che sperimenta il messaggio evangelico nelle più diversificate contingenze e che in quelle contingenze ha sagomato proprio la sua identità cristiana, cui non vuole e non deve abdicare. La codificazione dovrebbe avere, pertanto, una continua e, come dire, pulsante, struttura volta alla dialettica, una griglia sempre aperta agli apporti che possano provenire da culture diverse, sia pur s'intende, cristianamente ispirate. Sì da divenire veramente cattolica ed universale (quindi transculturale⁴³), senza iati, forzature, distonie.

Certamente, come è stato annotato, occorre non divenire preda dell'irrazionale fobia, dell'idiosincrasia, del terrore quasi di "occidentalizzare" gli altri diritti, in qualche modo rinnegando incontri culturali fondamentali⁴⁴: sarebbe follia volerli annichilire, pretendendo quasi di tornare indietro⁴⁵. Occorre anche non lasciarsi sedurre da un'esperata idealizzazione, "fantasticando" il quadro idilliaco, quasi irenico, di un diritto canonico quale mosaico al quale ognuno può aggiungere la sua tessera senza riserve e controlli di sorta. Per converso, è importante sgombrare subito il campo da ambiguità ed equivoci: non ogni cultura può avere indiscriminato accesso nel diritto della Chiesa, e per questo il magistero, dal Concilio Vaticano II in avanti, non ha esitato ad usare (sia pur discorrendo di inculturazione in generale) senza parsimonia il termine "purificazione": un termine che non deve affatto urtare o turbare⁴⁶. D'altronde «Come nell'incarnazione Cristo ha

⁴² Lo rileva anche **L. MUSSELLI**, *Manuale di diritto canonico e matrimoniale*, Bologna, 1995, p. 32.

⁴³ Non nel senso strettamente "tecnico" in cui talora si usa il termine "transculturale", sul quale cfr. le precisazioni di **M. DE C. AZEVEDO**, *Inculturazione*, II. *Problematica*, cit., p. 576.

⁴⁴ Cfr. le osservazioni di **TH. NKÉRAMIHIGO**, *A propos de l'inculturation du christianisme*, in *Telema*, II (1977), p. 23. Si vedano anche più recentemente le considerazioni di **G. MAZZOTTA**, *Figure e prospettive di inculturazione*, in *Euntes docete*, N.S., LI/1 (1998), p. 62 ss.

⁴⁵ In quest'ottica possono essere lette alcune affermazioni, che sono state invece fraintese, contenute nel discorso di **BENEDETTO XVI**, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Incontro con i rappresentanti della scienza. Aula Magna dell'Università di Regensburg, martedì 12 settembre 2006, consultabile in rete all'indirizzo www.vatican.va.

⁴⁶ Cfr. peraltro alcune annotazioni critiche di **B. UGEUX**, *L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne*, in *La Maison-Dieu*, CCVIII (1996), 4, p. 80 ss.



assunto la natura umana con esclusione solo del peccato, analogamente mediante l'inculturazione il messaggio cristiano assimila i valori della società alla quale è annunciato, scartando quanto è segnato dal peccato»⁴⁷: dunque "purificando". Sia pur dipanando il discorso su un altro livello, è stato rimarcato: «Se in passato un'identificazione acritica di cristianesimo occidentale e vangelo, in generale, ha determinato un vandalismo teologico, la "trasfigurazione" oggi in atto delle culture diverse, che è legata ad una sorta di "allergia all'Europa o all'Occidente", induce forse ad un romanticismo teologico, il quale nelle culture altrui vede soltanto aspetti positivi e non si azzarda ad avanzare neppure una critica nei loro confronti, per timore di ferire nuovamente qualcuno. Giustamente, quindi, è stato osservato che si tratta di una medesima "arroganza epistemologica", la quale si riserva l'ultima parola nel giudizio sulle altre culture, anche se intanto quell'ultima parola è positiva. Mentre in passato lo straniero e l'altro erano esclusi e condannati come barbari e pagani, oggi li si incensa come buoni e nobili. Un simile atteggiamento, se non è pronto a fare le opportune distinzioni, finisce per essere pericoloso anche sul piano della politica (ecclesiastica). Se, trascinati da un'euforia di multiculturalismo, applaudiamo al diritto degli altri nella loro alterità, senza darne una definizione contenutistica dettagliata, e intoniamo l'elogio della differenza, questo nostro atteggiamento può facilmente tramutarsi nel suo contrario»⁴⁸.

Ovviamente il ragionamento involvente propriamente la sfera del diritto richiede di essere argomentato e fondato su presupposti precisi ed esige sviluppi lungo tragitti propri; resta però il monito avverso un'acritica penetrazione di quanto fiorisce, non tutto parimenti

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, cit., n. 87. Gesù è «saldamente radicato nella propria cultura, mantiene tuttavia nei suoi confronti una libertà critica: in essa assume e conferma ciò che è evangelicamente valido; in essa corregge e orienta in modo nuovo, in una dinamica di conversione e di trasformazione, ciò che ha subito deviazioni o perversioni, attuando così il piano salvifico di Dio»: M. DE C. AZEVEDO, *Inculturazione, II. Problematica*, cit., p. 679 (su quest'ultimo punto si veda quanto già rilevava la **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Fede e inculturazione*, cit., p. 164 ss.).

⁴⁸ G. COLLET, "Dal vandalismo teologico al romanticismo teologico?". *I problemi dell'identità multiculturale del cristianesimo*, in *Concilium*, XXX (1994), 1, p. 54, che più oltre afferma: «Nessuno potrà seriamente contestare la necessità e l'urgenza di un'inculturazione del cristianesimo. Ma per trattare questo problema occorre non soltanto della sensibilità teologico-ermeneutica, ma ancor più semplicemente occorre il rispetto degli altri come "soggetti adulti" e, nello stesso tempo, un confronto sui contenuti. Dobbiamo prestare ascolto proprio alle voci delle Chiese extraeuropee che hanno dovuto e devono ancor oggi soffrire un'alienazione culturale, che da loro prende la forma di un'esportazione unilaterale del cristianesimo occidentale».



proficuo, la costante attitudine quindi alla mutua integrazione ma *cum iudicio*. E comunque gli architavi dello *ius divinum* si ergono a sbarrare ferreamente ogni pertugio a “corruzioni” normative, inaccettabili proprio perché incompatibili con la sua sostanza. Nel corso dei secoli, ripetutamente, il diritto divino è stato vocato a questa mansione cruciale; ed ancor oggi, come vedremo, con non minore solerzia esso deve vigilare: ad essere in gioco è, infatti, potrebbe dirsi provocatoriamente, la stessa “mappatura genetica” dell’ordinamento giuridico canonico, il suo stesso “DNA”. Tuttavia bisogna sottolineare che anche la *veritas* del diritto divino - il quale non è ovviamente solo limite ma «*paradigma obbligato* per il legislatore umano, qualunque questo sia»⁴⁹ -, pur senza mai subire alterazioni, necessita di essere resa percepibile dall’uomo, un uomo che cambia continuamente: pure per lo *ius divinum* si pone l’esigenza dell’inculturazione come momento imprescindibile di comunicazione affinché i “contenuti” della verità possano raggiungere le persone in un linguaggio ad esse comprensibile⁵⁰. L’accelerazione della storia in cui l’uomo, volente o

⁴⁹ P.A. BONNET, *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, in *Il Codice di Diritto Canonico e il nuovo Concordato vent’anni dopo*, a cura di L. IANNACCONE, Bologna, 2006, pp. 88-9: «Il diritto ecclesiale trova (...) la sua genuina formulazione nella Parola stessa di Dio, ossia nel diritto divino. Un tale diritto è, nell’ordinamento ecclesiale, la legge suprema e inviolabile anche per ogni norma umana destinata a reggere il Popolo di Dio. Ogni norma umana, di qualunque specie sia, non può infatti dirsi tale se non costituisce una genuina incarnazione ed una corretta espressione della legge di Dio. //La norma divina, immediatamente per se stessa vigente nell’ordinamento ecclesiale, del quale congenitamente ed intrinsecamente concretizza il nucleo costituente, incarna quindi non soltanto un limite insuperabile, ma anche, vorremmo dire soprattutto, un *paradigma obbligato* per il legislatore umano, qualunque questo sia. Questi, nel predisporre la sua regola giuridica, deve sempre infatti necessariamente riferirsi alla norma divina, che è la misura alla quale deve attenersi. //Più specialmente il legislatore può commisurare la propria norma a quella divina, oltre che semplicemente cercando di *enunciarla*, traendola, come conclusione, *in via deduttiva*. Nell’uno come nell’altro caso la “*ratio divina*” sia pure con diversa immediatezza, è ancora tutta presente nella legge umana. Il legislatore umano può tuttavia rifarsi anche solo *determinativamente*, in via di specificazione, al paradigma divino, come un architetto che dà questa o quella forma particolare e definita ad un’idea generale ed astratta come quella di casa. (...) //In questa prospettiva è evidente che una disposizione umana *si fa norma del diritto ecclesiale in quanto incarna*, in modo immediato o in maniera mediata sia in via deduttiva sia più spesso determinativa, *una statuizione del diritto divino*, che ne costituisce perciò il *fondamento della giuridicità*, e quindi della *validità*. La norma umana è quindi ecclesiale - entrando nell’ordinamento e divenendone elemento vitale - unicamente *in forza del contenuto*, e perciò *in quanto anch’essa esprime la verità*»; cfr. anche p. 110 ss.

⁵⁰ Cfr. le acute riflessioni di P.A. BONNET, *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, cit., p. 91 ss.: «Il dato divino nella sua comprensione specialmente determinativa ad opera anche del legislatore non può



nolente, è coinvolto (a volte restandone quasi sopraffatto) rende tale momento oggi forse più incalzante: tuttavia esso ha da sempre connotato la "vita" del diritto nella Chiesa.

Se d'altronde la codificazione è legislazione che discende "dall'alto", dal legislatore supremo che è anche in qualche modo al "centro", la voce che deriva dalle culture delle varie comunità ed aspira a influire sul diritto alle medesime indirizzato sale "dal basso", dal *populus Dei* ed insieme echeggia dalla "periferia": una voce cui l'autorità ecclesiastica non può non prestare ascolto, pur senza tuttavia dismettere il suo ufficio indeclinabile di "discernimento"⁵¹ e di "vaglio di compatibilità"⁵². Le due voci - in questi moti che tra loro si incrociano - devono dunque convergere ad una euritmica coralità, ove ad ognuna è assegnata la propria partitura. Unicamente attraverso questa cospirazione la norma che ne sfocia colpirà il bersaglio e sarà la più idonea a regolare la fattispecie su cui è sagomata, così che anch'essa si allinei alla finalità salvifica.

Ciò del tutto in coerenza con quello che è stato il primigenio stadio formativo delle regole della Chiesa dall'aurora al medioevo inoltrato, regole prettamente empiriche, che nascevano per rispondere a situazioni concrete delle comunità disseminate nel bacino del Mediterraneo e altrove⁵³, e che di questa matrice recavano sovente

dunque non subire delle *variazioni* così diacroniche, causate dall'effettualità storica dello sviluppo culturale, come sincroniche, determinate, nel Popolo di Dio, specialmente dal pluralismo culturale in atto» (p. 94).

⁵¹ In generale sul "codice del discernimento" («del trinomio "assume, purifica, eleva" che il cristiano è tenuto a mettere in opera») di fronte in particolare ai valori proposti dalla cultura cfr. alcune riflessioni di **P. ROSSANO**, *L'annuncio cristiano di fronte alle sfide della cultura contemporanea*, in *Monitor eccl.*, CXII (1987), specialmente p. 17 ss.

⁵² In generale, peraltro, si vedano alcune puntualizzazioni di **B. UGEUX**, *L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne*, cit., p. 82, anche in nota, «quant à l'interprétation du double principe de discernement appliqué à l'inculturation: la compatibilité avec l'Évangile et la communion avec l'Église universelle, surtout en ce qui concerne la compréhension des concepts de compatibilité et d'Église universelle lorsqu'on est engagé dans des pratiques pastorales d'inculturation. Certains théologiens africains craignent que les critères de compatibilité soient définis en référence à une interprétation essentiellement occidentale de l'Évangile et que la communion soit définie en terme d'uniformité plutôt que de respect des légitimes diversités. À propos de la compatibilité, ce qui a semblé incompatible à une époque de première évangélisation semble ne plus l'être par la suite, comme on le constate à propos de la place de la vénération des ancêtres dans les débats et les propositions du Synode africain (...)».

⁵³ Cfr. le brevi annotazioni di **P. ANTOINE**, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, in *L'année can.*, XXXIV (1991), p. 177 ss., che esordisce: «Si on recherche la manière dont les règles juridiques canoniques se sont formées,



l'impronta anche quando venivano estese, spesso attraverso l'"intercessione" dei concili particolari, all'intera cristianità. Sarà soprattutto nell'incedere del secondo millennio che si enfatizzerà la tendenza («la *dérive*», secondo taluno⁵⁴) alla formulazione astratta e generale delle norme, insieme ad una sempre più forte concentrazione del potere legislativo nelle mani della Chiesa romana e del suo vescovo, non a caso coadiuvato da una cerchia di giuristi ferrati. Si tratta di una vicenda complessa, non del tutto lineare, ma che si svolge con non lievi oscillazioni: infatti, non di rado le maglie del diritto dettato dal vertice si sono allargate per lasciarsi irrorare da norme di genesi "aliena". Una brusca frattura si sarebbe, invece, consumata all'alba del XX secolo⁵⁵: solitamente si indica la codificazione piano-benedettina come prototipo di legislazione accentrata, unica ed universalmente valida, dunque imposta a tutti i popoli e le culture che ad essa avrebbero dovuto uniformarsi, scendendo il *Codex Iuris Canonici* del 1917 come una scure

notamment durant les dix premiers siècles de la vie de l'Église, on peut dire que ce fut, fondamentalement, par la voie du discernement effectué à partir de situations concrètes», fornendo poi qualche esempio.

⁵⁴ Per **P. ANTOINE**, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, cit., p. 178, «le retour à l'édition des décrétales de Grégoire IX faite par Raymond de Peñaforte, dans laquelle a été retranché, en grande partie, l'exposé des situations qui justifiaient la requête, amorçait la *dérive* du droit canonique vers une formulation plus abstraite de la loi canonique qui tendra à devenir l'expression d'une rationalité, orientée peut-être vers le bien commun, mais de plus en plus éloignée des besoins spécifiques des communautés ecclésiales particulières».

⁵⁵ Commenta **P.A. BONNET**, *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, cit., p. 98: «In realtà il codice pio-benedettino ha ripreso in molte sue disposizioni il diritto precedente, come la codificazione del 1983 ha fatto proprie in non poche norme le disposizioni del codice del 1917. Eppure l'uno e l'altro codice rompono fundamentalmente la continuità normativa canonica umana fino ad allora del tutto usuale. Per l'uno e per l'altro codice la ragione è nella suggestione imitativa della codificazione statutale che, troncando i rapporti con la tradizione giuridica precedente, tendeva a restringere l'intero quadro normativo nel solo codice vigente. In questo, infatti, "con una fiducia assoluta nell'ideale della formula astratta, si mirava alla costruzione quasi matematica di un sistema legislativo impeccabile, un insieme razionale di tutte le norme giuridiche ridotte alla più assoluta formula, e concepite come completamente avulse dalle situazioni concrete sociali che nella vita sono il fondo materiale da cui sorge il diritto". //In contrapposizione inoltre alle potenzialità di apertura policulturale di un sistema come quello decretalistico fondato sulle richieste provenienti al centro dalla periferia, non meno grave è stato il conseguente ripiegamento della codificazione ecclesiale prevalentemente su di una sola civiltà giuridica di derivazione romanistica, spesso molto lontana da quella connaturalmente propria a tante genti che formano il Popolo di Dio e per di più, oggi, non infrequentemente in grave crisi pure là dove si è affermata».



sui loro diritti particolari⁵⁶: era d'altronde l'ultimo rigurgito dell'ecclesiologia postridentina della Chiesa *societas perfecta*⁵⁷. Tra l'altro la codificazione in se stessa era istituto tipicamente generato dalla cultura europea di derivazione precipuamente romanistica⁵⁸, realizzazione dell'idea - caratteristica della codicialità così come affermatasi nello Stato moderno⁵⁹ - di una cristallizzazione immota del diritto di un certo tempo e luogo: un'idea che, al di là della sua ardua conciliabilità con la natura stessa del diritto ecclesiale⁶⁰, parrebbe quasi incompatibile con l'apertura versatile ad altre culture da quel diritto non contemplate. E tuttavia, parimenti in quella temperie vi sono stati "congegni" che hanno permesso anche ai novelli cristiani abitanti negli estremi lembi della terra di far percepire la loro presenza, la quale in qualche modo è risuonata in quel diritto che pure nell'Urbe si

⁵⁶ Si vedano, per tutti, le sintetiche osservazioni di **G. FELICIANI**, *Le basi del diritto canonico*, nuova ed., Bologna, 2001, p. 15 ss. Cfr. anche l'esposizione di **R. ASTORRI**, *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari*, Padova, 1992.

⁵⁷ Cfr. **P. ANTOINE**, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, cit., p. 179. Si vedano anche alcune riflessioni di **L.-L. CHRISTIANS**, *Théonomie participée et inculturation juridique: deux concepts pour une relecture civile et canonique*, in *L'année can.*, XLIV (2002), p. 140 ss.

⁵⁸ Invero, segnalava già **S. KUTTNER**, *Il Codice di Diritto Canonico nella storia*, in *Apollinaris*, XL (1967), pp. 24-5, «nel mondo contemporaneo solo alcune nazioni sono governate dal diritto romano e da sistemi da esso derivati: e anche in queste nazioni tale diritto non è più concepito come *ratio scripta*. Né le istituzioni legali del mondo slavo, del medio o dell'estremo oriente, né quelle dell'India, per non parlare delle giovani nazioni del continente africano, sono collegate alla giurisprudenza romana. Non è romana né romanica una cultura giuridica (...) facente parte della civilizzazione occidentale: quella della *Common Law* che, oltre alla comunità dei popoli associati nel *Commonwealth* britannico, forma pure la base dell'ordinamento giuridico degli Stati Uniti d'America. La sua storia fa parte della tradizione medioevale e moderna della società cristiana, e il diritto canonico del medioevo ha contribuito non poco al suo sviluppo storico».

⁵⁹ Sulla scorta dell'illuminismo giuridico europeo del Settecento: cfr. **G. DALLA TORRE**, in **G. DALLA TORRE – G. BONI**, *Conoscere il diritto canonico*, Roma, 2009 (ristampa), p. 159.

⁶⁰ Cfr. **P.A. BONNET**, *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, cit., p. 98 ss., che tra l'altro scrive: «la legalità ecclesiale si attua in modi e forme proprie modificando profondamente se non snaturando la codicialità così come si è venuta affermando nello Stato moderno. A quest'ultima del resto il diritto della Chiesa è fortemente estraneo per la naturale difficoltà a riconoscersi in una cristallizzazione sistematica umana, generale ed astratta, sostanzialmente avulsa dalle sue radici fondanti formate dal dato divino. Di più lo strumento codificatorio ha determinato anche una incisiva cesura difficilmente tollerabile dello sforzo ermeneutico con il quale il legislatore ecclesiale diacronicamente e anche talvolta sincronicamente ha fatto propria la legge di Dio per tradurla nella *misura* più adeguata alla comprensione temporalmente e spazialmente situata di ciascun fedele».



produceva: è stato notato, ad esempio, come lo *ius missionarium* abbia costituito un laboratorio in cui si “esploravano” soluzioni normative originali per fornire risposte calibrate alle esigenze delle comunità ecclesiali emergenti nei luoghi colonizzati soprattutto dalle potenze iberiche: soluzioni che non di rado vennero adottate poi dal diritto comune⁶¹, dunque dalla stessa codificazione gasparriana.

Certamente, però, dal Codice figlio del Concilio Vaticano II - ed anche successivamente alle rimate acquisizioni circa la *plantatio Ecclesiae* medesima⁶² - era doveroso aspettarsi uno slancio coraggioso nell’allentare la morsa di un diritto pontificio che a volte poteva apparire soffocante, ricongiungendosi così alla sua ininterrotta tradizione⁶³. È quello che ci proponiamo di esaminare con riferimento proprio alla codificazione latina⁶⁴, sorvolando solitamente su quella per le Chiese cattoliche orientali, eccettuata qualche digressione laddove la

⁶¹ Scrive **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto canonico*, 2^a ed., Torino, 2004, pp. 47-8: «la esperienza missionaria che si sviluppa tra XVII e XVIII secolo a seguito delle scoperte geografiche e seguendo spesso gli itinerari della colonizzazione, costituisce la frontiera avanzata della sperimentazione di un diritto canonico di produzione pontificia (...). // Per certi aspetti lo *ius missionarium*, che allora nasce e che di per sé si presenta come diritto speciale rispetto al diritto generale e comune, diviene paradigma di quest’ultimo. Le sue norme ed i suoi istituti sono destinati ad avere non pochi influssi sulla formazione dello stesso diritto canonico moderno. Per più aspetti, infatti, questo risulta essere la estensione alla generalità della comunità dei fedeli di norme ed istituti nati e sperimentati nello specifico ambito dello *ius canonicum missionarium*».

⁶² Cfr. **S. RECCHI**, *Il Codice e l’inculturazione*, cit., p. 239: «La svolta del Vaticano II (...) ha ridato alle Chiese particolari il loro posto nella struttura della Chiesa e al Vescovo diocesano un potere proprio, ordinario e immediato. Alcuni autori hanno voluto sottolineare l’importanza della riflessione dottrinale sulle missioni nel dare impulso alla teologia della Chiesa particolare. L’affermarsi delle culture extraeuropee ha portato ad un approfondimento teologico dell’azione missionaria della Chiesa. È così che dall’attività missionaria concepita, alla luce di un’ecclesiologia della Chiesa universale, come diffusione della fede per la salvezza degli infedeli, si è passati alla missione vista come *implantatio Ecclesiae*, ponendo al centro il problema della Chiesa particolare. Il ridimensionamento delle categorie culturali occidentali, la valorizzazione delle nuove culture e del diritto consuetudinario hanno spinto anche ad una più adeguata riflessione ecclesiologica che ha visto dibattere, insieme all’immagine socio-culturale della Chiesa europea, anche la visione ecclesiologica della Chiesa universale ad essa legata».

⁶³ Cfr. alcune riflessioni di **J. PASSICOS**, *Le Code de 1983, retour à la «canonicité»?* , in *L’année can.*, XXVIII (1984), p. 191 ss.

⁶⁴ Scrive **L. SABBARESE**, *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, cit., p. 91: «Cultura, lingua, rito possono costituire una valida triade attraverso la quale leggere il Codice, per appurare in che senso il legislatore si avvicina con le sue leggi ad una comunità, inizia e persegue quel “processo di evangelizzazione attraverso il quale il messaggio evangelico si inserisce gradualmente in una cultura”».



comparazione offra spunti di peculiare interesse. Non senza annotare, ciononostante, come l'elaborazione e la promulgazione medesima del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* siano state un gesto eloquente di inculturazione, attuando il diritto-dovere delle Chiese orientali medesime, solennemente enunciato dal Concilio, di reggersi secondo le proprie discipline particolari, corrispondenti ai costumi dei loro fedeli ed adatte a provvedere al bene delle loro anime⁶⁵: Codice inoltre che - lo notiamo incidentalmente, ma sul punto ritorneremo - si rivela assai attento proprio alla inculturazione⁶⁶. Basti pensare, per ora, alla rilevanza dei riti⁶⁷ delle varie Chiese *sui iuris*, che si qualificano appunto *sui iuris* anche in ragione del rito stesso⁶⁸: in relazione ad esse, trattando dei rapporti tra quest'ultimo e tradizione⁶⁹, è stato commentato che il rito «è un elemento attivo ed agente nell'inculturazione che specifica ulteriormente e caratterizza il messaggio evangelico. Le tradizioni da cui originano i riti sono inserite in una cultura in senso cristiano che continuamente è rivitalizzata per i *christifideles* stessi. Infatti le tradizioni ed i riti hanno svolto nel tempo e lungo la storia un processo di inculturazione come: a) divenire presente della Chiesa in una cultura; b) rinnovamento mediante un'intera trasformazione degli autentici valori

⁶⁵ Cfr. Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 5. Si vedano le considerazioni di **D. SALACHAS**, *Teologia e nomotecnica del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, in *Periodica*, LXXXII (1993), p. 320 ss.

⁶⁶ Cfr. **J. ABBASS**, *CCEO e CIC a confronto*, in *Apollinaris*, LXXIV (2001), p. 227 ss.

⁶⁷ Per quanto concerne il *Codex Iuris Canonici*, esso al can. 214 stabilisce che i fedeli hanno il diritto di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito approvato dai legittimi pastori della Chiesa e di seguire un proprio metodo di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa; evidentemente il proprio rito e la propria forma o metodo di vita spirituale sono distinti anche in relazione alla cultura dei diversi popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede e di celebrare il culto.

⁶⁸ **D. SALACHAS**, *Teologia e nomotecnica del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, cit., p. 324 ss., e p. 512 ss., sottolinea però nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* una concezione non più prevalentemente ritualistica delle Chiese orientali, come fu nel passato, ma maggiormente ecclesiologica; tra l'altro tale Autore afferma: «Il Codice è comune a tutte le Chiese orientali cattoliche *sui iuris*. Ma lo stato *sui iuris* si esprime in modo particolare nel diritto e dovere delle Chiese orientali di emanare il loro *ius particolare*. Questo diritto e dovere è sommamente rispettato dal Codice».

⁶⁹ Il can. 28 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* specifica che il rito è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*; i riti di cui si tratta nel Codice sono, a meno che non consti altrimenti, quelli che hanno origine dalle tradizioni Alessandrina, Antiochena, Armena, Caldea e Costantinopolitana.



culturali di un popolo nel tempo»⁷⁰. D'altronde anche la Chiesa latina è un'*Ecclesia sui iuris* dal punto di vista ecclesiologico e canonico, e gode di pari dignità rispetto alle Chiese orientali: essa «non è sinonimo di Chiesa universale; è la Chiesa d'occidente, come la designa il Vaticano II. // Il principio della *praestantia ritus latini*, sancito da Benedetto XIV nella constit. apost. *Etsi pastoralis* (26 mag. 1742) e nella lettera *Allatae sunt* (26 giugno 1755), non è più in vigore»⁷¹.

Tornando alla codificazione giovanneo-paolina del 1983, qualcuno, invero, potrebbe obiettare che per "accomodare" lo *ius canonicum* universale alle divergenti situazioni è sufficiente quello straordinario, portentoso strumento che, sin dalle origini, è stato alla portata di chi era chiamato a calare il diritto della Chiesa in ogni palpitante realtà concreta: intendendo alludere all'*aequitas canonica*. Eppure, se l'*aequitas* canonica non potrà mai cessare di disimpegnare quella sua ineguagliabile funzione di arteria che permette alle norme positive una perenne ossigenazione attingendo direttamente al "polmone" ⁷² del diritto divino che le adegua ad ogni circostanza, tuttavia nel dettato stesso delle norme codiciali, ci pare, dovrebbe rinvenirsi stampato indelebilmente un nitido marchio di appartenenza all'ordinamento canonico: un ordinamento che deve connotarsi anzitutto per il suo essere permeabile alla «*pluriformità dell'ecumene*»⁷³ e «la cui tipicità consiste nell'essere il più possibile atipico, e cioè nello sforzarsi di far coincidere al massimo il *typos* (che rappresenta la costanza, la conformità) con il *kairòs* (il singolare, il nuovo)»⁷⁴.

Scopo pertanto di questa analisi è quello di appurare se tale *imprinting* si sia o no proiettato sulle norme del *Codex Iuris Canonici*, intridendole; se esse siano state stese in maniera tale da adombrare e

⁷⁰ N. LODA, *Tradizione, cultura e storia nelle Chiese sui iuris: il rapporto con i cc. 27-28 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Folia can.*, II (1999), pp. 178-9. Cfr. la trattazione sul punto di L. SABBARESE, *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, cit., p. 99 ss.

⁷¹ D. SALACHAS, *Teologia e nomotecnica del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, cit., p. 325.

⁷² Utilizziamo qui un'espressione di P. FEDELE, *Il principio 'nullum crimen sine praevia lege poenali' e il diritto penale canonico*, in *Riv. it. dir. pen.*, IX (1937), II, p. 522.

⁷³ Così S. BERLINGÒ, in S. BERLINGÒ – M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 23, che scrive: «(...) il Codice del 1983 e, in genere, le fonti immediatamente post-conciliari, si situano al crocevia di una tensione tuttora non armonicamente composta: una tensione che oscilla tra un polo di forze di origine centripeta, aggregatrici attorno alla *chiesa di Roma* dell'intera compagine ecclesiale, ed un polo di energie di natura centrifuga, valorizzatrici della *pluriformità dell'ecumene*».

⁷⁴ M. TIGANO, in S. BERLINGÒ – M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 32; cfr. più ampiamente S. BERLINGÒ, *Diritto canonico*, Torino, 1995, p. 28 ss.



lasciar trasparire e filtrare altre esperienze, altre visioni, altre prospettive rispetto a quella dominante, per così dire, nella codificazione: cioè altre culture cristianamente informate. E se ciò, non deludendo le aspettative, sia effettivamente avvenuto. Ma prima ancora di procedere ad un resoconto - che pure sarà solo indicativo ed esemplificativo - dei disposti nei quali la codificazione si articola, occorre anzitutto accertare attraverso quali "vie normative" quelle medesime culture potrebbero vedersi attribuire un ruolo ed irrompere come "formanti" del diritto canonico; e se queste "vie", per restare ancora alla metafora, siano praticamente percorribili e siano state percorse.

2 - Quali le fonti di produzione di un diritto diversamente inculturato?

«Per divina provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi fondate dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio»: la perentorietà ferma della Costituzione *Lumen gentium* (n. 23) non fa residuare dubbio alcuno in ordine alla legittima esistenza del diritto particolare nella Chiesa, chiamato ad una cooperazione con quello universale. Il testo conciliare non fa riferimento ad un diritto preesistente poi adattato, ma ad un diritto che nasce e progredisce autonomamente e che trova degna cittadinanza nel sistema normativo canonico⁷⁵. Non è certo questa la

⁷⁵ Proprio con riferimento all'appena citato brano conciliare commenta G. KING, *Identità, legge e cultura*, in *Concilium*, XXX (1994), 5, pp. 63-4: «Conosciamo bene le vicissitudini dell'interpretazione e dell'applicazione a cui è stato soggetto questo paragrafo. Si è supposto che si riferisse solamente ai "riti", e lo si è poi applicato anche a questi in maniera molto limitata. L'"unica divina costituzione della chiesa" è stata considerata una faccenda estremamente dettagliata. Si è inteso che "chiesa locale" significasse esclusivamente la diocesi (o l'equivalente) e quindi l'autonomia diocesana è stata "difesa" in modo tale da rafforzare la centralizzazione romana. Lo spirito collegiale (*collegialis affectus*) è stato trattato come una specie di vago sentimento, molto lontano dal "fecondo contributo" e dalle "concrete applicazioni" del testo. //Ma se prendiamo il testo per quel che dice, esso incoraggia proprio il tipo di inculturazione che ho descritto prima. Non parla dell'adattamento di un testo preesistente, ma dell'incarnazione del vangelo in un luogo particolare, della crescita organica in un contesto locale, della crescita in un sistema disciplinare distinto, della liturgia e del patrimonio teologico e spirituale».



sede per illustrare il tema - sempre affascinante e mai esaurito nonostante l'ampiezza e l'autorevolezza delle riflessioni dottrinali al riguardo - delle interrelazioni tra diritto universale e diritto particolare, quindi tra la Chiesa universale e quelle particolari «in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit» (can. 368)⁷⁶. La comprensione della Chiesa a partire dalla chiave di lettura della *communio* e la "riscoperta" della Chiesa particolare sono d'altronde i pilastri sui quali si è edificata l'ecclesiologia rivisitata dal Vaticano II che si è effusa e ripercossa sin in ogni "angolo" dell'ordinamento giuridico canonico. Chiesa particolare che il Concilio denominava anche Chiesa locale⁷⁷, insistendo proprio sul luogo in cui essa è stanziata e che finisce in qualche modo per marchiarla a fuoco.

Altri, e con grande acume, hanno descritto quell'incarnarsi della Chiesa universale in quelle particolari con la loro multiforme identità culturale comunicata ed assunta dalla prima⁷⁸, quel modularsi di unità e pluralità sul modello della Trinità che deve ergersi a cifra dell'ordinamento canonico: «La promozione dell'unità (...) non ostacola la diversità, così come il riconoscimento e la promozione di una diversificazione (...) non ostacola l'unità, ma l'arricchisce»⁷⁹. Così «la Chiesa universale non può essere concepita né come una sola grande diocesi che aggreghi tutti i fedeli, né come una confederazione di Chiese particolari (diocesane), ma radica la sua identità soltanto nelle molte

⁷⁶ Questa formula, che il *Codex* desume dal Concilio Vaticano II è stata definita «la formula più geniale di tutta l'ecclesiologia vaticana»: E. CORECCO, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, in *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO, II, Lugano, 1997, p. 12.

⁷⁷ Cfr. J.-M. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, 1995. Come noto, poi, il *Codex Iuris Canonici* privilegiò l'espressione Chiesa particolare in quanto comprensiva anche delle diocesi distinte con il criterio personale. Secondo P.A. BONNET, *Pluralismo (in genere)*, a) *Diritto canonico*, in *Enc. dir.*, XXXIII, Milano, 1983, p. 959 ss., con il termine Chiesa locale si intende il raggruppamento di Chiese particolari; lo stesso Autore precisa in *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 95, nota 292: «Con l'espressione Chiesa particolare si vuole indicare quella diocesana, mentre con le parole Chiesa locale si intendono i raggruppamenti più o meno ampi di Chiese particolari, vivi nei tempi più recenti soprattutto attraverso la forma e la tipologia così caratteristicamente peculiari delle conferenze episcopali».

⁷⁸ Per la distinzione, invece, tra il concetto di Chiesa particolare e quello di Chiesa *sui iuris*, anche e proprio sotto il profilo dell'essere veicolo di cultura cfr. D.M. JAEGER, *Alcuni appunti in margine al nuovo codice dei canoni delle chiese orientali*, in *Communio*, 1992, p. 56 ss.

⁷⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione - "Communio notio"*, 28 maggio 1992, in *A.A.S.*, LXXXV (1993), p. 840, n. 15.



Chiese locali e particolari che costituiscono il Popolo di Dio⁸⁰. Ciascuna di queste si coagula attorno alla *stessa* parola ed al *medesimo* sacramento, comunionalmente garantiti da uno *stesso* potere gerarchico, ed insieme ognuna di queste Chiese vive una tale *unità diversamente* secondo l'indole che le è peculiarmente propria, e quindi sostanzialmente in modi congruenti con la cultura comune ai fedeli che formano quella peculiare 'portio Populi Dei'⁸¹; e, «D'altra parte questo ambiente mirabilmente pluralistico vive *nel segno* del fedele, nel senso che non è se non per il fedele vero e autentico *protagonista umano* nella Chiesa. In effetti, come l'unica Chiesa universale si esprime nella diversità delle tante Chiese locali e particolari, così l'*unico* patrimonio (fideistico, sacramentale e comunitario) prende vita nella *diversità* del cammino verso Dio che ogni fedele riesce a costruire imprimendogli il suggello della propria individualità anche carismatica»⁸², cioè della sua cultura. In particolare il vescovo conosce e condivide la cultura della frazione di popolo di Dio cui è preposto: e se nella propria Chiesa particolare egli è portatore, nella professione di fede, nei sacramenti e nel governo, della comunione con il vescovo di Roma e con gli altri vescovi e dunque garante dell'unità, tuttavia è anche testimone della diversità con la quale quella medesima comunione è sperimentata nella propria Chiesa particolare⁸³, dovendo palesarla ed esplicitarla anche giuridicamente; sempre però avendo ben presente che «La particolarità della Chiesa non è (...) determinata dalla cultura in quanto tale, dalla lingua, dalla

⁸⁰ Sulla Chiesa universale come *comunione di Chiese* cfr. quanto precisava la **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione - "Communio notio"*, 28 maggio 1992, cit., n. 7 ss.

⁸¹ **P.A. BONNET**, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Torino, 1993, pp. 209-10, che prosegue: «La diversità che caratterizza ciascuna Chiesa particolare, proprio in quanto esprime integralmente la medesima identità, consente a ciascuna, dando vita alla Chiesa universale, di essere in comunione ("communio Ecclesiarum") con le altre, ed insieme in una comunione facilmente riconoscibile da quel rapporto con quella singolare Chiesa particolare che è la Chiesa di Roma».

⁸² **P.A. BONNET**, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, cit., pp. 1-2, il quale aggiunge: «L'identità cristiana, che per tutti i fedeli costituisce l'espressione di una insuperabile eguaglianza originaria e radicale, coniugandosi con la libertà diventa dunque diversità dell'unità. Ogni fedele costituisce cioè una personificazione invalicabilmente e tipicamente individuale di uno stesso patrimonio redentivo, proprio come ciascun uomo è una incarnazione particolare ed esclusiva di una medesima omunità».

⁸³ Il ruolo del vescovo diocesano è stato definito quale "testimonianza partecipante": cfr. **E. CORECCO**, *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?*, in *Communio*, 1972, p. 32 ss.; **P.A. BONNET**, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, cit., p. 213 ss.



tradizione propria, bensì dal modo con cui la fede investe queste realtà particolari e specifiche»⁸⁴.

Si tratta di un'esperienza complessa e dinamica, interiormente coesa: per quanto a noi precipuamente interessa, si deve notare che il diritto particolare deve configurarsi proprio come plastico strumento al servizio del pluralismo culturale che alberga nella Chiesa e che anzi la sostiene e la vivifica; facendo vibrare nella diversità dei tanti diritti particolari la medesima *koinonía* ecclesiale, l'unità, senza polverizzarsi, diluirsi ed anzi completandosi appieno, diverrà finalmente cattolica. In particolare, preme ora soprattutto spendere qualche parola sulle fonti del diritto particolare, viste dall'angolo visuale di forma normativa attraverso cui le culture delle molteplici comunità hanno la possibilità di esprimersi ed affermarsi. E soprattutto sondare se il *Codex Iuris Canonici*, al di là delle conclamazioni e delle dichiarazioni di intenti, non defalchi indebitamente l'area spettante a tali fonti, ma permetta al contrario alle culture di cui sono portatrici di sbocciare e germogliare, lasciandosi, al contempo, interpellare da esse verso inusitate soluzioni normative che da una bilanciata alchimia possano generarsi; in definitiva se la "scommessa" del Codice sul diritto particolare sia stata vinta o no⁸⁵. Senza obliare, peraltro, quell'insegnamento secondo il quale occorre guardarsi dal porre in contrapposizione *ius universale* e *ius particolare*, un'antitesi che, proprio per il rapporto di immanenza sussistente tra Chiesa universale e Chiesa particolare⁸⁶, non può avere

⁸⁴ E. CORECCO, *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, cit., p. LXII.

⁸⁵ Scriveva J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, Bologna, 1984, p. 134, nella conclusione di un'opera pubblicata immediatamente dopo la promulgazione del *Codex Iuris Canonici*: quest'ultimo «permetterà - e in questo è codice di transizione - di porre l'accento sempre più fortemente sul diritto particolare (...) //Il codice non è tutto il diritto. Prevede nuovi testi; ne susciterà altri che verranno a completare l'opera iniziata e darà gradatamente alla chiesa una vita più strutturata e insieme più sfumata, consentendole di essere comunione non solo di un unico popolo di Dio, ma anche di ordini di persone e di gruppi differenziati secondo i ministeri, i doni e i carismi, secondo le diverse missioni e le grazie personali. Questa è la scommessa del nuovo codice; questo è il risultato che se ne può attendere, se lo si vive nella fedeltà allo spirito del concilio».

⁸⁶ Spiegando la formula «in quibus et ex quibus» E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, a cura del PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Città del Vaticano, 1994, pp. 554-5, scrive: «I risvolti di questa formula sono molteplici, dal momento che essa significa: prima di tutto, che la Chiesa universale non esiste in se stessa, quasi possedesse una consistenza e un luogo di invero proprio, ma esiste e si concreta solo laddove essa si realizza in una Chiesa particolare. Essa esiste solo in modo concomitante ad una Chiesa particolare. (...) //In secondo luogo (...) significa che la Chiesa universale è formata da tutte le Chiese particolari, per cui non è una realtà astratta, ma storicamente concreta, che coincide di fatto con tutte le Chiese particolari.



ragione d'essere, ridimensionando se non elidendo lo scarto tra i due diritti: «Esiste, infatti, un "corpus" legislativo, per quanto difficile da identificare, comune alla Chiesa di Cristo, cresciuto enormemente nel corso di due millenni, che non dovrebbe essere propriamente classificato, né come universale, né come particolare, perché ha contemporaneamente queste due dimensioni»⁸⁷, «Il fatto che queste norme siano state formulate dalla S. Sede o dai vescovi diventa, a distanza di tempo e in ultima analisi, irrilevante»⁸⁸.

Modificando l'ordine "classico" arguibile dalla polarità costituzionale Chiesa universale (papa)-Chiesa particolare (vescovo), muoviamo il nostro ragionamento da una realtà ecclesiale che ha acquistato negli ultimi anni un visibile rilievo, quella delle Conferenze Episcopali: sviluppo istituzionale recente dell'organizzazione ecclesiastica, datando il loro primo spontaneo apparire al secolo XIX. Nell'impianto codiciale esse, infatti, occupano un posto di primo piano tra i legislatori particolari, potendo, come noto, emanare decreti generali nelle materie in cui lo abbia disposto il diritto universale, oppure lo stabilisca un mandato speciale della Sede Apostolica, sia *motu proprio*, sia su richiesta delle Conferenze stesse (can. 455, § 1). Anche qui ci condurrebbe lontano pure un solo accenno ai dibattiti che, già accesi in seno al Concilio Vaticano II, si sono poi protratti sino a spronare addirittura un pronunciamento pontificio⁸⁹ e che d'altronde ancor oggi

(...) //In terzo luogo (...) significa che in ogni Chiesa particolare sono ontologicamente presenti tutte le altre Chiese particolari, attraverso la mediazione della Chiesa universale, di cui esse sono gli elementi costitutivi. La Chiesa particolare è Chiesa solo nella misura in cui ripropone in se stessa tutti i valori e tutti gli elementi essenziali e comuni, propri a tutte le altre Chiese particolari, la cui comunione con la Chiesa romana è "plena". //La struttura profonda del mistero della Chiesa è perciò essenzialmente una struttura di immanenza: immanenza reciproca e totale della Chiesa universale nelle e dalle Chiese particolari. Solo quando questa immanenza si avvera in tutta la sua totalità, si realizza la nota della "communio plena", prerogativa della Chiesa cattolica romana, dal momento che in essa, per definizione, "sussiste" l'unica Chiesa di Cristo in tutta la sua verità strutturale e costituzionale e, in particolare, secondo l'immanenza perfetta che in essa si realizza tra la dimensione universale e quella particolare».

⁸⁷ E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 573.

⁸⁸ E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 566, che più oltre aggiunge: «Il criterio giuridico, secondo cui il legislatore sarebbe il punto di imputazione esclusivo per decidere dell'universalità e particolarità del diritto, è ecclesiologicamente errato. Infatti, ogni soggetto legislativo è sempre radicato sia nella Chiesa universale che in quella particolare: il Papa in quella particolare, perché è interiore alla stessa; il vescovo in quella universale, perché in forza dell'Ordine Sacro e della comunione diventa membro del Collegio dei vescovi».

⁸⁹ Cfr. il *Motu proprio* di GIOVANNI PAOLO II, *Apostolos suos*, 21 maggio 1998, in A.A.S., XC (1998), p. 641 ss.



fervono, circa la natura giuridica di tali organismi ed il loro nesso con la sinodalità, la collegialità, *l'affectus collegialis* nella Chiesa, nonché su ambito, condizioni e confini della potestà normativa loro accordata⁹⁰. In stretta dipendenza da queste *querelles* v'è altresì chi rifiuta di appellare quello prodotto dalle Conferenze Episcopali come diritto particolare, dizione che - viene eccepito - si addice solo a quello emanato dal vescovo diocesano⁹¹: ma tale tesi è contestata e comunque in generale sulle tematiche accennate non regna un pacifico consenso. Così, per converso, note sono anche le critiche serrate di chi anelava ad un'espansione più dilatata del potere normativo delle Conferenze Episcopali medesime⁹², il quale sarebbe stato, invece, "incapsulato" dal Codice entro limitazioni e precauzioni tali da impedirne e bloccarne

⁹⁰ Cfr., per tutti, **AA.VV.**, *Natura e futuro delle Conferenze Episcopali*, a cura di **H. LEGRAND** – **J. MANZANARES** – **A. GARCÍA Y GARCÍA**, Bologna, 1988; **G. GHIRLANDA**, *De episcoporum conferentiis reflexiones*, in *Periodica*, LXXIX (1990), p. 625 ss.; **M.F. GUILLEMETTE**, *Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collegialité épiscopale?*, in *Studia can.*, XXV (1991), p. 39 ss.; **AA.VV.**, *La sinodalità. Actes du VIIe Congrès International de droit canonique*, Paris 21-28 septembre 1990, in *L'année can.*, hors série, 1992; **G. FELICIANI**, *Le Conferenze Episcopali*, in *Collegialità e primato. La suprema autorità della Chiesa*, Bologna, 1993, p. 189 ss. Si vedano recentemente le considerazioni di **J.T. MARTÍN DE AGAR** – **L. NAVARRO**, *Il diritto particolare delle Conferenze episcopali*, in **J.T. MARTÍN DE AGAR** – **L. NAVARRO**, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, Roma, 2009, p. 6 ss. («Nella problematicità delle Conferenze episcopali si intrecciano tendenze organizzative orientate verso il decentramento, con l'ecclesiologia sulla dimensione collegiale dell'episcopato e sulla *communio Ecclesiarum*»: p. 7), sulla natura sia delle Conferenze medesime sia della potestà normativa loro attribuita (si sintetizzano le principali posizioni).

⁹¹ Così **E. CORECCO**, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 571 ss.: «È (...) errato definire le Conferenze dei vescovi, come del resto i metropolitani e i Concili particolari, quali istanze intermedie tra la Chiesa universale e quelle particolari. //Non sono istanze intermedie "ex iure divino". Infatti, "non datur medium", cioè non dà nessuna istanza intermedia tra la dimensione universale e quella particolare della Chiesa di Cristo; tra il Collegio dei vescovi con il Papa e i singoli vescovi, e ciò vale anche per le Chiese orientali. //Si tratta semplicemente di morfologie ecclesiali di natura socio-culturale e perciò storica, profondamente radicate nella tradizione della Chiesa, ma di natura non ontologica, anche se svolgono una funzione aggregativa del cui valore nessuno intende dubitare».

⁹² Cfr. peraltro quanto riferiscono **J.T. MARTÍN DE AGAR** – **L. NAVARRO**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 8 ss., anche nelle note, in ordine ai dibattiti sull'argomento durante il Vaticano II; sintetizzano quindi: «Il processo di elaborazione del CIC segna una iniziale esplosione di queste competenze per poi procedere ad una riduzione delle medesime: negli *schemata* inviati a consultazione nel 1977 vi erano molte più competenze di quelle che si trovano già nello Schema CIC del 1980, che sono pressappoco quelle presenti nel testo promulgato» (p. 13).



una piena esplicazione⁹³, disattendendo gli assai più generosi intendimenti iniziali⁹⁴. Tali reprimende sovente s'appuntano proprio sulla mancata inculturazione che sarebbe stata provocata dalla reticenza e ritrosia del legislatore universale ad "affidarsi" alle Conferenze Episcopali: dunque si è stigmatizzato il fatto che ad esse si sia concesso esclusivamente «di fare adattamenti di minore importanza a una struttura già rigidamente definita, o la possibilità che le conferenze legiferino in questioni per le quali si pensa sia desiderabile una certa uniformità nazionale, come l'abito ecclesiastico (can. 284), le norme per la formazione dei diaconi e dei sacerdoti (cann. 236, 242), l'indicazione di un'età minima per la liceità del matrimonio (can. 1083 § 2), l'istituzione di un ufficio catechistico nazionale (can. 775 § 3). //Ma le strutture rigidamente definite rimangono. Riguardo al sacramento della penitenza, per esempio, viene dato al vescovo diocesano e alla conferenza episcopale un ruolo nel determinare se siano presenti le condizioni per l'assoluzione impartita in modo generale (can. 961 § 2), ma questo entro un contesto che prevede l'assoluzione generale solo per gravi necessità e considera normativa la confessione individuale⁹⁵.

⁹³ Peraltro, secondo **S. RECCHI**, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 249, «La restrizione del loro potere legislativo non deve, tuttavia, condurci a sottovalutare l'attività delle Conferenze Episcopali nelle materie in cui non possono esercitare questo potere. Varie procedure alternative sono, infatti, possibili come quella di ricercare l'accordo di ogni Vescovo, membro della Conferenza, o anche di promulgare da parte di ogni Vescovo diocesano, nella propria Chiesa particolare le decisioni, le istruzioni, le direttive pastorali della Conferenza Episcopale che non hanno valore giuridico secondo le norme previste».

⁹⁴ Sintetizza **C. CARDIA**, *Il governo della Chiesa*, 3^a ed., Bologna, 2002, p. 242: «Sono affiorate, in sede di dibattito conciliare, diffidenze di opposta natura nei confronti delle conferenze episcopali e verso una loro più impegnativa definizione giuridica. L'attribuzione di poteri legislativi alle conferenze, ad esempio, è stata vista con sospetto da quanti sono maggiormente legati alla concezione monocratica della potestà episcopale e vedono quindi messi in discussione i diritti e l'autonomia dei singoli vescovi. È sembrato, così, paradossale che un concilio che doveva esaltare l'episcopato finisse per dar vita ad organismi giuridici che limitano la potestà e la libertà dei vescovi, mentre l'autorità che per diritto divino compete ai vescovi sarebbe stata sminuita dalla potestà superiore delle conferenze episcopali. D'altra parte, il potere di formazione riconosciuto alle conferenze è stato visto anche in contrapposizione al primato pontificio e alla organizzazione del governo centrale della chiesa: sia perché esso appariva non necessario e non conveniente ai fini delle nuove aggregazioni delle chiese locali, sia perché in esso il potere centrale della chiesa avrebbe trovato un limite ed un confine di operatività».

⁹⁵ Cfr. il *Motu proprio* di **GIOVANNI PAOLO II**, *Misericordia Dei* del 7 aprile 2002, in *A.A.S.*, XCIV (2002), p. 456 ss.; nell'*Intervento* del card. **J.A. MEDINA ESTÉVEZ**, in occasione della presentazione di tale *Motu proprio*, si sottolinea: «Il *Motu Proprio Misericordia Dei* ribadisce l'insegnamento tradizionale della dottrina della Chiesa, secondo il quale l'unico modo ordinario della celebrazione del Sacramento della



Non vi è alcuna possibilità che i vescovi dispongano, per esempio, un rito sacramentale per la riconciliazione dei conflitti all'interno di una comunità, dove sarebbe proprio la confessione comune, e non quella individuale, ad avere senso»⁹⁶. Si lamenta, comunque, la scarsa rilevanza, se non l'assoluta marginalità della normativa commendata alle Conferenze Episcopali, le quali, per contro, saprebbero e potrebbero bene intercettare e tradurre normativamente i "precipitati" positivi della cultura emergente dalla compagine ecclesiastica sita sul territorio sul quale si esplica la loro competenza. Era proprio questo lo scopo principale che fomentò il volontario adunarsi dei vescovi di un territorio omogeneo, l'approntare cioè congiuntamente e concordemente una disciplina che ad esso si confacesse; lo stesso scopo che persuase il Concilio, e, sulle sue orme, il Codice, a stendere, preordinando per loro una normativa di diritto comune, il "copione" di questi nuovi "attori" sul "palco" ecclesiale. Su altro versante, inoltre, si è contestata la gravosità della procedura di approvazione dei decreti, in particolare la richiesta maggioranza dei due terzi dei presuli membri della Conferenza provvisti di voto deliberativo, *quorum* assai elevato che non di rado si rivelerebbe ostativo e paralizzante. E pure alla

Penitenza è quello che comporta la confessione integra dei peccati al sacerdote con l'assoluzione personale. Le cosiddette "assoluzioni collettive" o "generali" sono da considerarsi straordinarie ed eccezionali, alle quali si ricorre solo ed esclusivamente in pericolo di morte o quando è fisicamente o moralmente impossibile la celebrazione del sacramento nella forma ordinaria. Equiparare le "assoluzioni collettive" alla forma ordinaria della celebrazione del Sacramento della Penitenza è un errore dottrinale, un abuso disciplinare e un danno pastorale» (leggibile in rete all'indirizzo www.vatican.va). Sulle disposizioni di alcune Conferenze Episcopali, mosse soprattutto dalla preoccupazione che tale assoluzione generale possa ingenerare confusione, sorpresa o dubbio tra i fedeli, produrre deformazioni o essere impartita in maniera superficiale o irresponsabile cfr. **J.T. MARTÍN DE AGAR**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, in **ID.**, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Milano, 1990, p. 22 ss.; si veda inoltre, riguardo a questo problema ed ai suoi sviluppi successivi, quanto osservano **J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 18 ss., proprio nell'aggiornamento, già citato, dell'appena menzionato volume.

⁹⁶ **G. KING**, *Identità, legge e cultura*, cit., p. 64. Riguardo al sacramento della penitenza altre proposte sono formulate; per esempio, quanto alle formule liturgiche, **P. SORCI**, *La celebrazione liturgica. Eredità e prospettive alle soglie del terzo millennio*, in *Il soggetto della celebrazione. A cinquant'anni dalla Mediator Dei*, a cura di **ID.**, Caltanissetta – Roma, 1988, p. 304, ricorda che «è auspicata la possibilità di formule alternative per l'assoluzione nella celebrazione del sacramento della penitenza: quella attuale, ricca e molto densa dal punto di vista teologico, unica e identica per fanciulli e adulti, per i peccati gravi e per la confessione di devozione, risulta spesso incomprensibile ai fedeli». Cfr. quanto si osserverà in seguito.



necessaria *recognitio* da parte della Santa Sede⁹⁷ taluno ha voluto imputare la volontà non troppo dissimulata di un controllo verticistico e quindi opprimente, addirittura «un'opposizione ad un vero decentramento legislativo e dunque ad una autentica volontà d'inculturazione da parte del legislatore universale»⁹⁸.

Al di là comunque di tali rilievi concernenti questo avaro riconoscimento di competenza, v'è su opposto fronte chi ha scagliato strali anche avverso i ritardi, la latitanza, la pigrizia delle Conferenze Episcopali, le quali per lo più non avrebbero ancora assolto il loro compito, lasciando in qualche modo "sguarniti" popoli e territori ai quali dovrebbero provvedere⁹⁹. Come noto, già nel 1983 le Conferenze Episcopali avevano «fatto presente al Santo Padre la difficoltà di emanare tempestivamente, prima dell'entrata in vigore del Codice di Diritto Canonico, le norme complementari di loro competenza»¹⁰⁰, spingendo alla concessione di una proroga. Ma anche successivamente le Conferenze hanno procrastinato tale loro compito, e comunque non hanno certo dato prova di ipertrofia legislativa nelle materie in cui potevano (non dovevano)¹⁰¹ produrre norme: anzi spesso il panorama è

⁹⁷ Sulla *recognitio* della Sede Apostolica cfr., per tutti, quanto riferisce **M. MARCHESI**, *Diritto canonico complementare. La normativa della CEI*, Bologna, 1992, p. 19 ss.; e recentemente le osservazioni di **J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 31 ss., che tra l'altro distinguono la *recognitio* dalla *aprobatio* e dalla *confirmatio*.

⁹⁸ **S. RECCHI**, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 251.

⁹⁹ Si vedano, ad esempio, i rilievi di **B. UGEUX**, *L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne*, cit., p. 94 ss.

¹⁰⁰ **SEGRETERIA DI STATO**, *Lettera ai presidenti delle Conferenze Episcopali*, 8 novembre 1983, in *Notiziario Cei*, n. 7 del 1983, p. 233 (testo originale in francese in *Communicationes*, XV (1983), p. 135), ove appunto si proseguiva: «Qualora (...) si verificasse l'impossibilità di promulgare tale normativa complementare prima dell'entrata in vigore del Codice, si deve evitare che si produca un vuoto legislativo. A tal fine, si consiglia di emanare delle norme transitorie, approvate a tenore del canone 455, par. 2 C.I.C., nelle quali si stabilisca, per esempio, che per ciò che riguarda i canoni, che demandano la normativa di una determinata materia alla Conferenza Episcopale (enumerando quelli pertinenti, oppure indicando la materia di cui si tratta), fintanto che non verrà promulgata la normativa complementare suddetta, rimane in vigore l'attuale, che può essere o quella del Codice pio-benedettino, oppure quella contenuta nei documenti postconciliari della Santa Sede, oppure quella già emanata dalle Conferenze Episcopali. //Le norme provvisorie preparate in questo modo non hanno bisogno di essere rivedute dalla Santa Sede, perché possano essere promulgate dalla Conferenza. Esse cesseranno di avere vigore il giorno 1° gennaio 1985».

¹⁰¹ Cfr. quanto riferiscono **J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 17 ss.



apparso di un immobilismo stupefacente¹⁰². Certo le giovani Chiese hanno bisogno di tempo per rafforzarsi, anzitutto nella loro vita ecclesiale e nella riflessione sulla fede: ed è anche vero che i giuristi, in taluni luoghi, sono “merce rara”, e tra l’altro, in certe situazioni di estrema precarietà, non sono, forse, “beni di prima necessità”. Resta però questo dato di fatto: le culture non possono affacciarsi in un diritto che stenta a decollare¹⁰³.

Segnaliamo tuttavia che altri ancora, invece, ha scorto nel consistente dilatarsi, nei decenni appena trascorsi, del ruolo delle Conferenze Episcopali specialmente nell’ambito delle stipulazioni concordatarie con i poteri secolari una estrinsecazione assai significativa del principio di sussidiarietà nella Chiesa¹⁰⁴. Siamo invero al cospetto di

¹⁰² Annota **S. RECCHI**, *Il Codice e l’inculturazione*, cit., p. 253, anche in nota: «Rappresentativo è il caso delle Conferenze Episcopali dell’Africa sub sahariana. Riguardo all’Africa sub sahariana sono pochissime le Conferenze Episcopali che hanno deliberato in merito alle norme complementari al Codice, si tratta dell’ITABIC (Inter-Territorial Catholic Bishops’ Conference che riunisce la Gambia, la Liberia e la Sierra Leone), e le Conferenze della Nigeria, Ruanda, Benin, Ghana»; cfr. pure **ID.**, *Chiese d’Africa e strutture ecclesiali adattate*, in *Concilium*, XLII (2006), p. 111, sempre con riguardo alle Conferenze episcopali africane.

¹⁰³ Nell’introduzione al volume recentemente pubblicato **J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO**, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, cit., p. 3, che raccoglie appunto le delibere delle Conferenze Episcopali riguardanti il *Codex Iuris Canonici*, si rileva con riferimento alla precedente edizione: «Aumentato è senza dubbio il numero dei paesi in essa compreso, come anche quello delle singole delibere che contiene. Tuttavia da uno sguardo all’indice ci si accorge che non sono poche le conferenze ancora assenti da una compilazione che idealmente dovrebbe includere tutte, specie tra quelle di territori di missione un tempo chiamate *de propaganda fide*; ma ci sono anche assenze importanti tra le conferenze di paesi del centro-est dell’Europa»; e **J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., pp. 25-6, aggiungono: «Se si esamina l’elenco delle Conferenze episcopali che hanno già promulgato il diritto particolare complementare al CIC si evidenzia uno squilibrio fra quelle che dipendono dalla Congregazione per i Vescovi e quelle dipendenti dalla Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli, delle quali ancora molte non hanno promulgato le loro norme. La situazione della Chiesa in queste nazioni e gli enormi problemi pastorali e umanitari da affrontare, a cui si aggiungono le difficoltà di comunicazione che rendono difficili i raduni di lavoro, fanno sì che la stesura delle norme sia un compito arduo. Ma anche non poche Conferenze episcopali di paesi ex comunisti o create in seguito ai cambiamenti politici avvenuti nella ex Unione Sovietica devono ancora elaborare le proprie norme».

¹⁰⁴ Cfr. **D. DI GIORGIO**, *Il ruolo delle Conferenze episcopali nella recente prassi concordataria. Tra “causae maiores” e sussidiarietà*, nella rivista telematica *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 17, 2008, www.iustel.com, in particolare pp. 33-4, che argomenta sulla base di alcune acute considerazioni di **C. CARDIA**, *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà nella Chiesa*, in *I principi*



una attività in qualche modo “extracodificiale”, e che tra l’altro solleva interrogativi di non lieve momento circa la sua natura, estensione, configurazione. Essendo oggetto di un altro contributo gli accordi con la Santa Sede e quelli con le Conferenze Episcopali, ci limitiamo ora a notare come il diritto concordatario sembri continuare, come ha sempre fatto in passato - pure in seguito alla promulgazione della codificazione piano-benedettina, che pareva, per converso, aver decretato la morte dello *ius particulare*¹⁰⁵, nonché successivamente al Vaticano II, il quale, per parte sua, pareva non fare troppo assegnamento sugli “accordi di vertice”¹⁰⁶ -, proprio quale diritto particolare in deroga a quello universale, a riflettere la cultura delle nazioni o territori cui si riferisce. Peraltro si può forse notare che i concordati classici presupponevano la nozione Stato cattolico, per così dire, e quindi un ben definito contesto geo-politico in cui si venivano ad innestare: e dunque il problema culturale, in un *milieu* cristiano-cattolico tutto sommato omogeneo, si poneva in maniera meno urgente. Cambiato oramai il panorama e comunque diffusasi l’attività concordataria, si può asserire che ancor di più recentemente, ed in maniera più accentuata forse proprio negli accordi di “rango” episcopale¹⁰⁷, attraverso queste pattuizioni si possono immettere soluzioni giuridiche conformate alle “anime” delle varie Chiese particolari, alle situazioni dei diversi paesi stipulanti e, dunque, alle culture dei cittadini e dei *christifideles* in essi residenti e che queste norme bilaterali dovranno osservare.

per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II, a cura di J. CANOSA, Milano, 2000, p. 234 ss.

¹⁰⁵ Cfr. la trattazione di R. ASTORRI, *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari*, cit.

¹⁰⁶ Sottolinea recentemente D. DI GIORGIO, *Il ruolo delle Conferenze episcopali nella recente prassi concordataria. Tra “causae maiores” e sussidiarietà*, cit., pp. 1-2: «La recente prassi bilaterale è caratterizzata da una distinta, e per certi versi inaspettata, vitalità. Nella seconda parte del XX secolo, infatti, lo strumento concordatario, che secondo le posizioni di alcuni commentatori dei documenti conciliari, era destinato a perdere la propria determinante rilevanza, è tornato, mediante l’utilizzo di modelli pattizi del tutto nuovi, ad essere strumento essenziale nella regolamentazione dei rapporti tra la Santa Sede e gli Stati. Si è assistito ad un processo, non ancora portato a termine, di ripensamento degli istituti di regolamentazione pattizia sia sotto il profilo delle forme, sia sotto il profilo dei contenuti e, non da ultimo, sotto il profilo dei soggetti deputati alla stipula degli accordi. È chiara, infatti, la volontà (anche se non priva di esitazioni) di coinvolgere sempre più gli episcopati locali nella conduzione dei rapporti tra la Chiesa e gli ordinamenti secolari».

¹⁰⁷ Accordi tra loro diversificati: cfr. alcune considerazioni di R. ASTORRI, *Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello?*, in *Quad. di dir. e pol. eccl.*, 1999/1, p. 25 ss. Si veda anche in generale F. VECCHI, *Gli accordi tra potestà civili ed autorità episcopali*, Napoli, 2006.



Comunque sia, lasciando il crinale scosceso delle diatribe dottrinali sull'inadempienza o non di tali *conventus pastorum*¹⁰⁸ e volgendoci al nostro meno pretenzioso lavoro ricognitivo "intracodificiale"¹⁰⁹, tra i casi di competenza che il Codice consegna alle Conferenze Episcopali¹¹⁰ ci pare degno di nota, sempre sotto il segno della viabile inculturazione, ad esempio, il can. 242 per il quale in ogni nazione deve essere emanata dalle medesime una *Ratio* di formazione sacerdotale - pure sulla base delle norme fissate dalla suprema autorità della Chiesa e approvata dalla Santa Sede -, ove vengano definiti i principi essenziali e le norme generali della formazione seminaristica, adattate alle necessità pastorali di ogni regione e provincia. Può essere, infatti, una "tattica" assai lungimirante quella di istruire accuratamente i sacerdoti sulla cultura del paese in cui esplicheranno il loro ministero¹¹¹, così che possano rispettarla o farsene eventualmente interpreti laddove ad esempio preposti ad uffici muniti di potestà legislativa. Ci pare inoltre interessante, sempre sul piano della conservazione e della valorizzazione della cultura, il fatto che varie Conferenze Episcopali, avvalendosi della competenza loro demandata in materia di registri (can. 535), abbiano raccomandato od addirittura imposto l'obbligo della redazione della cronaca parrocchiale¹¹²: è risaputa l'importanza di queste fonti per la ricostruzione storica,

¹⁰⁸ Cfr. le precisazioni di J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 9 ss.

¹⁰⁹ Come rileva M. COSTALUNGA, *Prefazione*, in J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, cit., p. X, la competenza normativa delle Conferenze Episcopali «tocca quasi tutti i libri del Codice, ma non tutte le materie hanno uguale rilevanza sotto il profilo pastorale o quanto alla loro giuridica determinazione»; cfr., per considerazioni più ampie, J.T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 1 ss., anche per una visione d'insieme delle deliberazioni delle Conferenze Episcopali nelle diverse materie attribuite alla loro competenza, naturalmente quelle prodotte prima del 1990, anno di pubblicazione del volume, del quale, come già ricordato, è stato pubblicato un aggiornamento nel 2009.

¹¹⁰ S. RECCHI, *Chiese d'Africa e strutture ecclesiali adattate*, cit., pp. 109-110, in nota, segnala che «Nel Codice si possono enumerare circa 86 rimandi alla competenza delle Conferenze episcopali; di essi circa la metà è di natura legislativa. Alcune di queste competenze legislative riguardano praticamente tutti i libri del Codice, anche se tutte le materie non godono, ovviamente, della stessa importanza». Per un elenco dei canoni relativi al diritto particolare da determinare da parte delle Conferenze Episcopali cfr. J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, cit., p. 135, nota 6.

¹¹¹ Cfr. quanto ha stabilito la Conferenza dei Vescovi svizzeri, in J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, cit., p. 1266 ss.

¹¹² Cfr. quanto riferisce J.T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 15.



sociale, sociologica della vita dei popoli e, dunque, della cultura (custodita anche negli anfratti delle vicende degli “umili”) che evolve e si tramuta con essa.

Il diritto, in specie quello canonico, non deve comunque solo, a nostro avviso, riflettere la realtà - quindi la cultura - e quasi su di essa assidersi, ma deve assolvere ad un irrinunciabile ufficio pedagogico, cercando a volte di piegare questa realtà medesima laddove essa risulti insoddisfacente, tenda a degenerare perdendo valori positivi, cedendo alle lusinghe della secolarizzazione imperante; o comunque deve “attivarsi” quando si possa sperare, attraverso la norma, che tale realtà possa essere migliorata. Il diritto deve opporre, cioè, resistenza alla proterva invadenza di culture che sovente collidono drasticamente, prima ancora che con lo *ius canonicum*, con quella stessa cultura che il cristianesimo ha cercato e cerca di impiantare e di cui le prime sono spesso antagoniste. Ci pare che in qualche ipotesi le Conferenze Episcopali abbiano disertato ed eluso siffatto dovere “educativo” e propulsivo, non esaudendo le speranze che su di esse si appuntavano. Un esempio palmare è quello relativo alla promessa di matrimonio¹¹³ (can. 1062, § 1)¹¹⁴: l’impegno in generale delle Conferenze Episcopali sulla materia non è stato soddisfacente, alcune non avendo emanato alcuna norma al proposito, altre essendosi limitate a rinviare al diritto secolare¹¹⁵. Esse avrebbero potuto, invece, approfittare di tale

¹¹³ Sempre in materia di matrimonio, come noto, il can. 1083, § 2, stabilisce che è diritto della Conferenza Episcopale fissare un’età maggiore per la lecita celebrazione del matrimonio. In Italia la Conferenza Episcopale Italiana ha fissato l’età di 18 anni (Delibera n. 10, in vigore dal 23 gennaio 1983, in *Notiziario CEI*, n. 7 del 1983, p. 210); molto interessante quanto emerse nel dibattito nel corso dell’assemblea circa le connessioni dell’*aetas nubilis* con le tradizioni ed i costumi delle varie aree del nostro paese: cfr. **M. MARCHESI**, *Diritto canonico complementare. La normativa della CEI*, cit., pp. 84-5, nelle note.

¹¹⁴ Il can. 1062, § 1, recita: «Matrimonii promissio sive unilaterialis sive bilateralis, quam sponsalia vocant, regitur iure particolari, quod ab Episcoporum conferentia, habita ratione consuetudinum et legum civilium, si quae sint, statutum fuit».

¹¹⁵ Riferiva nel 1990 **J.T. MARTÍN DE AGAR**, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 25: «Di fatto molte Conferenze non hanno emanato norme, poiché nei loro paesi non esiste l’istituto civile delle promesse matrimoniali (...). Altre CE non disciplinano l’istituto, ma soltanto i riflessi canonici delle rispettive leggi civili. La CE della Spagna si limita a rinviare alla legge civile, facendo salve le disposizioni del can. 1290. Lo stesso hanno fatto le CE di Panama e del Salvador, riconoscendo le consuetudini di alcuni luoghi. // Altre Conferenze hanno emanato una disciplina che interessa soprattutto il rito (...) o anche norme di carattere giuridico; così la CE delle Filippine, richiede per la validità canonica che le promesse di matrimonio siano fatte da persone capaci di contrarre matrimonio e per iscritto dinanzi ad un chierico o a due testimoni». In particolare sul rinvio al diritto secolare si vedano le considerazioni che abbiamo svolto in **G. BONI**, *La promessa di matrimonio (can. 1062)*, in *Diritto*



competenza per fornire uno spaccato delle tradizioni culturali di certe regioni o gruppi etnici circa le relazioni tra fidanzati¹¹⁶, esaltandone gli aspetti "onesti" e pregevoli e, al contempo, cercando di purgarli da quelli eventualmente esecrabili. Inoltre, come altrove abbiamo rilevato¹¹⁷, dinanzi allo sfaldamento di un numero sempre crescente di matrimoni, occorre forse recuperare e sottolineare il valore degli sponsali, in netta flessione in Occidente - non così in Oriente¹¹⁸ -: ciò, sia pur indirettamente, non potrebbe che porre in maggior risalto il valore stesso del matrimonio cui i primi sono indirizzati. E questo in un'ottica propriamente spirituale, religiosa ed altresì pastorale ed ecclesiale¹¹⁹, la quale però non può che istigare ad una rivalutazione della serietà ed irrevocabilità della scelta nuziale: una scelta che certamente non si vuole imbrigliare o condizionare in alcun modo, ma alla quale si aspira a far giungere i nubendi non con sventatezza e frivolezza, al contrario preparandosi ad essa con maturità e convinzione nel periodo del fidanzamento¹²⁰. Si tratta, in codesto caso, più che di riflettere la

matrimoniale canonico, I, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, Città del Vaticano, 2002, p. 298 ss.

¹¹⁶ Cfr. quanto ha stabilito la Conferenza Episcopale del Rwanda, che pure solo menziona «les fiançailles coutumières»: in J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, cit., pp. 1062-3.

¹¹⁷ Cfr. G. BONI, *La promessa di matrimonio (can. 1062)*, cit., p. 296 ss.

¹¹⁸ Cfr. le annotazioni svolte in merito all'evoluzione della disciplina degli sponsali nelle Chiese cattoliche orientali fino all'ultimo approdo del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* in G. BONI, *La promessa di matrimonio (can. 1062)*, cit., p. 312 ss.; in Oriente, al contrario dell'Occidente, la promessa di matrimonio pare mantenersi vitale, sembra non aver subito l'usura ed il logoramento degli anni e resistere con più forza all'impatto della secolarizzazione.

¹¹⁹ Si veda quanto ha stabilito la Conferenza Episcopale del Paraguay, in J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, cit., pp. 950-1.

¹²⁰ Rinviamo alle più ampie riflessioni sviluppate in G. BONI, *La promessa di matrimonio (can. 1062)*, cit., p. 306 ss., ove tra l'altro affermavamo: «La nostra opinione è dunque che, se può essere condivisibile che la codificazione si alleggerisca, sgravandosi della regolamentazione di quegli aspetti dell'istituto che possono essere tranquillamente commendati alla normativa secolare, essa poteva concentrarsi appunto sulla sostanza più squisitamente spirituale, etica e religiosa della promessa di matrimonio. E a questo potevano e possono applicarsi fruttuosamente le Conferenze Episcopali. //Tutto ciò non con il proposito di imporre dei vincoli o degli intralci in un cammino che deve al contrario mantenersi integralmente libero fino all'espressione matura e consapevole del consenso, ma per sottolineare la ponderazione e la responsabilità che devono accompagnare e contrassegnare la celebrazione di un atto di tale spessore e centralità come il matrimonio. Così che ne risulti non svilito ed appannato, ma al contrario esaltato anche il valore del momento costitutivo del patto coniugale» (p. 309).



mentalità oramai dominante¹²¹, di provare ad opporre una diga, sia pur labile ed effimera, allo sfascio dei matrimoni con il conseguente sfacelo delle famiglie (ed alla cultura cui tutto ciò può farsi risalire) che non dovrebbero, invero, destare apprensione solo nell'autorità ecclesiastica¹²².

Un altro caso sperimentabile di inculturazione potrebbe essere quello che si riconduce al can. 766¹²³, il quale, innovando decisamente rispetto al passato sulla scorta del Vaticano II¹²⁴, dispone che i laici possono essere ammessi a predicare in una chiesa o in un oratorio, se in determinate circostanze lo richieda la necessità o in casi particolari l'utilità lo consigli, secondo le disposizioni della Conferenza Episcopale, e salvo il can. 767¹²⁵. Regolamentando le forme nelle quali i laici possono predicare, identificando le materie sulle quali è opportuno essi palesino le proprie opinioni stanti le loro competenze¹²⁶, selezionando i requisiti di coloro che possono ricoprire tale *munus* ecclesiale, eventualmente, se abituale, in qualche maniera "istituzionalizzato", si può, da una parte, promuovere quel maggiore coinvolgimento dei laici nella missione unica della Chiesa che il Vaticano II ha "sponsorizzato", senza che ciò induca un'indebita clericalizzazione dei medesimi od una deprecabile confusione di ruoli; e, dall'altra, abbozzare un modello in

¹²¹ Cfr. ancora quanto rilevavamo in **G. BONI**, *La promessa di matrimonio (can. 1062)*, cit., pp. 311-2.

¹²² Cfr. **J.I. BAÑARES**, *Mentalidad divorcista e indisolubilidad del matrimonio*, in *Rev. esp. de der. can.*, LXIV (2007), specialmente p. 294 ss. Si vedano anche alcune interessanti considerazioni di **H. FRANCESCHI**, *Il «bonum societatis» e l'indissolubilità del matrimonio*, in *Ius Ecclesiae*, XV (2003), p. 716 ss.; **ID.**, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: indissolubilità*, in *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Città del Vaticano, 2005, p. 228 ss.

¹²³ Diversamente formulato il can. 610, § 4, del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, a tenore del quale in circostanze straordinarie, soprattutto per supplire alla scarsità di chierici, il mandato di predicare, anche in chiesa, può essere dato dal vescovo eparchiale anche agli altri fedeli cristiani (non vescovi, presbiteri, diaconi), fermo restando il can. 614, § 4, che riserva l'omelia al sacerdote oppure, a norma del diritto particolare, anche al diacono.

¹²⁴ Cfr. quanto riferisce **G. FELICIANI**, *La prédication des laïcs dans le Code*, in *L'année can.*, XXXI (1988), p. 117 ss. Ricostruisce sinteticamente l'evoluzione della disciplina al riguardo **A. PERLASCA**, *Il decreto generale della Conferenza Episcopale Austriaca sulla predicazione dei laici nelle chiese e negli oratori*, in *Quad. di dir. eccl.*, XXI (2008), p. 277 ss.

¹²⁵ Il quale dispone che l'omelia è riservata al sacerdote o al diacono.

¹²⁶ Suggestisce **G. FELICIANI**, *Il popolo di Dio*, Bologna, 3^a ed., 2003, p. 106: «In linea di massima si può osservare che essa [la predicazione dei laici nelle chiese: N.d.R.] risulterà utile nelle materie che esigano una loro attiva partecipazione, come il finanziamento della Chiesa o la promozione di campagne di sensibilizzazione a determinati problemi quali la fame nel mondo o la libertà della scuola».



qualche modo da proporre all'emulazione dei fedeli, senza che ciò ovviamente implichi discriminazioni, emarginazioni o ghettizzazioni di coloro che ad esso non si conformano. Inoltre, nella normativa delle Conferenze dovrebbe riflettersi l'evidente diversità delle situazioni dei vari paesi; norme pedissequamente identiche potrebbero essere fonte di smarrimento e stupore in certe località perché in dissidio incolmabile con la tradizione, ed apparire invece troppo timide in altre: donde anche la convenienza che i vescovi del medesimo territorio seguano una linea di condotta uniforme¹²⁷. Anche in questo caso l'operato delle Conferenze Episcopali non è stato proprio appagante¹²⁸, nonostante l'Istruzione *Ecclesia de Mysterior* avesse ribadito che le disposizioni di queste ultime dovevano essere «fonte primaria per discernere rettamente riguardo alla "necessità" o "utilità", nei casi concreti»¹²⁹: quelle che si sono accinte¹³⁰ «per lo più, hanno preferito sottrarsi al difficile compito ricorrendo alla discutibile soluzione di affidare al

¹²⁷ Cfr. G. FELICIANI, *La prédication des laïcs dans le Code*, cit., p. 120.

¹²⁸ Cfr. le sintetiche annotazioni di J.T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 10, con riferimento alle normative riportate di seguito nel volume a cura dello stesso Autore *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, cit. Alcune Conferenze sono state più sollecite: ad esempio la Conferenza Episcopale Austriaca ha prodotto tre successivi decreti: il primo nel 1971, il secondo nel 1994 e il terzo nel 2002, e quest'ultimo ha ottenuto la *recognitio* da parte della Congregazione per i vescovi in data 27 maggio 2002. «Ciò, da un lato, indica la consistenza di questo fenomeno in quel Paese; d'altro lato, è segno dell'attenzione e dello zelo con cui i Pastori austriaci seguono l'evolversi della situazione, stabilendo quanto ritenuto necessario a livello dispositivo»: A. PERLASCA, *Il decreto generale della Conferenza Episcopale Austriaca sulla predicazione dei laici nelle chiese e negli oratori*, cit., p. 284. E tuttavia, prosegue lo stesso Autore, pur essendo il Decreto per alcuni aspetti apprezzabile, su certi altri si deve essere non troppo soddisfatti: «Anzitutto non pare che sia stata data una concreta consistenza alle "particolari" esigenze" e alla "necessità" che legittimano l'ammissione dei laici alla predicazione. Anzi, si è rimessa ai singoli vescovi diocesani una competenza che, invece, è della conferenza episcopale in quanto tale. In tal modo, vi sarà ancora disparità di prassi da una diocesi all'altra, e, pertanto, risulterà ridimensionata l'utilità dello strumento del decreto generale in parola, voluto, tra l'altro, *uniformitatis causa*. È vero che le situazioni delle singole chiese particolari sono tra di loro differenti, però, forse, un piccolo sforzo in più poteva essere fatto» (p. 285).

¹²⁹ Cfr. Istruzione *Ecclesia de Mysterior*, 15 agosto 1997, della CONGREGAZIONE PER IL CLERO E ALTRE, in A.A.S., LXXXIX (1997), p. 864.

¹³⁰ Cfr. G. FELICIANI, *La prédication des laïcs dans le Code*, cit., p. 120: «un certain nombre d'évêques ne se sont pas encore prononcé sur ce sujet (...). On n'a pu consulter en fait que les décrets généraux promulgués à partir du can. 766 par les conférences d'Autriche, de Berlin, du Canada, des Philippines, d'Honduras, d'Italie, d'Espagne, d'Uruguay. L'échantillon est trop réduit pour tirer de sûres déductions de caractère général, mais pas à ce point qu'il soit tout à fait sans intérêt et sans signification».



vescovo diocesano la responsabilità di definire le circostanze che rendano opportuna la predicazione dei laici nelle chiese e negli oratori»¹³¹. Inoltre i decreti generali - pure tra loro non identici -, sovente vaghi¹³², oltre che talora destare motivate obiezioni sotto certi versanti¹³³, fanno a volte trapelare una qualche renitenza dei vescovi nei confronti della partecipazione del laicato nel ministero della Parola, partecipazione che viene "blindata" mediante un coacervo di restrizioni ed occhiate misure di sorveglianza¹³⁴: il laicato, al contrario, soprattutto in quei campi della predicazione che hanno inconfutabili aderenze con la realtà secolare (scuola, finanziamenti, attività caritative ed assistenziali, famiglia, aborto, procreazione umana, eutanasia ed in generale i temi scottanti di bioetica¹³⁵), prospettano punti di vista preziosi - tra l'altro aggiornati alle acquisizioni scientifiche od economiche più recenti - che possono molto giovare allo stesso progresso del magistero e del diritto ecclesiale, il quale a sua volta diviene specchio di una cultura avanzata ed insieme cristianamente ben radicata, in grado di opporsi ad attacchi disgregatori¹³⁶. Il *Codex* affida

¹³¹ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, cit., p. 106.

¹³² A. PERLASCA, *Il decreto generale della Conferenza Episcopale Austriaca sulla predicazione dei laici nelle chiese e negli oratori*, cit., p. 281.

¹³³ Ad esempio sovente non distinguono sufficientemente la predicazione di laici nelle chiese e negli oratori da quella che essi possono realizzare altrove; rileva G. FELICIANI, *La prédication des laïcs dans le Code*, cit., pp. 121-2: «On ne voit pas en effet quels sont les fondements qui permettent une extension analogique du can. 766 étant donné que cette norme a une *ratio* bien précise qui ne peut pas être invoquée pour des lieux différents de ceux qui sont expressément mentionnés. Comme il a été justement remarqué, le Code se préoccupe de régler la prédication des laïcs dans les églises et les oratoires puisque c'est dans ce cadre qu'elle "assume pour des raisons extrinsèques un caractère officiel tel qu'elle pourrait être confondue avec celle des ministres ordonnés" (Corecco)»; l'estensione analogica contraddice d'altronde il can. 455, § 1. Cfr. per un caso particolare W. SCHULZ, *Problemi canonistici circa la predicazione dei laici nella normativa della Conferenza Episcopale Tedesca*, in *Apollinaris*, LXII (1989), p. 173 ss.

¹³⁴ Cfr. quanto rileva G. FELICIANI, *La prédication des laïcs dans le Code*, cit., pp. 126-7.

¹³⁵ Cfr. quanto ha stabilito la Conferenza dei Vescovi cattolici del Canada, in J.T. MARTÍN DE AGAR - L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, cit., p. 199; interessante anche quanto hanno sancito la Conferenza Episcopale del Cile, *Ibidem*, pp. 235-6, quella del Paraguay, *Ibidem*, pp. 942-3, quella degli Stati Uniti d'America, *Ibidem*, p. 1192.

¹³⁶ Laici, inoltre, che sono cittadini del paese in cui avviene la predicazione e dunque ne conoscono la storia, le tradizioni ecc.; oggi a volte, infatti, il clero proviene da regioni lontane, chiamato ad esempio a svolgere il suo ministero in un'Europa (Italia compresa) che per la crisi delle vocazioni oramai non dispone più di sacerdoti. La situazione pare ribaltata rispetto a quella che solitamente si pone nell'attività missionaria (soprattutto ai suoi esordi), in cui per evitare che il clero di provenienza



inoltre alle Conferenze competenze in materia di ecumenismo (can. 755) e di *communicatio in sacris* (can. 844): un ambito estremamente delicato, in cui sarebbe opportuno che si registrassero i passi compiuti sulla via del dialogo, della distensione e del graduale avvicinamento con i cristiani separati nella direzione dell'attuazione del comando evangelico *ut unum sint*, oltre che si promuovessero, con la dovuta prudenza, iniziative in vista del raggiungimento di un sì alto obiettivo. Purtroppo anche in questo campo le Conferenze Episcopali non sono state particolarmente attive¹³⁷, creandosi anzi talora incresciosi vuoti normativi¹³⁸.

Come già accennato, poi, a volte all'omessa previsione di competenza del Codice può supplire il mandato speciale della Santa Sede, secondo quanto sancito dal can. 455 medesimo: così, per quanto attiene la nostra nazione, un «documento di vasto respiro e organicamente normativo»¹³⁹ è il *Decreto generale sul matrimonio canonico* della Conferenza Episcopale Italiana¹⁴⁰, promulgato il 5 novembre 1990: «Questo testo legislativo è significativo perché apre una serie, limitata nel numero ma qualitativamente rilevante, di interventi legislativi della Conferenza Episcopale Italiana originati da mandato speciale richiesto e ottenuto dalla Santa Sede. Infatti, il *Decreto generale* in parte dà esecuzione e complemento a talune disposizioni del vigente Codice di Diritto Canonico; per il resto legifera autonomamente con riguardo alla situazione del matrimonio nelle nostre Chiese e nel nostro Paese, appunto in forza del mandato ricevuto. Desidero sottolineare questo particolare perché rivelatore di due esigenze: la prima è quella

occidentale imponga la sua cultura a quella dei neoconvertiti mortificando la loro, si deve promuovere il reclutamento e la formazione di un clero indigeno (cfr. alcune considerazioni di C. SOETENS, *La Santa Sede e la promozione del clero indigeno da Leone XIII a Pio XII*, in *Chiese locali e cattolicità*, a cura di H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA, Bologna, 1994, p. 183 ss.).

¹³⁷ Riferiva J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO, *Il diritto particolare delle Conferenze Episcopali*, cit., p. 20: «Poche Conferenze, quasi tutte dell'area latinoamericana, hanno emanato norme in materia. Di quelle europee soltanto la Scandinavia ha trattato il tema, lasciando a ciascun Ordinario di determinare le fattispecie ipotizzate dal can. 844 § 4»: l'Autore scrive nel 1990, ma la situazione non pare oggi molto diversa.

¹³⁸ Si veda peraltro la spiegazione che ha voluto dare la Conferenza Episcopale colombiana della sua decisione di non stabilire norme sull'ecumenismo: cfr. J.T. MARTÍN DE AGAR – L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, 2^a ed. aggiornata, cit., p. 273 ss.

¹³⁹ D. MOGAVERO, *La normativa emanata dalla Conferenza Episcopale Italiana*, in *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, cit., p. 296.

¹⁴⁰ Sul mandato speciale della Santa Sede cfr. M. MARCHESI, *Diritto canonico complementare. La normativa della CEI*, cit., pp. 32-3.



derivante da una originale applicazione del principio di sussidiarietà che muove la Conferenza a intervenire in ambiti legislativi non previsti dal diritto comune; la seconda è quella di cogliere attese inesprese della persona e della comunità per dare ad esse una configurazione giuridica finalizzata al conseguimento del bene comune. In taluni interventi successivi si vedrà come tale rilevazione può concretizzarsi anche come risposta a interventi del legislatore statale che aprono spazi al legislatore canonico, spinto a recepire istanze nuove attraverso elaborazioni normative del tutto originali e discontinue rispetto alla tradizione canonica»¹⁴¹. Si tratta, quindi, della dimostrazione perspicua di una collimanza di vedute, all'interno della Chiesa una e plurale, tra legislatore universale e legislatore particolare, che è stato incitato dal primo al suo ufficio di inculturazione: dimostrazioni che ci si augura moltiplicarsi ed intensificarsi a giovamento della comunità ecclesiale.

Fonte eminente di diritto particolare è comunque il vescovo della diocesi o il prelado preposto ad altra Chiesa particolare alla prima equiparata¹⁴². Egli gode di potestà legislativa *iure proprio* e non *tamquam Sedis Apostolicae delegatus*: il Codice, seguendo il Concilio, abolisce ed anzi inverte l'antico sistema della concessione del potere ai vescovi, suggellando dunque il principio secondo il quale v'è una presunzione di competenza del vescovo, eccettuate le sole cause riservate alla suprema o ad altra autorità ecclesiastica¹⁴³. Un ribaltamento in cui può scorgersi qualche analogia - ovviamente da soppesare *cum grano salis* - con quello intervenuto in Italia, ma solo nel 2001, con la riforma del Titolo V della Parte II della Costituzione, che ha capovolto le modalità

¹⁴¹ D. MOGAVERO, *La normativa emanata dalla Conferenza Episcopale Italiana*, cit., p. 297, che prosegue: «L'importanza del *Decreto generale* consiste proprio nella sua capacità di spaziare dal diritto universale, al diritto complementare, al diritto concordatario. Inoltre il *Decreto* ha inteso aggiornare la normativa matrimoniale, successivamente alla promulgazione del CIC e alla revisione del *Concordato lateranense* dell'11 febbraio 1929».

¹⁴² Cfr. il can. 368, secondo il quale le Chiese particolari, nelle quali e dalle quali sussiste la sola e unica Chiesa cattolica, sono innanzitutto le diocesi, alle quali, se non consta altro, vengono assimilate la prelatura territoriale e l'abbazia territoriale, il vicariato apostolico e la prefettura apostolica e altresì l'amministrazione apostolica eretta stabilmente.

¹⁴³ Cfr. can. 381, § 1: «Episcopo dioecetano in dioecesi ipsi commissa omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium eius muneris pastoralis requiritur, exceptis causis quae iure aut Summi Pontificis decreto supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reserventur». Cfr. peraltro le osservazioni critiche sull'effettiva attuazione nel *Codex* del sistema della riserva di E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 563 ss.



della ripartizione della potestà legislativa tra Stato e Regioni¹⁴⁴. Sarebbe ultroneo elencare tutti i canoni¹⁴⁵ che menzionano la fissazione da parte del vescovo di discipline peculiari; ed anche se in tutti, al fondo, risiede la *ratio* di “asestare” il diritto universale per farlo adagiare ed incunarsi sin nelle pieghe più riposte delle disparate situazioni di vita delle *portiones populi Dei*, pieghe di cui il vescovo - simpateticamente, condividendole - dovrebbe avere il polso, alcune di tali norme ci sembrano esempi assai illuminanti nel senso di una produzione di un diritto inculturato: un diritto, ad esempio, che potrebbe valorizzare la vitalità delle associazioni di fedeli impegnate nei vari campi (can. 312 ed altri), strutturare in maniera acconcia il consiglio pastorale (can. 513) anche parrocchiale (can. 536), organizzare sapientemente la cura pastorale nella diocesi (can. 517 ss.), preoccuparsi di una catechesi comprensibile ed efficace per i fedeli (can. 775), nonché dell’istruzione ed educazione religiosa cattolica impartita nelle scuole o procurata per mezzo degli strumenti di comunicazione sociale (can. 804). Eppure non sempre i vescovi hanno occupato lo spazio legislativo ad essi lasciato, dando l’impressione di un’apatica passività, quasi un’indolenza, forse dovuta al non essere «ancora pienamente coscienti delle loro possibilità e dell’importanza di far vivere, in seno alla chiesa, la comunità ecclesiale loro affidata con una fede espressa mediante la ricchezza delle sue componenti culturali»¹⁴⁶.

Nel post-concilio il governo monocratico della Chiesa particolare è stato affiancato da un folto novero di strutture di corresponsabilità e di partecipazione¹⁴⁷, espressive anch’esse della *communio* ecclesiale, che

¹⁴⁴ Con la legge costituzionale n. 3 del 18 ottobre 2001: il nuovo testo dell’art. 117 della Costituzione italiana elenca le materie in cui lo Stato ha legislazione esclusiva, quelle di legislazione concorrente e poi sancisce: «Spetta alle Regioni la potestà legislativa in riferimento ad ogni materia non espressamente riservata alla legislazione dello Stato».

¹⁴⁵ J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, cit., p. 135, nota 5, individua un’ottantina di canoni che rimandano al diritto particolare da determinare da parte del vescovo; E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 573, identifica cinquantasei norme che aprono uno spazio al diritto particolare. Riassume S. RECCHI, *Chiese d’Africa e strutture ecclesiali adattate*, cit., p. 108, in nota: «I settori legislativi lasciati alla competenza del vescovo comprendono in particolare materie concernenti la formazione del clero, i parroci, i vicari foranei, la custodia degli archivi, i funerali, i beni ecclesiastici, le tasse giudiziarie ecc. Diverse competenze riguardano ancora l’annuncio della Parola di Dio, la predicazione, la catechesi e i sacramenti».

¹⁴⁶ S. RECCHI, *Chiese d’Africa e strutture ecclesiali adattate*, cit., p. 108, che si riferisce ai vescovi africani.

¹⁴⁷ Cfr. peraltro le precisazioni di G. GHIRLANDA, *Il munus regendi del vescovo alla luce del can. 381 § 1 e del Sinodo dei Vescovi del 2001*, in *Periodica*, XCI (2002), p. 701, anche in nota 35: «Dalla partecipazione si distingue la corresponsabilità, in quanto



aiutano il legislatore, il quale pure resta unico (“terribilmente solo” si è chiosato), attraverso la consultazione, nel solco d’altronde di un’antica tradizione¹⁴⁸. La consultazione, infatti, come risaputo, nella Chiesa, «è essenziale e il voto consultivo è parte integrante e costitutiva del processo dal quale nasce il giudizio dell’autorità. In esso emerge il giudizio diventato comune all’interno di una Chiesa particolare, dove la qualifica di comune non è (...) mai misurabile con criteri matematici di maggioranza. Non solo, ma il giudizio comune non è costituito in quanto tale finché l’autorità non pronuncia la sua parola ultima»¹⁴⁹. Del tutto sviante sarebbe una logica di spartizione e lottizzazione del potere, sia pure non autoritaria ma in qualche maniera “parlamentarizzata” accordando un suffragio universale o una larga rappresentatività¹⁵⁰: sarebbe logica sviante perché avulsa ed in definitiva incompatibile con quella, somma ed alla prima irriducibile, della *communio*¹⁵¹. Abbiamo così il consiglio episcopale, quello

questa indica che più soggetti hanno tutti la stessa capacità e lo stesso potere, quindi stessi diritti e doveri, riguardo ad un oggetto (...); quelli diocesani sarebbero dunque organismi di partecipazione, «anche se tali organismi si basano sulla corresponsabilità generale relativamente al bene della Chiesa che tutti devono procurare in virtù o del solo battesimo o anche dell’ordine sacro o di una speciale consacrazione per la professione dei consigli evangelici».

¹⁴⁸ Osserva recentemente **J.I. ARRIETA**, *L’attività consultiva nell’amministrazione ecclesiastica di governo*, in *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, a cura di **ID.**, Venezia, 2008, pp. 134-6: «L’attività consultiva è sempre stata viva nel governo pastorale della Chiesa, generando in continuazione istituti e forme nuove di espressione al fine di bilanciare, nel modo ad essa adeguato, il governo pastorale e la partecipazione dei fedeli. (...) //Sempre, ove ce n’è stata la possibilità, il governo pastorale del titolare di un ufficio direttivo si è trovato affiancato dalla corrispondente istanza consultiva»; l’Autore svolge interessanti considerazioni sulla relazione del momento consultivo con la funzione di governo della Chiesa e sulle ragioni, progressivamente esplicitate nel tempo dalla teologia cattolica, a fondamento delle diverse espressioni consultive sviluppatesi nel corso della storia, nonché sulla delimitazione della nozione stessa di funzione consultiva.

¹⁴⁹ **E. CORECCO**, *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, cit., pp. 21-2; cfr. anche **ID.**, *Partecipazione e democrazia nella Chiesa particolare*, in *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologici di Eugenio Corecco*, cit., p. XIX ss. Si vedano le assai interessanti considerazioni di **P.A. BONNET**, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, cit., p. 217 ss., nonché alcuni contributi contenuti nel volume *Esercizio del potere e prassi della consultazione*, a cura di **A. CIANI – G. DIURNI**, Città del Vaticano, 1991, in particolare quanto rileva **G.P. MILANO**, *L’attività consultiva del collegio episcopale*, p. 130 ss., in generale sulla specificità dell’attività consultiva nella Chiesa.

¹⁵⁰ Sul concetto di “rappresentanza” nella comunità cristiana cfr. le annotazioni di **E. CORECCO**, *Partecipazione e democrazia nella Chiesa particolare*, cit., p. XVII ss.

¹⁵¹ **GIOVANNI PAOLO II**, esponendo i risultati dell’Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi dell’autunno 2001 sul ministero pastorale dei vescovi, sottolineava



presbiterale e quello pastorale, il collegio dei consultori, e segnatamente, proprio in relazione all'attività legislativa, il sinodo diocesano¹⁵²: in quest'ultimo soprattutto dovrebbero convenire, scambiandosi liberamente il proprio parere, tutte le componenti del popolo di Dio proprio al fine di trasmettere e ragguagliare il vescovo su ciò che sta a cuore alla comunità in modo che la sua legislazione ne tenga conto¹⁵³. Questi organismi «esprimono dunque in modo davvero capitale, ai diversi livelli ai quali si pongono, la Comunione ecclesiale, nella quale la diversità è legittima nei limiti nei quali esprime l'unità salvaguardata dal vescovo diocesano, nel quale deve sapersi convenientemente ricapitolare ogni consultatività, con qualunque grado di incidenza vincolante questa si ponga»¹⁵⁴: avvalendosene senza

l'argomento della collaborazione nel governo pastorale segnalando la «circolarità tra quanto il vescovo è chiamato a decidere con responsabilità personale per il bene della Chiesa affidata alla sua cura e l'apporto che i fedeli gli possono offrire attraverso gli organi consultivi»; la comunione ecclesiale nella sua organicità, infatti, «chiama in causa la responsabilità personale del vescovo, ma suppone anche la partecipazione di tutte le categorie di fedeli, in quanto corresponsabili del bene della Chiesa particolare che essi stessi formano. Ciò che garantisce l'autenticità di tale comunione organica è l'azione dello Spirito, il quale opera sia nella responsabilità personale del vescovo, sia nella partecipazione ad essa dei fedeli»: cfr. Esortazione Apostolica *Pastores gregis*, 16 ottobre 2003, n. 44, in *A.A.S.*, XCVI (2004), p. 825 ss.

¹⁵² La letteratura su questi organismi è assai ampia: ci permettiamo a rinviare alle nostre succinte annotazioni ed alla bibliografia che abbiamo fornito in **G. BONI**, *Corresponsabilidad eclesial*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, a cura di **J. OTADUY – J. GONZÁLEZ AYESTA**, Istituto "Martín de Azpilcueta", Facoltà di Diritto Canonico dell'Università di Navarra, in corso di pubblicazione; qui ci limitiamo a ricordare **A. LONGHITANO – D. MOGAVERO – P. URSO – M. MARCHESI**, *Chiesa particolare e strutture di comunione*, Bologna, 1985; *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I consigli diocesani e parrocchiali*, a cura di **M. RIVELLA**, Milano, 2000.

¹⁵³ Cfr., per tutti, **P. AMENTA**, *Il Sinodo diocesano quale organo di partecipazione alla potestà legislativa del vescovo*, in *Periodica*, LXXXIV (1995), p. 629 ss.

¹⁵⁴ **P.A. BONNET**, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, cit., p. 222. Scrive **E. CORECCO**, *Partecipazione e democrazia nella Chiesa particolare*, cit., pp. XXI-XXII: «il giudizio definitivo del Vescovo (nonché, per analogia, del Parroco), per essere ecclesialmente legittimo ed efficace, non può essere avulso dal contesto di fede del Popolo di Dio. I Consigli Presbiteriali e Pastorali hanno la funzione di garantire questa aderenza ecclesiale del giudizio del Vescovo. Se l'intervento del Vescovo si realizzasse prescindendo dal contesto in cui deve inserirsi emergendo dalla comunione, non solo sarebbe astratto sociologicamente, ma si dimostrerebbe anche estraneo alla dinamica teologica vitale della Chiesa. Potrebbe risultare solo un atto di potere determinato da una logica mondana. //Una feconda comunicazione con la base ecclesiale (di cui il voto "consultivo" dei Consigli è espressione), è fatto irrinunciabile e costitutivo del processo attraverso il quale deve formarsi il giudizio autorevole del Vescovo. //L'adesione del Vescovo al parere espresso dalla



pregiudizi e titubanze, il legislatore particolare potrà far confluire nelle sue norme il *sensus fidei*, i carismi, i lineamenti culturali anche “variopinti” del gregge di cui è pastore¹⁵⁵, tesaurizzandone il consenso previo e dunque garantendo alla norma una vasta ed indolore, anzi “calorosa”, recezione. Così, ad esempio, i soggetti operanti sul fronte dell’apostolato o impiegati nella catechesi, gli esponenti ed affiliati di movimenti ecclesiali vivi ed esuberanti nella diocesi porgeranno al vescovo suggerimenti allorquando legifererà in merito al *munus docendi*, leggi che sicuramente cadranno nel vuoto se non rispondenti alle esigenze culturali proprie di ogni contesto. C’è poi un altro ambito da focalizzare: il vescovo non potrà prescindere da periti ed esperti della normativa secolare nazionale o regionale laddove dovesse legiferare su questioni vertenti sull’amministrazione patrimoniale o su questioni finanziarie, oppure si esigesse da parte sua l’ottemperanza a prescrizioni civilistiche (quali quelle in materia giuslavoristica); come si acclarerà in seguito, anche l’incedere del diritto canonico simmetricamente a quello secolare (che, invero, a volte ha ritmi quasi febbrili e parossistici) diviene talora indispensabile perché esso sia sempre “attrezzato” al cospetto di certe metamorfosi socio-economiche, e quindi culturali, della contemporaneità.

Intento del Vaticano II è stato pure quello di “risuscitare” quei concili particolari-locali, plenari o provinciali che, un tempo - nell’ormai acquisita coscienza da parte dei vescovi della loro funzione non solo a livello individuale ma anche collegiale¹⁵⁶ - efficaci “altoparlanti” delle istanze sgorganti dalle Chiese partecipanti in comunione tra loro immettendole altresì nella comunione della Chiesa universale, nel

maggioranza (o dalla minoranza) trasforma quest’ultimo in giudizio comune, cioè in giudizio della Chiesa particolare in quanto tale».

¹⁵⁵ S. RECCHI, *Il Codice e l’inculturazione*, cit., p. 241.

¹⁵⁶ Scrive P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale diritto e potere. Studi di diritto canonico*, cit., pp. 196-7: «Questa felice concordanza ecclesiale della sinodalità spiega anche, come una tale prassi, abbastanza usuale, al di là di contingenze dovute non raramente proprio a crisi sulla intelligenza della sua natura, abbia ricevuto, dal Concilio Vaticano II e dal codice del 1983 che ha cercato di attuarne le direttive, un impulso sicuramente molto significativo. Per effetto di una tale spinta si è tentato - per la verità non sempre riuscendoci - di imprimere forza e vigore nuovi a questa fondamentale e venerabile tradizione ecclesiale, già viva a livello episcopale nei primissimi tempi della Chiesa, quando i vescovi, bisognosi di aiuto reciproco e non trovando più sufficiente la consultazione epistolare, cominciarono con modalità diverse a riunirsi. Avevano infatti ormai acquisito consapevolezza della loro funzione ecclesiale non solo a livello individuale ma anche collegiale, divenendo coscienti, pur nella diversità delle tante incarnazioni ecclesiali particolari, “di appartenere e di rappresentare una realtà fondata sull’unicità e identità del sacramento e della parola, e perciò anche della ‘communio’ esistente tra le chiese particolari”».



secolo appena congedato languivano pressoché nell'oblio: memore di tali rilucenti "trascorsi", l'assise conciliare li ha pungolati, dunque, ad una rinverdita laboriosità. E se anche - come qualcuno si duole - tale invito risulta a tutt'oggi per lo più declinato, le disposizioni coltivate nei concili e sinodi ben potranno essere in futuro, come in passato, un serbatoio dal quale il legislatore apicale potrà attingere per meglio inculturare la sua normativa. D'altronde solo una ritrovata consapevolezza del suo ruolo potrà condurre il diritto particolare ad una fiorente primavera¹⁵⁷.

Inoltre il vescovo, così come le altre autorità ecclesiastiche¹⁵⁸ che ne hanno la facoltà, possono ponderatamente far uso della *dispensatio* (can. 85 ss.), laddove la legge universale mal si concili o addirittura strida diametralmente con i connotati peculiari della situazione cui dovrebbe applicarsi. E del pari potrebbe elargire un *privilegium* (can. 76 ss.), ossia una grazia in favore di determinate persone, sia fisiche sia giuridiche, in modo da rispecchiare e venire incontro alle loro specifiche istanze, laddove giustificate e meritevoli di protezione e di incentivazione proprio perché veicolanti temperamenti o attitudini, cioè culture, non coincidenti con quella sulla quale il Codice ha impostato la sua prescrizione, ma non per questo meno vevoli di essere presidiate. Senza ovviamente che ciò implichi, in ogni caso, cedere all'umana imperfezione, inducendo un rilassamento incongruo della disciplina, a detrimento dell'opportuna corrispondenza tra dottrina e norma nonché a scapito dell'unità e dell'esemplarità della normativa ecclesiale.

La veneranda tradizione canonica addita poi lo strumento principe per spalancare l'accesso alla realtà in tutti i suoi infiniti aspetti nella consuetudine: la fonte normativa che per antonomasia procede "dal basso", dal popolo di Dio che si fa propriamente legislatore¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Cfr. alcune considerazioni di **J.-C. ROCHET**, *Le droit particulier a-t-il retrouvé sa place? L'exemple de la France*, in *L'année can.*, XXVII (1983), p. 166 ss., che peraltro commenta il dato della pressoché totale assenza di produzione di diritto particolare in Francia alla fine degli anni Settanta.

¹⁵⁸ Come, ad esempio, i superiori di Istituti di vita consacrata. D'altronde, più in generale, pure il diritto proprio degli Istituti di vita consacrata necessita di essere inculturato, adattato convenientemente «iuxta exigentias locorum et temporum» (can. 587, § 4; cfr. ancora, ad esempio, il can. 677). Sui riferimenti del *Codex Iuris Canonici* alle costituzioni e al diritto proprio degli Istituti di vita consacrata cfr. **J. BEYER**, *Dal Concilio al Codice*, cit., pp. 135-6. D'altro canto **S. RECCHI**, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 254, segnala che può favorire il processo di inculturazione in generale anche «il diritto proprio degli Istituti di vita consacrata che dà la possibilità di esprimere il proprio patrimonio carismatico con strutture inculturate ai differenti contesti umani in cui gli istituti sono presenti e operano».

¹⁵⁹ Così **P.A. BONNET**, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 7; e più oltre, p. 95: il «legislatore della consuetudine (...) è il Popolo di Dio, nella sua integralità a



Anche qui non possiamo diffonderci sulle polemiche vivaci che hanno accompagnato i precetti che il Codice dedica alla *consuetudo*, tacciati di averne subordinato la forza nomopoietica a tanti e tali rigorosi requisiti da renderne il riconoscimento meramente accademico, del tutto privo di ogni effettiva incidenza. Si sarebbe alle ultime battute di quella traiettoria di graduale declino e regressione irreversibile che avrebbe travolto l'importanza della consuetudine, un tempo massima, vantando quest'ultima una fulgida "epopea" nell'universo giuridico della Chiesa¹⁶⁰: ora ridotta a relitto pressoché inerte, defraudata di ogni vigoria. La stessa sorte funesta che sarebbe toccata alla recezione della legge, un tempo reputata elemento di notevole pregio, essendo proprio la mancata recezione medesima una spia eloquente della mancanza di *utilitas* di quella legge per il luogo od il popolo in cui veniva ricusata e disdegnata. Al di là delle denunce che hanno investito il tenore dei canoni contemplanti il regime della consuetudine nel *Codex Iuris Canonici*, non si può tuttavia misconoscerne, almeno in teoria, la capacità di abbracciare e dare consistenza, nonché cogenza, alle istanze giuridiche emergenti dal *sensus fidelium* del *populus Dei*¹⁶¹ in tutte le sue

livello universale e, in ambito più circoscritto, come chiarisce il can. 25 cic, in una di quelle sue porzioni sociali che sono capaci di ricevere la legge, tra le quali si debbono annoverare, in modo tutto particolare, le Chiese locali ed ancor più le Chiese particolari. Va comunque sottolineato (...) che *il legislatore della consuetudine è la comunità* che abbia i requisiti canonicamente previsti, considerata peraltro in tutte le sue componenti (laicale, consacrata e clericale), non esclusa quindi neppure l'autorità gerarchica, attorno alla quale la comunità stessa si consolida e che anzi è chiamata, in questo caso, a svolgere *in più anche* un ruolo peculiarissimo e del tutto insostituibile. //In effetti alla formazione della consuetudine ciascun fedele partecipa con la posizione e la responsabilità che gli sono ecclesialmente propri. Questo da un parte spiega il motivo per il quale la "approbatio" gerarchica della consuetudine si attua *di norma*, o in via legalmente preventiva oppure "per conniventiam", che nei rapporti tra fedeli e autorità esprime uno *stile* peculiarmente coerente allo spirito ed alla struttura della comunione ecclesiale».

¹⁶⁰ Peraltro, come recentemente nota A. D'AURIA, *Il diritto consuetudinario nella vita della Chiesa*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), pp. 66-7: «Paradossalmente la tradizione canonistica, pur non riconoscendo la volontà popolare quale fonte - attraverso le strutture di partecipazione democratica - di produzione normativa e ribadendo che solo l'autorità della Chiesa è il soggetto attivo di legislazione, ha dato grande rilievo al fenomeno consuetudinario, più che non gli ordinamenti statuali, i quali, "pur partendo dal principio della sovranità popolare, tendono, tuttavia, ad accantonare la consuetudine quale fonte del diritto a vantaggio della legge [...] nella quale si vuole scorgere, data la sua formalità scritta, una maggiore garanzia di certezza giuridica"».

¹⁶¹ Scrive P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., pp. 42-3: «a noi sembra che la consuetudine non sia che l'approvazione, o, in altri casi la deduzione o la determinazione, nei "diuturni mores Populi Dei" del diritto divino vivo nel "sensus fidelium". La consuetudine, pur *formalmente* distinta dalla fede, non è



componenti, laicale, consacrata e clericale: *populus Dei* sparpagliato sulla terra e che, rimanendo tale, anzi traendo potenza corroborante dal suo legame con ambiti culturali differenti, può arrecare, per ispirazione e sotto la guida dello Spirito Santo, un contributo ineguagliabile all'edificazione giuridica della Chiesa, solo così realmente cattolica¹⁶². La consuetudine potrebbe svolgere pertanto - attraverso la compartecipazione di tutti i fedeli, compresa l'autorità gerarchica¹⁶³ - «una funzione di sutura tra il piano della rivelazione e quello normativo e [dovrebbe] tradurre quindi il dato di fede in cultura giuridica, realizzando pienamente quello che è lo scopo del sistema normativo della Chiesa»¹⁶⁴.

Come enuncia con nitore il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* - i cui disposti al riguardo sono stati invece apprezzati e lodati -, «Consuetudo communitatis christianae, quatenus actuositati Spiritus Sancti in corpore ecclesiali respondet, vim iuris obtinere potest» (can. 1506, § 1): con un'abbinamento incisivo tra elemento comunitario e pneumatologico. Si è lucidamente commentato: «La consuetudine si rivela (...) anche canonicamente quale *diritto realmente vivente*, e per di più, per sua stessa natura, immune dalle crisi di rigetto causate non raramente da ragioni di estraniamento culturale, delle quali spesso soffre, in maniera anche vistosa, il diritto legislativo ecclesiale. In tal modo è pure convenientemente salvaguardata, a livello normativo, la diversità radicata nella differenziazione culturale delle tante genti che formano la Chiesa, le quali possono vivere la propria identità cristiana unicamente nello spirito originale e singolare che è proprio di ciascuna

materialmente che la fede stessa, nel senso più totale del termine, nella sua *dimensione pratica*; una fede, che attraverso la testimonianza dei comportamenti che conformano la consuetudine, può venire meglio acquisita, compresa e fatta propria dal fedele».

¹⁶² Così conclude il suo saggio P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 104: «la consuetudine è davvero destinata a diventare *soprattutto*, anche se non esclusivamente, un luogo di elezione per consentire all'unità di incarnarsi canonicamente nella diversità ecclesiale locale e soprattutto particolare. Come voci giuridiche *diverse* cantando una *medesima* melodia si fondono in mirabile unità, così le diverse Chiese, soprattutto attraverso un ritrovato diritto vivente di natura consuetudinaria, possono normativamente sciogliere nello Spirito per mezzo del Figlio al Padre con voci giuridiche diverse un unico inno canonico nel quale Egli può compiacersi».

¹⁶³ Sintetizza A. D'AURIA, *Il diritto consuetudinario nella vita della Chiesa*, cit., p. 72: «comunque si voglia impostare il problema, resta innegabile che la consuetudine acquista forza di legge per un concorso di volontà dei fedeli che si esprime attraverso la tenuta di un certo comportamento e l'intervento autoritativo del legislatore che si esprime attraverso l'approvazione».

¹⁶⁴ A. D'AURIA, *Il diritto consuetudinario nella vita della Chiesa*, cit., p. 69, che peraltro espone criticamente il pensiero soprattutto di Corecco e di Bertolino.



stirpe e che, secondo quanto ha insegnato il Concilio Vaticano II, consolida quelle particolari tradizioni che “insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del vangelo, saranno assunte nell’unità cattolica”¹⁶⁵. D’altronde la storia ha offerto non esigui esempi di come la consuetudine sia stata alle scaturigini di revisioni normative di grande portata, che, gemmate in recinti circoscritti dell’ecumene cristiana, hanno finito per essere catalizzate, travasate e trapiantate nel diritto universale: divenendo retaggio largamente condiviso. Si è ricordato, a testimonianza di questo, il cammino che nell’arco dei secoli ha percorso la disciplina del sacramento della penitenza, che si è venuta enucleando proprio attraverso l’impatto, le eventuali reazioni e la susseguente mescolanza di divergenti culture, ognuna portatrice di propri orientamenti, abitudini, propensioni¹⁶⁶. Attualmente sono soprattutto i canonisti

¹⁶⁵ P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 102.

¹⁶⁶ Così, ad esempio, interpreta l’evoluzione della disciplina del sacramento della penitenza G. KING, *Identità, legge e cultura*, cit., pp. 67-8: «La prima forma del sacramento, la riconciliazione con la comunità di chi ha commesso un grave crimine, ha evidentemente senso nel contesto di una comunità molto legata, dove l’appartenenza era più una questione di scelta che di socializzazione; non sorprende che il suo declino coincida con il trasformarsi del cristianesimo in religione della maggioranza. La seconda forma, esemplificata nei penitenziali irlandesi, sorge da una mescolanza tra il desiderio monastico di direzione spirituale e il bisogno di mezzi di controllo sociale in società tribali potenzialmente anarchiche; di nuovo, non sorprende che questa forma sia caduta in declino man mano che le tribù si aggregavano in un inizio di stato-nazione e nasceva un nuovo raggruppamento sociale, la città. La terza forma, la confessione individuale, ha esercitato un richiamo particolare in questa nuova società “urbana” e ha costituito un filo conduttore nell’immenso mutamento culturale che nel dodicesimo secolo ha spostato in Europa l’accento dalla comunità all’individuo. In diverse fasi di questo processo i consigli ecclesiastici e i singoli chierici si sono lamentati dei cambiamenti che stavano avvenendo, e li hanno anche condannati, ma la consuetudine ha prevalso di fatto sulla legislazione scritta. //La storia ci mostra anche che la confessione individuale, con tutto il suo valore, dovette affrontare pesi pastorali ai quali non era destinata: per secoli fu la sola forma di cura pastorale individuale a disposizione della grande maggioranza dei cattolici. La conseguenza fu che dei problemi che avrebbero richiesto una sorta di consulenza familiare dovettero essere compresi nella forma della confessione dei peccati. Dato che oggi sono abbastanza facilmente disponibili in alcune culture altre forme di cura pastorale, non sorprende che la pratica della confessione individuale sia caduta in declino. (Naturalmente, hanno agito altri fattori: il modo colpevolizzante in cui spesso il sacramento veniva “celebrato”, i mutati atteggiamenti verso l’autorità e la responsabilità personale, la mutata comprensione del peccato, ecc.). //Nel medesimo tempo, siamo giunti a percepire in maniera crescente la necessità di altre celebrazioni del perdono e della riconciliazione: la riconciliazione dei conflitti entro la comunità, il processo di reintegrazione nella comunità di fede di coloro che se ne sono allontanati, il riconoscimento della partecipazione a strutture di peccato. Tali forme di



africani che insistono sulle enormi virtualità della consuetudine non solo, se *secundum legem*, quale *optima legum interpres*, ma anche, nell'ipotesi non rara di lacune e carenze del diritto scritto, quale eccellente traduttrice della cultura del continente nero, una cultura tipicamente comunitaria¹⁶⁷: il cristianesimo, il cattolicesimo africano, giovane, a volte dileggiato, spesso tormentato se non perseguitato ma che oggi pare vivere la freschezza di una prodigiosa primavera¹⁶⁸, probabilmente ha molto da offrire agli stanchi paesi europei di antica cristianità, irretiti nelle spire della secolarizzazione¹⁶⁹.

Parimenti attraverso un'accorta interpretazione la cultura di un luogo e di un popolo riesce ad essere "catturata" ed a plasmare di sé la legge¹⁷⁰. «Punto di riferimento per ogni interpretazione non può che essere l'uomo, dal momento che non è possibile concepire alcuna comprensione che si ponga "oggettivamente" al di fuori del soggetto

celebrazione si sviluppano, in realtà, in vari ambiti della chiesa, anche se talune di esse non corrispondono alle esigenze canoniche della validità sacramentale. Potrebbero benissimo essere l'equivalente contemporaneo della pratica penitenziale che si è sviluppata in Irlanda nel primo Medioevo».

¹⁶⁷ Cfr. **A. FINIFINI MATENKADI**, *Questions africaines au droit canonique*, in *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, Kinshasa, 1989, p. 257 ss.

¹⁶⁸ Recentemente **P. MONETA**, *Genocidio e fattore religioso nello scontro etnico in un paese africano*, in *Dir. eccl.*, CXVII (2006), I, p. 36, in nota, ricorda che nel corso del XX secolo i cattolici africani sono passati da poco più di due milioni a quasi cento milioni. Cfr. i dati che riporta **G. MARCHESI**, *Verso il secondo Sinodo speciale per l'Africa*, in *La civ. catt.*, CLVIII (2007), II, p. 381, anche in nota.

¹⁶⁹ **L. ZANNOTTI**, *Hic sunt leones: la Chiesa in Africa e in Europa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it) gennaio 2009, illustra e mette a confronto l'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'Africa e quello nei confronti dell'Europa, esaminando in particolare le Esortazioni Apostoliche di **GIOVANNI PAOLO II** *Ecclesia in Africa* del 14 settembre 1995, già citata, ed *Ecclesia in Europa* del 2003, in *A.A.S.*, XCV (2003), p. 706 ss. Secondo l'Autore appena citato, i due continenti sono posti in contrapposizione: il primo in preda all'incertezza, al disorientamento, all'offuscamento della speranza, segnato dall'agnosticismo e dall'indifferentismo religioso, dal nichilismo filosofico e dal relativismo gnoseologico, dal pragmatismo e dall'edonismo; nel secondo, invece, la Chiesa sembrerebbe vivere - pur tra difficoltà - un momento di grazia con l'aumento sensibile e rapido del numero dei cattolici e delle circoscrizioni ecclesiastiche, con la crescita del clero autoctono e dei vescovi nativi, dei seminaristi e dei candidati negli Istituti di vita consacrata: «Si può dunque dire che la vera patria della cattolicità si sia spostata verso il sud del mondo, in Africa così come in America latina e in Asia. Mentre nell'occidente il fenomeno della secolarizzazione avanza, nei paesi poveri la società diventa sempre più religiosa» (**L. ZANNOTTI**, *Hic sunt leones: la Chiesa in Africa e in Europa*, cit., p. 6).

¹⁷⁰ Recita il can. 17, «Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum».



intelligente»¹⁷¹: un uomo che si colloca in un peculiare *Sitz im Leben*, «in una “soggettività” nettamente situata sia diacronicamente che sincronicamente»¹⁷², un uomo che comprende la fattispecie unicamente nella storia in cui essa si è concretamente verificata. Così per il tramite di un'avveduta attività esegetica ed ermeneutica¹⁷³, che diviene creativa, da parte dei diversi soggetti che ad essa sono chiamati a cimentarsi, può temperarsi la staticità e l'immobilità di una legge ipostatizzata, imprimendo ad essa una feconda elasticità ed una attualità sempre rigenerata. Oppure attraverso certe interpretazioni o applicazioni di leggi universali, più strette o più larghe, si perseguono certi obbiettivi ecclesiali avvinti a peculiari circostanze delle comunità locali¹⁷⁴.

¹⁷¹ P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 29.

¹⁷² P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 29. Cfr. anche ID., *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, cit., p. 91 ss.

¹⁷³ Scrive recentemente S. BERLINGÒ, in S. BERLINGÒ – M. TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, cit., pp. 23-4: «Il passaggio dalla fase di un ordinamento strutturato e concepito come sistema prevalentemente chiuso, rigido e statico, alla fase di un ordinamento da articolare ed intendere come processo e quindi come sistema particolarmente aperto, elastico e dinamico, ma pur sempre coeso, può essere favorito da un impegno ermeneutico, della giurisprudenza, della prassi, della dottrina, di ogni singolo fedele inteso a “leggere” le fonti dell'esperienza giuridica della chiesa non come sorgenti inaridite e pietrificate nei documenti normativi, ma come realtà capaci di captare e di rilanciare gli impulsi provenienti dalla quotidiana vita delle comunità, che assumono di essere guidate e sostenute dalla continua assistenza dello Spirito».

¹⁷⁴ Ad esempio R. MWAUNGULU, *Possibilità di inculturazione del diritto canonico romano in Africa*, in *Concilium*, XXXII (1996), p. 126 ss., riferisce - senza pronunciarsi sulla correttezza o meno di un tale modo di procedere - che in alcune comunità in Africa si interpretano le norme sul rifiuto delle esequie cristiane in modo da negarle ad alcuni soggetti, quali le persone in stato di matrimonio irregolare o coloro che non sostengono la Chiesa versando la tassa ecclesiastica: «Il rifiuto delle esequie cristiane a cattolici meno ferventi è usato come uno strumento catechizzante per aiutare i membri delle comunità cristiane ad assumere seriamente i loro doveri cristiani e per portarli alla conversione» (p. 127); oppure si differisce il battesimo dei bambini, «anche se la fondata speranza dell'educazione del bambino non manca del tutto», «allo scopo di persuadere i genitori e tutori a ravvivare la propria fede e affinché possano essere esemplari nella loro pratica di fede» (pp. 127-8). Inoltre «donne che sono rimaste incinte al di fuori del legittimo stato matrimoniale o si astengono da se stesse dall'accostarsi all'eucaristia o ad esse è ufficialmente proibito di riceverla una volta che la gravidanza è pubblica anche se in precedenza si erano accostate alla confessione sacramentale e, quindi, avevano ripreso a partecipare alla comunione. Questa tendenza nella legge è stata ovviamente influenzata dalla repulsione della cultura locale malawiana per i rapporti sessuali e la gravidanza prematrimoniali» (p. 128). Lo stesso Autore riferisce che si interpretano invece in maniera “meno rigida” le norme relative alla *sanatio in radice* in alcuni casi particolari.



Ma lo stesso ufficio petrino - e siamo così giunti al secondo estremo della polarità Chiesa universale-Chiesa particolare da cui siamo partiti -, che sovrintende all'intero popolo di Dio, ha cancellato quei tratti di lontananza ed inaccessibilità che in altri tempi lo hanno contrassegnato¹⁷⁵. Si pensi solo all'erezione del *Synodus Episcoporum* quale organismo che ausilia il pontefice con il suo consiglio¹⁷⁶, comunicando, attraverso i vescovi *ex diversis orbis regionibus selecti* e designati ad intervenire, i *vota* ed i *desiderata* dei cristiani dispersi nell'orbe, negli sperduti villaggi equatoriali come nelle contrade del vecchio continente: i vescovi, al Sinodo, rendono infatti la testimonianza delle Chiese particolari. Anche qui non possiamo certo indugiare sulle proposte di revisione che periodicamente concernono tale organismo, proposte che mirano solitamente a renderlo maggiormente corresponsabile, assegnandogli poteri decisionali: i pontefici, d'altronde, hanno ripetutamente palesato la convinzione di non essere aprioristicamente contrari a rivedere la disciplina riservata al Sinodo dei Vescovi¹⁷⁷. Certamente, comunque, anche oggi, esso somma e contiene in sé grandi potenzialità¹⁷⁸ quale fattore di

¹⁷⁵ Pur essendosi, invero, da sempre circondato, da una schiera di consigli e consiglieri: cfr., ad esempio, quanto rileva **D.J. ANDRÉS**, *Consigli e consiglieri al diretto servizio del Romano Pontefice. Visione d'insieme e statuto storico-giuridico del «Corpus Consultorum» della Curia Romana*, in *Esercizio del potere e prassi della consultazione*, cit., p. 23 ss.

¹⁷⁶ Cfr. can. 342: «*Synodus Episcoporum coetus est Episcoporum qui, ex diversis orbis regionibus selecti, statutis temporibus una conveniunt ut 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 praestent, necnon quaestiones ad actionem, Ecclesiae in mundo spectantes perpendant*».

¹⁷⁷ Riferisce **G. FELICIANI**, *Le basi del diritto canonico*, cit., p. 92: «non è escluso che almeno alcune di queste richieste vengano in futuro accolte dal momento che lo stesso Paolo VI ha ammesso la possibilità che il Sinodo, con il passare del tempo, riceva una disciplina più adeguata di quella stabilita con il *motu proprio* "Apostolica sollicitudo". Da parte sua Giovanni Paolo II, nel discorso del 30 aprile 1983, ha osservato che "come ogni istituzione umana, anche il Sinodo dei vescovi sta crescendo e potrà ancora crescere e sviluppare le sue potenzialità", sottolineando come le sue conclusioni, se moralmente unanimi, possano assumere un "peso qualitativo ecclesiale che supera l'aspetto semplicemente formale del voto consultivo". //Lo stesso pontefice, in tempi più recenti e in più ampia prospettiva, proprio mentre ricordava che "molto si è fatto dal Concilio Vaticano II" per "la riforma della Curia romana, l'organizzazione dei Sinodi, il funzionamento delle Conferenze episcopali", riconosceva che "molto resta da fare, per esprimere al meglio la potenzialità di questi strumenti della comunione"». Si veda altresì quanto rileva **J.I. ARRIETA**, *Lo sviluppo istituzionale del Sinodo dei Vescovi*, in *Ius Ecclesiae*, IV (1992), p. 199 ss.

¹⁷⁸ Scrive recentemente **J.I. ARRIETA**, *Il Regolamento del Sinodo. Novità e prospettive*, in *Ius Ecclesiae*, XIX (2007), p. 665: «Uno sguardo complessivo all'evoluzione dell'idea



inculturazione del diritto, potendo i vescovi a contatto col legislatore supremo farsi latori delle culture dei popoli delle regioni da cui provengono o che conoscono direttamente ed in profondità: il Sinodo, oltre che organismo dipendente istituzionalmente dal Sommo Pontefice, esprime l'unità dell'episcopato attorno al successore di Pietro, strumento di comunione del medesimo¹⁷⁹. La sinora mancata titolarità di autonoma potestà deliberativa¹⁸⁰ non è quindi intralcio insuperabile ad un effettivo influsso sulla legislazione, che può avvenire per altre vie di non poco rilievo; e d'altronde l'attribuzione di una funzione consultiva non è, secondo quanto anche sopra notato, una *capitis deminutio* per i vescovi che ad essa attendono. Comunque sia, i papi di questi ultimi decenni hanno reiteratamente mostrato di essere assai bendisposti ad accogliere pareri e stimoli del Sinodo, sovente riproducendo fedelmente, se non pressoché testualmente, nei loro documenti (non a caso qualificati solitamente con la locuzione "post-sinodali") quanto in seno ad esso era affiorato. Oltre al Sinodo dei Vescovi, poi, possono ancora rivestire un ruolo di servizio al primato nella prospettiva indicata anche organismi assai antichi, come il collegio cardinalizio¹⁸¹, tradizionalmente *senatus Romani Pontificis*, ad esempio convocato nel concistoro, il quale ha alternato periodi di auge ad altri di decadenza, e ha più volte visto ridefinite la propria composizione, le

sinodale a partire dalle prime proposte avanzate nella fase preparatoria del Vaticano II evidenzia un processo di progressivo chiarimento e consolidamento dottrinale, nonché istituzionale e operativo. Se inizialmente l'istituto poté destare in alcuni certe perplessità interpretative, col passare del tempo esso è andato palesandosi come efficace frutto dell'assise conciliare, contenente prospettive ancora non del tutto esplorate».

¹⁷⁹ Sulla complementarità di queste due prospettive insiste recentemente J.I. ARRIETA, *Il Regolamento del Sinodo. Novità e prospettive*, cit., p. 666 ss.: «le due funzioni - consultiva e di comunione - appaiono complementari, e si addicono in maniera adeguata ad un istituto che è stato concepito in ausilio del *munus petrinum*, proprio perché la funzione di unità è un costitutivo essenziale di tale specifico *munus*. Il Sinodo dei Vescovi è così lo strumento che consente al Successore di Pietro di realizzare la sua centrale funzione di unità della Chiesa, come Capo del Collegio dei vescovi, attraverso la comunione dell'episcopato»; cfr. anche ID., *Sinodo dei Vescovi*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, XIV, Torino, 1999, p. 275 ss.

¹⁸⁰ Secondo il can. 343 spetta al Sinodo dei Vescovi discutere sulle questioni proposte ed esprimere dei voti, non però dirimerle ed emanare decreti su tali questioni, a meno che in casi determinati il romano pontefice, cui spetta in questo caso ratificare le decisioni del Sinodo, non gli abbia concesso potestà deliberativa.

¹⁸¹ Si sofferma su una comparazione tra collegio cardinalizio e Sinodo dei Vescovi quali organismi di ausilio al pontefice G.P. MILANO, *L'attività consultiva del collegio episcopale*, cit., p. 132 ss.



proprie prerogative ed i compiti cui è chiamato¹⁸²: esso, anzi, proprio recentemente ha conosciuto una reviviscenza anche in forme inconsuete¹⁸³. Il papa, inoltre, da solo o con il Collegio Episcopale, può emanare leggi particolari per una parte della Chiesa, ovvero per un determinato territorio od una comunità. Beneficiando proprio dell'alleanza con la scienza e la saggezza di persone ed organismi edotti delle variegate circostanze, tali leggi potranno essere anch'esse effigie attendibile dell'identità culturale di coloro cui sono dirette e dunque porsi a preservazione di quest'ultima; d'altronde «L'essere il ministero del Successore di Pietro *interiore* ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella assiale *mutua interiorità* tra Chiesa universale e Chiesa particolare»¹⁸⁴.

Tuttavia pare evidente che il veicolo preferenziale delle culture dovrebbe essere costituito da quel diritto che affonda le radici *nullo medio* nelle Chiese particolari medesime. Già abbiamo menzionato le doglianze sollevate avverso la scarsa fiducia che sarebbe stata accordata alle Conferenze Episcopali, affidando il Codice alla normativa da esse profluente segmenti troppo risicati e parcellizzati. Ma, invero, tale tipo di rimostranza investe pressoché tutti i legislatori particolari, dal vescovo diocesano ai concili, assumendo come non si possa «non constatare che nel CIC esiste una sensibile sproporzione qualitativa e quantitativa tra le norme di diritto universale e lo spazio possibile per le norme di diritto particolare»¹⁸⁵. Certamente molto ha pesato sul codificatore la preoccupazione di contenere moti centrifughi e dispersivi ed un'eccessiva autoreferenzialità delle Chiese particolari medesime che potesse in qualche modo compromettere l'unità della Chiesa: forse sarebbe stata opportuna maggiore audacia. A volte, però, in questa recriminazione indiscriminata sullo scarso spazio accordato allo *ius particolare*, si rischia di dimenticare che gli stessi legislatori particolari potrebbero sembrare talora quasi in concorrenza ed in rivalità, potrebbe dirsi, tra loro. Per capirsi: moltiplicare ed amplificare le competenze delle Conferenze Episcopali potrebbe comportare una restrizione e compressione, e dunque una mortificazione del potere

¹⁸² Cfr., per tutti, G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze, 1969.

¹⁸³ Cfr. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, cit., p. 90, il quale ricorda come Giovanni Paolo II abbia convocato a Roma in forma non concistoriale varie assemblee plenarie del collegio cardinalizio.

¹⁸⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione - "Communio notio"*, 28 maggio 1992, cit., n. 13.

¹⁸⁵ S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 250.



legislativo del vescovo, come già si paventò nell'aula conciliare¹⁸⁶. Per converso, nell'esaltazione della funzione delle Conferenze Episcopali quali vettori delle culture dei popoli¹⁸⁷ occorrerebbe non dimenticare che sono tutti i vescovi che ad esse prendono parte (e non minoranze troppo intraprendenti) a dover far affluire in quella sede il portato della loro esperienza anche e proprio come legislatori a contatto diretto con il popolo di Dio. I diritti formulati dai vescovi diocesani, previa un'opportuna cernita e selezione, dovrebbero ottenere nella normativa della Conferenza una sorta di avallo e convalidazione: è la voce dei vescovi che risuona nelle Conferenze, dei vescovi totalmente dediti ed assorbiti dalla cura dei *christifideles* che ad essi sono stati consegnati. Sta, a loro, anzitutto, quell'essenziale opera di vaglio severo degli elementi che meritano di essere attratti nel diritto ecclesiale perché esso sia veramente al servizio di quella unità nella pluralità in cui si condensa la cattolicità.

Non esigui, dunque, e di consistente spessore si prospettano gli strumenti che la Chiesa può impiegare affinché il suo diritto non sia supremazia e prevaricazione di una cultura sulle altre legittimamente sussistenti, ma di esse sia invece tramite e portavoce, in modo che nessun appartenente al *populus Dei* avverta la molestia ed il disagio di percepirsi incompreso e quindi, in qualche modo, vessato da norme a lui estranee.

3 - Settori normativi ove maggiormente si avverte l'esigenza di un'inculturazione

¹⁸⁶ Cfr. quanto abbiamo riferito in precedenza alla nota 94. Si veda inoltre, ad esempio, quanto osservava P. GOUYON, *Les relations entre le diocèse et la Conférence Épiscopale*, in *L'année can.*, XXII (1978), p. 1 ss.

¹⁸⁷ I rischi di soffocare ogni spazio per l'applicazione di un vero diritto particolare prodotto dal vescovo diocesano, scrive S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 251, «ci appaiono, nei territori delle Conferenze Episcopali delle giovani Chiese, assai ridotti rispetto ai vantaggi di cui le singole Chiese usufruiscono grazie alla funzione che le Conferenze possono svolgere nell'ottica indicata. Nella visione del legislatore universale l'attività delle Conferenze Episcopali non si oppone a quella del Vescovo diocesano, al contrario, essa dovrebbe costituire un prolungamento della funzione che ogni Vescovo è chiamato a svolgere nella propria diocesi, in modo tale che, in unione con i Vescovi più vicini per prossimità geografica, possa meglio realizzare ciò che sarebbe veramente difficile attuare in maniera isolata, anche per mancanza di esperti, di strumenti materiali e culturali. Riteniamo perciò che la funzione delle Conferenze Episcopali rimane d'importanza fondamentale per adattare la norma universale soprattutto nelle giovani Chiese di cultura non occidentale e per sviluppare un'identità giuridica adattata ai contesti socioculturali differenti».



Se si osservano gli assetti attraverso i quali la Chiesa *militans*, quale società gerarchica operante nel temporale, ha agito attraverso i secoli, non si può non notare come i vari ambienti in cui essa era inserita hanno spesso determinato o comunque influito, nelle successive epoche, sui moduli organizzativi prescelti per gli apparati ecclesiastici, ai quali la realtà secolare medesima ha offerto dunque indicazioni e suggerimenti, sia pure però sempre in qualche modo rifondati e ristrutturati: «è un luogo comune che le strutture del governo della chiesa siano state influenzate dai modelli di governo secolari e dai loro relativi presupposti culturali. Schillebeeckx¹⁸⁸ ha sostenuto che il mon-episcopato è sorto nel contesto culturale dell'Asia Minore romana, con la sua preferenza per un governatore unico. In modo meno controverso, si riconosce che la struttura della diocesi e della parrocchia fu "presa a prestito" dal sistema governativo del tardo impero romano. La centralizzazione romana, che iniziò con i papi riformatori alla fine dell'undicesimo secolo, fa parte di un processo di centralizzazione (esemplificata, ad esempio, da Enrico II di Inghilterra) che avvenne tanto negli "stati" europei quanto nella "chiesa". Non è facile distinguere qui tra causa ed effetto, ma il carattere di inculturazione dei cambiamenti nel governo della chiesa non può essere facilmente messo in discussione»¹⁸⁹.

Trascorrendo all'oggi, è stato notato come forse anche il recente successo del principio di sussidiarietà nell'emisfero degli ordinamenti giuridici secolari occidentali abbia sospinto - certo insieme a dinamiche interne indipendenti - ad auspicarne una rafforzata attuazione pure nell'ordinamento giuridico canonico: auspicio che si è non di rado convertito nella pretesa di un decentramento di poteri e funzioni, rivendicando un coinvolgimento accentuato delle componenti più vicine ai "governati" nelle responsabilità decisionali, frazionandole, dislocandole e, quindi, deverticalizzandole. Per il principio di sussidiarietà è illecita ogni avocazione da parte di una società più vasta e gerarchicamente superiore di quanto può essere utilmente fatto da una comunità minore, senza interferenze ed intromissioni della prima sulla seconda: «Idea fondamentale anche per una corretta politica ecclesiale, il principio di sussidiarietà importa a livello normativo una adeguata ripartizione di competenze tra Chiesa universale e Chiese particolari, locali ed anche altre comunità capaci di ricevere la legge, esprimendone in modo davvero congruo il nesso che le lega

¹⁸⁸ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, (trad. it.), Brescia, 1986, p. 145 ss.

¹⁸⁹ G. KING, *Identità, legge e cultura*, cit., p. 70.



reciprocamente e contribuendo così, in modo determinante, ad una armonica articolazione della varietà che struttura comunitariamente il Popolo di Dio»¹⁹⁰. Nella Chiesa, in specie, il suddetto decentramento dovrebbe comportare una più intensa premura verso le istanze che si sollevano dal *populus Dei* medesimo, con ripercussioni normative maggiormente inculturate, perché “partorite” dalla cultura medesima così come immedesimata nei suoi artefici principali. Si può forse avanzare un parallelo con quei vagheggiamenti ad una “democratizzazione” della Chiesa che dilagarono nei paesi occidentali a regime appunto democratico nella seconda metà del XX secolo, enfatizzando l’ideale medesimo della democrazia e cercando di traghettarlo e trasportarlo al sistema di governo della *societas Ecclesiae*. Anche se invero, in quest’ultimo caso¹⁹¹, ma anche in alcuni recenti appelli alla sussidiarietà¹⁹², si sono a volte accampate argomentazioni assurde e paradossali e dunque devianti, perché ignare (ingenuamente o colpevolmente) della specificità della *societas Ecclesiae*, imparagonabile a qualsiasi altra; non si rimarcherà mai abbastanza l’inadeguatezza, per comprendere la Chiesa ed il suo diritto, di un’assunzione acritica delle categorie politiche, costituzionali e sociologiche aduse nelle speculazioni sugli ordinamenti secolari¹⁹³.

¹⁹⁰ P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 92.

¹⁹¹ Cfr. ad esempio le considerazioni di E. CORECCO contenute nei saggi *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, in *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologici di Eugenio Corecco*, cit., p. VII ss., e *Partecipazione e democrazia nella Chiesa particolare*, cit., p. XV ss.

¹⁹² Cfr. alcune riflessioni che abbiamo sviluppato in G. BONI, *Corresponsabilità e sussidiarietà nella Chiesa*, in *Archivio Giuridico*, CCXXIV (2004), p. 497 ss. (nonché in *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale. Le azioni, le strutture, le regole della collaborazione con enti confessionali*, a cura di G. CIMBALO e J.I. ALONSO PÉREZ, Torino, 2005, p. 371 ss.).

¹⁹³ Scrive recisamente E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 561: «Il discorso sul valore formale della dimensione universale e particolare dell’unica Chiesa di Cristo deve essere tenuto presente ed applicato per impostare correttamente anche il problema del rapporto tra “ius universale” e “ius particolare”. // Affrontare questo problema usando le categorie politiche, costituzionali e sociologiche, come quella della centralizzazione e decentralizzazione del potere, sarebbe metodologicamente sbagliato, così come sarebbe inadeguato far ricorso al principio della sussidiarietà, diventato di moda. Queste categorie sono incapaci di definire il rapporto di comunione vale a dire di immanenza reciproca, sacramentale ed ecclesiologica, sia della Chiesa universale e particolare, sia del diritto canonico universale e particolare»; e ancora, per altro versante, «Ogni discorso sulla struttura “democratica” della Chiesa particolare è (...) ecclesiologicamente inaccettabile ed ogni tentativo di interpretare e di vivere le strutture sinodali della Chiesa particolare (Sinodi, Consiglio presbiterale e pastorale ecc.) in termini democratici equivale ad una falsificazione della realtà ecclesiale. // La tentazione democraticistica in atto oggi nella Chiesa sia al livello della



Ma senza giungere all'eccesso di soluzioni incompatibili con il *proprium* della Chiesa, coloro che appartengono a culture differenti rispetto a quella che ha principalmente ispirato le prescrizioni codiciali ed altresì differenti anche da quelle cui siamo avvezzi noi giuristi occidentali, di *civil law* o di *common law*, potrebbero legittimamente interrogarsi se anche i loro elementi locali non possano venire integrati negli "assetto di governo": «Per fare un solo esempio: è prescritto che i vari consigli, come il consiglio pastorale parrocchiale e il consiglio pastorale diocesano, siano entità "puramente consultive". Il concetto di "puramente consultivo", o la distinzione tra consultivo e deliberativo, sembra avere senso principalmente in situazioni dove i problemi si risolvono con il voto. Ma spesso asiatici e africani evitano la votazione; la decisione, in modi che forse sconcertano l'osservatore esterno, emerge da un processo che può includere la narrazione di racconti, la conduzione del dibattito in un modo che potrebbe apparire tangenziale, il tenere conto delle opinioni degli assenti. In nessun momento si ha un voto, tanto meno un voto puramente consultivo (...). //Da un punto di vista pratico, nel contesto asiatico il dialogo di vita, la crescita di una consuetudine che porta a nuove strutture di comunità e di governo, avviene verosimilmente in comunità ecclesiali di base (o, in alcuni paesi, in comunità umane di base). In luoghi che mi sono familiari, come le Filippine o l'Indonesia, esse non vengono viste come alternative alle strutture parrocchiali o diocesane. Nella maggior parte dei luoghi, le comunità di base¹⁹⁴ costituiscono semplicemente una suddivisione della parrocchia, che offre la possibilità di una più genuina esperienza di comunità, di una maggiore opportunità di condividere la preghiera e l'esperienza di fede, incoraggiando, talvolta almeno, un maggiore impegno nei problemi sociali. Ma esse hanno prodotto, quando sono state prese sul serio in tutta la diocesi, importanti cambiamenti strutturali: nuovi tipi di rapporti tra clero e laicato, assemblee propositive diocesane più flessibili e, in particolare, più rappresentative del sinodo diocesano, strutture decisionali che superano (...) la dicotomia tra consultivo e deliberativo, nuovi tipi di ministero della Parola. Il risultato è che alcune diocesi, partendo dalla loro esperienza, stanno disegnando nuove mappe organizzative, che non contraddicono

giustificazione ideologico-dottrinale che a quello della prassi ecclesiale sono infatti una delle cause dell'attuale crisi costituzionale all'interno della Chiesa particolare» (ID., *Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare?*, cit., pp. 14-5).

¹⁹⁴ Recente, in Europa, l'esperienza delle "cellule parrocchiali di evangelizzazione": cfr. quanto si riferisce nella rivista telematica *Zenit. Il mondo visto da Roma*, 28 maggio 2009.



in nessun aspetto significativo il Codice, ma appaiono piuttosto diverse dal quadro che il Codice sembra disegnare»¹⁹⁵.

E, passando da un continente all'altro, se è vero che - come ha anche affermato l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa*¹⁹⁶ - «la Chiesa in Africa si sente espressa (...) nell'immagine della Chiesa-famiglia, un fecondo processo di inculturazione dovrebbe far emergere le applicazioni strutturali di quest'intuizione ecclesiological, esplicitando tutte le conseguenze anche sul piano delle forme di organizzazione ecclesiale come di quelle che strutturano i seminari, gli istituti di vita consacrata, le chiese, le cancellerie e gli organi diocesani, l'amministrazione dei beni ecclesiastici»¹⁹⁷; d'altronde se «I vescovi dell'Africa sono sempre più convinti che l'africanizzazione del cristianesimo debba passare per una africanizzazione delle strutture di governo e dell'espressione dell'autorità»¹⁹⁸, riforme potrebbero concernere anche i contesti ove scorre la vita quotidiana dei cristiani così come forgiati dalla loro cultura. Così si dovrebbe riflettere sull'acuta percezione «della presenza del sacro in tutti gli aspetti della vita», sul «ruolo vitale delle donne negli aspetti sociali e rituali della vita della comunità» e soprattutto sul poderoso «senso africano di comunità e di vita comune»¹⁹⁹, fattori tutti che potrebbero rendere spontanee e meno fragili certe soluzioni altrove più complicate ad attuarsi: molti ad esempio insistono, anche qui, sulle comunità ecclesiali

¹⁹⁵ G. KING, *Identità, legge e cultura*, cit., pp. 70-1, che conclude: «Per alcune delle consuetudini che ho descritto prima ci sono voluti secoli prima che avessero un effetto concreto. Le comunità di base hanno al massimo alcuni decenni di vita. Ciò di cui hanno bisogno è l'incoraggiamento, e non una prematura restrizione di carattere legislativo. Grazie a questo incoraggiamento potranno svolgere un grande ruolo nel condurre verso l'obbiettivo in cui sperano molti cattolici asiatici, e cioè quello di essere parte di una chiesa che non sia solo in Asia, ma dell'Asia. La consuetudine che emerge dalla cultura e che entra in dialogo con le tradizioni della chiesa più ampia può condurre, in Asia e altrove, a foggare una identità non più estranea, e tuttavia anche veramente cattolica».

¹⁹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, cit., n. 43, e n. 63: in tale documento il papa raccoglieva i risultati della Prima Assemblea Speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi. Si veda B. ADOUKONOU, *Inculturazione della fede in Africa*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, cit., p. 598 ss. Cfr. recentemente *l'Instrumentum laboris* divulgato nel marzo 2009 quale documento di lavoro della Seconda Assemblea Speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi che si svolgerà a Roma dal 4 al 25 ottobre 2009 (consultabile in rete all'indirizzo www.vatican.va), n. 87 ss.

¹⁹⁷ S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., pp. 252-3.

¹⁹⁸ S. RECCHI, *Chiese d'Africa e strutture ecclesiali adattate*, cit., p. 102.

¹⁹⁹ Profili tutti che sono stati sottolineati dal *Seminario sull'Instrumentum laboris dell'Associazione teologica cattolica nigeriana (CATHAN)*, 15.7.1993, in *Il regno doc.*, XXXIX (1994), p. 184.



di base che, attesa la loro "indole familiare" e "fraterna" - tutt'altro che succursali elitarie della gerarchia, ma entità a misura d'uomo ed epifanie della famiglia dei figli di Dio ricapitolata in Cristo - potrebbero in qualche modo soppiantare in futuro le parrocchie²⁰⁰. D'altronde l'inculturazione non deve ridursi a raffinato ed erudito esercizio intellettuale, ma deve depositarsi anzitutto in una incisiva pratica pastorale vicina ai *christifideles*²⁰¹: e comunque si deve primariamente perseguire quella che gli antropologi denominano *inculturation from below* (dal basso) piuttosto dell'*inculturation from above* (dall'alto), che rischia di riprodurre quei tratti di coattiva imposizione "forestiera" che si vorrebbero espungere.

Forte, invece, è sempre stata ed è ancora la pretesa che i modelli occidentali siano "buoni per ogni stagione", coartando ad essi giovani Chiese che non sono in grado di comprenderli ed attuarli, non hanno mezzi, anche economici, e personale per mantenerli: tale pretesa, al fondo, non fa che perpetuare l'imperialismo coloniale e culturale che ha oppresso molti popoli ovvero incutere forme più o meno mascherate di paternalismo. Tali Chiese, per converso, ben potrebbero invece strutturarsi e reggersi secondo la loro tradizione, l'intima inclinazione ed i talenti delle loro genti, fornendo forse anzi qualche suggerimento degno di "esportazione".

²⁰⁰ Cfr. **M. MALU NYIMI**, *Le comunità ecclesiali di base nella teologia africana. Fraternità evangeliche e iniziative sociopolitiche*, in *Concilium*, XLII (2006), pp. 47-8, che scrive: «Per essere fedeli non solamente al mistero dello Spirito, alla carità e alla speranza, ma anche alla storia dell'Africa, la Chiesa deve realizzarsi in e come "fatto familiare". Una tale chiesa non realizza il proprio mistero in cristianità paternaliste, "mastodontiche", la cui storia è una evasione dalle concrete situazioni dei loro membri. Essa presuppone il "bombardamento" di queste cristianità e, dalle loro ceneri, il sorgere delle fraternità denominate "comunità ecclesiali vive di base". Esse sono accolte come delle comunità a misura d'uomo e cellule di base della chiesa. Vengono istituite per "[...] rispondere a un bisogno di vivere ancora più intensamente la vita della chiesa o per il desiderio e alla ricerca di una dimensione più umana, che comunità più grandi possono difficilmente offrire, soprattutto nelle metropoli urbane odierne che favoriscono volta per volta la massificazione e l'anonimato". È questo un programma pastorale della chiesa in Africa. Bisogna ripensare le strutture ecclesiali basandole su entità più piccole rispetto alle parrocchie. È così che stanno nascendo le comunità cristiane di quartiere, piccole entità a misura d'uomo, ove gli uomini possono conoscersi e incontrarsi più facilmente; ove essi possono meglio vedere e meglio sentire i bisogni e i problemi di tutti e di ciascuno, e sono sensibilizzati a cercare e organizzare da se stessi le risposte a questi bisogni»: in tale saggio ulteriore indicazione di letteratura al riguardo. Si veda inoltre **B. UGEUX**, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, 1988.

²⁰¹ Cfr. **L. LADO**, *Ripensare l'inculturazione in Africa*, in *La civ. catt.*, CLVII (2006), II, pp. 595-6, il quale segnala il rischio del «contrasto esistente tra l'abbondanza della teoria sull'argomento in Africa e la scarsa pratica in campo pastorale».



Oggi, peraltro, molte delle cellule organizzative che si sono lentamente formate nella cristianità europea dando complessivamente buona prova di sé lungo i secoli, anche nell'Occidente medesimo risultano improvvisamente antiquate ed anacronistiche, impreparate al confronto con la società odierna e le sue repentine trasformazioni. Si pensi alla sovradimensionata parrocchia urbana ubicata in una metropoli caotica, alla quale dovrebbero far riferimento migliaia di fedeli, i quali peraltro trascorrono gran parte della propria esistenza, più che nelle loro abitazioni, nei luoghi di lavoro, e che perciò spesso non conoscono i loro vicini di casa, non hanno interessi o attività alcuna nel circondario in cui dimorano; dall'altra parte, parrocchie di piccole dimensioni, rurali o non, pur scongiurando l'instaurarsi di rapporti meramente formali, anonimi e burocratici tra parroco e fedeli, tuttavia, "lasciate da sole" s'affannano sovente senza capacità operativa. Inoltre il vertiginoso calo delle vocazioni al sacerdozio, il proliferare delle defezioni dalla condizione clericale previamente assunta, l'invecchiamento dei presbiteri sono tutte emergenze che esigono dalla Chiesa la predisposizione di nuove "pianificazioni" per provvedere alla *cura animarum*, diverse dalle usuali circoscrizioni prevalentemente territoriali presiedute da un ordinato *in sacris*. Il vescovo diocesano, infatti, non di rado non dispone del personale necessario ad un adeguato funzionamento della rete parrocchiale²⁰². Per sopperire il *Codex Iuris Canonici* stesso prevede un ventaglio di possibilità, come quelle recensite nel can. 517²⁰³, nel can. 526, § 1²⁰⁴, nel can. 545, § 2²⁰⁵: oltre al vicariato foraneo, alla riunione cioè di parrocchie limitrofe «ad curam pastoralem per communem actionem fovendam» (can. 374, § 2)²⁰⁶. Degne di nota sono le esperienze delle cosiddette unità pastorali che vanno diffondendosi e moltiplicandosi in questi ultimi anni ad

²⁰² Cfr. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, cit., p. 106.

²⁰³ Secondo il can. 517, quando le circostanze lo richiedono, la cura pastorale di una parrocchia, o di più parrocchie contemporaneamente, può essere affidata in solido a più sacerdoti, a condizione tuttavia che uno di essi ne sia il moderatore nell'esercizio della cura pastorale, tale cioè che diriga l'attività comune e di essa risponda davanti al vescovo; nel caso che il vescovo diocesano, a motivo della scarsità di sacerdoti, abbia giudicato di dover affidare ad un diacono o ad una persona non insignita del carattere sacerdotale o ad una comunità di persone una partecipazione nell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia, costituisca un sacerdote il quale, con la potestà di parroco, sia il moderatore della cura pastorale.

²⁰⁴ Per la scarsità di sacerdoti o per altre circostanze può essere affidata al medesimo parroco la cura di più parrocchie vicine.

²⁰⁵ Il vicario parrocchiale può anche essere costituito per assolvere uno specifico incarico contemporaneamente in più parrocchie determinate.

²⁰⁶ Cfr. alcune annotazioni di G. TREVISAN, *Forme di collaborazione interparrocchiali secondo il Codice*, in *Quad. di dir. eccl.*, IX (1996), p. 164 ss.



esempio in Italia²⁰⁷; l'unità pastorale è stata definita come «un insieme di parrocchie o di comunità cristiane di una area territoriale omogenea, stabilmente costituito per una collaborazione pastorale organica, affidato alla cura pastorale di uno o più presbiteri affiancati da diaconi, fedeli consacrati e laici, sotto l'autorità del Vescovo diocesano»²⁰⁸. Esse, peraltro, al di là dei problemi contingenti che si mirano ad affrontare, possono rispecchiare con efficacia quell'ecclesiologia di comunione promossa dal Concilio Vaticano II, ove la "pastorale d'insieme"²⁰⁹ implica una responsabilità collettiva che è da attuarsi proprio attraverso la collaborazione tra tutte le componenti del popolo di Dio. In questo cantiere brulicante di iniziative starà proprio ai diritti particolari - attraverso strumenti normativi diocesani *ad hoc* - cogliere il destro per accorpate e configurare le unità pastorali in maniera tale da adempiere con efficacia a tali funzioni, inserendole nel contesto territoriale socio-culturale nel quale sono chiamate ad agire e ad esso in qualche modo conformandole sì che possano prontamente rispondere alla missione specifica cui sono chiamate: esse diverranno, così, sia riflessi della cultura in cui sono inserite sia veicoli della cultura ecclesiale della *communio*.

4 - Esempi (apparentemente meglio) riusciti di inculturazione: il diritto missionario e il diritto liturgico

Abbiamo già incidentalmente accennato come lo *ius missionarium* sia stato in passato un'"officina" in cui si intagliavano precetti inediti che poi finivano per assurgere a norme destinate alla Chiesa universale. D'altronde «tutte le leggi della Chiesa hanno una dimensione

²⁰⁷ Riferisce C. AZZIMONTI, *Gli organismi consultivi nelle unità pastorali*, in *Quad. di dir. eccl.*, XVI (2003), p. 297: «Da un sondaggio effettuato nelle diocesi d'Italia alla fine degli anni Novanta del secolo scorso risultava che l'esperienza delle *unità pastorali* (...) interessava quasi una cinquantina di Chiese particolari mentre un'altra trentina erano in procinto di avviare l'esperienza stessa. Stante la crescita del fenomeno e secondo una semplice proiezione, possiamo ritenere che l'esperienza o, quanto meno, la prospettiva delle UP (magari chiamate con altro nome, che comunque dice l'esistenza di un'azione pastorale più condivisa tra parrocchie in un ambito territoriale comune) possa oggi coinvolgere o almeno interpellare la quasi totalità delle diocesi italiane».

²⁰⁸ A. MONTAN, *Unità pastorali: contributo per una definizione*, in *Quad. di dir. eccl.*, IX (1996), p. 156. Cfr. AA.VV., *Unità pastorali nel rinnovamento della pastorale parrocchiale*, a cura di V. GROLLA, Roma, 1996.

²⁰⁹ Cfr. quanto rileva al riguardo F. COCCOPALMERIO, *Le unità pastorali: motivi, valori e limiti*, in *Quad. di dir. eccl.*, IX (1996), p. 135 ss. Si vedano alcune considerazioni di G. ZAMBON, *Laici e unità pastorali: verso nuove corresponsabilità ecclesiali*, in *Orientamenti pastorali*, XLVIII (2000), 4, p. 22 ss.



missionaria, in quanto nate dalla sua attività missionaria, fin dall'inizio»²¹⁰. Il diritto missionario²¹¹ dovrebbe quindi essere strumento di inculturazione per antonomasia: esso nasce proprio dall'impossibilità di applicare il diritto comune perché questo mal si attaglia ed anzi spesso confligge con le situazioni peculiari cui è indirizzato, sulle quali dunque le nuove norme si modellano, riflettendole.

Non molti lustri or sono, quando si parlava di territori di missione si pensava a remote località oltremare, terre vergini non ancora raggiunte dalla civiltà e, canonicamente parlando, a quelle zone in cui la Chiesa locale non era pienamente costituita, dotata di strutture stabili che la rendessero capace di perseguire essa stessa l'opera di evangelizzazione: soluzioni duttili avrebbero agevolato l'annuncio del Vangelo, cui dunque il diritto universale si professava disponibile. Nel corso del tempo molto è cambiato negli "approcci" e nei "sistemi" della propagazione della fede²¹²: nella raggiunta piena comprensione di alcuni errori compiuti e dei conseguenti insuccessi, pare che una delle colonne portanti dell'annuncio della Buona Novella

²¹⁰ C. SEPE, *Il diritto missionario della Chiesa: evangelizzazione e dialogo interreligioso*, cit., p. 336. Cfr. anche alcune riflessioni di V. DE PAOLIS, *Il diritto nella missione della Chiesa*, in *Veritas in caritate. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins*, a cura di G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA, Città del Vaticano, 2003, p. 111 ss.; e di I. PONG LEE, *Il diritto missionario nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in *La nuova legislazione canonica*, Roma, 1983, p. 419 ss. Cfr. anche quanto già osservava R. MOYA, *De principio subsidiaritatis in Iure Missionali*, in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati, Città del Vaticano, 1970, p. 311 ss.

²¹¹ Afferma O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, cit., p. 291: «"Se la Chiesa - afferma il Decreto *Ad Gentes*, n. 2 - durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria", derivando la propria origine dall'esigenza di portare a compimento l'opera di salvezza affidata a Cristo e ai suoi Apostoli, tutto il diritto canonico è in senso lato 'missionario', al servizio cioè della missione della Chiesa. Ma, in senso stretto, per diritto missionario il Codice intende il *corpus* di norme finalizzato specificamente a disciplinare l'attività di evangelizzazione dei "non credenti in Cristo". (...) //Non c'è parte del diritto canonico, come il diritto missionario, dove il governo della Chiesa deve coniugare insieme esigenze universali ed esigenze particolari, doveri di obbedienza e diritti di libertà; e dove le situazioni soggettive che conducono alla comunione ecclesiastica si affermano e si consolidano per così dire *in progress*, gradualmente, sino a giungere con il battesimo alla pienezza dell'appartenenza».

²¹² Cfr., per tutti, il recente volume collettaneo *Diffusion et acculturation du christianisme (XIX-XX s.). Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, 2005.



sia divenuto proprio il ripudio di ogni imposizione forzata per rispettare ed accogliere, per quanto possibile, le culture autoctone²¹³.

Le nuove Chiese non possono né devono essere scialbe copie di quelle di provenienza dei missionari. Così Giovanni Paolo II: «I missionari, provenienti da altre Chiese e paesi, devono inserirsi nel mondo socio-culturale di coloro ai quali sono mandati, superando i condizionamenti del proprio ambiente d'origine. Così devono imparare la lingua della regione in cui lavorano, conoscere le espressioni più significative di quella cultura, scoprendone i valori per diretta esperienza. Soltanto con questa conoscenza essi potranno portare ai popoli in maniera credibile e fruttuosa la conoscenza del mistero nascosto (...). Le comunità ecclesiali in formazione, ispirate dal Vangelo, potranno esprimere progressivamente la propria esperienza cristiana in modi e forme originali, consone alle proprie tradizioni culturali, purché sempre in sintonia con le esigenze oggettive della stessa fede. A questo scopo, specie in ordine ai settori di inculturazione più delicati, le Chiese particolari del medesimo territorio dovranno operare in comunione fra di loro e con tutta la Chiesa, convinte che solo l'attenzione sia alla Chiesa universale che alle Chiese particolari le renderà capaci di tradurre il tesoro della fede nella legittima varietà delle sue espressioni. Perciò, i gruppi evangelizzati offriranno gli elementi per una "traduzione" del messaggio evangelico, tenendo presenti gli apporti positivi che si sono avuti nei secoli grazie al contatto del cristianesimo con le varie culture, ma senza dimenticare i pericoli di alterazioni che si sono a volte verificati»²¹⁴. L'azione missionaria non può dunque essere *implantatio culturarum*, ma è *implantatio fidei et Ecclesiae* nelle culture dei popoli.

Tutto ciò è stato altresì riconosciuto dalle due codificazioni giovanneo-paoline: più flebilmente, invero, da quella latina, che pure menziona - all'interno del Titolo *De actione Ecclesiae missionali*²¹⁵ del III Libro *De Ecclesiae munere docendi*²¹⁶ - l'opportunità di procedimenti

²¹³ Cfr. J. SARAIVA MARTINS, *Missione e cultura*, Roma, 1986. Peraltro già «All'epoca dell'espansione coloniale e dello sviluppo delle missioni, la chiesa promulgò vere e proprie regole di inculturazione ante litteram»: H. CARRIER, *Inculturazione*, II. *Inculturazione del vangelo*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, cit., p. 588, che fornisce anche una esemplificazione.

²¹⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, cit., n. 53.

²¹⁵ Ciò che comunque rappresenta una novità rispetto all'unico e generico can. 1351 della codificazione del 1917.

²¹⁶ La collocazione nell'ambito di questo Libro si spiega «poiché nell'opera missionaria prevale l'elemento della predicazione del Vangelo, pur essendo chiaro che anche in questo caso la Chiesa esercita la sua missione di santificare e di pascere;



adattati «ingenio et culturae» di coloro che si incontrano, istituendo con loro un dialogo sincero (can. 787, § 1)²¹⁷. Più risolutamente da quella orientale che, nel can. 584, § 2, sancisce, con una norma programmatica veramente densa, collocata non casualmente all'esordio del Titolo *De evangelizzazione gentium*: «Evangelizatio gentium ita fiat, ut servata integritate fidei et morum Evangelium se in cultura singulorum populorum exprimere possit, in catechesi scilicet, in ritibus propriis liturgicis, in arte sacra, in iure particolari ac demum in tota vita ecclesiali». D'altronde tale codificazione è molto attenta all'inculturazione in questo peculiare ambito: «I missionari vengono edotti a proposito della cultura del paese che devono evangelizzare (c. 589)²¹⁸, il vangelo deve essere espresso nella cultura di questi popoli (c. 584 § 2), alla fine i catecumeni dovranno essere inseriti nella Chiesa più vicina alla propria cultura (c. 588)²¹⁹ e deve essere promossa la fondazione di istituti di vita consacrata conformi alla loro cultura (c. 592)»²²⁰. Si tratta di norme assai significative, dalle quali traspira la

l'azione missionaria comporta anzitutto l'annuncio della parola di Dio, cioè contiene un elemento fondamentale del *munus docendi*»: C. SEPE, *Il diritto missionario della Chiesa: evangelizzazione e dialogo interreligioso*, cit., p. 341.

²¹⁷ Cfr. can. 787, § 1: «Missionarii, vitae ac verbi testimonio, dialogum sincerum cum non credentibus in Christum instituant, ut ipsis, ratione eorundem ingenio et culturae aptata, aperiantur viae quibus ad evangelicum nuntium cognoscendum adduci valeant». Su questo canone cfr. L. SABBARESE, *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, cit., p. 93 ss.

²¹⁸ Cfr. il can. 257, § 2, del *Codex Iuris Canonici*.

²¹⁹ Osserva D. SALACHAS, *Dialogo interreligioso e inculturazione del Vangelo nell'azione missionaria della Chiesa*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), pp. 62-3: non si impone «ad un adulto che si fa battezzare di iscriversi ad una determinata Chiesa *sui iuris*, orientale o latina, ma nella prospettiva di una maggiore "inculturazione" dell'evangelizzazione e di una maggiore facilità di accoglierla dai non cristiani, si intende garantire il diritto dei non battezzati, ricevendo il battesimo, di scegliere quella Chiesa che è più affine alla loro cultura. Indubbiamente il patrimonio culturale e spirituale delle Chiese orientali è più affine al patrimonio culturale dei popoli orientali non cristiani. Infatti il dialogo tra cristianesimo e religioni orientali non cristiane è più agevole se svolto da missionari cattolici in stretta collaborazione, latini e orientali. Comunque, in pratica nelle terre di missione i non battezzati che abbracciano la fede cristiana sono normalmente ascritti alla Chiesa dei missionari che hanno assunto la loro educazione nella fede cattolica. //Perciò, nella prospettiva di una maggiore inculturazione del messaggio evangelico annunziato ai non cristiani, il CCEO comprende una norma che, sebbene non sia stabilita nel CIC, *ex natura rei* vale anche per l'azione missionaria della Chiesa latina; cioè garantisce il diritto dei non battezzati, ricevendo il battesimo, di scegliere la Chiesa latina o una Chiesa orientale cattolica».

²²⁰ J. ABBASS, *CCEO e CIC a confronto*, cit., p. 230. Cfr. più ampiamente D. SALACHAS, *Dialogo interreligioso e inculturazione del Vangelo nell'azione missionaria*



convincione di come sia essenziale per una missione efficace volgersi - senza certo pregiudicare l'integrità della fede e dei costumi cristiani ma, al contempo, senza altezzosi ed ingiustificati complessi di superiorità - a quel "grumo" concentrato di idee, credenze, mentalità, abitudini di cui è intessuta ogni cultura: solo così essa sarà calamitata dal messaggio evangelico, non calando quest'ultimo dall'alto e dall'esterno.

Sollecitudine, dunque, per tutto il bagaglio culturale, per il *background* dei "neofiti", e attenzione del legislatore universale per quest'ultimo. Ma forse la partita decisiva si giocherà, come già si è asserito e come indica anche il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, nella promozione del diritto particolare. Per quanto il legislatore universale possa in maniera lungimirante prestare orecchio alla "realtà missionaria specifica", mai nessuno potrà meglio trasporla anche in norme di coloro che tale realtà *hic et nunc* quotidianamente vivono sulla propria pelle, ne sono anzi coautori, registi, personaggi di spicco. Dunque entrambi i Codici tracciano i principi dottrinali e disciplinari «postulando un *ius condendum* da parte delle legittime autorità (...) i suddetti canoni costituiscono le basi per l'elaborazione di un diritto missionario particolare, che richiede alla scienza canonica un continuo approfondimento»²²¹: anche perché oggi la missione, nel contesto della mondializzazione nonché degli impulsi e tensioni da essa scatenati²²², ha acquisito una molteplicità di dimensioni un tempo neppure immaginabili, che richiedono risposte immediate anche da parte del diritto ecclesiale. Sta dunque ai legislatori particolari rompere gli indugi e volgersi a tale impegnativo compito: ma abbiamo già segnalato le difficoltà - a volte, almeno apparentemente, insormontabili - che essi devono affrontare.

Un altro campo in cui si compulsò in maniera pressante ed indilazionabile l'urgenza di un qualche recepimento delle culture locali fu poi quello della liturgia, un campo in cui a volte si sono decantati precipitosamente risultati ottimali. La liturgia, infatti, pur trascendendo di per sé ogni nazione, razza o etnia, non può risultare totalmente aliena al fedele che ad essa prende parte: ciò ripugnerebbe alla sua proficua interiorizzazione per essere maggiormente fruttuosa. D'altronde «La creazione e lo sviluppo delle forme di celebrazione cristiana sono avvenuti gradualmente secondo le condizioni locali, nelle

della Chiesa, cit., p. 47 ss.; ID., *Fede e cultura nell'azione missionaria della Chiesa secondo le norme del diritto canonico*, in *Euntes docete*, N.S., LI/1 (1998), p. 107 ss.

²²¹ C. SEPE, *Il diritto missionario della Chiesa: evangelizzazione e dialogo interreligioso*, cit., p. 342.

²²² Cfr. J. ILUNGA MUYA, *Inculturazione e missione nel contesto della mondializzazione*, cit., p. 9 ss.



grandi aree culturali in cui si è diffuso l'evangelo. Così sono nate le diverse famiglie liturgiche dell'Occidente e dell'Oriente cristiano. Il loro ricco patrimonio conserva fedelmente la pienezza della tradizione cristiana»²²³.

La liturgia, quindi, come la storia ha ripetutamente documentato, può ricevere ispirazione ed illuminazione dalla spiritualità e dall'anima religiosa dei differenti popoli. Essa «è celebrazione dell'unico mistero di Cristo, cioè di quella realtà salvifica che da una parte supera tutti i tempi e tutti i luoghi, perché è di Cristo; dall'altra è necessariamente inserita in un tempo e in un luogo, quindi in una cultura, perché la dimensione umana le è essenziale. //Ogni celebrazione è infatti fatta per l'uomo, e come tale si sviluppa nel tempo e si situa in un luogo; il che significa che la liturgia non può sfuggire ad una caratterizzazione "culturale". Il processo di inculturazione si iscrive nelle pieghe più intime dell'azione liturgica cristiana poiché tale processo non è una specie di adeguamento estrinseco ad esigenze di attualità e di contesto. Esso è profondamente esigito dal fatto che un'azione liturgica cristiana è vera allorché adeguatamente dice il suo duplice riferimento al principio cristologico che la specifica e ai linguaggi e alle culture di cui è intessuta»²²⁴. Un'inculturazione liturgica²²⁵, comunque, che deve

²²³ **CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI**, Istruzione *Varietates legitimae, de liturgia romana et inculturatione*, 25 gennaio 1994, n. 17, in *A.A.S.*, LXXXVII (1995), p. 288 ss., ove si prosegue: «La Chiesa d'Occidente ha talvolta attinto elementi della propria liturgia dal patrimonio delle famiglie liturgiche orientali. La Chiesa di Roma ha adottato nella sua liturgia la lingua parlata dal popolo, il greco all'inizio, poi il latino e, come le altre Chiese latine, nel culto ha assunto momenti importanti della vita sociale dell'Occidente, attribuendo ad essi un significato cristiano. Nel corso dei secoli, il rito romano ha mostrato, a più riprese, la propria capacità di integrare testi, canti, gesti e riti di provenienza diversa e adattarsi alle culture locali nei paesi di missione, anche se in certi periodi ha avuto il sopravvento la preoccupazione dell'uniformità liturgica».

²²⁴ **V. MOSCA**, *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), p. 117. Si veda anche **A.J. CHUPUNGO**, *L'adattamento della liturgia tra cultura e teologia*, Casale Monferrato (AL), 1985; **ID.**, *Liturgie del futuro. Processi e metodi dell'inculturazione*, Genova, 1991; **ID.**, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*, cit., p. 361 ss.; **ID.**, *Inculturazione liturgica*, in *Liturgia – Dizionario San Paolo*, a cura di **D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN**, Cinisello Balsamo (MI), 2001, p. 925 ss.

²²⁵ Sui "metodi dell'inculturazione liturgica" cfr. le annotazioni di **A.J. CHUPUNGO**, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*, cit., p. 378 ss., il quale anche si sofferma sulla distinzione tra la "liturgia inculturata" - che «è per definizione in relazione, anche se non profondamente, con l'editio typica» - e le "liturgie creative", ed anzi a questo proposito asserisce: «La storia della liturgia attesta l'abilità creativa della Chiesa nel formare nuovi riti per trasmettere il messaggio in modo che possano essere comprensibili e apprezzati dalla comunità celebrante. Una delle vie preferite



mantenersi costantemente al passo con l'inculturazione teologica, *lex orandi, lex credendi*, essendo d'altronde la liturgia *locus* eminente in cui avviene la maturazione progressiva della fede.

In merito a questi argomenti il pensiero della Chiesa si è venuto progressivamente implementando: il linguaggio usato, insieme a criteri, parametri, direttive si sono evoluti speditamente negli interventi magisteriali succedutisi, dopo la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II²²⁶, numerosi e sempre più puntuali su tale delicato tema. Così, con l'Istruzione della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti *Varietates legitimae*, del 25 gennaio 1994, si è inaugurata una trasformazione del lessico²²⁷, bandendo definitivamente la parola "adattamento" ("aptatio"²²⁸), reputata riduttiva - bollata anzi da molti quale indice di una mera "indigenizzazione della Chiesa romana" -, e rimpiazzandola con quella di "inculturazione", adducendo un'*explicatio* delle motivazioni di tale predilezione²²⁹.

dal Concilio è la traduzione dinamica della liturgia romana o inculturazione, dove viene conservato il contenuto originale del rito. Ma la vita cristiana è più ricca, sia nel contenuto che nei suoi fini, della liturgia romana. C'è più vita rispetto a ciò che i formulari e i riti romani sono capaci di incarnare. Da qui, l'inculturazione da sola non può soddisfare a tutte le richieste per un vero rinnovamento liturgico» (p. 385).

²²⁶ Si veda il quadro sintetico ma efficace del procedere della riforma liturgica, con prevalente attenzione proprio all'evoluzione del diritto liturgico e delle sue caratteristiche salienti, delineato da J. MANZANARES, *L'évolution du droit liturgique: diversité et unité*, in *L'année can.*, XXVII (1983), p. 145 ss.

²²⁷ Come ricorda V. MOSCA, *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, cit., p. 118 ss., a partire dal Vaticano II nel rapporto tra liturgia, diritto, missione e cultura sono stati usati vari termini (sul significato dei quali l'Autore si sofferma), come incarnazione, indigenizzazione, contestualizzazione, revisione, adattamento, per arrivare a quello di inculturazione. Cfr. anche al proposito quanto aveva già osservato A.J. CHUPUNGCO, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*, cit., p. 362 ss.

²²⁸ Sull'uso del termine "aptatio", anche in relazione a quello di "accomodatio", e sui dibattiti al riguardo cfr. ancora V. MOSCA, *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, cit., p. 122 ss.

²²⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione *Varietates legitimae, de liturgia romana et inculturatione*, 25 gennaio 1994, cit., p. 288 ss.; si afferma infatti al n. 4: «Il termine "adattamento", ripreso dal linguaggio missionario, poteva far pensare a dei cambiamenti soprattutto di punti singoli ed esteriori. Il termine "inculturazione" può meglio servire ad indicare un duplice movimento: "Attraverso l'inculturazione, la Chiesa incarna l'evangelo nelle diverse culture e, nel contempo, introduce i popoli con le loro culture nella propria comunità". Da una parte, la penetrazione dell'evangelo in un dato ambiente socioculturale "feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo". Dall'altra parte, la Chiesa assimila questi valori, nel caso essi siano compatibili con l'evangelo "per approfondire l'annuncio di Cristo e per meglio esprimerlo nella celebrazione liturgica e nella vita



Pur esulando per lo più tale materia dalla nostra ricerca, la quale dovrebbe perimetrarsi al diritto comunque riconducibile al *Codex Iuris Canonici*²³⁰, ci sembrano però utili alcune succinte riflessioni per disegnare un quadro più completo, ovviamente con riferimento all'ambito squisitamente giuridico²³¹. Anche qui occorre distinguere due livelli che si sovrappongono e tra loro interagiscono per quanto si riferisce propriamente al diritto liturgico²³²: quello del diritto liturgico,

multiforme della comunità dei fedeli"». Il documento viene presentato come "IV Istruzione per la retta applicazione della Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II": cfr. **J. EVENOU**, *La IV Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione conciliare sulla liturgia* (nn. 36-40), in *Riv. liturgica*, LXXXII (1995), p. 386 ss.; **A.M. TRIACCA**, *Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla «IV Istruzione»*, *Ibidem*, p. 402 ss.; **E. COLAGIOVANNI**, *La liturgia romana e la inculturazione*, in *Monitor eccl.*, CXXI (1996), p. 109 ss. Si veda recentemente **M. PATERNOSTER**, *Varitates legitimae. Liturgia romana e inculturazione*, Città del Vaticano, 2004.

²³⁰ Come noto, il can. 2 del *Codex Iuris Canonici* stabilisce che il Codice il più delle volte non definisce i riti, che sono da osservarsi nel celebrare le azioni liturgiche; di conseguenza le leggi liturgiche finora vigenti mantengono il loro vigore, a meno che qualcuna di esse non sia contraria ai canoni del Codice. Si sofferma al riguardo, ed in particolare sui rapporti tra diritto canonico e diritto liturgico e sulla normativa del Codice in materia liturgica, **M. RIVELLA**, *Il rapporto tra Codice di diritto canonico e diritto liturgico* (can. 2), in *Quad. di dir. eccl.*, II (1995), p. 193 ss.

²³¹ Definendo il diritto liturgico scrive **J. MANZANARES**, *L'évolution du droit liturgique: diversité et unité*, cit., p. 144: «C'est le droit "circa Liturgiam" dans toute sa signification et qui doit répondre à une triple exigence: a) que pendant la célébration on donne véritablement les sacrements du Christ ou les sacramentaux que veut l'Église et, par conséquent, qu'il garantit aux fidèles d'être introduits dans la foi authentique et non pas dans quelque chose que ne serait que la pensée particulière d'un prêtre ou d'un groupe; b) que la célébration soit vraiment, en ce qui concerne ce sujet concret, signe de sanctification et expression du vrai culte, dans la mesure où le droit peut l'assurer; par conséquence, qu'on y trouve les conditions requises, avec une attention spéciale à la foi que les sacrements supposent, en même temps qu'ils l'animent, la fortifient et l'expriment (...); c) que la célébration soit vraiment la manifestation de "la nature authentique de l'Église" en même temps qu'elle l'édifie (...), parce que les célébrations "appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent" (...); par conséquent, qu'elles manifestent l'unité de participation et la diversité de ministère. // Nous n'acceptons pas par conséquent une conception du droit liturgique, restrictive et minimaliste, limitée aux aspects périphériques, cérémoniaux de la célébration, superposée à la réalité profonde du sacerdoce du Christ qui s'exerce dans l'Église et par l'Église. C'est à dire le droit liturgique fondamental ne vient pas du dehors, mais il vient de la nature même de la liturgie».

²³² Specifica **V. MOSCA**, *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, cit., pp. 117-8: «Ponendo in risalto quanto dalle celebrazioni liturgiche e in particolare degli atti sacramentali si inserisce nel campo del diritto, si deve fare attenzione a non tralasciare nessuno dei diversi elementi che li compongono. Elementi invisibili ma efficaci sul fondamento del mistero di Cristo, che la tradizione teologica esprime con la formula *ex opere operato* ed elementi visibili dei singoli



per così dire, di produzione centrale e quello di produzione locale, sempre peraltro tenendo presenti le differenti possibili “gradualità” dell’inculturazione²³³.

Si è commentato entusiasticamente: «il codice attuale sovverte la tendenza spiccatamente centralizzatrice del codice precedente. Il can. 838 offre infatti delle grandi aperture per la creazione di un diritto liturgico adattato al pluralismo culturale, mutando radicalmente la normativa espressa dal can. 1257 del Codice anteriore. Il legislatore universale manifesta un’opzione per la diversità nell’unità, abbandonando la legge dell’uniformità, favorendo la decentralizzazione e soprattutto portando un’attenzione particolare a tutta la comunità celebrante. Il codice prevede un necessario adattamento della liturgia al genio dei popoli, per suscitare e promuovere un approccio più significativo del mistero della fede e una partecipazione più grande da parte dei fedeli che non compromette l’unità nella misura in cui il mistero celebrato conserva la sua natura fondamentale. Il dato più significativo, tuttavia, che qualifica il rapporto tra il codice attuale e le esigenze dell’inculturazione è rappresentato dalle possibilità lasciate dal legislatore universale alla creazione di un diritto particolare»²³⁴. Il vescovo diocesano è il perno dell’organizzazione e promozione della vita liturgica, dettando le norme in materia (can. 838, § 4). Vasti margini di manovra sembrano essere stati altresì confidati alle Conferenze Episcopali: si è rilevato come siano, di fatto, queste ultime l’organo più adatto per garantire la partecipazione di tradizioni culturali di un determinato spazio socio-culturale nella celebrazione del mistero di Cristo e per assicurare la necessaria uniformità all’interno dello stesso territorio; le competenze

sacramenti, quali capacità, legittimazione, volontà e intenzione, ministro, soggetto, segni sacramentali, tempo e luogo, testi delle celebrazioni, sono inseparabilmente uniti, quali elementi di una sola complessa realtà. //Quando si pone una celebrazione liturgica e in particolare sacramentale, ciò che in essa si compie, nella misura in cui produce conseguenze rilevanti per il diritto, si iscrive anche nella categoria degli atti giuridici, atti che determinano delle modificazioni dei rapporti nella comunità». Su alcune concezioni riduttive (spiccatamente positivistiche e normativistiche) in relazione al “diritto liturgico” si vedano peraltro in generale le recenti considerazioni di **M. DAL POZZO**, *Dal diritto liturgico alla dimensione giuridica delle cose sacre: una proposta di metodo, di contenuto e di comunicazione interdisciplinare*, in *Ius Ecclesiae*, XIX (2007), p. 589 ss.

²³³ Cfr. quanto già osservavano **A. CUVA**, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza*, in *Ephem. liturgicae*, LXXXIX (1975), p. 54 ss.; **M. SODI**, *Competenze liturgiche delle Conferenze Episcopali nei nuovi «Ordines»*, in *Riv. liturgica*, LXIX (1982), p. 658 ss.; **A. PISTOIA**, *L’adattamento nei «Praenotanda» dei libri liturgici di rito romano*, *Ibidem*, LXXII (1985), p. 209 ss.

²³⁴ **S. RECCHI**, *Il Codice e l’inculturazione*, cit., pp. 241-2.



delle Conferenze relative in specie alle traduzioni nelle lingue del luogo, agli adattamenti previsti nei libri liturgici, soprattutto in riferimento a culture non occidentali, e relative infine ad adattamenti più profondi, cioè a vere e proprie forme di inculturazione, si porrebbero dunque come porte aperte dal legislatore alle esigenze scaturenti dall'apertura alle culture²³⁵.

È vero - l'abbiamo rammentato in precedenza - che non si possono contrapporre diritto prodotto dal legislatore universale e diritto prodotto dal legislatore particolare, e che anche proprio il concetto di inculturazione postula la loro mutua interdipendenza e compenetrazione. Ma, d'altro canto, è indubitabile che se si scende a considerare il diritto liturgico elaborato dal legislatore particolare, v'è chi non ha nascosto serie perplessità, anzitutto denunciando la "frustrazione" cagionata al compiuto dispiegarsi del ruolo di quest'ultimo dall'imperioso controllo e dall'obbligatoria conferma del suo operato da parte della Santa Sede: scrivendo nel 1994, taluno ha infatti eccepito che «Un solo rito eucaristico con elementi significativi di novità - quello dello Zaire²³⁶ - è stato elaborato ed approvato; e

²³⁵ Così **S. RECCHI**, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 249.

²³⁶ Il Messale romano per le diocesi dello Zaire è stato approvato dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti il 30 aprile 1988: cfr. *Notitiae*, XXIV (1988), p. 457. I caratteri più significativi della Messa zairese sono così sintetizzati da **P. SORCI**, *La celebrazione liturgica. Eredità e prospettive alle soglie del terzo millennio*, cit., pp. 308-9: «La struttura della celebrazione segue l'Ordo missae romano, eccetto che per il rito penitenziale e il rito della pace collocati al termine della liturgia della parola dopo l'omelia e il Credo, secondo la sequenza: proclamazione della parola di Dio, pentimento, segno della pace. Il segno della pace ha luogo dopo il rito penitenziale a conclusione della liturgia della parola. La stretta di mano prevista, in molti luoghi è essenzialmente segno di congratulazione più che di riconciliazione. Perciò il rito suggerisce come gesto alternativo il lavarsi le mani nello stesso catino d'acqua. È un simbolo di purificazione che indica l'unità e la riconciliazione. È una dichiarazione commovente ed espressiva di perdono: lavo ogni cosa io possa avere contro di te. //L'intera celebrazione verte sulla presenza del sacro, di Dio e del mondo degli spiriti e degli antenati, con cui l'assemblea deve comunicare in atteggiamento di umiltà e di rispetto. Per questo nella litania d'ingresso vengono invocati non solo i santi, ma anche "gli antenati dal cuore giusto". Altre particolarità sono: al rito d'ingresso le introduzioni sono fatte da un annunciatore il cui ruolo si può descrivere come la simbiosi della funzione dell'araldo tribale e quella del commentatore liturgico. //Il presidente dell'assemblea con le braccia tese a formare un V, venera la mensa toccando con la fronte i quattro lati. Al canto del Gloria l'assemblea è invitata ai tradizionali movimenti ritmici mentre il presidente e gli altri ministri danzano intorno all'altare. Alla liturgia della parola il lettore riceve la benedizione e l'evangelario viene intronizzato. Viene bruciato l'incenso durante le intercessioni così che il fumo possa salire insieme con le preghiere dei fedeli. Alla presentazione dei doni ha luogo un breve dialogo fra uno degli offerenti e il presidente; il tam tam accompagna i canti e il gong il racconto dell'istituzione. La



quantunque esso rimanga notevolmente dipendente dall'*Ordo missionis* romano, la sua approvazione ha richiesto una immensa tenacia (il processo è durato diciannove anni) da parte dei vescovi. Gli adattamenti indiani - riguardanti gesti, posizioni e alcune ristrutturazioni minori del rito - non hanno ancora ricevuto l'approvazione definitiva. La "Messa del popolo filippino" continua a rimanere in qualche limbo romano da diciotto anni, anche se essa contiene alcuni elementi piuttosto conservatori e molti dei suoi "adattamenti" potrebbero essere giustificati semplicemente applicando i principi tradizionali dell'interpretazione canonica. Il risultato è che è poco usata»²³⁷. Si è quindi protestato in merito al mero potere di proporre da parte del legislatore particolare²³⁸ ed alla necessaria

preghiera eucaristica è un interessante esempio di eucologia per una Chiesa locale: nel contenuto non differisce dalle preghiere eucaristiche del messale romano, ma la composizione è zairese e l'assemblea interviene in continuazione nella tipica tradizione africana. La foggia e il colore della casula, della dalmatica e della tunica sono propri dello Zaire». Cfr. anche quanto riferisce **B. UGEUX**, *L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne*, cit., p. 84 ss., il quale peraltro osserva: «Certains regrettent que, depuis que ce rituel a été autorisé (...), il s'est très peu renouvelé et adapté aux différents temps liturgiques».

²³⁷ **G. KING**, *Identità, legge e cultura*, cit., p. 65. Per fare qualche esempio di inculturazione è molto utile proprio la "Messa del popolo filippino", proposta a Roma dalla Conferenza Episcopale Filippina già nel 1976: così, come riferisce **P. SORCI**, *La celebrazione liturgica. Eredità e prospettive alle soglie del terzo millennio*, cit., p. 307 ss., riguardo all'epiclesi, ossia alla preghiera della Chiesa che chiede al Padre di inviare lo Spirito Santo sul pane e sul vino e sul popolo che li riceve perché possa consacrarli a Dio e renderli santi, mentre «La liturgia latina, avversa a qualunque linguaggio pittoresco non presenta lo Spirito né in quanto veniente, né in quanto mandato. La messa del popolo filippino ha trovato un'espressione plastica per l'epiclesi consacratoria, che significa letteralmente: "Possa lo Spirito Santo prendere i doni eucaristici sotto le sue ali"; mentre in quella di comunione prega: "Padre, donaci il tuo Santo Spirito. Egli ci guardi benevolo e con amore ci protegga sotto le sue ali". Il verbo *lukuban* significa proteggere, porre sotto le ali, covare. Usato nell'epiclesi richiama l'azione dell'uccello che cova le sue uova, per cui esprime l'idea dell'azione vivificante e trasformante dello Spirito Santo sugli elementi eucaristici e sull'assemblea». Inoltre, rammenta sempre lo stesso Autore, «Un altro esempio dalla messa Igbo, una popolazione della Nigeria. Considerato che nella lingua della popolazione la dignità che una persona tiene nella società viene indicata con una piuma d'aquila posta sui capelli, è stato proposto di tradurre la famosa orazione leoniana per il giorno di Natale *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti* (O Dio che in modo mirabile ci ha creati): "O Dio che doni ad ogni uomo e donna che crei una piuma di aquila"». Cfr. anche la trattazione di **A.J. CHUPUNGCO**, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*, cit., p. 380 ss. (**ID.**, *Towards a Filipino Liturgy*, Quezon City, 1976). Si veda recentemente il volume collettaneo *Liturgia e inculturazione*, a cura di **A.N. TERRIN**, Padova, 2009.

²³⁸ Sul potere di proporre da parte delle Conferenze Episcopali, ed in generale sui rapporti tra vescovo diocesano, Conferenza Episcopale e Santa Sede a proposito del



approvazione della Santa Sede - dopo sperimentazioni lunghe e circondate da condizioni tassative assai scrupolosamente enumerate²³⁹ -, un'approvazione spesso lungamente agognata in una sequela defatigante di rinvii; talora dubitandosi pure, da parte di taluno, che i prelati sedenti presso la Curia romana possano disporre di conoscenze complete e dati pastorali esaurienti per giudicare, emendare, eventualmente cassare traduzioni ed adattamenti allestiti da soggetti che il possesso di tali conoscenze e dati hanno guadagnato "sul campo".

Inoltre, al di là di tali lagnanze (in seguito, in parte almeno, sedate), si segnala che non di rado ci si arena, quasi accontentandosene, nell'adattamento inteso riduttivamente nel senso di una "spennellata" di cultura locale - che sovente più che cultura è folclore, magari spettacolare e pittoresco -, di una cosmesi di facciata con l'inserzione qua e là di qualche frammento o scheggia della medesima, ad esempio valorizzando musica, canti, danze: ciò che ovviamente non è sbagliato in sé²⁴⁰, a meno che non sia una valorizzazione estemporanea ed abborracciata. Si fallisce, però, in tal modo l'obbiettivo di un'autentica inculturazione che passa invece attraverso un'espressione compiuta della cultura in una liturgia rinnovata *funditus*: «non si tratta semplicemente d'inculturare il Rito Romano nella liturgia, ma di trovarne un'espressione africana, asiatica, latino americana, che permetta di celebrare diversamente gli stessi misteri della fede, senza tradire la natura del mistero significato, ma anche senza che i valori culturali e la mentalità religiosa occidentale siano normativi per i paesi di culture differenti»²⁴¹.

In verità pare semplice ma non lo è, per la selva intricata di problemi che insorge ad ogni, sia pur minima, svolta, e che non possono essere sottaciuti. Ratzinger ha evidenziato, prima di ascendere al soglio pontificio²⁴²: dopo il Vaticano II «Poté sembrare a molti che la

diritto liturgico cfr. la trattazione di **J. MANZANARES**, *L'évolution du droit liturgique: diversité et unité*, cit., p. 152 ss.; anteriormente, più ampiamente, **ID.**, *Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II*, Roma, 1970.

²³⁹ Cfr. **J. MANZANARES**, *L'évolution du droit liturgique: diversité et unité*, cit., p. 161. Si vedano gli inconvenienti segnalati da **B. UGEUX**, *L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne*, cit., p. 95 ss.

²⁴⁰ Cfr., ad esempio, quanto afferma **GIOVANNI PAOLO II** nell'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, cit., n. 123.

²⁴¹ **S. RECCHI**, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 252. In particolare, per alcune considerazioni sull'inculturazione in Africa cfr. **M.I. AGUILAR**, *The theology of inculturation and the liturgical writings of F. Kabasele Lumbala*, in *Ephem. teol. lov.*, LXXVII (2001), p. 456 ss., ove soprattutto ampie indicazioni bibliografiche sul tema.

²⁴² La liturgia è uno dei temi di fondo del pontificato di Benedetto XVI. Afferma **G. MARINI** (Maestro delle celebrazioni liturgiche pontificie) nell'intervista al periodico



preoccupazione per una forma corretta della liturgia fosse una questione di pura prassi, una ricerca della forma di Messa più adeguata e accessibile agli uomini del nostro tempo. Nel frattempo si è visto sempre più chiaramente che nella liturgia si tratta della nostra comprensione di Dio e del mondo, del nostro rapporto a Cristo, alla Chiesa e a noi stessi. Nel rapporto con la liturgia si decide il destino della fede e della Chiesa»²⁴³; proprio per questo occorre mantenersi all'erta per fugarne deformazioni erronee dovute ad una "creatività selvaggia" senza discernimento. D'altronde, «nel pensiero costante del Papa, la liturgia è data dall'alto²⁴⁴. Poi certo, questo dono passa attraverso mediazioni umane (...), ma rimane tutt'altro che un prodotto umano; e visto il suo carattere di culto pubblico, esso è e deve rimanere universale»²⁴⁵: ciò non significa che la liturgia sia immutabile, anzi essa è paragonabile, sempre secondo le parole del pontefice, non «a un'apparecchiatura tecnica, a qualcosa che si fa, ma a una pianta, a qualcosa, cioè, di organico, che cresce e le cui leggi di crescita determinano le possibilità di un ulteriore sviluppo»²⁴⁶.

Infide sabbie mobili, dunque, si parano sovente innanzi nel concreto dell'esperienza del complicatissimo «dosaggio tra esigenze del rito ed espressioni culturali»²⁴⁷, dell'alchimia tra "parti mutabili" e "parti immutabili" della liturgia²⁴⁸: si pensi a certe dilettesche

mensile *Radici cristiane*, n. 42 del mese di marzo 2009 (consultabile anche in rete all'indirizzo: www.vatican.va): «è degno di nota che il primo volume dell'"opera omnia" del Santo Padre, di ormai prossima pubblicazione anche in Italia, sia proprio quello dedicato agli scritti che hanno come oggetto la liturgia. Nella prefazione al volume, lo stesso Joseph Ratzinger sottolinea questo fatto, rilevando che la precedenza data agli scritti liturgici non è casuale, ma desiderata: sulla falsariga del Concilio Vaticano II, che promulgò come primo documento la Costituzione dedicata alla Sacra Liturgia (...) È nella liturgia, infatti, che si manifesta il mistero della Chiesa. Si comprende, allora, il motivo per cui la liturgia è uno dei temi di fondo del pontificato di Benedetto XVI: è dalla liturgia che prende avvio il rinnovamento e la riforma della Chiesa».

²⁴³ J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Milano, 1996, p. 9.

²⁴⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo (MI), 2001, p. 17 ss.: «L'uomo non può "farsi" da sé il proprio culto».

²⁴⁵ D. VENTURA, *Papa Benedetto XVI e la liturgia*, nella rivista telematica *Zenit*. *Il mondo visto da Roma*, 28 febbraio 2009.

²⁴⁶ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit., p. 161.

²⁴⁷ G. BUSANI, *Liturgia romana, inculturazione e uso della lingua corrente nelle traduzioni dei testi liturgici*, cit., p. 210.

²⁴⁸ La Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, al n. 21 afferma: «La liturgia è costituita da elementi immutabili, divinamente istituiti, e da elementi soggetti al cambiamento». Cfr. P. GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, cit., p. 151. Per quanto concerne propriamente il diritto liturgico si vedano le sintetiche ma efficaci considerazioni di M. RIVELLA, *Il rapporto tra Codice di diritto canonico e diritto liturgico (can. 2)*, cit.,



improvvisazioni ed a taluni fraintendimenti in cui talora, anche di recente, si è precipitati - e che si è cercato di rimuovere - nel promuovere la composizione e l'interazione, pur auspicabile, fra liturgia, da una parte, e religiosità e pietà popolare²⁴⁹ quali forme di inculturazione, dall'altra²⁵⁰: «La encomiabile intenzione di avvicinare l'uomo contemporaneo, soprattutto chi non ha ricevuto sufficiente istruzione catechetica, al culto cristiano e la constatata difficoltà, da parte di determinate culture, di assimilare alcuni elementi e strutture

specialmente pp. 199-200; si vedano anche alcune riflessioni di **A. MONTAN**, *Validità e attuazione della norma liturgica*, in *Riv. di pastorale liturgica*, XXVII (1989), p. 26 ss.

²⁴⁹ La **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Fede e inculturazione*, cit., p. 170 ss., fra i problemi attuali posti dall'inculturazione poneva anche quello relativo alla religiosità popolare.

²⁵⁰ Cfr. al riguardo **CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI**, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 17 dicembre 2001, Città del Vaticano, 2002 (consultabile anche in rete all'indirizzo www.vatican.va). Nel *Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II all'Assemblea Plenaria della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti*, 21 settembre 2001 (anch'esso consultabile in rete al medesimo indirizzo), si ammoniva: «Le espressioni della religiosità popolare appaiono talora inquinate da elementi non coerenti con la dottrina cattolica. In tali casi esse vanno purificate con prudenza e pazienza, attraverso contatti con i responsabili e una catechesi attenta e rispettosa, a meno che incongruenze radicali non rendano necessarie misure chiare e immediate».

Il *Direttorio*, riguardo ai rapporti tra liturgia, da una parte, e pietà popolare («La locuzione "pietà popolare" designa qui le diverse manifestazioni culturali di carattere privato o comunitario che, nell'ambito della fede cristiana, si esprimono prevalentemente non con i moduli della sacra liturgia, ma nelle forme peculiari derivanti dal genio di un popolo o di una etnia e della sua cultura»: n. 9) e religiosità popolare («La realtà indicata con la locuzione "religiosità popolare" riguarda un'esperienza universale: nel cuore di ogni persona, come nella cultura di ogni popolo e nelle sue manifestazioni collettive, è sempre presente una dimensione religiosa. Ogni popolo infatti tende ad esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale»: n. 10), dall'altra, asserisce: «Liturgia e pietà popolare sono quindi due espressioni culturali da porre in mutuo e fecondo contatto: in ogni caso tuttavia la liturgia dovrà costituire il punto di riferimento per "incanalare con lucidità e prudenza gli aneliti di preghiera e di vita carismatica" che si riscontrano nella pietà popolare; dal canto suo la pietà popolare, con i suoi valori simbolici ed espressivi, potrà fornire alla liturgia alcune coordinate per una valida inculturazione e stimoli per un efficace dinamismo creatore» (n. 58); il documento si sofferma ampiamente sulla fusione armonica del messaggio cristiano con la cultura di un popolo che si riscontra nelle manifestazioni della pietà popolare, occupandosi anche specificamente di *Inculturazione e pietà popolare* (n. 91 ss.). Per un'illustrazione della tematica anteriormente al menzionato *Direttorio* cfr. **A. PLUMARI**, *La pietà popolare. Dalla Mediator Dei alla Istruzione sulla inculturazione della liturgia romana*, in *Il soggetto della celebrazione. A cinquant'anni dalla Mediator Dei*, cit., p. 223 ss. Si veda più recentemente la trattazione di **P. GIGLIONI**, *Inculturazione. Teoria e prassi*, cit., p. 183.



della liturgia, non devono avere come conseguenza la svalutazione teorica o pratica dell'espressione primaria e fondamentale del culto liturgico»²⁵¹.

Ci ha colpito, in particolare, un caso relativo ad un ambito vicino a quello ora indagato, sia pur riconducibile ad un contesto geograficamente a noi lontano e dunque ad una cultura per noi occidentali pressoché del tutto sconosciuta: ci riferiamo all'ipotesi, che è stata ventilata, di una possibile inculturazione in relazione alle specie eucaristiche in Africa. Per la Chiesa cattolica, come noto, l'eucaristia deve essere amministrata con vino di uva e pane di grano (senza lievito): ci siamo altrove occupati della centralità, in particolare, del vino eucaristico ed in specie della puntigliosità di dettagli che pure il diritto canonico, alla luce di questa tradizione salda, ha riservato alla disciplina di questa specie²⁵². Orbene, in certe regioni africane il vino di uva e il pane di grano sono prodotti unicamente di importazione; dunque, nel prisma dell'inculturazione, si è proposto di sostituirli con prodotti locali analoghi, evitando la dipendenza economica ma soprattutto l'alienazione simbolica. Così taluno, dinanzi alla cultura ed alla religione del miglio nelle comunità dell'Africa sub sahariana (come i *giziga*, un'etnia del Nord Camerun), ove tale erba appartenente alle graminacee, al di là di ogni codice culinario, è sacralizzata e personificata, reputa che l'imposizione del vino di vite e del pane di grano a queste comunità sarebbe "il segno di un'alienazione culturale e religiosa"²⁵³: si propone quindi il "rimpiazzamento" con il pane e la birra di miglio. Ma la Chiesa cattolica può, davanti alla volontà istitutiva dell'eucaristia da parte di Cristo stesso, quindi davanti alla lettera del Vangelo²⁵⁴, acconsentire a tale proposta? È evidente il ginepraio di questioni non solo liturgiche ma bibliche, teologiche, e, per

²⁵¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 17 dicembre 2001, cit., n. 52; e più oltre si afferma: «L'unilaterale esaltazione della pietà popolare senza tener conto della liturgia non è coerente col fatto che gli elementi essenziali di quest'ultima risalgono alla volontà istitutiva di Gesù stesso e non ne sottolinea, come di dovere, l'insostituibile valore soteriologico e dossologico» (n. 55).

²⁵² Cfr. G. BONI – A. ZANOTTI, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, Bologna, 2009, p. 13 ss.

²⁵³ Cfr. R. JAOUEN, *L'eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expression de la foi*, Paris, 1995, p. 7 ss.

²⁵⁴ Cfr., per tutti, la recente esposizione di D. MUSSONE, *L'eucaristia nel Codice di Diritto Canonico. Commento ai can. 897-958*, Città del Vaticano, 2002, p. 106 ss. Sulle richieste di usare pane non di frumento ed altre bevande, che la Chiesa non accoglie per il gesto di Gesù stesso e per la tradizione costante, si vedano D. NOTHOMB, *Une eucharistie sans pain ni vin?*, in *Nouv. rev. théol.*, CV (1983), p. 69 ss.; L. MPONGO, *Pain et vin pour l'eucharistie en Afrique noire*, *Ibidem*, CVIII (1986), p. 517 ss.



quanto qui interessa, prettamente giuridiche che si para innanzi. Ci si può chiedere, peraltro, se vale la pena di affrontarle, qualora poi si consideri che questi prodotti occidentali sono oramai divenuti parte integrante della “dieta” di numerosi africani, soprattutto nei centri urbani²⁵⁵; il rischio può essere quello di piombare in una sorta di nostalgico arcaismo culturale di maniera ma senza corrispondenza in esigenze reali²⁵⁶. Non tutto, peraltro, nella liturgia eucaristica è intoccabile; ad esempio, nella “messa del popolo filippino” si è proposta una innovazione all’insegna dell’inculturazione: «Nella cultura filippina mangiare per ultimo non indica soltanto il servizio, ma è segno di educazione e di posizione sociale. Così il padrone di casa mangia dopo gli ospiti, dopo averli serviti e intrattenuti. I genitori prendono i loro pasti dopo essersi presi cura dei bambini. In casa una persona perderebbe o almeno indebolirebbe il suo ruolo di capo se prendesse il cibo prima degli altri. Per questo nel rito della comunione la rubrica invita il presbitero presidente a comunicarsi dopo l’assemblea e gli altri ministri. Questo esprime il valore della leadership e della sollecitudine. Comunicare per ultimo è nella cultura filippina un’affermazione del ruolo del prete in quanto presidente dell’assemblea»²⁵⁷. Ci pare comunque evidente la differenza tra i due casi illustrati a titolo esemplificativo: a volte, peraltro, le linee discrete si assottigliano sino a sbiadire.

Occorre dunque procedere con molta prudenza e pazienza. In generale l’inculturazione della liturgia, e le correlate “riforme” giuridiche, anche quelle apparentemente meno temerarie, non possono scalzare o logorare «quei principi basilari della fede e della tradizione cristiana che uniscono le chiese locali di tutto il mondo. Il pluralismo nelle espressioni culturali non può essere raggiunto a prezzo dell’essenziale unità. In questo senso l’inculturazione non produce una liturgia così localizzata da essere irriconoscibile dalle altre chiese locali. Una liturgia inculturata è la liturgia di una chiesa locale, ma manterrà sempre una dimensione universale per il suo essenziale contenuto o significato. Ogni liturgia locale appartiene all’intera chiesa. Per questo è

²⁵⁵ Così L. LADO, *Ripensare l’inculturazione in Africa*, cit., p. 600.

²⁵⁶ C’è anche un altro rischio, segnalato dall’*Instrumentum laboris* divulgato nel marzo 2009 quale documento di lavoro della Seconda Assemblea Speciale per l’Africa del Sinodo dei Vescovi che si svolgerà a Roma dal 4 al 25 ottobre 2009, cit., al n. 3, che si occupa della relazione dei cattolici con la religione tradizionale africana: quello cioè di certi «sciovinisti» che difendono elementi ad esempio della religione tradizionale africana medesima come mero «patrimonio nazionale e ne fanno oggetto di orgoglio nazionale, benché non la pratichino».

²⁵⁷ P. SORCI, *La celebrazione liturgica. Eredità e prospettive alle soglie del terzo millennio*, cit., p. 308.



necessario che sia riconosciuta e accettata dalle altre chiese come autentica forma di culto cristiano. In sintesi, l'inculturazione liturgica significa diversità nelle espressioni culturali e unità nella fede e nella tradizione cristiana»²⁵⁸.

5 - Un esempio (apparentemente) malriuscito di inculturazione: il diritto matrimoniale

Laddove si voglia denunciare un'ipotesi eclatante in cui la normativa codiciale - e le attuazioni che la medesima riceve da parte dei tribunali ecclesiastici, soprattutto a livello centrale - sarebbe restata completamente impassibile e sorda di fronte al bussare delle culture alle sue porte, viene sovente additata da parte di cospicua dottrina quella del matrimonio. Il paradigma di matrimonio che - sull'eredità del diritto romano, ma passando altresì attraverso successive "mediazioni culturali" - è stato definito meticolosamente dalla scienza canonistica nel periodo aureo del suo splendore medievale, e che si trova oggi delineato nel *Codex Iuris Canonici* si ergerebbe quale roccaforte inespugnabile²⁵⁹, refrattario ad ogni influsso di altre culture che non siano quelle che ne sono state assidue ostetriche. Una discontinuità, l'unica *legitima varietas* in questa piatta uniformità del diritto canonico in materia sarebbe costituita dalla diversa normativa sancita dal *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, pure espressiva, tra l'altro, di una cultura (a volte) difforme al riguardo²⁶⁰. Invece, come si diceva, il *Codex*

²⁵⁸ V. MOSCA, *Diritto liturgico e inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, cit., p. 134.

²⁵⁹ Invece, secondo H. FRANCESCHI, "Ius divinum" e "ius humanum" nella disciplina matrimoniale. La "verità del matrimonio" come ragione e fondamento del sistema matrimoniale canonico, in corso di pubblicazione nel volume che raccoglie gli atti del già ricordato XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico *Il Ius divinum nella vita della Chiesa*, p. 15 del dattiloscritto (da cui sempre citeremo), «Il sistema matrimoniale della Chiesa è come un bellissimo palazzo, una fortezza, che si è mantenuta nel corso dei secoli. Forse abbiamo dimenticato come e perché è stata costruita così: anziché cercare di evitare la sua rovina, dobbiamo ritrovarne la logica, capire le sue fondamenta, per riscoprire il suo ordine e la sua bellezza, fondati nella natura e nell'ordine dei suoi elementi. Il matrimonio nella Chiesa non è un insieme di norme, non è neanche un sistema artificiale o culturale - sebbene la cultura ne abbia modificato alcuni elementi -. Il matrimonio è soprattutto una *realtà* che è stata oggetto di studio sin dagli inizi, con lo sforzo di capire ogni volta sempre di più».

²⁶⁰ Abbiamo già anticipato che ci occupiamo in questo contributo essenzialmente del *Codex Iuris Canonici*; come noto, esistono differenze tra la disciplina relativa al matrimonio contenuta in quest'ultimo e quella che al matrimonio riserva il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Evidentemente non possiamo ora inoltrarci in una



Iuris Canonici, quanto alla disciplina del matrimonio, sarebbe insofferente e restio ad ogni penetrazione. Penetrazione anzitutto di quella costellazione di culture originatesi in zone del globo distanti dall'Occidente europeo in cui è incubato il matrimonio cesellato nel Codice: quali, ad esempio, quelle di continenti lontani infine raggiunti dalla predicazione cristiana che peraltro con tali culture, cementate da millenni di consolidamento, talora si è scontrata drammaticamente. Ma il matrimonio canonico sarebbe oramai abissalmente estraneo ed anche recalcitrante alla penetrazione della cultura dell'uomo occidentale contemporaneo, soprattutto dopo i vorticosi e tutt'altro che momentanei mutamenti da essa subiti. Qualunque impulso e qualunque "ingrediente" o "materiale da costruzione" di fabbricazione "estera", essendo "di origine non controllata", per così dire, sarebbe respinto aprioristicamente nell'ordinamento canonico, senza assodare la sua compatibilità con lo spettro del matrimonio così come innervato sullo *ius divinum* naturale e positivo, quello sì intangibile e non negoziabile. Peraltro non saremmo dinanzi ad una questione, puramente teorica, di discrezionali scelte legislative, di più o meno motivate ovvero arbitrarie valutazioni in ordine alla maggiore o minore opportunità delle opzioni normative; al contrario, tale asettica impermeabilità alle culture osterebbe, per non pochi *christifideles*, ad un valido e fruttuoso conferimento del sacramento matrimoniale: infatti «Affinché ogni uomo possa appropriarsi davvero - e nel profondo - del sacramento così da poter esprimere a Dio quanto ha ricevuto con la fede, è necessario che l'unità sacramentale venga ricreata, alimentata e sviluppata, ancora una volta nella differenza e nella pluralità culturale, facendo "posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi, regioni, popoli"»²⁶¹.

Così, per fare un esempio dell'incapacità di volgersi a culture diverse da quella eurocentrica, si adduce il can. 1148²⁶², che espone uno

comparazione, salvo notare che la normativa del Codice per le Chiese orientali riflette, tra l'altro, una diversa cultura di queste ultime al riguardo: rinviamo, per tutti, alle osservazioni compiute in quest'ottica da L. SABBARESE – D. SALACHAS, *Questioni interecclesiali nel diritto matrimoniale canonico*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), p. 157 ss.

²⁶¹ P.A. BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, cit., p. 17.

²⁶² Riassume P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, 4^a ed., Genova, 2008, p. 215: «Accanto al privilegio paolino, in seguito ad alcuni provvedimenti pontifici del Cinquecento (le costituzioni *Altitudo* di Paolo II del 1537, *Romani Pontificis* di Pio V del 1571 e *Populis* di Gregorio XIII del 1585) emanati per determinati territori di missione, si vennero a delineare diverse altre ipotesi di scioglimento. L'intento era sempre quello di agevolare la conversione alla religione cristiana, eliminando quegli ostacoli che la permanenza di una situazione matrimoniale avrebbe potuto frapporre



dei casi di scioglimento del vincolo *in favorem fidei*. Esso, sulla scia della codificazione piano-benedettina, sintetizzando e generalizzando il contenuto di alcuni provvedimenti pontifici cinquecenteschi rivolti a territori di missione - dunque all'epoca si trattava in qualche modo di "strategie" di inculturazione -, sancisce che il non battezzato il quale abbia contemporaneamente più mogli non battezzate, una volta conferitogli il battesimo nella Chiesa cattolica, se per lui è gravoso rimanere con la prima di esse, può ritenere una qualsiasi licenziando le altre²⁶³, celebrando con lei matrimonio secondo la forma canonica²⁶⁴; lo stesso vale per la moglie non battezzata che abbia simultaneamente più mariti non battezzati: e questo lo si concede nonostante l'unico coniugio valido sia il primo, essendo quelli posteriori invalidi per *impedimentum ligaminis*. Eppure, secondo autorevole dottrina, «la regola ora delineata continua ad apparire *troppo dura* non solo per quelle donne che si vedono private di un legittimo (almeno nel sentire a loro comune) stato coniugale e che ben difficilmente potranno capire come ciò avvenga proprio in nome di una dottrina che pone l'amore come suo principio fondamentale e caratterizzante, ma anche per lo stesso poligamo, costretto ad una scelta difficile e imbarazzante tra persone cui può sentirsi ugualmente legato da vincoli di sentimento, d'affetto, di comune paternità e maternità. Vi è quindi un grave problema di innesto della fede cristiana nei costumi e nelle tradizioni di determinate popolazioni che sembra troppo semplicistico risolvere con la riaffermazione e la rigida applicazione dei principi di questa fede (come si è fatto, sempre a proposito della poligamia, anche nel recente Magistero pontificio - v. l'esortazione apostolica *Familiaris consortio*), senza tentare un certo sforzo di *inculturazione*, di adattamento, di

ad un cammino di fede appena iniziato. // Anziché alla Sacra Scrittura, queste nuove ipotesi erano però ricondotte alla "*apostolicae potestatis plenitudo*" del Pontefice, che si riteneva potesse intervenire sul vincolo coniugale anche in assenza dei presupposti tipici del privilegio paolino. Il codice del 1917 aveva esteso a tutta la chiesa queste particolari concessioni pontificie ed il nuovo codice le ha conservate nelle loro linee essenziali, precisandole ed apportandovi qualche ulteriore ampliamento».

²⁶³ A tenore del can. 1148, § 3, l'ordinario del luogo, considerata la condizione morale, sociale ed economica dei luoghi e delle persone, curi che sia provveduto sufficientemente alle necessità della prima moglie e delle altre licenziate, secondo le norme della giustizia, della carità cristiana e dell'equità naturale.

²⁶⁴ Il can. 1148, § 2, stabilisce che nel casi di cui al § 1, il matrimonio, dopo aver ricevuto il battesimo, deve essere contratto secondo la forma canonica, osservando anche, se necessario, le norme sui matrimoni misti e le altre disposizioni del diritto. Tale celebrazione, come avviene per il privilegio paolino, scioglie automaticamente il matrimonio che unisce l'uomo alla donna sposata per prima.



maggior flessibilità, specialmente quando è in gioco la stessa dignità della persona umana»²⁶⁵.

Ma, come anticipato, non solo alle culture "esotiche" si proibirebbe ogni ingresso. La questione, oggi, si insiederebbe nel cuore stesso dell'Occidente cristiano, ove la cultura da cui è germinato, o comunque che ha permesso il permanere ed il rinsaldarsi del modello matrimoniale racchiuso nella codificazione, sarebbe oramai tramontata. Una nuova cultura si sarebbe affacciata sulla scena, monopolizzandola: uomini e donne, fagocitati da essa, non solo non potrebbero prestare ossequio a certe prescrizioni sul matrimonio se non con notevole sacrificio, ma, più radicalmente, queste sarebbero divenute per loro in gran parte indecifrabili e quindi in alcun modo realizzabili.

Così, dinanzi all'"annaspire" ed anzi quasi alla capitolazione di quel principio dell'irrevocabilità del consenso coniugale di cui pure il diritto canonico, *ab imo* opponendosi a quello romano, è stato indefesso paladino, e quindi dinanzi alla conseguente eclissi dell'indissolubilità del matrimonio nella società odierna pressoché ovunque, non pochi sono i tentativi di svincolare tale proprietà matrimoniale dal diritto divino naturale per svuotarla in tal modo di imperatività. Si scrive ad esempio: «Anche la disciplina relativa alla indissolubilità del matrimonio è stata influenzata in modo significativo da fattori culturali e sociali. Il famoso compromesso di Alessandro III sul significato della consumazione del matrimonio si ebbe solo dopo secoli in cui la chiesa aveva vissuto secondo la tradizione romana (con l'accento sul *consensus*) e quella germanica (con un proprio accento sulla *copula*). Il compromesso fu, in realtà, il riconoscimento della validità di due usi consuetudinari, che a loro volta nascevano da due contesti culturali molto diversi e da una serie di presupposti culturali differenti»²⁶⁶. L'indissolubilità, quindi, non sarebbe elemento "pietrificato" ed irrinunciabile poiché riconducibile a statuizione divina: anzi, le rinnovate coordinate culturali del post-moderno potrebbero preludere ad un suo "riposizionamento", e segnatamente ad un affievolimento del suo granitico rigore.

Similmente pare sgretolarsi sotto i colpi di piccone del post-moderno anche un altro basamento sul quale da sempre poggia l'architettura canonistica, quello del *favor iuris* di cui gode il matrimonio²⁶⁷; attacchi agguerriti si sferrano alla regola che il *Codex*

²⁶⁵ P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, cit., p. 216.

²⁶⁶ G. KING, *Identità, legge e cultura*, cit., p. 68.

²⁶⁷ Cfr. per tutti la trattazione di G. DALLA TORRE, *Il "favor iuris" di cui gode il matrimonio (can. 1060 – 1101 § 1)*, in *Diritto matrimoniale canonico*, I, cit., p. 221 ss., il quale a p. 231 osserva: «Negli anni successivi alla celebrazione del Vaticano il



contempla al can. 1060, per la quale il matrimonio beneficia appunto del favore del diritto e, pertanto, nel dubbio si deve ritenere valido il matrimonio fino a che non sia provato il contrario. V'è, per contro, chi pretenderebbe di far prevalere il criterio del *favor libertatis* e quindi, nel caso di dubbio insolubile, di far prevalere la libertà degli interessati ad un nuovo esercizio dello *ius nubendi*, introducendo quindi un'inversa presunzione²⁶⁸ di invalidità del matrimonio contratto²⁶⁹. A tali attacchi, invero, prontamente ha replicato il magistero, specie pontificio, che persevera nel *favor matrimonii*²⁷⁰, come ha perseverato, sia pur «dopo un travagliato percorso pieno di dubbi e di contestazioni»²⁷¹, il codificatore postconciliare. Tra l'altro le contestazioni spesso non sono imperniate su congetture giuridiche ben ragionate, ma traggono spunti e puntelli dalla desolante constatazione del dissesto di numerosissimi matrimoni, anche contratti *in facie Ecclesiae*, per i quali potrebbero riscontrarsi *capita*

principio del *favor matrimonii* è stato oggetto di numerose critiche, nel contesto dell'ampio dibattito dottrinale aperto dalla visione personalistica del matrimonio che i documenti conciliari (...) avevano dischiuso. Diverse le ragioni di tali critiche, cui era sottesa l'istanza a capovolgere la presunzione, per giungere a ritenere invalido il matrimonio in caso di dubbio insolubile. Si trattava di critiche che venivano anche ad appoggiarsi sul dato di fatto dell'essere comunque venuto meno, dal punto di vista esistenziale, il matrimonio nel momento in cui se ne impugna la validità», soffermandosi poi sulle ragioni che erano invocate, ad esse replicando con acume.

²⁶⁸ Cfr. peraltro la recente ricostruzione proposta da F. D'AMICO, *Il principio del favor matrimonii (annotazioni critiche alla lettura presuntiva del can. 1060 C.I.C. 1983)*, in corso di pubblicazione nel volume che raccoglie gli *Studi in onore di Piero Pellegrino*.

²⁶⁹ Per un'esposizione delle varie tesi e proposte dottrinali avanzate ed un'indicazione della letteratura al proposito cfr. J. KOWAL, *Conflitto tra favor matrimonii e favor libertatis?*, in *Periodica*, XCIV (2005), p. 243 ss.

²⁷⁰ Cfr., ad esempio l'Allocuzione di GIOVANNI PAOLO II alla Rota Romana del 29 gennaio 2004, in *A.A.S.*, XCVI (2004), p. 349, ove il pontefice afferma che la statuizione normativa contenuta nella seconda parte del can. 1060 applica al matrimonio «un principio fondamentale di ogni ordinamento giuridico: gli atti umani di per sé leciti e che incidono sui rapporti giuridici si presumono validi, pur essendo ovviamente ammessa la prova della loro invalidità. (...) ciò che all'esterno appare correttamente posto in essere, nella misura in cui rientri nella sfera della liceità, merita un'iniziale considerazione di validità e la conseguente protezione giuridica, poiché tale punto di riferimento esterno è l'unico di cui realisticamente l'ordinamento dispone per discernere le situazioni cui deve offrire tutela»; d'altronde invertire la presunzione presuntiva di cui al can. 1060 significherebbe chiedere una prova, se non diabolica, «pressoché impossibile» a sostegno della validità delle nozze; queste del resto neppure potrebbero supporre poste in essere in maniera invalida a causa del successivo fallimento matrimoniale, poiché, puntualizza ancora il papa, in una tale prospettiva si arriverebbe «a dimenticare che, secondo l'esperienza umana segnata dal peccato, un matrimonio valido può fallire a causa dell'uso sbagliato della libertà degli stessi coniugi».

²⁷¹ J. KOWAL, *Conflitto tra favor matrimonii e favor libertatis?*, cit., p. 263.



nullitatis - più o meno provati o provabili - che li inficiano all'origine: i dati statistici sarebbero talmente sconcertanti da far scetticamente dubitare che qualcuno, pure cristiano, cattolico "credente" e "praticante", come suol dirsi, ma sprofondato nella cultura dell'attuale società secolarizzata, sia oggi "capace" di contrarre un'unione coniugale valida; attesi i pressoché invincibili condizionamenti esterni sarebbe più probabile l'infausta ipotesi opposta²⁷².

In maniera invece più meditata, ed invero magistralmente argomentata, ci si è rivolti avverso la presunzione - *praesumptio iuris e iuris tantum* - di cui al can. 1101²⁷³ (delucidando altresì il suo specifico contenuto e le relazioni intercorrenti in particolare con quella statuita nell'appena citato can. 1060²⁷⁴), secondo la quale il consenso interno

²⁷² Lo stesso **GIOVANNI PAOLO II**, nella citata *Allocuzione alla Rota Romana del 29 gennaio 2004*, p. 348, segnalava che si sentono voci critiche riguardo al *favor iuris* di cui gode il matrimonio e alla connessa presunzione di validità in caso di dubbio di cui al can. 1060 del Codice per la Chiesa latina e 779 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*: «Tali principi ad alcuni sembrano legati a situazioni sociali e culturali del passato, nelle quali la richiesta di sposarsi in forma canonica presupponeva normalmente nei nubendi la comprensione ed accettazione della vera natura del matrimonio. Nella crisi che in tanti ambienti segna oggi purtroppo questa istituzione, a costoro sembra che la stessa validità del consenso debba considerarsi spesso compromessa, a causa dei vari tipi di incapacità oppure per l'esclusione di beni essenziali. Dinanzi a questa situazione, i critici menzionati si domandano se non sarebbe più giusto presumere l'invalidità del matrimonio contratto piuttosto che la sua validità».

²⁷³ Scrive **G. DALLA TORRE**, *Il "favor iuris" di cui gode il matrimonio (can. 1060 – 1101 § 1)*, cit., p. 225: «La disposizione codiciale sul *favor matrimonii* si collega (...) necessariamente col disposto del can. 1101 § 1 (...). Si tratta di una ulteriore presunzione posta a tutela del matrimonio, che riguarda la conformità della dichiarazione alla volontà interiore. Essa risponde ad un dato di comune esperienza, com'è quello della ordinaria rispondenza tra volontà manifestata e volontà interna nei negozi di maggior momento, ed è fondata sulle stesse ragioni che postulano il *favor matrimonii*»; si veda anche **ID.**, *Il valore della presunzione del can. 1101 in una società secolarizzata*, in *Matrimonio e sacramento*, Città del Vaticano, 2004, p. 57 ss.

²⁷⁴ Cfr. **P.A. BONNET**, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, in *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Città del Vaticano, 2005, p. 82 ss.: «una cosa è presumere, basandosi (...) sull'*honeste agere* - in presenza del fatto celebrativo nuziale ed in mancanza di elementi ostativi contrastanti - la rettitudine del matrimonio nel suo *complesso*, e cioè quale volizione di una sua conoscenza sostanzialmente solo *sintetica*, e una cosa molto diversa, in quanto rispetto a quella del tutto *specificata*, così che la sua particolare attendibilità deve essere perciò peculiarmente vagliata, è presupporre congetturalmente, ogniqualvolta si dia una dichiarazione nuziale, la sussistenza di un voluto matrimoniale *interiore* naturalmente sufficiente, in quanto espressione di un dato conoscitivamente retto in una prospettiva così sintetica che eventualmente anche analitica. (...) In altri termini con la presunzione di cui al can. 1101, § 1 cic, si congetture l'esistenza di una volontà che, qualora e nei limiti in cui sia andata *oltre* l'attuazione di una conoscenza solo



dell'animo si presume conforme alle parole o ai segni adoperati nel celebrare il matrimonio²⁷⁵. Pur senza poter dar conto minutamente, per economia della trattazione, delle sottili riflessioni dipanate, rammentiamo come questa autorevole dottrina, dopo avere premesso che «Il nucleo della disposizione è *tutto* nella credibilità del rapporto tra l'effetto e la causa induttivamente accertato nella *normalità* dei casi, e quindi nella sua capacità di approssimazione alla *verità*, e cioè (...) nella plausibilità di una volontà matrimoniale interiore naturalmente sufficiente, come espressione di un dato conoscitivo retto in una prospettiva così sintetica che eventualmente analitica, *in presenza* di una dichiarazione nuziale»²⁷⁶, giunga alla conclusione che tale fondamento, sorto da un monitoraggio fattuale di rettitudine operativa quale si tipicizzava in una socialità cristianamente viva, pare franare rovinosamente²⁷⁷, almeno in Occidente, per la generalità del popolo di Dio²⁷⁸. E ciò è avvenuto proprio, prosegue l'illustre canonista, per i

sintetica, si è appropriata anche di una cognizione analitica *essenzialmente* retta, in rapporto, oltre che alla sacramentalità, all'unità e all'indissolubilità, all'*ordinatio ad bonum prolis* e all'*ordinatio ad bonum sacramenti*» (pp. 88-90). Cfr. più ampiamente **ID.**, *Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente cristianizzato*, Milano, 2006, in particolare si vedano le considerazioni a p. 157 ss.

²⁷⁵ Invero lascia perplessi, proprio dal punto di vista della logica giuridica, l'idea e la proposta di presumere il contrario di quanto si è dichiarato all'esterno. Fare affidamento sulla volontà che il soggetto esprime con parole o segni sembra costituire il fondamento di qualsiasi rapporto giuridico: semmai si può graduare la "tenuta giuridica" di tale affidamento (presunzione *iuris tantum*, presunzione *iuris et de iure*...). Ci pare francamente che se si dovesse presumere una volontà diversa ed opposta a quella palesata si aprirebbe il baratro della incomunicabilità, che finirebbe per sgretolare la funzione stessa del diritto.

²⁷⁶ **P.A. BONNET**, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 92.

²⁷⁷ Cfr. **P.A. BONNET**, *Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente cristianizzato*, cit., p. 63: «Anche quel finissimo interprete della realtà matrimoniale che è la giurisprudenza rotale romana non ha mancato, in talune sue sentenze, di prospettare un qualche segnale, più o meno esplicito, di perplessità sulla nostra presunzione. In effetti una tale prassi giudiziaria ha affacciato dei dubbi sulla verosimiglianza, oggi e in non pochi casi, di un agire cristianamente corretto in rapporto ad una conoscenza matrimonialmente analitica, erodendo in tal modo, con il suo fondamento, la credibilità del ragionamento congetturale che si sta esaminando».

²⁷⁸ Cfr. **P.A. BONNET**, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 98 ss.; **ID.**, *Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente cristianizzato*, cit., p. 66 ss. Si vedano alcune considerazioni di **P. MONETA**, *Mentalità occidentale e diritto matrimoniale canonico*, in *Dir. eccl.*, CXIV (2003), I, p. 126 ss., il quale in riferimento al matrimonio afferma che si è verificata «una profonda frattura tra il diritto canonico e la mentalità dell'uomo di oggi. I principi che la Chiesa ha professato per secoli non sono più compresi,



cambiamenti subiti dalla cultura occidentale dopo la rivoluzione borghese divampata sul finire del XVIII secolo e poi via via acceleratisi: oggi, aggiungiamo, dominata dalla tirannide del capitalismo e dalla tecnologia. Nella cultura cosiddetta della secolarizzazione²⁷⁹ oramai imperante - al confronto con la quale, peraltro, la Chiesa non può sottrarsi, a costo di estraniare dal messaggio cristiano l'uomo contemporaneo -, a causa dell'insediarsi di idee matrimoniali non cristiane, o meglio di «modalità eticamente non accettabili di "consumo" e di "fruizione" della sessualità»²⁸⁰, specie dell'avvenuto "divorzio" tra sessualità, coniugalità e procreazione, si è irrimediabilmente offuscata e debilitata, anzi si è "falsata" (e in qualche modo "depravata") l'intentio dei nubendi nell'accostarsi alle nozze. Tale intentio, "deterioratosi" oramai quel matrimonio tratteggiato nei secoli dal diritto canonico²⁸¹, non sarebbe più volta, secondo ciò che *plerumque*

sembrano diventati estranei e lontani, sono largamente disapplicati anche all'interno delle comunità cristiane» (p. 144).

²⁷⁹ Della quale l'Autore si sofferma a sintetizzare i tratti: cfr. **P.A. BONNET**, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 103 ss.

²⁸⁰ **P.A. BONNET**, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 106; **ID.**, *Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente cristianizzato*, cit., p. 71: «Se nell'Occidente "cristiano" la secolarizzazione inizialmente non aveva sradicato dalle coscienze l'idea del matrimonio voluta dal Creatore, con l'andare del tempo questa si è andata offuscando per effetto specialmente della diffusione e della penetrazione nella società di una tale cultura che, consolidando taluni elementi antichi e, soprattutto, aggiungendone altri in contrasto con il disegno nuziale divino, ha finito con l'insediare sempre più in profondità nella società una mentalità contrastante con quella cristiana, come il magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II aveva avvertito».

²⁸¹ Cfr. anche alcune riflessioni di **M.F. POMPEDDA**, *L'uomo "debole" contemporaneo di fronte al matrimonio*, in *Studi di diritto matrimoniale canonico*, II, Milano, 2002, p. 301 ss.: «La dottrina e la giurisprudenza si sono snodate in forma binaria: da una parte il matrimonio con le sue proprietà ed elementi essenziali (ai *tria bona* si è aggiunto il *bonum coniugum* del nuovo Codice) e dall'altra la comprensione-accettazione (capacità-incapacità di comprendere, discernere, accettare-adempiere) degli obblighi essenziali da parte dei contraenti. // Nell'accertamento giudiziale è prevalso nei secoli il criterio psicologico (comprendere, volere, potere) nella presupposizione, filosoficamente e teologicamente ineccepibile, che il matrimonio, nonché le sue proprietà essenziali, avessero nel tempo e nello spazio una loro univocità semantica, ricorrendo poi, per supplire ignoranza o intelligenza-volontà non del tutto dispiegate, ad un concetto di comprensione-volontà "implicita" (*matrimonium quod Christus voluit, quod Ecclesia docet ex voluntate Christi, id quod facit Ecclesia, id quod ex natura eruitur vel constituitur*). Tale argomentazione aveva una sua logicità in quanto corrispondeva alla univocità culturale del "mundus in Ecclesia" che ne assicurava persistenza ed universalità. // Ma bisogna inquadrare il discorso nei nostri tempi, "cum Ecclesia est in mundo" e quindi bisognerà riflettere sulle mutazioni di valori



*accidit, a facere id quod facit Ecclesia circa matrimonium: «L'uomo di oggi - ciò che non sempre, accade (...) in non pochi casi - allorché si appropria di queste idee matrimonialmente alienanti, è naturalmente e per coerenza portato a trasfonderle nel proprio atto di volontà matrimoniale ancorché consolidato in una dichiarazione per lo più ritualmente formulata, cosicché quelle parole esprimono un senso diverso dal loro significato usuale. Tanto più tutto ciò può diventare credibile, se si considera che non raramente alla formula liturgica i contraenti possono attribuire un valore ottativo, accostandosi così, apparentemente, al senso di quelle parole che, in realtà, in questo modo tradiscono il loro vero contenuto»²⁸². Nell'intelaiatura culturale attuale dell'Occidente cristianizzato, dunque, alla luce di tale frequente discrasia tra dichiarazione e volontà interna, la presunzione di cui al can. 1101, § 1, risulterebbe, *de iure condito*, snervata nei suoi contenuti e sostanzialmente non operativa nella prassi giudiziaria²⁸³: se ne propugna quindi l'abrogazione²⁸⁴ proprio per non corrodere l'autorità*

etici e sociali nel passaggio da una società culturalmente monocentrica e monotematica, ad una società policentrica e politematica»; e più oltre afferma: «L'uomo di oggi, più che cristianizzato, non è stato ancora "cristianizzato" in e per questo nuovo tipo di società, non si sono adeguatamente inculturate nuove forme, nuovi simboli, nuovi linguaggi comprensibili all'uomo della società pluralista, dove gli stessi valori umani non si rivendicano, come nei secoli premoderni, ad una esclusività cristiana e tanto meno si concedono all'esclusivismo ecclesiastico» (pp. 313-4).

²⁸² P.A. BONNET, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 113; cfr. anche R. COLANTONIO, *Valore della presunzione del can. 1101, § 1 del C.I.C.*, in *La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, 1990, p. 35: «dal dato storico (...) emerge con sufficiente chiarezza che gli uomini del nostro tempo, non esclusi *ii qui nomine cristiano gloriantur*, più che presentare una generalizzata e teorica mentalità contraddicente la dottrina cattolica sul matrimonio e sulle sue proprietà ed elementi essenziali (che pure esiste), dimostrano una molteplice serie, costante e univoca, di convergenti atteggiamenti culturali e, soprattutto di concreti comportamenti personalizzati, opposti al concetto stesso di matrimonio».

²⁸³ Così P.A. BONNET, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 117.

²⁸⁴ Cfr. P.A. BONNET, *Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente cristianizzato*, cit., p. 163, che peraltro prosegue: l'abrogazione sarà possibile «naturalmente se, e soltanto se, si dovesse constatare, come per la parte occidentale, anche nelle altre Chiese locali e particolari latine costituenti l'unica Chiesa di Cristo, la mancanza diffusa e generalizzata di una *effettiva* verosimiglianza congetturale capace di rendere ordinariamente accettabile la nostra presunzione legale. //Con un tale mutamento legislativo tuttavia verrebbe a cadere il disposto con il quale si afferma, sino a prova contraria, in presenza di una dichiarazione nuziale, l'esistenza di un voluto matrimoniale interiore sufficiente, poiché incarna un dato conoscitivamente retto in una prospettiva così sintetica come eventualmente analitica. Ciò nonostante, attraverso un simile cambiamento legislativo, giuridicamente non si instaura in alcun



legislativa ecclesiale, destabilizzata da una disapplicazione della norma diffusa in «un vitalissimo sommerso giuridico nel Popolo di Dio sostanzialmente regolato da un *diverso consuetudinario canonico*»²⁸⁵.

Si tratta di deduzioni cui difficilmente si può replicare se non rifugiandosi nell'illusione di una società idealizzata, che tuttavia impietosamente svanisce non appena le brume del sogno si dissolvono e si affronta la cruda realtà. Occorre però, al riguardo, muoversi con soverchia prudenza poiché si profila la "trappola" di travisamenti assai perniciosi. Se una presunzione, "strumento umano" che può aiutare nel giudizio, si mostra non più servibile può essere depennata: ma il fondamento del matrimonio sul diritto divino naturale e positivo non può essere intaccato ed eroso neppure per appropinquarsi alle culture o per escogitare soluzioni più consone all'uomo di oggi, quasi rassegnandosi ad un determinismo pessimistico²⁸⁶ che diviene quasi un alibi per arrendersi senza resistenza a tali culture. Soprattutto se la cultura è quella della civiltà occidentale odierna, «opulenta e consumista», connotata, oltre che dall'idolatria dei valori materiali, «da una visione immanentistica ed edonistica, che svisisce il senso vero dell'amore sponsale», per usare le amare parole di Giovanni Paolo II²⁸⁷, ovvero segnata «dal relativismo e dal positivismo giuridico», secondo quelle non più "morbide" di Benedetto XVI²⁸⁸: ci chiediamo retoricamente se sia inevitabile accettare questo "decadimento", se il

modo la situazione opposta, e cioè, per effetto di una siffatta abrogazione, non si può in nessuna maniera ritenere sussistente fino a prova contraria, in presenza di una dichiarazione nuziale l'esistenza di un consenso *matrimonialmente insufficiente* con la conseguente nullità delle nozze. In realtà l'insufficienza di una volizione interiore, manifestata mediante una dichiarazione posta in essere invece in modo normativamente corretto, *deve* essere provata caso per caso *in modo puntuale e rigoroso*, come sostanzialmente già accade, da chi la afferma e vagliata dal giudice ecclesiale con tutta l'attenzione e la severità che, necessariamente, richiede un giudizio che deve accertare *la verità di un atto sacramentale* certamente decisivo per la vita e soprattutto per l'*ordinatio in Deum* di ciascun fedele».

²⁸⁵ P.A. BONNET, *La presunzione legale di cui al can. 1101 § 1 CIC nell'odierno contesto matrimoniale cristianizzato*, cit., p. 118.

²⁸⁶ Interessanti le riflessioni, sia pur riferite ad altro ambito, di G. VERSALDI, *L'uomo debole e la capacità per autodinarsi: quale capacità per il matrimonio?*, in *Ius Ecclesiae*, XIX (2007), p. 567 ss.

²⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 1991*, in A.A.S., LXXXIII (1991), p. 947.

²⁸⁸ BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Rota Romana del 27 gennaio 2007*, in A.A.S., XCIX (2007), p. 87, relativismo e positivismo giuridico che, prosegue il pontefice, «considerano il matrimonio come una mera formalizzazione sociale dei legami affettivi. Di conseguenza, esso non solo diventa contingente come lo possono essere i sentimenti umani, ma si presenta come una sovrastruttura legale che la volontà umana potrebbe manipolare a piacimento».



diritto debba ad esso remissivamente accodarsi. Senza dimenticare la funzione pedagogica del diritto medesimo, al quale è richiesto certo di “fotografare” la realtà per essere ad essa aderente, ma che al contempo deve “ribellarsi” per frenare distorsioni e degenerazioni che minino ed adulterino la genuina essenza degli istituti. È stato osservato che «Quando manca il fondamento ontologico e l’essenziale dimensione di giustizia del matrimonio viene sostituita da ottiche empiriche, di stampo sociologico, psicologico, ecc., così come da varie modalità di positivismo giuridico, l’istituzione matrimoniale diventa mera sovrastruttura estrinseca, frutto della legge e del condizionamento sociale, limitante la persona nella sua libera realizzazione. Non si può dimenticare, invece, che una considerazione autenticamente giuridica del matrimonio richiede una visione metafisica della persona umana e della relazionalità coniugale. L’istituto matrimoniale (...) è opera dello stesso Dio, ma attraverso la libertà del consenso dei coniugi, e rimane come realtà personale indissolubile, come vincolo di giustizia e di amore, legato da sempre al disegno della salvezza ed elevato alla dignità di sacramento cristiano»²⁸⁹.

Ritornando al primo degli esempi che abbiamo sopra riportato, ci pare che proprio principi riconducibili allo *ius divinum* possano essere messi a repentaglio. Capiamo le perplessità dinanzi alla disciplina codiciale relativa alla situazione del poligamo, ove, tra l’altro, si consente (insieme alla “dimissione” delle altre mogli) di sciogliere un vincolo valido, quello con la prima sposa: ciò che può altresì indurre confusione nei neofiti circa la dottrina cristiano-cattolica in merito al matrimonio. D’altro canto non pare comunque che la strada percorribile possa essere l’accettazione della poligamia; siamo infatti francamente assai riluttanti dinanzi alle tesi di chi perora una certa accondiscendenza nei confronti di quest’ultima, accusando di eccessiva intransigenza il magistero²⁹⁰. L’unità è, infatti, per la Chiesa cattolica, insieme all’indissolubilità²⁹¹, proprietà del matrimonio quale istituto di

²⁸⁹ J. KOWAL, *Conflitto tra favor matrimonii e favor libertatis?*, cit., pp. 267-8.

²⁹⁰ Ha dichiarato, ad esempio, GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 1991*, cit., p. 951: «Com’è noto, vi sono tuttora nel mondo popoli presso i quali non è scomparsa del tutto la consuetudine della *poligamia*. Orbene, anche tra i cattolici c’è chi, in nome del rispetto della cultura dei popoli, vorrebbe in qualche modo giustificare o tollerare una simile prassi nelle comunità cristiane. Nei miei viaggi apostolici non ho mancato di riproporre la dottrina della Chiesa sul matrimonio monogamico e sulla parità di diritti tra l’uomo e la donna». ■

²⁹¹ Come ricorda lo stesso P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, cit., pp. 35-6: «Il convincimento della Chiesa sull’appartenenza di queste due proprietà essenziali, in particolare dell’indissolubilità, al diritto naturale, si basa (...) sullo stesso insegnamento di Cristo, che condannando la pratica del divorzio allora in uso e



diritto naturale²⁹², che assume una *peculiaris firmitas* in quello cristiano *ratione sacramenti*, ove il coniugio diviene icona della mistica unione, assolutamente esclusiva, tra Cristo e la Chiesa. È vero che anche il diritto divino deve essere "inculturato" per essere compreso ed interiorizzato: ma "mediare culturalmente" le proprietà del matrimonio per diritto naturale non potrà mai significare comprometterne la *veritas*. Tra l'altro non si può patrocinare una cessione sul caposaldo della monogamia facendo leva sulla dignità umana lesa delle donne costrette all'abbandono: infatti alla poliginia - essendo la poliandria fenomeno assai marginale, se non puramente di scuola - in sé è sottesa una

consentita anche dalla legge di Mosè "per la durezza" del cuore umano, ha fatto riferimento ad un principio, ad una originaria e ben diversa istituzione del Creatore: "Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola". "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così" (Matteo, 13, 3-10). //Questo insegnamento - che apparve troppo duro agli stessi discepoli di Gesù ("se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi", fu il loro spontaneo commento) - è stato sancito dal Concilio di Trento e continua ad essere tenuto fermo dalla Chiesa, anche se con qualche attenuazione dettata dall'esigenza di salvaguardare particolari valori d'indole spirituale e religiosa».

²⁹² Su unità e soprattutto indissolubilità quali proprietà del matrimonio per diritto naturale fondamentali le *Allocuzioni alla Rota Romana* di **GIOVANNI PAOLO II** del 1° febbraio 2001 e del 28 gennaio 2002, rispettivamente in *A.A.S.*, XCIII (2002), p. 358 ss., e XCIV (2002), p. 340 ss. Nella prima di esse, tra l'altro, il papa dichiara: «Si sono accumulati molti equivoci attorno alla stessa nozione di "natura". Soprattutto se ne è dimenticato il concetto metafisico (...). Si tende poi a ridurre ciò che è specificamente umano all'ambito della cultura, rivendicando alla persona una creatività ed operatività completamente autonome sul piano sia individuale che sociale. In quest'ottica, il naturale sarebbe puro dato fisico, biologico e sociologico, da manipolare mediante la tecnica a seconda dei propri interessi. //Questa contrapposizione tra cultura e natura lascia la cultura senza nessun fondamento oggettivo, in balia dell'arbitrio e del potere. (...) //Il matrimonio non è una qualsiasi unione tra persone umane, suscettibile di essere configurata secondo una pluralità di modelli culturali. L'uomo e la donna trovano in se stessi l'inclinazione naturale ad unirsi coniugalmente. Ma il matrimonio, come ben precisa San Tommaso d'Aquino, è naturale non perché "causato per necessità dai principi naturali", bensì in quanto è una realtà "a cui la natura inclina, ma che è compiuta mediante il libero arbitrio" (*Summa Theol. Suppl.*, q. 41, a. 1, in c.). È, pertanto, altamente fuorviante ogni contrapposizione tra natura e libertà, tra natura e cultura. //Nell'esaminare la realtà storica ed attuale della famiglia non di rado si tende ad enfatizzare le differenze, per relativizzare l'esistenza stessa di un disegno naturale sull'unione tra uomo e donna. Più realistico risulta invece constatare che, insieme alle difficoltà, ai limiti e alle deviazioni, nell'uomo e nella donna è sempre presente un'inclinazione profonda del loro essere, che non è frutto della loro inventiva, e che, nei tratti fondamentali, trascende ampiamente le diversità storico-culturali».



posizione di gravosa inferiorità della donna²⁹³ e quindi un non leggero *vulnus* al principio dell'uguaglianza dei sessi²⁹⁴ (nonché dell'uguaglianza *inter christifideles*²⁹⁵) che la Chiesa invece ha sostenuto in passato con intransigenza e continua a sostenere anche oggi, pure varando riforme al suo stesso interno (talora non senza dissapori)²⁹⁶. Se anche si volesse ipoteticamente ammettere che l'unità non appartiene a quel "calco" di matrimonio voluto dal Creatore per ogni uomo, stante la constatazione che essa non sembra essersi imposta spontaneamente, "naturalmente" appunto, a chiunque ed ovunque, ed anzi appare tutt'altro che largamente diffusa, si può però ritenere il matrimonio monogamico, in cui entrambi gli sposi si collocano su un piano di uguaglianza, una conquista di civiltà, combattuta e sofferta: un traguardo che attualmente forse sta alla Chiesa cattolica ed al suo diritto proteggere ad oltranza²⁹⁷. Discorso forse più arduo, ma a quest'ultimo

²⁹³ Nell'*Instrumentum laboris* divulgato nel marzo 2009 quale documento di lavoro della Seconda Assemblea Speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi che si svolgerà a Roma dal 4 al 25 ottobre 2009, cit., al n. 59, si asserisce che la poligamia «sfigura il volto sacro del matrimonio e della famiglia, anche mediante la competizione tra le mogli e i figli».

²⁹⁴ Scrive U. NAVARRETE, *Matrimonio y culturas: hacia el matrimonio occidental moderno*, in *Rev. esp. de der. can.*, LI (1994), p. 471: «La exclusión absoluta de toda forma de poligamia simultánea, según mi parecer, debe ser vista como una exigencia del principio fundamental de la igualdad de los sexos en la institución matrimonial».

²⁹⁵ Ci permettiamo di rinviare a G. BONI, *Uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano, 2004, p. 29 ss.

²⁹⁶ Mi riferisco in particolare alla scelta legislativa compiuta nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* («che avrebbe suscitato non poco sgomento e non poca perplessità in importanti ambienti ecclesiali»: D.M. JAEGER, *Alcuni appunti in margine al nuovo codice dei canoni delle chiese orientali*, cit., p. 61) di consentire ai genitori cattolici appartenenti a Chiese *sui iuris* diverse, se concordi, di ascrivere il figlio alla Chiesa della madre: «una norma che si discosta dalla tradizione (conforme, tra l'altro, al diritto islamico) che lo voleva ascritto sempre necessariamente alla Chiesa del padre. In proposito il Pontefice ha voluto esprimere (...) la sua "fiducia" che le Chiese Orientali "siano convinte che la sopravvivenza, la difesa della propria identità, la loro crescita, e la loro stessa immagine nel mondo contemporaneo, non saranno messe in pericolo" dal riconoscimento dei "valori più profondi, umani e cristiani", che stabiliscono l'uguaglianza dell'uomo e della donna, la quale esige, non la sottomissione della donna all'uomo, ma (...) la "reciproca sottomissione dei coniugi nel timore di Cristo"».

²⁹⁷ Scrive peraltro P. ANTOINE, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, cit., pp. 180-1: «La polygamie simultanée est encore très largement vécue en Afrique; une approche ethnologique et pastorale de cette réalité culturelle, comme le beau témoignage d'unité donnée par certaines familles vivant la polygamie simultanée, devraient-ils nous conduire à réclamer une révision des canons définissant l'alliance matrimoniale comme la communauté de vie d'un homme et



collegato, è quello relativo all'indissolubilità, che pare quasi utopico voler ancorare sul diritto divino naturale in un mondo - potrebbe replicarsi al magistero, peraltro fermissimo su questa posizione²⁹⁸ - in cui l'enorme maggioranza delle legislazioni e consuetudini, civili ma anche di matrice religiosa, ammette il divorzio. Certamente l'indissolubilità del matrimonio quale norma giuridica naturale stenta ad essere "capita" dall'uomo contemporaneo. Eppure, il Pontefice in carica - seguendo le vestigia di quello che lo ha preceduto - lo ha ribadito, «Il principio dell'indissolubilità del matrimonio (...) appartiene all'integrità del mistero cristiano. Oggi purtroppo ci è dato di constatare che questa verità è talvolta oscurata nella coscienza dei cristiani e delle persone di buona volontà. Proprio per questo è ingannevole il servizio che si può offrire ai fedeli e ai coniugi non

d'une femme? Un regard théologique sur le mariage sacrement nous conduit à refuser, sur ce point, une inculturation du droit. Mais cette meme approche méthodologique peut suggérer, dans d'autres cas, une solution plus nuancée; considérons ainsi la disposition très contestée du canon 1055 § 2 selon laquelle il ne peut exister entre baptisés un contrat matrimonial valide qui ne soit pas sacrement; tout en se ralliant aux theses de la commission théologique internationale, on peut souhaiter que la réflexion théologique soit approfondie, permettant peut-être, alors, une meilleure prise en compte, par le droit, des données socio-culturelles actuelles».

²⁹⁸ Ricordiamo qui l'importantissima *Allocuzione alla Rota Romana del 21 gennaio 2000* di **GIOVANNI PAOLO II**, in *A.A.S.*, XCII (2000), pp. 354-5, in cui il papa ha affermato: «Di fronte ai dubbi e turbamenti d'animo che ne potrebbero emergere, è necessario riaffermare che il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestà del Romano Pontefice. L'affermazione opposta implicherebbe la tesi che non esiste alcun matrimonio assolutamente indissolubile, il che sarebbe contrario al senso in cui la Chiesa ha insegnato ed insegna l'indissolubilità del vincolo matrimoniale. (...) Il Romano Pontefice (...) ha la "sacra potestas" di insegnare la verità del Vangelo, amministrare i sacramenti e governare pastoralmente la Chiesa in nome e con l'autorità di Cristo, ma tale potestà non include in sé alcun potere sulla Legge divina naturale o positiva. Né La Scrittura né la Tradizione conoscono una facoltà del Romano Pontefice per lo scioglimento del matrimonio rato e consumato; anzi, la prassi costante della Chiesa dimostra la consapevolezza sicura della Tradizione che una tale potestà non esiste. Le forti espressioni dei Romani Pontefici sono soltanto l'eco fedele e l'interpretazione autentica della convinzione permanente della Chiesa. //Emerge quindi con chiarezza che la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio». Rileva **P.A. BONNET**, *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055-1056)*, in *Diritto matrimoniale canonico*, I, cit., pp. 131-1, nota 186: «Con queste autorevoli affermazioni magisteriali il principio di indissolubilità del matrimonio rato e consumato affermato nel can. 1141 cic assume la precisa connotazione di *doctrina de fide et moribus proposita*, ai sensi del can. 750, § 2 cic (...), cosicché alla canonistica rimane solo il compito, certamente ancora molto arduo, di individuare i precisi contorni della fattispecie».



cristiani in difficoltà rafforzando in loro, magari solo implicitamente, la tendenza a dimenticare l'indissolubilità della propria unione»²⁹⁹. D'altronde, non è la "resa"³⁰⁰ ciò che ci si deve aspettare in particolare dal diritto. Siamo convinti, infatti, che null'altro che una "resa" sia quella caldeggiata - anche adducendo motivazioni suadenti, condotte peraltro a volte soprattutto sul versante di riflessioni che definiremmo psico-sociologiche e sostenute di una pretesa sollecitudine pastorale - da chi stigmatizza l'avvenuta dissociazione tra realtà concreta sperimentata dai fedeli e un *ideale matrimoniale* oramai irraggiungibile, il quale dunque dovrebbe essere in qualche modo "mitigato", smussandone le punte più acuminatae, se non addirittura liquidato

²⁹⁹ **BENEDETTO XVI**, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 2006*, in A.A.S., XCVIII (2006), p. 138, che conclude: «In tal modo, l'eventuale intervento dell'istituzione ecclesiastica nelle cause di nullità rischia di apparire quale mera presa d'atto di un fallimento». E, l'anno successivo, nell'*Allocuzione alla Rota Romana del 27 gennaio 2007*, cit., p. 88, riguardo all'indissolubilità il papa ha affermato: «Ogni matrimonio è certamente frutto del libero consenso dell'uomo e della donna, ma la loro libertà traduce in atto la capacità naturale inerente alla loro mascolinità e femminilità. L'unione avviene in virtù del disegno di Dio stesso, che li ha creati maschio e femmina e dà loro il potere di unire per sempre quelle dimensioni naturali e complementari delle loro persone. L'indissolubilità del matrimonio non deriva dall'impegno definitivo dei contraenti, ma è intrinseca alla natura del "potente legame stabilito dal Creatore" (...). I contraenti si devono impegnare definitivamente proprio perché il matrimonio è tale nel disegno della creazione e della redenzione. E la giuridicità essenziale del matrimonio risiede proprio in questo legame, che per l'uomo e la donna rappresenta un'esigenza di giustizia e di amore a cui, per il loro bene e per quello di tutti, essi non si possono sottrarre senza contraddire ciò che Dio stesso ha fatto in loro».

D'altronde fondamentale l'*Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 2002* di **GIOVANNI PAOLO II**, già citata, p. 342: «Considerare l'indissolubilità non come una norma giuridica naturale, ma come un semplice ideale, svuota il senso dell'inequivocabile dichiarazione di Gesù Cristo, che ha rifiutato assolutamente il divorzio perché "da principio non fu così" (Mt 19, 8). // Il matrimonio "è" indissolubile: questa proprietà esprime una dimensione del suo stesso essere oggettivo, non è un mero fatto soggettivo. Di conseguenza, il bene dell'indissolubilità è il bene dello stesso matrimonio; e l'incomprensione dell'indole indissolubile costituisce l'incomprensione del matrimonio nella sua essenza. Ne consegue che il "peso" dell'indissolubilità ed i limiti che essa comporta per la libertà umana non sono altro che il rovescio, per così dire, della medaglia nei confronti del bene e delle potenzialità insite nell'istituto matrimoniale come tale. In questa prospettiva, non ha senso parlare di "imposizione" da parte della legge umana, poiché questa deve riflettere e tutelare la legge naturale e divina, che è sempre verità liberatrice (...)».

³⁰⁰ Cfr. **GIOVANNI PAOLO II**, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 2002*, cit., pp. 342-5: «Non ci si può arrendere alla mentalità divorzistica (...). Potrebbe quasi sembrare che il divorzio sia talmente radicato in certi ambienti sociali, che non valga la pena di continuare a combatterlo, diffondendo una mentalità, un costume sociale ed una legislazione civile a favore dell'indissolubilità. Eppure ne vale la pena!».



senza rimpianti: ed il diritto canonico, per parte sua, dovrebbe mutare il suo approccio alla patologia matrimoniale, un approccio staticamente trincerato dietro una tradizione ormai morta e quindi falsato irrimediabilmente proprio dalla dissociazione appena accennata. Sembrerebbe un doveroso «sforzo di orientamento verso l'effettivo paesaggio culturale in cui le norme devono incarnarsi»³⁰¹: eppure, tale via, apparentemente più agevole per venire incontro alla schizofrenica disgiunzione tra realtà (la comune vita di coppia) e finzione (il matrimonio prospettato dalla Chiesa e dal suo diritto) in cui si troverebbe invischiato il *christifideles*, si rivelerebbe invece, crediamo, anzitutto proprio per quest'ultimo, illusoria e fallace perché obnubilerebbe la *veritas* del diritto divino.

Certamente la normativa sul matrimonio non è insensibile alle trasformazioni della società - in tutte le sue congiunture, sinanco a quelle economiche e produttive -, delle mentalità e dei modi di pensare e di vivere degli individui, dei gruppi e delle collettività. E neppure può ignorare le scoperte sempre più ampie del sapere umano nelle sue varie branche. Infatti, se si scandagliano le modificazioni anche sensibili che la disciplina riservata al matrimonio ha conosciuto nell'ordinamento canonico in questi ultimi decenni non di rado è agevole rinvenirne le *rationes* in quel reticolo capillare di relazioni che il diritto allaccia e deve intrattenere con la realtà cui è destinato: se si interrompono infatti questo flusso vitale e questa osmosi il primo è condannato all'inaridimento in un'inerzia esiziale. Così epocale è stata la svolta che alla concezione ed alla conseguente regolamentazione del matrimonio ha impresso il Concilio Vaticano II, il quale - mai forse in maniera tanto lampante come in questo campo - avvertì i "segni dei tempi": superfluo ricordare come questi si insinuarono nell'impalcatura portante del matrimonio, a partire dalla rinnovata attenzione alle relazioni medesime tra i due protagonisti del connubio con la loro emotività ed i sentimenti che li animano. Si è dunque potuto registrare che «L'evoluzione nella comprensione del consenso matrimoniale, che ha reso possibile il grande aumento delle dichiarazioni di nullità negli ultimi venticinque anni, è venuto in risposta a cambiamenti socioculturali come lo spostamento di accento dalla famiglia estesa a quella nucleare, il significativo aumento delle aspettative di vita, il riconoscimento della dignità delle donne, le mutate attese riguardo al matrimonio, lo sviluppo delle scienze umane (specialmente la

³⁰¹ M. VENTURA, *Sullo squilibrio tra ideali e pratiche nel diritto matrimoniale canonico di fine millennio*, in *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, Pamplona, 2000, p. 822.



psicologia e la sociologia), l'aumentata mobilità sociale e geografica»³⁰². Ma non si è trattato di un capovolgimento o di uno stravolgimento: si sono in un certo modo "sfruttati" i segni dei tempi per penetrare più a fondo nel disegno divino sul matrimonio, il quale non può che restare intonso. Una rassegna delle fattispecie in cui quanto detto circa la maturazione di questa maggiore consapevolezza può avvistarsi in maniera tersa eccederebbe certamente la modesta cornice di questo contributo: si tratta, d'altronde, di nozioni oramai note e quasi consolidate. La giurisprudenza sovente è stata ed è in prima battuta araldo di queste esigenze che via via prendono corpo e che reclamano "reazioni" pronte: prima, durante i lavori preparatori del Codice, incidendo sulla stesura di alcune norme, e, in seguito, pilotando sapientemente l'esecuzione delle medesime nelle innumerevoli circostanze esistenziali dei *christifideles* cattolici sparsi per il mondo, con il sussidio e talora il monito correttivo del magistero, specie quello petrino. Proprio a quest'ultimo è stato affidato l'incarico, talora ingrato, di rammentare però quali siano gli argini non varcabili, quali i disposti che, imperniati immediatamente sullo *ius divinum*, sfuggono ad ogni presunta inculturazione (che non sarebbe tale): in questi casi non si sarebbe dinanzi al recepimento di legittime istanze, a quel compassionevole ed insieme zelante chinarsi sull'uomo che da sempre contrassegna il diritto canonico, ma ad una manipolazione della sostanza vera del connubio quale tracciata da Dio e consegnata alla Chiesa perché la tuteli e la salvaguardi.

Per converso, sul versante dell'applicazione della normativa matrimoniale da parte dei tribunali ecclesiastici, specie da parte di quello rotale, "guadi" non agevoli sono stati brillantemente superati proprio per venire incontro a culture extraeuropee³⁰³, interpretando i disposti codiciali alla luce della sensibilità e della mentalità di cui erano portatori i due soggetti che avevano celebrato matrimonio (a volte

³⁰² G. KING, *Identità, legge e cultura*, cit., p. 69.

³⁰³ Affermava GIOVANNI PAOLO II nell'*Allocuzione alla Rota Romana del 22 gennaio 1996*, in A.A.S., LXXXVIII (1996), p. 775, che per un congruo giudizio sulle cause matrimoniali importanti sono i richiami «circa la necessità di valutare e deliberare su ogni singolo caso, tenendo conto della individualità del soggetto e insieme delle peculiarità della cultura in cui esso è cresciuto ed opera. //Già all'inizio del mio Pontificato, volendo enucleare la verità sulla dignità umana, sottolineavo che l'uomo è un essere uno, unico e irripetibile. //Tale irripetibilità riguarda l'individuo umano, non astrattamente inteso, ma immerso nella realtà storica, etnica e soprattutto culturale, che lo caratterizza nella sua singolarità». Cfr. la rassegna di A. PÉREZ RAMOS, *La inculturación del matrimonio en la moderna jurisprudencia rotal*, in *Ius can.*, vol. especial 1999, *Escritos en honor de Javier Hervada*, Pamplona, 1999, p. 841 ss.



anche bizzarre e stravaganti per un giurista occidentale)³⁰⁴. D'altronde, sovente la confezione stessa delle norme - a volte proprio quale sortita dalla revisione del Codice piano-benedettino che, come accennavamo, ha fatto tesoro delle riflessioni dottrinali e dell'operosa attività giurisprudenziale sin'allora esplicita - lascia all'interprete la possibilità di puntare i suoi fari proprio sulle persone degli sposi per scrutarne l'intimo sentire, ovviamente intriso della cultura in cui sono cresciuti. Così, in materia di errore sulla persona e sulle sue qualità, ove, per esempio, si riescono a far emergere profili e valori delle culture di cui i nubendi sono imbevuti: e in base ad essi, traducendoli giuridicamente in argomenti in fatto e in diritto - qualità intesa *directe et principaliter* dal contraente, secondo il tenore del can. 1097, § 2, ma sulla falsariga di una lunga tradizione -, si giunge ad una conclusione *pro vinculo* ovvero *pro nullitate*³⁰⁵. Si pensi alla rilevanza dell'errore relativo alla verginità ed alla fertilità della donna in società che tali qualità stimano oltremodo³⁰⁶, conferendo loro un'importanza impreteribile. Importanza a stento decifrabile nella civiltà occidentale del terzo millennio, ove, per quanto

³⁰⁴ Si soffermava già sul matrimonio "consuetudinario" africano la sentenza *coram* Pinto, 29 luglio 1977, in *Ephem. iuris can.*, XXXVII (1981), p. 258 ss.

³⁰⁵ Cfr. lo studio di T. VANZETTO, "Inculturazione e diritto nella Chiesa". *Il can. 1097 nella giurisprudenza rotale in cause extraeuropee*, in *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, cit., p. 257 ss., il quale prende in considerazione «le decisioni rotali emesse dall'anno 1983 al 1996, cioè dall'anno della promulgazione del codice vigente all'ultimo volume pubblicato al momento del presente studio. In totale sono state trovate 25 decisioni pubblicate, relative a cause extraeuropee. Per aree geografiche le cause risultano così ripartite: 3 cause africane; 1 dell'America Centrale; 9 cause dell'America Meridionale; 1 causa dell'America Settentrionale; 11 dell'Asia. Nessuna causa dell'Oceania»; peraltro, al termine del suo saggio, l'Autore conclude: «Si può fare innanzi tutto una valutazione di tipo quantitativo: delle venticinque sentenze studiate, relative all'applicazione del can. 1097 § 2 in cause extraeuropee, solo 5 fanno riferimento agli usi e costumi della regione particolare in cui il matrimonio sottoposto ad esame era stato celebrato. Per precisione queste cinque sentenze riguardano le tre cause ruandesi, una causa dell'India (...) e una causa della Palestina (...). Pertanto, limitandosi ad una valutazione quantitativa, pare che il riferimento alla cultura e alle tradizioni del luogo non sia stato tenuto molto in considerazione dai giudici rotali che hanno preferito definire le cause sottoposte al loro esame tenendo conto soprattutto dei principi generali del diritto invocati in questo genere di cause» (p. 270). Si veda peraltro l'esposizione di A. MENDONÇA, *Recent Rotal Jurisprudence from a Sociocultural Perspective*, Part I, in *Studia can.*, XXIX (1995), p. 29 ss; Part II, *Ibidem*, p. 317 ss.

³⁰⁶ Società ad esempio come quella africana: sulla capacità procreativa della donna cfr. la sentenza *coram* Giannecchini, 4 marzo 1994, in *Dir. eccl.*, CVI (1995), II, p. 3 ss. La morale sessuale e familiare tradizionale anche in Africa sta subendo attacchi sempre più agguerriti: cfr., per esempio, alcune considerazioni di J.-B. SALLA, *Chiese storiche e morale familiare e sessuale. Omosessualità e AIDS*, in *Concilium*, XLII (2006), p. 114 ss.



afferisce alla prima fattispecie dell'integrità fisica muliebre³⁰⁷, i rapporti sessuali prematrimoniali sono tollerati, non disapprovati né biasimati; e, per quanto concerne la seconda (la capacità generativa), il matrimonio è per lo più configurato nelle legislazioni secolari come unione a due che prescinde dalla procreazione³⁰⁸, la paternità e la

³⁰⁷ Ad esempio, in una sentenza su una causa proveniente dall'Asia (*coram* Faltin, 26 maggio 1989), «Il Ponente precisa la sua argomentazione dicendo che tra le qualità che obiettivamente, nella società indiana, identificano la persona, prevale la verginità della donna. Tuttavia non si deve confondere ciò che è implicitamente voluto con ciò che è presuntivamente voluto. Per quanto sia chiaro il valore che viene dato ad una qualità in una determinata società deve sempre risultare con chiarezza il valore che soggettivamente il contraente dà alla stessa qualità, quasi da creare in lui una impossibilità morale o psicologica di accettare l'altra parte priva di quella qualità che, pur implicitamente, era stata voluta direttamente e principalmente. Oltre a quanto detto devono risultare provati non soltanto la mancanza della qualità, ma anche l'ignoranza del difetto al momento del consenso. Nella parte *in facto* si ritorna ancora a parlare dei costumi e della tradizione del popolo cingalese e si dice che dai fatti provati è risultato chiaro che per l'attore la verginità era una qualità così necessaria che non gli era tollerabile nemmeno il sospetto della sua mancanza. (...) Per lui la verginità era una qualità presupposta, un pre-requisito necessario secondo i costumi e la cultura del suo popolo, per questo tale qualità era da lui voluta direttamente e principalmente»: T. VANZETTO, "Inculturazione e diritto nella Chiesa". *Il can. 1097 nella giurisprudenza rotale in cause extraeuropee*, cit., pp. 265-6.

³⁰⁸ Non così, ad esempio, in Africa: perciò in una sentenza (*coram* Stankiewicz, 24 febbraio 1983) «ci si dilunga nel descrivere il valore della paternità e della maternità presso gli africani, dove il matrimonio non è un contratto tra due persone per la loro decisione personale, ma un patto tra le famiglie. In questo contesto la fertilità è considerata come condizione per un valido matrimonio. La mente e la volontà dell'attore, secondo il Ponente, non era dissimile da questa mentalità. Pertanto il matrimonio viene riconosciuto nullo perché l'attore, esprimendo il consenso, cadde in errore circa la di lei fecondità che, secondo i costumi ruandesi, lui volle in maniera diretta e principale»: T. VANZETTO, "Inculturazione e diritto nella Chiesa". *Il can. 1097 nella giurisprudenza rotale in cause extraeuropee*, cit., pp. 259-260. Cfr. F.J. URRUTIA, *Pastoralis matrimonialis et familiaris in Africa*, in *Periodica*, LXXI (1982), p. 259. In altra sentenza (*coram* De Lanversin, 15 giugno 1989), «il Ponente richiama la particolare situazione dei popoli orientali dove il matrimonio viene per lo più combinato tra i genitori delle parti e dove, per esempio, non è pensabile che il marito non sia un uomo idoneo al matrimonio, vale a dire celibe e capace di procreare. (...) secondo questa tradizione la propagazione della specie e la generazione dei figli riveste un'importanza primaria. Anche per l'attrice avere dei figli era una priorità e si è sposata convinta che l'uomo fosse in grado di averne»: T. VANZETTO, "Inculturazione e diritto nella Chiesa". *Il can. 1097 nella giurisprudenza rotale in cause extraeuropee*, cit., pp. 266-7. Quest'ultima sentenza è commentata anche da J. CARRERAS, *La norma personalistica y las cualidades de la persona*, in *Ius Ecclesiae*, III (1991), p. 589 ss., e da M.L. LO GIACCO, *Procreazione, sterilità, nullità matrimoniale: novità in tema di error qualitatis*, in *Dir. eccl.*, CII (1992), II, p. 275 ss. («Per capire i motivi che hanno portato a questa decisione forse occorre considerare lo specifico quadro culturale e sociale in cui la vicenda è maturata, ed i conseguenti riflessi sulla



maternità sono “accidenti” residuali, se non addirittura irrisi (quali insopportabili impacci alla libertà individuale) per perseguire il fine non troppo recondito di un contenimento demografico, la contraccezione e lo stesso aborto sono sovente configurati come diritti della donna. O si pensi, ancora, alla rilevanza che può avere in certe società e dunque per gli individui da esse impregnati - società invero lontane da quella nostra, oramai scristianizzata, pervasa di ateismo e di materialismo - la fede cattolica dell'altra parte, la quale potrebbe essere (ciò che naturalmente va provato, essendo la valutazione oggettiva solo un indizio positivo) qualità direttamente e principalmente intesa dal contraente, voluta «non necessariamente con atto esplicito, ma anche solo implicito»³⁰⁹.

Anche se tutto questo non significa, secondo l'ammonimento lanciato in precedenza, che tutte le tradizioni, anche avite, siano da elogiare o, tanto meno, da “traslitterare” nel diritto. Si rifletta, per tutte, su quella, ancora diffusa in certe località, dei matrimoni combinati dalla famiglia o dal clan che espropriano i nubendi della loro libertà nuziale, del loro *ius connubii* immune da coercizioni: si viola quindi gravemente la loro dignità umana di fronte al matrimonio che è, anzitutto, nella definizione del Vaticano II, comunità di vita e di amore, elezione personalissima di due persone che uniscono le loro sorti. E tuttavia anche in questo caso un atteggiamento di irremovibile chiusura può rivelarsi ottuso e miope, ergendo una barriera insormontabile tra il matrimonio canonico, siccome delineato nelle norme del *Codex* applicate dalla giurisprudenza soprattutto rotale, e nubendi battezzati, i quali pure non possono essere sradicati in maniera brutale dal contesto sociale in cui vivono e nel quale hanno vissuto i loro antenati defunti (ai

valutazione giuridica. La residenza dei coniugi è nel Medioriente, in un territorio abitato da una popolazione prevalentemente di religione e tradizione islamica, con una minoranza cristiana. Nella medesima sentenza che si annota è giustamente evidenziata l'importanza che la procreazione assume in una comunità cristiana di minoranza che, come quella cui appartengono gli sposi, tende ad estinguersi. Le comunità cristiane in Medioriente si stanno infatti lentamente ma inesorabilmente assottigliando, erose da una continua emigrazione in Occidente, causata da nuove forme di espansione del mondo islamico. Probabilmente il problema della sopravvivenza della comunità cristiana di minoranza in un contesto fortemente dominato dall'islamismo non può essere risolto affidandosi alla prolificità di chi resta. Tuttavia, pare che l'ambiente culturale e le tradizioni particolari della comunità cristiana di appartenenza dei coniugi abbiano potuto incidere sull'esito di questo processo»: 279).

³⁰⁹ T. VANZETTO, “Inculturazione e diritto nella Chiesa”. *Il can. 1097 nella giurisprudenza rotale in cause extraeuropee*, cit., p. 262.



quali certe popolazioni si sentono fortemente legate)³¹⁰. Così in Africa la concezione atavica di matrimonio, propria di larghe fasce della popolazione che mai ne ha conosciuta una alternativa³¹¹, fatica a rientrare nelle "caselle" del diritto codiciale relativo a questa materia. Si è riferito che in una conferenza «le cardinal Malula avait souligné ce caractère "englobant" du mariage en Afrique, qui ne met pas en face à face un homme et une femme mais deux grandes familles, et non seulement les vivants, mais aussi les ancêtres, "acte vital de grand portée ... éminemment personnel et réellement communautaire ... avant tout, alliance entre deux familles"»³¹². Anche le congiunture economiche in certi paesi in affanno permanente, soprattutto del terzo mondo, hanno un proprio peso: la famiglia-tribù "allargata" in questo senso, autoritativamente diretta da un capo ed intorno a lui compatta, si pone sovente quale unità di produzione che sola garantisce la sopravvivenza individuale³¹³. Dinanzi ad arcaiche consuetudini locali - che prevedono ad esempio il «consenso degli aventi-diritto dei partners come elemento costitutivo del matrimonio»³¹⁴ -, avvertite dalle

³¹⁰ Cfr. quanto si osservava nel *Rapporto finale della consultazione presinodale della Conferenza inter-regionale dei vescovi dell'Africa meridionale (IMBISA)*, 29.11-3.12-1993, in *Il regno doc.*, XXXIX (1994), p. 182, riguardo al fatto che «In tutta l'Africa le persone sperimentano una forte interdipendenza tra la vita e la morte, una comunione vivente con gli antenati». Si veda anche **M.V. TSANGU MAKUMBA**, *Pour une introduction à l'africanologie*, Fribourg, 1994.

³¹¹ Cfr. **V. MULAGO**, *La famille et le mariage africains intèpellent l'Église*, in *Bulletin de théol. africaine*, IV (1982), p. 18 ss.

³¹² **P. ANTOINE**, *Chronique «Droit canonique et culture». Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit?*, in *L'année can.*, XXXVIII (1996), p. 238. L'intervento del cardinal **J.-A. MALULA**, *Mariage e et famille en Afrique*, è pubblicato in *La doc. cath.*, 1984, p. 871; cfr. Anche **ID.**, *Mariage et famille en Afrique*, in *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, Documents pour le Synode africain, Textes réunis et présentés par **M. CHEZA – H. DERROTTE – R. LUNEAU**, *Les dossiers de La documentation catholique*, Paris, 1992, p. 173 ss.

³¹³ Cfr. **P. ANTOINE**, *Chronique «Droit canonique et culture». Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit?*, cit., p. 238: «Dans ce contexte, le mariage apparaît, le plus souvent, comme un réseau complexe d'alliances, garantie de la cohésion du groupe. Toutefois, à côté de ce rôle politique qui lui est ainsi reconnu, il faut retenir aussi la fonction économique que le mariage a joué, et continue à jouer, dans une certaine mesure, dans les secteurs où prédomine encore une économie rurale traditionnelle, là où la famille forme une unité de production. Cela explique le rôle fondamental qui doit être reconnu prioritairement au chef de famille, par rapport aux parents directs, dans la procédure de formation du lien matrimonial; il doit garantir la cohésion, la force et la survie de la grande famille». Si veda in generale **P. MERAND**, *La vie quotidienne en Afrique Noire*, Paris, 1984; **M.V. TSANGU MAKUMBA**, *Pour une introduction à l'africanologie*, cit.

³¹⁴ Scrive ad esempio **L. MPONGO**, *Una sintesi africana per un rituale del matrimonio cristiano inculturato*, in *Riv. liturgica*, LXXII (1985), p. 324, nota 42: «Si può rimpiangere



popolazioni come intrasgredibili, un contegno di aprioristica repulsione conduce poco lontano: il diritto canonico deve per contro lasciarsi interpellare da queste realtà matrimoniali³¹⁵ in cui sono implicati soggetti battezzati sì, ma anche intimamente africani, partecipi degli usi della propria terra, che non si possono cancellare d'un tratto con un colpo di spugna³¹⁶. I due sistemi giuridici sono eterogenei ma non per questo fatalmente conflittuali ed è possibile forse pervenire ad un equilibrio, senza ovviamente che vengano pregiudicati lo *ius connubii* della persona e del fedele e la libertà del consenso matrimoniale, esigenze certamente evincibili ed ascrivibili al diritto divino. A quest'ultimo proposito, infatti, non si può certo sostenere che la libertà del consenso matrimoniale sia portato in qualche modo addebitabile alla cultura europea: anzi la Chiesa, a tacer d'altro, ha lungamente e strenuamente lottato in Europa tra medioevo ed età moderna, ed ancora oltre, contro quei lacci che, per variegate ragioni, si imponevano al libero e personale consenso dei nubendi: si è trattato di una vittoria sudata sulla quale non si può certo arretrare.

Si pone dunque un groviglio di questioni di arduo sbrogliamento: «c'est un domaine délicat, difficile, car ces coutumes (mises au contact de la nouveauté de l'évangile) correspondent souvent

che il nuovo Codice di Diritto Canonico non assuma, nel can. 1057, le esperienze della cultura africana riguardanti la necessità del consenso degli aventi-diritto dei partners come elemento costitutivo del matrimonio. Così, il nuovo Codice di Diritto Canonico mantiene delle tensioni che si sarebbero dovute estinguere. Queste tensioni diminuiranno, dobbiamo sperarlo, quando il concetto di *inculturazione* sarà precisato dalla Gerarchia della Chiesa cattolica romana. //Per preparare l'incontro fra la mentalità africana e quella del nuovo Codice di Diritto Canonico, sarà necessario che le Autorità romane rivalutino il carattere sociale del matrimonio che mettono in ombra. Da parte loro, gli Africani dovranno scoprire i motivi che devono portare al rispetto dell'autonomia della coppia senza dover rinunciare a sottolineare il sostegno che gli aventi-diritto devono necessariamente dare alla coppia nei momenti felici come in quelli difficili».

³¹⁵ Scrive ad esempio P. ANTOINE, *Chronique «Droit canonique et culture». Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit?*, cit., p. 238: «Toutes ces caractéristiques de la formation du lien matrimonial dans les sociétés traditionnelles en Afrique, vont se retrouver dans le mariage, dit mariage par échange [«c'est à dire par échange de femmes entre deux groupes lignagers» (*Ibidem*, p. 239): N.d.R.], encore largement pratiqué dans le Minyankala au Mali. Ce sont les problèmes posés au droit canonique par ce mariage minyanka que nous proposons d'examiner à partir d'une cause en reconnaissance de nullité de mariage introduite dans ce contexte culturel».

³¹⁶ Cfr. per esempio quanto afferma P. ANTOINE, *Chronique «Droit canonique et culture». Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit?*, cit., pp. 244-5, in relazione al sopra accennato "mariage minyanka coutumier par échange", il quale cerca «sans remettre fondamentalement en cause la coutume, à donner une solution équitable à l'instance».



à une longue expérience sociale comportant des côtés positifs d'initiation à la vie, d'équilibre ou de cohésion sociale»³¹⁷; occorre non strappare prematuramente il grano buono con la gramigna, ha dichiarato Giovanni Paolo II, collegandosi esplicitamente e più ampiamente al discorso dell'inculturazione³¹⁸. Si tratta di serbare, da una parte, la fermezza su certi principi indisponibili su cui è innervato il matrimonio naturale e cristiano e che a loro volta si innervano sul diritto divino - fra cui la libertà del consenso dell'uomo e della donna, esente da pressioni -, ben distinguendoli da ciò che si è definito «simple

³¹⁷ **GIOVANNI PAOLO II**, *Omelia durante la celebrazione eucaristica dell'8 agosto nella Piazza «2 febbraio» a Lomé durante il viaggio apostolico in Togo, Costa d'Avorio II, Camerun I, Repubblica centro-africana, Zaire II, Kenia, Marocco*, in *La doc. cath.*, 1985, p. 903, consultabile in italiano in rete all'indirizzo www.vatican.it: «Questa trasformazione deve riguardare taluni *costumi tradizionali* che vi appartenevano, o che vi appartengono, in questo paese. È un campo delicato, difficile, perché questi costumi corrispondono spesso ad una lunga esperienza sociale, e comportano aspetti positivi d'iniziazione alla vita, di equilibrio o di coesione sociale. La loro abolizione può suscitare delle resistenze tenaci. Ciascuna consuetudine va esaminata prudentemente, con discernimento, senza strappare prematuramente il grano buono con la gramigna. E tuttavia, la novità e la libertà del Vangelo devono fare la loro opera in questo campo. Si può, si deve lasciare che la coscienza dei battezzati interroghi questi costumi, per conservare ciò che è sano, giusto, vero, benefico; compatibile con la fede nel Dio unico, con la carità del Vangelo, con l'ideale cristiano del matrimonio, e per troncane, invece, con ciò che si oppone alla rivelazione di Dio e alla carità che egli ha diffuso nei nostri cuori, o con pratiche contaminate da sincretismo. Questo si fa - non occorre dirlo - nel rispetto delle persone che, in coscienza, pensano di dover mantenere le loro abitudini tradizionali. La carità cristiana lo esige. Ma la verità e la libertà cristiane possono invitare a prendere le distanze da tali abitudini; questo richiede coraggio personale, e coesione nella comunità cristiana attorno a dei sacerdoti. Si tratta di essere autenticamente africani e autenticamente cristiani, senza separare l'una cosa dall'altra, e senza temere di testimoniare in pubblico le proprie convinzioni»; in precedenza il pontefice aveva chiamato ad un "rinnovamento" (Giovanni Paolo II parla addirittura di una "rottura"), alla luce della fede in Gesù Cristo, della mentalità, delle abitudini, della vita personale, familiare, culturale, sociale, nazionale, dei costumi, delle istituzioni.

³¹⁸ Cfr. **GIOVANNI PAOLO II**, *Omelia durante la celebrazione eucaristica dell'8 agosto nella Piazza «2 febbraio» a Lomé durante il viaggio apostolico in Togo, Costa d'Avorio II, Camerun I, Repubblica centro-africana, Zaire II, Kenia, Marocco*, cit.: «In senso più ampio, si potrebbe dire altrettanto dei diversi aspetti della cultura. C'è da compiere uno sforzo d'inculturazione. Ciascun paese africano, dopo aver ricevuto la fede da pionieri insigni, venuti da fuori, deve vivere il Vangelo con la sua qualità e le sue qualità proprie; deve tradurlo, non solo nella sua lingua, ma nei suoi costumi, tenendo conto dei valori umani del suo proprio patrimonio. Questo non potrà essere fatto che da voi, vescovi, sacerdoti, religiosi, laici togolesi, secondo la misura della vostra propria maturazione, con una grande preoccupazione di fedeltà all'essenziale della fede e della disciplina ecclesiastica della Chiesa universale».



détermination de sociologie ecclésiale»³¹⁹ e che può senza tema lasciarsi cadere come foglia secca. Tuttavia si tratta anche, dall'altra parte, di venire in qualche modo incontro a queste culture ancestrali eppure ancora vive, sfrondandole unicamente di quanto sia assolutamente incompatibile col modello di matrimonio cristiano regolato dal Codice, ma difendendo quanto in esse è sano, giusto, benefico: restando all'esempio, si può cercare di recuperare in qualche maniera quella dimensione sociale e familiare del matrimonio che è tipicamente appartenente alla società africana, nella quale comunque grande rilievo spetta al consenso di genitori, anziani, ascendenti, capi-famiglia³²⁰ (i figli, d'altronde, possono accettare sinceramente il matrimonio scelto dai padri, che dunque non è celebrato contro la loro volontà).

In altri versanti il terreno pare meno insidioso, lambendo aspetti del matrimonio non direttamente involventi il bastione impenetrabile dello *ius divinum*. Così non troppo complessa ed anzi, ci sembra, auspicabile un'inculturazione del rito del matrimonio³²¹ - il can. 1120

³¹⁹ Questo il discorso di P. ANTOINE, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, cit., pp. 182-3: «Il nous semble que le retour à la canonicité ainsi compris, soit une réelle confrontation entre le fondement théologique des canons et ce qui est simple détermination de sociologie ecclésiale, pourrait faire avancer considérablement l'inculturation du droit comme le préconisait la commission théologique internationale dans ses thèses sur le mariage: "l'Église doit avoir conscience que les dispositions juridiques sont destinées à aider et à promouvoir des conditions toujours plus attentives aux valeurs humaines du mariage", mais le canoniste, comme le pasteur, ne doivent "pas (non plus) penser que ces adaptations puissent porter sur la totalité de la réalité du mariage"».

³²⁰ Cfr. P. ANTOINE, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, cit., pp. 181-2: «Le rejet par le concile de Trente de la prise en considération de l'autorité parentale lors de l'émission du consentement, ce qui en Afrique n'est pas sans importance, avait-il un réel fondement théologique ou n'était-il pas d'abord une opposition politique à l'Église de France et aux envoyés du Roi? Le droit canonique du mariage ne pourrait-il pas dès lors mieux prendre en considération la dimension sociale et familiale de ce sacrement?».

³²¹ Riferisce B. UGEUX, *L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne*, cit., pp. 88-9: «Parmi différentes tentatives, dans le diocèse de Tabora (Tanzanie), un essai d'harmonisation du rituel romain et des rites traditionnels a été approuvé *ad experimentum*. Le rite prend en compte les "exhortations" coutumières données par les deux familles aux futurs époux, le rôle de l'"intermédiaire" du mariage avant que celui-ci ne soit scellé et l'importance de la dot. Le consentement des parents est explicitement exprimé durant la célébration et l'on respecte le rite de l'onction des intermédiaires des deux parties avec de huile d'arachide, qui ratifie l'alliance entre le deux familles ... Chez les Tumbuka de Zambie, le mariage peut être célèbre au village, souvent en plein air. À la fin de la messe, le rite se poursuit à la maison des époux. La bénédiction nuptiale est prononcée sur les époux et sur leurs parents, avec une imposition des mains. Avant ce rituel, les rites traditionnels du don



stabilisce che la Conferenza Episcopale può redigere un proprio rito del matrimonio, che dovrà essere autorizzato dalla Santa Sede, «congruentem locorum et populorum usibus ad spiritum christianum aptatis»³²² - o anche della stessa forma di celebrazione delle nozze, traendo spunto da cerimonie e devozioni osservate presso certe popolazioni, tra l'altro sovente cariche di suggestive ed eloquenti simbologie³²³. Non saremo certo noi a sminuire o svilire l'importanza della forma liturgica³²⁴ e della forma canonica di celebrazione³²⁵, che

à l'épouse de la cuillère en bois sculptée par l'époux et l'échange des tabatières entre les familles sont respectés selon la coutume».

³²² Osservava, a proposito del caso particolare dei fedeli coinvolti in fenomeni di mobilità, **J. BEYER**, *Le nouveau Code de Droit Canonique et la pastorale de la mobilité*, in *On the Move*, 1983, pp. 18-9: «Au sujet de l'assistance au mariage, le Code a pris des mesures larges et compréhensives. Elles pourraient, croyons nous, être utiles pour des personnes en mobilité, n'ayant pas ou peu de prêtres dans une region donnée, qui soient de leur pays d'origine ou qui connaissent leurs usages et habitudes. Le canon 1112 § 1 dit en effet qu'en ces cas de manque de prêtres ou de diacres, l'Evêque diocésain peut, de l'avis favorable de la conference des Evêques et avec la permission du S. Siège, déléguer les laïcs qui puissent assister à la celebration du mariage et donc recevoir le consentement des époux (cf. 1108 § 1). La chose sera d'autant plus appréciée que le Code permet tout juste pour la célébration du mariage une plus grande adaptation des rites aux usages et habitudes de chaque pays. Le mariage pourrait avoir ainsi un caractère plus distinctif que d'autres sacrements. Le canon 1120 dit en effet que la conference des Evêques peut constituer un rite propre du mariage selon les usages des lieux et des populations tout en les adaptant à l'esprit chrétien, restant cependant toujours en vigueur la loi qui exige que celui qui assiste au mariage demande et reçoive le consentement de ceux qui contractent mariage devant lui. Ce rite propre devra être reconnu par le S. Siège. On peut comprendre que l'entrée en vigueur d'une telle norme fasse préférer ce rite propre par des personnes en mobilité et qu'à défaut de prêtres ou diacres de leur pays ou culture, l'assistance active d'un laïc soit préférable. Ces cas provoquent également, pensons-nous, un changement de structures dans la pastorale des personnes en mobilité, migrants, exilés, réfugiés et autres groupes plus stables, nécessairement plus unis et mieux organisés».

³²³ Cfr. **P. ANTOINE**, *Le code de droit canonique face aux exigences de l'inculturation*, cit., pp. 181-2, anche in nota, il quale afferma: «il serait, semble-t-il, tout à fait légitime de mettre en cause le canon 1108 sur la forme canonique telle qu'est conçue depuis le concile de Trente, non pas pour contester le légitimité de la forme canonique, ni même qu'elle soit requise *ad validitatem*, mais pour récuser qu'elle puisse être déterminée d'une façon uniforme pour toutes les Églises de rite latin; réduire la dicotomie entre mariage coutumier et mariage chrétien, comme l'a souhaité le S.C.E. A.M., devrait exiger que cette forme canonique tienne compte de la manière dont un mariage coutumier est définitivement lié», offrendo anche alcuni esempi significativi.

³²⁴ Già l'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) di **GIOVANNI PAOLO II** (in *A.A.S.*, LXXIV (1982), p. 118 e ss.), al n. 67, riconosceva che spettava alle autorità competenti assumere eventualmente nella celebrazione liturgica quegli elementi propri di ciascuna cultura che meglio valessero ad esprimere il profondo significato umano e religioso del patto coniugale. A proposito, ad esempio, dell'inculturazione in Italia per il rito del matrimonio cfr. quanto rilevava **S.**



anche recentemente il magistero pontificio ha ribadito essere inclusa, insieme al consenso ed all'abilità delle persone, fra i "tre cardini" della legislazione matrimoniale³²⁶; soprattutto ci preme ribadire l'importanza di tale forma sul piano religioso, nonché per assicurare una celebrazione valida e lecita del matrimonio e, quindi, presidiarne la verità. Tuttavia si devono rifuggire interpretazioni meccanicamente ed aridamente formalistiche - le quali tendono a reputare inderogabili certe prescrizioni puramente umane e dunque oltrepassabili - così che «la forma diventi più un ostacolo alla fondazione del matrimonio e della famiglia che un servizio ad essi»³²⁷, offendendo e calpestando in tal modo il diritto al matrimonio cristiano sperimentato nel proprio *habitat*. Per quanto concerne poi il rito del matrimonio³²⁸, d'altronde, grandi passi sono stati compiuti nella direzione dell'inculturazione in molteplici realtà ove certi riti ed anche alcuni gesti incorporati nel rito sono inevitabilmente avvertiti come estranei: si pensi alla *dexterarum iunctio*, allo scambio degli anelli, all'eventuale *velatio* di incontestata derivazione giuridica romanistica³²⁹.

MAGGIANI, *Inculturazione: la problematica in Italia. 1. Quale inculturazione dei sacramenti?*, in *Riv. liturgica*, LXXXII (1995), p. 428 ss. In generale osservazioni interessanti in ordine al "linguaggio non verbale", ai "segni rituali" in rapporto con le culture proprio con riferimento alla celebrazione del matrimonio, sono rinvenibili in **R. TAGLIAFERRI**, *Il linguaggio non verbale nella celebrazione del matrimonio*, *Ibidem*, LXXXIII (1996), p. 733 ss. («Per linguaggio non verbale s'intende la varietà di codici che non cadono sotto la prepotenza della parola e che sono ampiamente presenti nell'azione liturgica. Ci riferiamo al codice temporale, spaziale, ottico, uditivo, visivo, tattile, olfattivo, gustativo»).

³²⁵ Ce ne siamo occupati in **G. BONI**, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, Milano, 2000, specialmente p. 310 ss.

³²⁶ Così **GIOVANNI PAOLO II**, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 1991*, cit., p. 952. D'altra parte, che questi siano i tre cardini del matrimonio è principio tradizionale, chiaramente desumibile dal can. 1057, § 1, del *Codex Iuris canonici* vigente, così come dal can. 1081, § 1, della codificazione del 1917.

³²⁷ **H. FRANCESCHI**, *"Ius divinum" e "ius humanum" nella disciplina matrimoniale. La "verità del matrimonio" come ragione e fondamento del sistema matrimoniale canonico*, cit., p. 26, che pur si concentra su un altro esempio.

³²⁸ Cfr. quanto già si affermava da parte del **SIMPOSIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI DELL'AFRICA E DEL MADAGASCAR**, *Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage*, in *La doc. cath.*, 1977, p. 260 ss. Si vedano le osservazioni di **L. MPONGO**, *Una sintesi africana per un rituale del matrimonio cristiano inculturato*, cit., p. 313 ss.

³²⁹ Cfr. **R. TAGLIAFERRI**, *Il linguaggio non verbale nella celebrazione del matrimonio*, cit., pp. 734-5.



D'altronde l'"idea" di matrimonio proposta dalla Chiesa è universale: quest'ultima non l'ha inventata³³⁰, ma l'ha letta nella creazione divina, le caratteristiche del matrimonio essendo iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna³³¹ e della loro reciproca donazione quali esseri sessuati. Ciò non significa che il matrimonio sia sganciato dalle culture: «Proprio perché realtà profondamente radicata nella stessa natura umana, il matrimonio è *segnato dalle condizioni culturali e storiche di ogni popolo*. Esse hanno sempre lasciato una loro traccia nell'istituzione matrimoniale. La Chiesa, pertanto, non ne può prescindere»³³². Ma queste ultime non potranno mai incrinare la realtà ontologica determinata da Dio e che può ritrovarsi nel modello di matrimonio regolato dal diritto canonico³³³: anzi il raffronto con questo modello, che dovrebbe rappresentare il matrimonio come istituto naturale, "evectum ad dignitatem sacramenti" (can. 1055) per i battezzati - epurandolo, se così si può dire, delle "incrostazioni" dovute alla riflessione filosofica occidentale ed anche prescindendo dalle

³³⁰ Cfr. **G. LO CASTRO**, *Tre studi sul matrimonio*, Milano, 1992; **ID.**, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Milano, 2003.

³³¹ Così **GIOVANNI PAOLO II**, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 1991*, cit., p. 951.

³³² **GIOVANNI PAOLO II**, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 1991*, cit., p. 952, che prosegue: «L'ho ricordato nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*: "Poiché il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia riguarda l'uomo e la donna nella concretezza della loro esistenza quotidiana in determinate situazioni sociali e culturali, la Chiesa, per compiere il suo servizio, deve applicarsi a conoscere le situazioni entro le quali il matrimonio e la famiglia oggi si realizzano" (...). //È nel cammino della storia e nella varietà delle culture che si realizza il progetto di Dio. Se da una parte la cultura ha segnato a volte negativamente l'istituzione matrimoniale, imprimendovi deviazioni contrarie al progetto divino, quali la poligamia e il divorzio, dall'altra in non rari casi essa è stata lo strumento di cui Dio si è servito per preparare il terreno ad una migliore e più profonda comprensione del suo intendimento originario». Cfr. **D. BOROBIO GARCÍA**, *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy*, Madrid, 1993.

³³³ Recentemente si sofferma su questo tema **H. FRANCESCHI**, *"Ius divinum" e "ius humanum" nella disciplina matrimoniale. La "verità del matrimonio" come ragione e fondamento del sistema matrimoniale canonico*, cit.: «Veniamo quindi alla domanda che vorrei porre e tentare di rispondere: è la disciplina matrimoniale canonica una sovrastruttura frutto della cultura o della fede che, per tanto, può essere cambiata se cambia la definizione del matrimonio di una determinata cultura? O risponde invece la disciplina matrimoniale alla necessità di formalizzare in un sistema giuridico le esigenze intrinseche della definizione di matrimonio che ha la sua origine nella natura delle cose, vale a dire, nel diritto divino?»: lo scopo del contributo di tale Autore è quello di «tentare di spiegare - sempre in una visione unitaria e coerente del sistema giuridico matrimoniale della Chiesa - quello che appartiene al diritto divino e quello che appartiene alle formalizzazioni, precisazioni o determinazioni del legislatore umano» (pp. 1-2).



successive attuazioni storiche che ha ricevuto³³⁴ -, non può che essere salutare per altre culture, inducendole ad abbandonare senza remore quanto con tale realtà ontologica contrasta insanabilmente. Pure se non ci si deve nascondere come a volte sia estremamente complicato sceverare ciò che nel matrimonio è riconducibile al diritto divino³³⁵ e quanto invece a quello meramente umano³³⁶, che dunque può essere eventualmente potato o del tutto amputato.

Tornando infine, ancora una volta e per un istante, dalla prospettiva generale a quella individuale, ci sembra nodale comunque concludere come, più che le culture, siano sempre le persone a venire in primo piano: persone che accedono al matrimonio canonico ma che in esso possono mirare a trasferire convincimenti e persuasioni da cui sono fortemente condizionate e che se talora possono impreziosire il coniugio, a volte ne minacciano o infirmano irrimediabilmente la validità³³⁷; è dunque un esame che investe ogni singolo individuo nella sua irripetibilità e nel suo esclusivo approccio al proprio matrimonio, senza lasciarsi trascinare in una sorta di "determinismo culturale" deleterio e perverso. D'altronde, è essenziale introdurre ora una precisazione che vale in generale per tutti i discorsi sin qui compiuti: siamo convinti occorra sempre guardarsi dalle generalizzazioni astratte, dal creare degli stereotipi che sovente non hanno nessun addentellato o riscontro pratico nella realtà. Definire oggi la "cultura africana" o la "cultura asiatica" senza quella dote indispensabile di elasticità che tenga conto della storicità di queste culture, della loro incessante

³³⁴ Cfr. alcune riflessioni sintetiche ma efficaci di **U. NAVARRETE**, *Matrimonio y culturas: hacia el matrimonio occidental moderno*, cit., p. 466 ss.

³³⁵ Peraltro da molti è stato sottolineato come il n. 48 della Costituzione *Gaudium et spes* riassume il contenuto del diritto divino sul matrimonio: «L'intima comunità di vita e d'amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale, vale a dire dall'irrevocabile consenso personale. E così, è dall'atto umano col quale i coniugi mutuamente si danno e di ricevono, che nasce, anche davanti alla società, l'istituto (del matrimonio) che ha stabilità per ordinamento divino; questo vincolo sacro in vista del bene sia dei coniugi e della prole che della società, non dipende dall'arbitrio dell'uomo. Perché è Dio stesso l'autore del matrimonio, dotato di molteplici valori e fini; tutti quanti di somma importanza per la continuità del genere umano, il progresso personale e il destino eterno di ciascuno dei membri della famiglia, per la dignità e la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana».

³³⁶ Cfr. **H. FRANCESCHI**, *"Ius divinum" e "ius humanum" nella disciplina matrimoniale. La "verità del matrimonio" come ragione e fondamento del sistema matrimoniale canonico*, cit., p. 3 ss.

³³⁷ Cfr. il resoconto della causa di nullità tracciato da **P. ANTOINE**, *Chronique «Droit canonique et culture». Mariage minyanka et droit canonique. Quelle inculturation possible du droit?*, cit., p. 240 ss.



modifica, specie nell'era della globalizzazione, può significare impastoiarle recludendole in un letto di Procuste che è per loro una prigione angusta forse tanto quanto quella passata della loro forzosa occidentalizzazione. Taluno parla al proposito di "tentazione essenzialista" che tende - con propensione definita "archeologica" - a fossilizzare le culture, le quali invece non sono ibernate, ma evolvono senza posa, possono essere sedotte da altre culture, ibridarsi con esse³³⁸: una visione che trascuri tali dinamiche finisce per contraffare la realtà e dunque storna dall'obbiettivo di una efficace inculturazione³³⁹.

³³⁸ Sulle diverse teorie antropologiche soggiacenti in particolare alle scelte missiologiche con riflessi sulla concezione e sulle modalità stesse dell'inculturazione cfr. le considerazioni generali di V. NECKEBROUCK, *Inculturation et changement socio-culturel. Options missiologiques et modèles anthropologiques*, in *Ephem. theol. lov.*, LXXIV (1998), p. 45 ss.

³³⁹ Cfr. L. LADO, *Ripensare l'inculturazione in Africa*, cit., p. 598 ss. Tale Autore osserva, ad esempio, come i teologi abbiano cercato di enucleare «una certa essenza dell'africanità», «hanno tentato di definirla con elementi più o meno precisi, come: a) il culto degli antenati; b) la credenza nell'esistenza e nel potere delle forze invisibili che influenzano la vita dei viventi; c) una filosofia esistenziale incentrata sulla vita; d) un senso profondo della solidarietà tra gli umani e con la natura. Un approccio del genere, evidentemente, presuppone l'unità culturale dell'Africa, com'è pure evidente che gli elementi sopra elencati sussistono in parecchie culture africane. Ma il problema è che questi caratteri culturali sono sopravvissuti solamente come frammenti di dubbia autenticità, dato l'impatto della colonizzazione e degli attuali processi di globalizzazione sulle culture africane. Per limitarci al caso del culto degli antenati, che cosa dire delle masse di giovani africani che non ne fanno assolutamente nulla e che non ne hanno mai fatto l'esperienza? Sono forse meno africani per questo? È tempo, crediamo, di prendere sul serio il carattere meticcio della cultura dell'Africa postcoloniale. Un'inculturazione male intesa metterebbe più a disagio nelle nostre Chiese questa gioventù africana alla ricerca di una via di uscita nei labirinti della globalizzazione culturale. I teologi hanno certamente il diritto di immaginare e di innovare, ma per chi?»; e più oltre si rileva: «per uscire dal trabocchetto dell'essenzialismo, occorre evitare assolutamente di ridurre la cultura africana alle sopravvivenze del passato, come se la vera Africa fosse solamente quella degli antenati. L'inculturazione dovrebbe riguardare le culture africane come si presentano oggi. Se si fa opera di inculturazione per le giovani generazioni di africani sedotti piuttosto dall'Occidente, allora bisogna tenere conto delle loro culture, perché è lì che Cristo va loro incontro. Le culture africane di oggi sono ibride e generano identità ibride. Alcuni autori hanno dovuto sottolineare la capacità del soggetto postcoloniale africano non soltanto di conciliare parecchie identità, ma anche di riciclarle continuamente per fini pragmatici, soprattutto quando occorre affrontare l'imperativo della sopravvivenza. E chi dice identità molteplici dice pluralità e sovrapposizione. In tale ibridismo non bisogna vedere necessariamente una degenerazione, perché l'Africa di oggi, con le sue contraddizioni, è altrettanto autentica. Attualmente tale ibridismo è il destino della maggior parte delle culture umane, poiché non esiste cultura pura, "autentica". Anzi, l'antropologo francese Jean Benoist vede nel carattere



6. L'Istruzione *Dignitas connubii*: una mancata occasione di inculturazione del diritto processuale?

Un ambito nel quale invece era forse necessario un programma ardito di inculturazione era quello del diritto processuale, in particolare in relazione alle cause di nullità del vincolo coniugale: materia d'altronde sulla quale oggi si industriano pressoché esclusivamente i tribunali ecclesiastici, essendo gli altri generi di cause (penali, patrimoniali ecc.) assai episodiche e sporadiche. Il fatto poi che in taluni paesi, segnatamente quelli a regime concordatario, le sentenze sull'invalidità del matrimonio pronunciate dai giudici della Chiesa possono conseguire efficacia civile ci pare rendesse ancor più indifferibile un impegno in tale direzione.

Invero Giovanni Paolo II rimproverava: «per quanto concerne *la fase processuale*, non mancano negligenze nei confronti della legge canonica, a giustificazione delle quali si invocano consuetudini locali o particolarità proprie della cultura di un certo popolo. In proposito, converrà ricordare che negligenze di questo genere non significano semplicemente omissione di leggi formali processuali, ma rischio di violazione del diritto alla giustizia, spettante ai singoli fedeli, con conseguente degrado del rispetto per la santità del matrimonio»³⁴⁰. Tuttavia forse proprio le leggerezze, le incurie e gli abusi riprovati dal pontefice potrebbero più comodamente espungersi se, pur senza conculcare il diritto delle parti ad un giudizio giusto³⁴¹ ed al contempo assicurando l'esercizio del loro naturale *ius connubii*³⁴², queste medesime potessero avvertire il processo matrimoniale canonico a loro più vicino e familiare, se così si può dire: non si tratta di cedere ad impulsi demagogici e populistici permettendo di trasgredire le leggi processuali formali, ma, eventualmente, oltre che semplificarle e snellirle, di modulare quelle stesse formalità di cui il processo deve essere necessariamente corredato in modo che possano essere recepite ed attuate dagli utenti, da tutti coloro che il processo debbono ordire e condurre a compimento verso la *veritas*. D'altronde i tribunali locali, lo

meticcio "il prototipo del mondo futuro" e non è il solo a pensarla così fra i teorici della globalizzazione culturale» (pp. 602-3).

³⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana del 28 gennaio 1991*, cit., p. 950.

³⁴¹ Su "processo" e "giudizio" ci permettiamo di rinviare a G. BONI, *Il diritto del fedele al giudizio (can. 221, § 1 C.I.C.): verità e salus animarum*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas connubii"*, Parte prima: I principi, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, Città del Vaticano, 2007, p. 101 ss.

³⁴² Anche sul punto si sia consentito rinviare a G. BONI, *Il diritto del fedele al giudizio (can. 221, § 1 C.I.C.): verità e salus animarum*, cit., p. 79 ss.



ha anche recentemente rammentato Benedetto XVI, «sono chiamati a compiere una funzione indispensabile, nel rendere immediatamente accessibile l'amministrazione della giustizia, e nel poter indagare e risolvere i casi nella loro concretezza talvolta legata alla cultura e alla mentalità dei popoli»³⁴³.

Invero, il processo canonico, così come strutturato, nelle cadenze in cui si snoda, negli appuntamenti di cui si intesse, negli adempimenti che lo sorreggono siccome regolamentati dal diritto della Chiesa, è infatti l'ultimo esito di quel processo romano-canonico di tradizione assai gloriosa e che ha certo favorito una civilizzazione sempre più avanzata dell'Occidente. Tuttavia esso, purtroppo, è ignoto e non raramente enigmatico ed incomprensibile, subito talora quale fardello ingombrante, da parte di chi a quell'Occidente non appartiene e cui si sente quasi asservito, soggiogato ad una tradizione che non ha in alcun modo condiviso: sia giudici, ministri del tribunale ed operatori giudiziari - i quali, invero, avrebbero dovuto studiare e quindi dovrebbero ben conoscere il processo matrimoniale canonico³⁴⁴, ma che

³⁴³ **BENEDETTO XVI**, *Allocuzione alla Rota Roma del 26 gennaio 2008*, in *A.A.S.*, C (2008), p. 86, il quale peraltro prosegue: «In ogni caso, tutte le sentenze devono essere sempre fondate sui principi e sulle norme comuni di giustizia. Tale bisogno, comune ad ogni ordinamento giuridico, riveste nella Chiesa una specifica pregnanza, nella misura in cui sono in gioco le esigenze della comunione, che implica la tutela di ciò che è comune alla Chiesa universale, affidata in modo peculiare all'Autorità Suprema e agli organi che *ad normam iuris* partecipano alla sua sacra potestà. (...) Nella Chiesa, proprio per la sua universalità e per la diversità delle culture giuridiche in cui è chiamata ad operare, c'è sempre il rischio che si formino, *sensim sine sensu*, 'giurisprudenze locali' sempre più distanti dall'interpretazione comune delle leggi positive e persino dalla dottrina della Chiesa sul matrimonio. Auspico che si studino i mezzi opportuni per rendere la giurisprudenza rotale sempre più manifestamente unitaria, nonché effettivamente accessibile a tutti gli operatori della giustizia, in modo da trovare uniforme applicazione in tutti i tribunali della Chiesa».

³⁴⁴ Osserva invero **L. SABBARESE**, *Semplicità e celerità nel processo matrimoniale canonico*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas connubii"*, *Parte prima: I principi*, cit., p. 271: «è da considerare anzitutto che in molti Tribunali, specie dei territori di missione, mancano giudici e quelli che ci sono svolgono al contempo incarichi in seminario, in parrocchia e in altri uffici ecclesiastici. Ciò si verifica specie dove vi è scarsità di clero, e quindi l'aspetto della vita ecclesiale maggiormente sacrificato è quello dell'amministrazione della giustizia. (...) //Le cause della mancanza di giudici e di ministri possono essere diverse (...): l'esiguo numero di chierici, lo scarso interesse dei Vescovi nel destinare chierici alla formazione specifica in ambito canonico per il ministero nei tribunali ecclesiastici (...), il crescente numero di cause, specie nei sistemi in cui è in vigore il gratuito e semi-gratuito patrocinio»; l'Autore sottolinea inoltre la scarsa preparazione dei giudici, segnalando tra l'altro «che una, se non la maggiore attività della Segnatura è ancor oggi quella di dare dispense dai titoli accademici a chi viene proposto per l'ufficio di giudice», soffermandosi invece in seguito sulla necessità del titolo accademico e della qualità



nondimeno possono continuare a percepirlo, nel luogo in cui operano (e nel quale sono legittimamente stati “reperiti”), come un miraggio o una chimera -, sia soprattutto quei *christifideles* il cui vincolo matrimoniale è posto sotto l’esame dei tribunali ecclesiastici.

Si lamentava, ad esempio, in relazione al continente africano: «Le leggi procedurali come enunciate nel libro VII del Codice di diritto canonico del 1983 e specialmente le leggi sui tribunali per le cause matrimoniali (cann. 1400-1670), le procedure nei processi matrimoniali (cann. 1671-1707) per garantire la giustizia e preservare i valori fondamentali dell’istituzione matrimoniale, sono lunghe e dettagliate. Ma queste sono così severe e rigide che nella maggior parte delle chiese d’Africa non possono essere osservate per mancanza di personale qualificato, per le difficoltà di comunicazione, finanziamento insufficiente, ecc. Di conseguenza, molti buoni cattolici e convertiti da altre comunioni ecclesiali sono esclusi dalla vita sacramentale della chiesa. Le rigorose leggi procedurali appaiono essere ingiuste nella maggior parte delle chiese in Africa»³⁴⁵.

Come noto, il 25 gennaio 2005 è stata pubblicata (su *Communicationes*³⁴⁶ e non sugli *Acta Apostolicae Sedis*) da parte del Pontificio Consiglio per i testi legislativi l’Istruzione *Dignitas connubii* da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio. Questa avrebbe forse potuto rappresentare l’occasione ideale per affrontare il problema di una possibile inculturazione del diritto processuale. Tale diritto processuale, piuttosto che troncarsi come un maglio impietoso ogni divergenza procedimentale, avrebbe potuto cercare di venire incontro alle diversità laddove esse non siano pregiudizievoli per l’obiettivo finale del raggiungimento di una decisione conforme a verità, anzi ad esso mirino, sia pur attraverso modalità differenti: si trattava forse di limare qualche spigolo, attutire qualche rigidità senza far vacillare in alcun modo, quasi “decalcificandolo”, lo scheletro del processo matrimoniale canonico.

Così si è pronunciata un’autorevole dottrina: «quello che ci ha lasciato maggiormente delusi ed insoddisfatti è stata l’*impostazione generale* dell’Istruzione, concepita ancora una volta in chiave centralistica *desolantemente* uniforme. L’età che stiamo vivendo, che è

della preparazione. Cfr. anche in questa direzione quanto registra J. LLOBELL, *La difesa quale diritto di difesa nell’Istr. «Dignitas connubii»*, *Ibidem*, pp. 385-6.

³⁴⁵ R. MWAUNGULU, *Possibilità di inculturazione del diritto canonico romano in Africa*, cit., p. 123, nota 4.

³⁴⁶ Cfr. *Communicationes*, XXXVII (2005), p. 11 ss. L’Istruzione è pubblicata in italiano dalla Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.



epoca di comunicazione, si caratterizza sempre di più invece, come un tempo di *incomunicabilità della giuridicità canonica*, la cui positività, particolarmente per questa ragione e non soltanto nei luoghi più lontani dal centro, trova, anche nella sfera del giudizio, zone via via più ampie di *disapplicazione*, con conseguente perdita di autorevolezza da parte del legislatore. (...) Sembrava che un tale cammino giuridicamente policulturale avesse cominciato a prendere l'avvio, e proprio nell'ambito comunitariamente così sensibile del processo. Dopo il soffio vivificatore portato anche nell'ordinamento ecclesiale dagli insegnamenti del Concilio Vaticano II, nell'ultimo scorcio di vigenza del codice pio-benedettino, seguendo le linee di un aggiornamento e di uno sviluppo più decentrato se pur sempre curialmente guidato dal centro, l'uniformità della disciplina positiva regolatrice del giudizio ecclesiale talora centralmente difesa con pervicacia burocratica, era stata rotta dal coraggio e soprattutto dalla grande saggezza canonistica di Paolo VI attraverso norme procedurali che esprimevano modalità nuove e talvolta anche diverse in quanto più aderenti alle culture giuridiche di talune importanti Chiese locali»³⁴⁷: ma questo cammino è proceduto a rilento, ed anzi pare essersi sostanzialmente arrestato, prima con la codificazione del 1983³⁴⁸, e poi, ora, con l'Istruzione *Dignitas connubii* (si vedano i paragrafi 2 e 3 dell'art. 1 della medesima), tanto che potrebbe risulterne in qualche modo compromessa la recezione di quest'ultima da parte della comunità³⁴⁹. Si denuncia, quindi, non solo una

³⁴⁷ P.A. BONNET, *Le prove (artt. 155-216)*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas connubii"*, Parte terza: *La parte dinamica del processo*, a cura di P.A. BONNET e C. GULLO, Città del Vaticano, 2008, pp. 200-1; cfr. poi quanto si osserva a p. 245 ss., anche in nota. Inoltre per richiami precisi si veda ID., *La codificazione canonica nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuità*, in *Perché un codice nella Chiesa*, Bologna, 1984, p. 95 ss.

³⁴⁸ Scrive P.A. BONNET, *Le prove (artt. 155-216)*, cit., p. 202: «Al di là della necessità di aggiornamento ai tempi nuovi che stiamo vivendo e che ormai incalzano con le loro esigenze, la policulturalità giuridica delle diverse genti che costituiscono il Popolo di Dio non ha trovato spazi adeguati nel codice del 1983, tanto che può ritenersi che si siano accresciuti, favoriti anche da un certo invecchiamento normativo, i pericoli, indubitabilmente insidiosi per una vita giuridicamente disciplinata del Popolo di Dio, sia di una disaffezione sempre più estesa dei fedeli verso un processo percepito, anche e soprattutto per questa ragione, come troppo estraneo al loro sentire, sia di abusi via via più consistenti dovuti pure ad una tale condizione giuridica nell'applicazione di una normativa consacrante un formalismo procedurale che gli stessi operatori di giustizia, non esclusi i giudici, intendono male a causa di una qualche sua vetustà e particolarmente a motivo della lontananza dalla loro mentalità».

³⁴⁹ E. BAURA, *Il valore normativo dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas connubii"*, Parte prima: *I principi*, cit., p. 207, riferendosi alla *Dignitas connubii* asserisce: «L'efficacia reale dipenderà, come per qualsiasi norma generale, dalla recezione della norma da parte della comunità. (...) la



disapplicazione di quel principio di sussidiarietà pure chiamato ad un ruolo nell'ordinamento canonico ed altresì nell'ordinamento processuale canonico³⁵⁰, ovvero di quell'esigenza di decentramento in qualche modo attuabile in esso, ma soprattutto, più in generale, ci si rammarica di una infedeltà a quel vitale pluralismo che connota la Chiesa: la quale è, come pure sopra si osservava, anche nella sua espressione giuridica canonica, diversità nell'unità. Unità che non sarebbe stata certo spazzata via spezzando in qualche modo «l'uniformità processuale centralizzata che pone in grandi sofferenze la prassi giudiziaria ecclesiale»³⁵¹. Il rischio è che il processo matrimoniale, così elegantemente delineato nella *Dignitas connubii*, rimanga, in molti luoghi, sulla carta³⁵².

legge non è un mero testo scritto, bensì un ordine giusto espresso in un testo. Se tale ordine non viene applicato vuol dire che di fatto non ordina, non è un ordine ma un semplice documento. (...) Diventa invece fuorviante concepire la mancata recezione come una sorta di insubordinazione da parte dei destinatari della norma: non è in questi termini dialettici che si può affrontare il tema della recezione della legge, e tanto meno della legge ecclesiastica».

³⁵⁰ Su principio di sussidiarietà e ordinamento processuale canonico cfr., per tutti, le riflessioni che già sviluppava **R. BERTOLINO**, *La tutela dei diritti nella Chiesa. Dal vecchio al nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino, 1983, specie p. 35 ss., e p. 86 ss. (e, per alcuni aspetti, quanto già rilevava **Z. VARALTA**, *De principio subsidiaritatis relate ad ordinandam administrationem iustitiae in Ecclesia*, in *Acta Conventus Internationalis Canonistarum*, cit., p. 334 ss.; più recentemente torna sinteticamente sul tema **O. CONDORELLI**, *Sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento canonico: alcune considerazioni storiche*, in *Dir. eccl.*, CXIV (2003), I, p. 961, e p. 979 ss.).

³⁵¹ **P.A. BONNET**, *Le prove (artt. 155-216)*, cit., p. 246, nota 359. Peraltro sulla "centralizzazione" normativa caratterizzante il sistema processuale canonico, sulle motivazioni della convenienza dell'uniformità del sistema processuale e sull'ambito della normativa particolare sul processo si vedano le considerazioni di **J. LLOBELL**, *Centralizzazione normativa processuale e modifica dei titoli di competenza nelle cause di nullità matrimoniale*, in *Ius Ecclesiae*, III (1991), p. 431 ss.

³⁵² Scrive **J. LLOBELL**, *La natura giuridica e la recezione ecclesiale dell'Istr. «Dignitas connubii»*, in *Ius Ecclesiae*, XVIII (2006), p. 369, che non deve succedere con la *Dignitas connubii* «"quel che si racconta dei magistrati nell'epoca coloniale: quando i decreti del Consiglio delle Indie, emessi talvolta senza conoscere le peculiarità della situazione locale, arrivavano ai tribunali del Nuovo Mondo, i magistrati, in segno di rispetto per l'autorità, se li ponevano sul capo ed esclamavano: 'obbediamo, ma non li eseguiamo'. È ovvio che non può succedere che, a fronte dell'inesistenza di tribunali preparati per analizzare se un matrimonio è valido o nullo, si decida di agire come le autorità sanitarie di un paese che, vista l'assenza di personale medico capace di trattare un tumore o di realizzare un intervento chirurgico al cuore, pensassero di "rallegrare" la vita dei cittadini affetti da queste gravi malattie diagnosticando sempre un normale raffreddore. Nel caso dei tribunali ecclesiastici la diagnosi sarebbe: "non si preoccupi del fatto che il suo precedente matrimonio sia fallito, perché può tranquillamente sposarsi con il suo attuale compagno, giacché il precedente matrimonio, in realtà, fu nullo».



Nel proemio della *Dignitas connubii* si ricorda che Giovanni Paolo II aveva costituito nel 1996 una Commissione interdicasteriale³⁵³ per elaborare un'Istruzione «qua iudices et tribunalium administri veluti manuducantur ad huiusmodi magni momenti expedienda negotia, scilicet ad expediendas causas quae matrimonii nullitatem declarandam spectant, vitatis difficultatibus quae in iudicio evolvendo provenire possunt vel ex modo quo normae huius processus in Codice sunt digestae»³⁵⁴. Dunque l'Istruzione avrebbe dovuto rappresentare un supporto, non certo una pietra d'inciampo per gli innumerevoli tribunali ecclesiastici dei vari paesi. Anche la messa al bando del formalismo giuridico, «utpote prorsus alienus spiritui legum Ecclesiae» era una delle bandiere sventolate nelle premesse dell'Istruzione medesima. Peraltro, come già altrove abbiamo sottolineato³⁵⁵, anche nel processo canonico le forme sono strumenti non di rado infungibili per attingere umanamente la verità dello *ius divinum* sul quale si fonda la certezza del diritto: a questo e non ad altro è indirizzata la concatenazione di atti e la successione di uffici sui quali propriamente il processo si imbastisce secondo regole prefissate. Per questo potrebbe lasciare attoniti l'apodittica asserzione appena riportata secondo la quale il formalismo deve essere evitato *peculiariter urgentia* come del tutto estraneo allo spirito delle leggi della Chiesa: con essa si deve convenire se con "formalismo" si intendono le esagerazioni del medesimo, la "mitizzazione" delle forme processuali sino ad oscurare la sostanza stessa del giudizio, ma, per converso, su un formalismo "sano" e proporzionato si puntella solidamente - e non può non essere così - l'intera ossatura del processo, come d'altronde l'Istruzione medesima avvalora. È evidente che tale "sano" formalismo non sarebbe comunque in alcun modo infranto, ed anzi al contrario meglio inteso, laddove le forme non fossero rigorosamente dettate in ogni benché minimo dettaglio, ma si lasciasse spazio non all'approssimazione, alla sbrigatività od alla superficialità, ma, in ipotesi, ad altre "forme" acconce al processo celebrato in un dato luogo.

³⁵³ Cfr. la ricostruzione dell'evoluzione della normativa processuale matrimoniale di **G. MONTINI**, *Dall'Istruzione Provida mater all'Istruzione Dignitas connubii*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas connubii"*, Parte prima: I principi, cit., p. 17 ss.

³⁵⁴ Cfr. **J. HERRANZ**, *Natura e finalità dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, in *L'Istruzione Dignitas connubii nella dinamica delle cause matrimoniali*, a cura di **J.I. ARRIETA**, Venezia, 2006, p. 13 ss.

³⁵⁵ Cfr. **G. BONI**, *Il diritto del fedele al giudizio (can. 221, § 1 C.I.C.): verità e salus animarum*, cit., p. 107 ss.



Comunque sia, in generale, dinanzi a questo provvedimento la dottrina si è divisa: mentre alcuni autori lo hanno plaudito e lodato³⁵⁶, altri hanno disapprovato ed avversato la formulazione di qualche articolo del medesimo o addirittura lo hanno contestato nella sua interezza. Certamente, però, molti concordano sulla difficile individuazione della natura e dell'efficacia del medesimo, a causa di un coacervo di discrepanze riconducibili alla *Dignitas connubii* medesima, la quale anzitutto, pur intitolandosi con la dicitura di "Istruzione", non sembra limitarsi a chiarire l'esecuzione della normativa codiciale, ma pare "innovarla"³⁵⁷, cioè integrarla *praeter legem* e, secondo alcuni Autori, in certi casi sembra derogare il dettato del *Codex Iuris Canonici*³⁵⁸, gerarchicamente sovraordinato. Senza dilungarci sulle

³⁵⁶ Cfr., per tutti, G. ERLEBACH, *L'impugnazione della sentenza e l'invio «ex officio» della causa al tribunale di appello nell'Istr. «Dignitas connubii»*, in *Ius Ecclesiae*, XVIII (2006), pp. 262-3: «il panorama delle variegate novità introdotte dalla detta Istruzione permette comunque di rendersi conto del contributo da questa apportato, non indifferente e complessivamente molto costruttivo, per un corretto svolgimento delle cause di nullità matrimoniale. //La nuova Istruzione non si limita, certamente, a cogliere solo le norme codiciali da applicare nelle cause di nullità matrimoniale, ma fa anche tesoro della giurisprudenza e prassi della Rota Romana e del S.T. della Segnatura Apostolica, tenendo conto delle problematiche emergenti nella prassi dei tribunali ecclesiastici».

³⁵⁷ G. MONTINI, *Dall'Istruzione Provida mater all'Istruzione Dignitas connubii*, cit., p. 39, parla di «novità (in senso relativo, naturalmente, visto il proposito di rimanere nell'alveo di applicazione del Codice vigente) apportate dalla *Dignitas connubii*». Scrive E. BAURA, *Il valore normativo dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, cit., p. 185: «Oggi non sembrano riscontrabili nella nuova Istruzione norme contrarie al Codice, ma a prima vista è facile scorgere numerose disposizioni che vanno ben al di là di ciò che sembrerebbe una mera norma di attuazione. Ne è prova il fatto che, appena apparso il documento, sono stati pubblicati degli studi volti a chiarirne taluni aspetti formali: si tratta di un'istruzione di cui al can. 34?; quale posto occupa nel sistema normativo vigente della Chiesa?; che valore ha la sua pubblicazione avvenuta in maniera diversa da quanto previsto dal can. 8 § 1?; l'intenzione dell'Istruzione è quella di innovare?; essa ha valore cogente o, al contrario, meramente orientativo?».

³⁵⁸ Riassume M. CANONICO, *Note di commento all'Istruzione Dignitas connubii sul processo matrimoniale canonico*, Torino, 2008, pp. 99-100: «Esempi in tale direzione si possono rinvenire nella previsione del divieto, di portata apparentemente generale, di comunicare preventivamente le domande ai soggetti da interrogare (art. 170, § 1), mentre nel Codice l'operatività della prescrizione è riferita ai soli testimoni (can. 1565, § 1); nel divieto, non sancito dalla disciplina generale, di consegnare alla parte copia degli atti di causa (art. 235); nella riconosciuta facoltà del patrono di difendere entrambe le parti in giudizio (art. 102), in contrasto con il modello processuale contenzioso previsto dal Codice (can. 1691). Tuttavia, stante il difetto di forza legislativa del provvedimento in esame, è legittimo, ed anzi doveroso, dubitare dell'efficacia e vincolatività di simili precetti». Si vedano peraltro, tra i molti contributi della dottrina che è intervenuta nel dibattito, le diverse ricostruzioni di P.A. BONNET, *Le prove (artt. 155-216)*, cit., il quale in Appendice elenca gli interventi



argomentazioni addotte nella disputa dottrinale ancora tutt'altro che sopita³⁵⁹, tuttavia si deve rilevare come tali dubbi in merito al valore normativo³⁶⁰ della *Dignitas connubii* non siano prettamente teorici: essi, infatti, non potranno non irradiarsi sull'applicazione del suo articolato che sarà oltremodo incerta e fluttuante, essendo demandata ad ogni interprete la risoluzione circa la forza obbligatoria del provvedimento «con conseguente eventuale necessità di selezionare le disposizioni applicabili e non, con risultati dipendenti dalla sensibilità e dalle valutazioni giuridiche dei singoli soggetti e dunque potenzialmente variabili e differenziati (...) con conseguenti possibili difformità applicative tra i vari organi di giustizia se non addirittura fra i diversi giudici del medesimo tribunale»³⁶¹; sconfessando e smentendo proprio uno degli intenti cui l'Istruzione medesima puntava, indicato nell'introduzione come quello di evitare quel modo di agire che indulge ad un eccessivo soggettivismo «sive in iure substantivo sive in normis processualibus interpretandis et applicandis».

E se già si era eccepito che per il conseguimento degli scopi che la *Dignitas connubii* si prefiggeva sarebbe stato meglio emanare una norma legislativa *stricto sensu* capace di modificare formalmente il

normativi operati dall'Istruzione, indicandone la natura (p. 290 ss.), di E. BAURA, *Il valore normativo dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, cit., p. 197, e p. 200 (il quale afferma: «non pare che si riscontri in essa [nella *Dignitas connubii*: N.d.R.] alcuna disposizione contraria al Codice. (...) si trovano invece numerose norme che, pur conservando certa relazione logica con la legge processuale precedente, vanno ben là di là di essa, in quanto contengono determinazioni e sviluppi non previsti previamente dalla legge (...). // A mio avviso, non sono da considerare *praeter legem* le disposizioni, peraltro assai numerose, che sono solo *praeter Codicem*»; e comunque conclude: «Siamo dunque dinanzi ad una norma che non solo applica il Codice, ma raccoglie la normativa vigente sparsa in materia di processo di nullità del matrimonio (compresa anche la giurisprudenza), e la chiarisce, determina e sviluppa»: p. 202), e di J. LLOBELL, *La natura giuridica e la recezione ecclesiale dell'Istr. «Dignitas connubii»*, cit., p. 254 («la mia personale conclusione è che la DC non "innova" il Codice, tranne in questioni perfettamente compatibili con una vera *Instructio* come quelle previste dal can. 34. Quelle che *sembrano* essere le autentiche modifiche di sostanza della DC al Codice (che sarebbero nulle) sono in realtà mere dichiarazioni di norme precodiciali che non sono state abrogate dal CIC 1983 e di "cambiamenti" attuati precedentemente alla DC da istanze alle quali l'ordinamento canonico dà tale possibilità»).

³⁵⁹ La illustra con indicazione delle opinioni dottrinali M. CANONICO, *Note di commento all'Istruzione Dignitas connubii sul processo matrimoniale canonico*, cit., p. 87 ss.

³⁶⁰ Particolarmente accurata la ricostruzione di E. BAURA, *Il valore normativo dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, cit., p. 186 ss.

³⁶¹ M. CANONICO, *Note di commento all'Istruzione Dignitas connubii sul processo matrimoniale canonico*, cit., pp. 101-2.



Codice³⁶², cioè un atto legislativo del papa (*Motu proprio* o Costituzione Apostolica), la delega pontificia della potestà legislativa o l'approvazione in forma specifica della medesima Istruzione³⁶³, promulgandola correttamente³⁶⁴, non è detto che sia ormai tardi per questo tipo di interventi: ci si deve anzi augurare che si provveda tempestivamente ad una delucidazione ufficiale in merito alla qualificazione ed alla valenza dell'Istruzione e dei suoi precetti in modo che venga dissipata la nebbia che ancora in qualche misura l'avvolge. Solo così si garantirà il retto andamento della giustizia e quindi il «diritto dei fedeli [di] poter conoscere con certezza la loro posizione giuridica»³⁶⁵ in una materia, quella matrimoniale, che tange non trasversalmente la *salus animae* di ciascuno.

A questo punto ci si potrebbe domandare se, per recuperare un'altra dimensione strettamente associata al diritto del fedele ad un processo che egli avverta come profondamente giusto, dimensione che rischia di andare perduta, non si possa sfruttare la circostanza di questo ulteriore intervento per emanare, con le forme esigite, una qualche clausola normativa che permetta di attenuare la rigidità di un diritto processuale monotonamente uniforme in modo tale da schiudere il giudizio all'apporto di altre culture ed alla loro concezione dell'accertamento dello *ius* e del ristabilimento della giustizia. Nella consapevolezza disincantata, peraltro, che questo non sia probabile, occorre volgersi verso altre ipotesi di soluzione: Bonnet, ad esempio, dopo aver espresso la sua delusione, «perduta l'occasione che poteva essere rappresentata da una Istruzione coraggiosamente e saggiamente condotta con intendimenti profondamente diversi da quelli che ne hanno presieduto la pur tanto tormentata formazione»³⁶⁶, asserisce come occorra «che la giurisprudenza della Chiesa sappia trovare, dall'interno, rinnovandosi - ciò che l'attuale condizione canonica rende certamente irta di difficoltà - la via di una *genuina unità ecclesiale*. In un tale rinnovamento giurisprudenziale il Tribunale della Rota Romana deve saper giocare *pluralisticamente* il suo ruolo essenziale di guida autorevole per l'interpretazione della legge in cui la *continuità* di una

³⁶² Cfr. J. OTADUY, *El principio de jerarquía normativa y la Instrucción Dignitas connubii*, in *Ius can.*, XLVI (2006), p. 83.

³⁶³ Così J. LLOBELL, *La natura giuridica e la recezione ecclesiale dell'Istr.* «*Dignitas connubii*», cit., p. 353.

³⁶⁴ Sulle incertezze cui ha dato luogo comunque il fatto che non è avvenuta una promulgazione ufficiale della *Dignitas connubii* cfr. E. BAURA, *Il valore normativo dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, cit., p. 202 ss.

³⁶⁵ E. BAURA, *Il valore normativo dell'Istruzione "Dignitas connubii"*, cit., p. 211.

³⁶⁶ P.A. BONNET, *Le prove (artt. 155-216)*, cit., p. 202.



identica formulazione positiva sappia incarnarsi nella *discontinuità* di letture diverse, culturalmente adeguate ad ogni fedele, facendosi *differente nella comunicazione* anche giurisprudenziale *pur rimanendo identica nei contenuti*, capaci di enunciare sempre la *stessa* giuridicità ecclesiale viva nel diritto divino»³⁶⁷. D'altronde Giovanni Paolo II più volte ha insistito sul ruolo in particolare della Rota Romana: «la vostra delicatissima funzione giudiziaria si situa e, in qualche modo, si incanala nello sforzo secolare con cui la Chiesa, incontrandosi con le culture di ogni tempo e luogo, ha assunto quanto ha trovato di essenzialmente valido e congruente con le immutabili esigenze della dignità dell'uomo, fatto a immagine di Dio. //Se queste riflessioni hanno valore per tutti i giudici dei tribunali che operano nella Chiesa, tanto maggiormente esse sembrano adattarsi a voi, prelati uditori di un tribunale al quale, per definizione e per primaria competenza, sono devoluti in appello i processi da tutti i continenti della terra. Non, quindi, per una questione di pura immagine, ma per coerenza con il compito che vi è affidato, il primo articolo delle Norme della Rota Romana prevede che il collegio dei giudici sia costituito da prelati uditori "e variis terrarum orbis partibus a Summo Pontifice selecti". Tribunale internazionale, quindi, è il vostro che raccoglie in sé gli apporti delle più diverse culture e li armonizza nella superiore luce della verità rivelata»³⁶⁸: il discorso evidentemente si raccorda qui con quello sviluppato nel capitolo precedente sul diritto sostanziale (dal quale anzi rischia di essere "surclassato"). Forse, però, anche in questo caso, una fiducia maggiore verso i tribunali periferici della Chiesa, dislocati in tutto il mondo ed a contatto coi fedeli che vivono in ogni città o in ogni sobborgo di un mondo ancora vario nonostante ed anzi a dispetto di una globalizzazione aggressiva, avrebbe in qualche modo giovato. Certamente il matrimonio - lo ricorda l'Istruzione - non è una "realtà privata" che ciascuno può plasmarsi *ad libitum*, ma ritrova le sue leggi fissate dal Creatore e da esse lo stesso processo non potrà mai discostarsi; è vero inoltre - ammonisce ancora la *Dignitas connubii* nel preambolo - che non si deve scalfire «illam unitatem fundamentalem iurisprudentiae, quam exigunt causae matrimoniales», presidiata dai Tribunali Apostolici, la Rota Romana e la Segnatura Apostolica: ma ciò non implica una pedante mimesi che se non tiene conto della situazione peculiare di ogni matrimonio e di ogni persona umana che in esso è coinvolta non può che produrre, nell'*hic et nunc* del caso concreto, un

³⁶⁷ P.A. BONNET, *Le prove* (artt. 155-216), cit., p. 202.

³⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana del 22 gennaio 1996*, cit., p. 776.



giudizio ingiusto, non rispondente a quel diritto divino che vive nella realtà delle cose.

7 - L'apertura a culture minoritarie: un caso significativo

È un dato di fatto indiscusso che la nostra sia oramai irreversibilmente una società multiculturale e multi-etnica, nella quale appunto numerose culture, fra loro distanti anche anni luce, sono chiamate quotidianamente a confrontarsi e purtroppo sovente a scontrarsi anche aspramente nelle contrade di una vecchia Europa sin'ora assuefatta (e quasi placidamente adagiata) all'omogeneità culturale dei suoi abitanti cresciuti indisturbati nel seno del cristianesimo: un'omogeneità di base, anzitutto religiosa, per secoli pressoché totale, salvo talune comunità, come quelle ebraiche, da tempo immemorabile presenti sul suolo europeo, oramai componenti essenziali della sua storia e con le quali si erano collaudati stabili sistemi di rapporti. Una situazione profondamente cambiata si prospetta ai nostri occhi: grazie soprattutto alle ingenti ondate migratorie, molti uomini e donne provenienti da altri continenti e portatori di religioni, mentalità, costumi anche lontanissimi da quelli occidentali sono stati magnetizzati nell'Ovest industrializzato, allettati dalla speranza di lavoro e maggiore benessere³⁶⁹, sovente con il proposito di un insediamento non transeunte e passeggero ma di durata se non definitivo, che esclude cioè il rientro in patria. Quello di una pacifica coesistenza di questa inedita congerie di culture, una coesistenza che non ambisca ad una più o meno larvata omologazione³⁷⁰ ma che sappia proteggere ed anzi mettere in risalto il *proprium* di ognuna di esse, pur sulla piattaforma di una comune condivisione di taluni principi indefettibili, è il problema che affligge maggiormente e che è al primo posto nell'agenda degli organi di governo nazionali e comunitari: un problema che si rifrange

³⁶⁹ Gli occidentali, gli europei in particolare, tendono sovente per converso a sviluppare varie forme di fobia avverso gli immigrati, percependoli quasi come invasori: A. NEGRINI, *Il migrante tra l'uguaglianza e la diversità delle culture*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 86, September 2001, si sofferma sui «due miti analoghi e contrapposti» che si sviluppano tra immigrati ed europei: «gli immigrati indicano nella nuova terra un mitico "eldorado" come rifugio e salvezza; gli europei rispondono con un altro mito, questo però apocalittico, che indica negli immigrati gli annunciatori della decadenza, se non della fine, della civiltà madre e dell'intero occidente».

³⁷⁰ Cfr. alcune osservazioni di G. KOVÁCS, *L'identità culturale nell'era della globalizzazione: tensione nostalgica o sfida per la Chiesa?*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 86, September 2001.



caleidoscopicamente in una molteplicità di spirali, dall'ambito interno ai rapporti matrimoniali e familiari di filiazione a quello esterno dei rapporti lavorativi, e che postula soluzioni a breve termine, in quanto la sensazione è quella di una polveriera, a stento controllata, che rischia di esplodere.

In generale alla mobilità umana, o meglio alle persone in essa trascinate, spesso penosamente estirpate dalle proprie terre e catapultate in un paese ignoto senza padronanza della lingua, nonché divise dalle proprie famiglie e dalle proprie culture, la Chiesa ha rivolto il suo sguardo già da anni - anzi, taluno ha rimarcato, sin dalle origini del cristianesimo³⁷¹, sia in quanto oggetto di opere caritative per la particolare condizione di povertà e di bisogno di protezione giuridica, sia soprattutto per le ripercussioni che il fenomeno della mobilità ha sulla vita religiosa degli individui, i quali necessitano di una speciale assistenza³⁷². Peraltro, nel tempo che è trascorso dai primi documenti del Novecento specificamente dedicati a questo argomento a quelli

³⁷¹ La Costituzione Apostolica *Exul familia* fa risalire l'interessamento della Chiesa per i fenomeni migratori ai primi secoli: si può parlare di una pastorale della mobilità umana sin dall'epoca patristica (sulla quale si veda AA.VV., *L'epoca patristica e la pastorale della mobilità umana*, a cura di J. BEYER, Padova, 1989): cfr. Cfr. PIO XII, Costituzione Apostolica *Exul familia*, 1° agosto 1952, in A.A.S., XLIV (1952), p. 649 ss. (sulla quale si vedano M. BONET, *Reseña jurídico-canónica*, in *Rev. esp. de der. can.*, VII (1952), p. 801 ss.; L. GOVERNATORI, *Commentarium in Const. Ap. «Exul familia»*, in *Apollinaris*, XXVI (1953), p. 155 ss.; J.I. TELLECHEA, *La cura pastoral de los emigrantes. Comentario a la Constitución Apostólica «Exul familia» de 1 de agosto de 1952*, in *Rev. esp. de der. can.*, VIII (1953), p. 539 ss.; G. FERRETTO, *Sua Santità Pio XII provvido padre degli esuli e sapiente ordinatore dell'assistenza spirituale agli emigranti*, in *Apollinaris*, XXVII (1954), p. 323 ss.; E.A. FUS, *Priest emigrants under the Constitution «Exul familia»*, in *The jurist*, XVI (1956), p. 359 ss.). In seguito intervenne PAOLO VI, con il *Motu proprio Pastoralis migratorum cura* del 15 agosto 1969, in A.A.S., LXI (1969), p. 601 ss., e la relativa Istruzione della CONGREGAZIONE PER VESCOVI, *De pastorali migratorum cura* ("Nemo est"), 22 agosto 1969, *Ibidem*, p. 614 ss.

Ricordiamo che porta la data del 3 maggio 2004 l'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* del PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, con la quale si è voluta in qualche modo aggiornare la pastorale della Chiesa nei confronti dei migranti; su tale documento la dottrina è già ampia: cfr., per tutti, E. BAURA, *L'Istruzione "Erga migrantes caritas Christi". Profili giuridici*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 98, August 2005; V. DE PAOLIS, *L'Istruzione Erga migrantes caritas Christi. Aspetti canonici*, in *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, a cura di G. BATTISTELLA, Città del Vaticano, 2005, p. 111 ss.

³⁷² Così V. DE PAOLIS, *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, in *Quad. di dir. eccl.*, XXI (2008), p. 11. Cfr. recentemente quanto riferisce G. FELICIANI, *Migrazioni e società multiculturale: il pensiero e le iniziative della Chiesa cattolica*, in corso di pubblicazione nel volume che raccoglie gli *Studi in onore di Piero Pellegrino*.



promulgati più recentemente³⁷³, si sono trasformati incisivamente la “morfologia” di tale mobilità ed i caratteri e la tipologia delle trasmissioni umane, nonché in particolare la fisionomia medesima dei migranti³⁷⁴, ma anche degli altri soggetti implicati nella mobilità (girovaghi, *vagi* secondo il dettato codiciale), quali gli esuli, i profughi, i rifugiati, gli sfollati, i marittimi, gli aeronaviganti e gli addetti ai trasporti aerei, i pellegrini, i turisti, gli studenti esteri³⁷⁵, i fieranti, i circensi ed i lunaparkisti, i nomadi³⁷⁶: ognuno, pur sotto il denominatore comune della “mobilità” appunto, con peculiarità ed esigenze proprie (chiaramente più o meno rilevanti ed impellenti) ed inoltre in continua ridefinizione. E, simultaneamente a tali frenetiche trasformazioni, si è evoluto anche il magistero cattolico e, al contempo, quel diritto al quale, pure in questo settore, è deferito un ruolo non subalterno: non senza riflessi anche sulla codificazione³⁷⁷, anzi su

³⁷³ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, a cura di G.G. TASSELLO – L. FAVERO, Roma, 1985 (con introduzioni di G. ROSOLI e V. DE PAOLIS); *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*, a cura di G.G. TASSELLO, Bologna, 2001. Si vedano alcune considerazioni di V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, in *Ius can.*, XLIII (2003), p. 13 ss.

³⁷⁴ Si sofferma ad esempio sul passaggio, nel magistero, dall’uso del termine “emigrante” a quello di “migrante” con un diverso significato J. MAGAÑA ROMERA, *Competencias y actuaciones de las Conferencias Episcopales a favor de los emigrantes*, in *Ius can.*, XLIII (2003), p. 124.

³⁷⁵ Cfr. quanto dispone il can. 813 del *Codex Iuris Canonici* (ed anche il can. 792).

³⁷⁶ Come sinteticamente illustra V. DE PAOLIS, *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, cit., p. 15: «con il tempo la Chiesa ha raccolto i diversi fenomeni della mobilità umana attorno a categorie precise. La lettera *Chiesa e mobilità umana* emanata dalla Commissione per la pastorale dei migranti e del turismo in data 26 maggio 1978 presenta i diversi raggruppamenti delle trasmissioni umane (...). Tra questi itineranti la categoria dei migranti assume un ruolo particolare, per la specifica cura pastorale che essa richiede. La categoria generale degli itineranti comprende infatti le altre categorie della mobilità, come i nomadi, i marittimi, gli aeronaviganti, i pellegrini e i turisti (...)». Cfr. anche ID., *La pastorale dei migranti e le sue strutture secondo i documenti della Chiesa*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 87, December 2001.

³⁷⁷ Poco prima della promulgazione del *Codex Iuris Canonici* si si augurava: «Puisse-t-il intégrer et compléter cette législation pleine de signification, concernant les migrants, dans des structures renouvelées et adaptées, correspondant aux multiples visages de l’unique Église du Christ. //Nous n’attendons pas un Code “imperfectible”. Nous souhaitons vivement qu’il demeure ouvert aux situations mouvantes, auxquelles, canonistes, nous aurons à faire face demain»: C. TONNELIER, *Une législation pleine de signification, les dispositions concernant les migrants*, in *L’année can.*, XXVII (1983), p. 184. Cfr. in generale V. DE PAOLIS, *Aspetti canonici del magistero della S. Sede sulla mobilità umana*, in *La Chiesa e la mobilità umana*.



entrambe le codificazioni canoniche. In esse sono presenti varie norme volte a predisporre per questi soggetti una specifica cura pastorale, stante che quella ordinaria, per le circostanze in cui vivono, stenterebbe a raggiungerli adeguatamente, allestendosi un articolato sistema di organizzazione sia su base territoriale sia su base personale³⁷⁸.

Attualmente un dicastero della Curia romana, appositamente eretto, il Pontificio Consiglio della cura pastorale per i migranti e gli itineranti³⁷⁹, veglia, a livello di Chiesa universale, su questo vasto "comparto", coadiuvato da una serie di strutture, soprattutto nell'ambito delle Conferenze Episcopali³⁸⁰ e delle Chiese particolari, le quali svolgono un'attività a vasto raggio che recentemente si mostra sempre più sensibile alla salvaguardia della cultura di questi peculiari gruppi di *christifideles*. Sarebbe ultroneo anche solo un riepilogo sommario di quanto la Chiesa, segnatamente attraverso il diritto canonico, abbia professato e realizzato - soprattutto dopo il Concilio

Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983, cit., p. XXXI ss.; e, per quanto concerne il *Codex Iuris Canonici* del 1983, cfr., per tutti, **ID.**, *La mobilità umana e il nuovo Codice di diritto canonico*, in *On the Move*, 1985, p. 37 ss.; **ID.**, *L'impegno della Chiesa nella mobilità umana secondo il Codice di Diritto Canonico*, in *Orizzonti pastorali oggi. Studi interdisciplinari sulla mobilità umana*, Padova, 1987, p. 129 ss.; **J. BEYER**, *Le nouveau Code de Droit Canonique et la pastorale de la mobilité*, cit., p. 3 ss. Più recentemente si vedano alcuni contributi contenuti nei volumi *Migraciones, Iglesia y Derecho. Actas del V Simposio del Instituto Martín de Azpilcueta sobre «Movimientos migratorios y acción de la Iglesia. Aspectos sociales, religiosos y canónicos»*, a cura di **J. OTADUY – E. TEJERO – A. VIANA**, Pamplona, 2003; *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità*, a cura di **G.P. MILANO e E.W. VOLONTÈ**, Siena, 2003.

³⁷⁸ Illustra recentemente la normativa del Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina e del Codice dei Canoni delle Chiese orientali circa la cura pastorale dei migranti e degli itineranti **L. SABBARESE**, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, cit., alla cui trattazione rinviamo.

³⁷⁹ Il *Pontificium Consilium de spirituali migrantium ac itinerantium cura* è stato creato con la Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, del 28 giugno 1988 (in *A.A.S.*, LXXX (1988), p. 891 ss.), nn. 149-151 (cfr. **J. BEYER**, *Il Pontificio Consiglio della pastorale dei migranti e gli itineranti*, in *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"*, a cura di **P.A. BONNET e C. GULLO**, Città del Vaticano, 1990, p. 455 ss.): in tali norme, come oggetto di sollecitudine da parte del Pontificio Consiglio stesso, si menzionano coloro che sono stati costretti ad abbandonare la propria patria o non ne hanno affatto, i profughi, gli esuli, i migranti, i nomadi, la gente del circo, i marittimi, coloro che hanno un impiego o prestano il loro lavoro negli aeroporti o negli aerei, coloro che viaggiano per motivi di pietà, di studio o di svago. Precedentemente si trattava di una semplice commissione, la già ricordata Pontificia Commissione per la pastorale dei migranti, creata con il *Motu proprio* di **PAOLO VI** del 19 marzo 1970 *Apostolicae caritatis*, in *A.A.S.*, LXII (1970), p. 193 ss., posta in particolare collegamento con la Congregazione per i vescovi, il cui prefetto ne era il presidente.

³⁸⁰ E delle rispettive strutture gerarchiche delle Chiese orientali cattoliche.



Vaticano II³⁸¹ - nell'intento di non avvilire e schiacciare le culture di cui sono portatori questi soggetti³⁸², nel tentativo anzi di promuovere (nella pastorale ad essi destinata) quanto è portato positivo di una maturazione originale del cristianesimo e che in prospettiva può - in un rapporto che diviene dunque bidirezionale³⁸³ - arricchire la Chiesa universale: la cultura è stata percepita sempre meglio come veicolo della fede e della crescita in essa³⁸⁴. In particolare, come si è osservato

³⁸¹ Sintetizza **V. DE PAOLIS**, *La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi di comunione interculturale*, in *Monitor eccl.*, CXVI (1991), p. 204, quanto alla valorizzazione del patrimonio culturale dei migranti: «Anche se consapevoli che in anime particolarmente sensibili ed avvedute tale riflessione era già cominciata da lungo tempo, non si può negare che essa ha visto il suo meriggio particolarmente con il Concilio ecumenico Vaticano II, con le sue indicazioni sull'attività missionaria nel decreto *Ad Gentes*, con le sue meditazioni ecclesologiche nella Costituzione *Lumen Gentium*, e con l'approfondimento tra fede e cultura nella Costituzione pastorale della Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*. Arriviamo così alla formulazione che troviamo in particolare nella Istruzione *De Pastoralis Migratorum Cura* [emanata dalla Congregazione per i vescovi in data 22 agosto 1969: N.d.R.], n. II a proposito del patrimonio culturale dei migranti. "I migranti portano con sé il proprio modo di pensare, la propria lingua, la propria cultura, la propria religione: tutto questo costituisce un certo patrimonio spirituale di giudizio, di tradizioni e di cultura, il quale dovrà rimanere anche fuori della propria patria: deve essere perciò oggetto di grandissima stima ovunque". Il papa **PAOLO VI** nel *Motu proprio Pastoralis migratorum cura* del 15 agosto 1969, cit., p. 601 ss., già aveva affermato: «Facile intelligitur, pastoralement hanc curam efficaciter peragi non posse, nisi congrua habeatur ratio patrimonii spirituali nec non animi culturae quae migratorum propria sunt; qua in re magnum habet momentum patria lingua, cuius ope migratores cogitata sua, suae mentis habitum, suamque religiosam exprimant vitam». Riguardo a quest'ultimo documento cfr. le considerazioni di **C. TONNELIER**, *Une législation pleine de signification, les dispositions concernant les migrants*, cit., p. 178 ss.

³⁸² Cfr. le riflessioni di **P.A. BONNET**, *Comunione ecclesiale, migranti e diritti fondamentali*, in *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Padova, 1992, p. 23 ss.

³⁸³ Con riferimento ai migranti scrive **R. CORONELLI**, *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa particolare*, in *Quad. di dir. eccl.*, XXI (2008), p. 33, che «il rapporto Chiesa-migranti non è mai e solo unidirezionale (la Chiesa particolare che assiste i migranti), ma mentre la Chiesa particolare di accoglienza aiuta i migranti a fare un'autentica esperienza di Chiesa nel rispetto del loro patrimonio spirituale e culturale, la Chiesa stessa viene edificata attraverso la presenza e l'opera dei migranti, tanto da poter concludere che la cura pastorale dei migranti è l'azione mediante la quale la Chiesa si edifica e cresce nell'ambito delle migrazioni: "Bisognerà quindi edificare e far crescere in essi e con essi la Chiesa, per riscoprire, insieme, e rivelare i valori cristiani e per formare una autentica comunità sacramentale, di fede, di culto, di carità e di speranza"».

³⁸⁴ Peraltro, come osserva **V. DE PAOLIS**, *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, cit., pp. 25-6, in relazione alla pastorale dei migranti, «la lingua e la cultura pur essendo un motivo fondamentale che dà ragione della pastorale specifica non ha valore in sé, ma come veicolo della fede e della



con riferimento ai migranti, la Chiesa ha accantonato la preoccupazione contingente del *periculum fidei* cui sarebbero esposti tali *christifideles* per concentrarsi sul «diritto al rispetto al proprio patrimonio culturale³⁸⁵, anche nella cura pastorale³⁸⁶. Questo diritto viene visto per lo più in un contesto più ampio di diritti di cui il migrante è dotato in quanto uomo, e nella visione di un'ecclesiologia che apre la Chiesa particolare al respiro della cattolicità³⁸⁷; un diritto che, pur non esplicitamente

crescita in essa. La pastorale per i migranti non nasce per conservare la cultura o la lingua di un popolo, ma prende atto che una determinata comunità ha una lingua ed una cultura ed esercita la sua attività spirituale salvifica attraverso di essa e nel rispetto di essa. Ma l'attività pastorale non è per tenere in piedi una comunità linguistica o culturale. Non rientra negli scopi e nella finalità della Chiesa»; «l'attenzione della Chiesa (...) riguarda tutto l'uomo in tutte le sue dimensioni. (...) Ma (...) se non trascura l'uomo integrale, sa bene che l'uomo vero in senso pieno è quello chiamato a conformarsi al mistero di Cristo. (...) Intendere pertanto il discorso della Chiesa nella prospettiva umana e sui diritti umani, isolandolo dalla sua prospettiva specifica, induce a perdere il suo significato e la sua portata. Una pastorale pertanto che volesse fermarsi a queste prospettive semplicemente umane e sociologiche, pur valide, farebbe perdere ad esse il proprio significato pieno e soprattutto farebbe perdere alla Chiesa la specificità della sua presenza nel campo delle migrazioni». Per **E. CORECCO**, *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, cit., p. X: «L'identità culturale di una minoranza come quella dei protagonisti delle migrazioni (...) deve essere salvata ad ogni costo. Ma deve essere una identità culturale che nasce dal modo di vivere e di incarnare la fede in un determinato ambiente culturale, non l'identità culturale alla cui radice ci sono solo elementi antropologici, nazionali o socio-politici, che per loro natura sono solo particolaristici e, di conseguenza, inevitabilmente alternativi ad altre culture» (cfr. anche **ID.**, *Considerazioni teologiche sul tema «emigrazione e cultura»*, in *La Chiesa di fronte al problema delle migrazioni. Raccolta di scritti ecclesiologici di Eugenio Corecco*, cit., p. XLVII ss.). Si vedano alcuni contributi contenuti nel volume *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità*, cit.

³⁸⁵ Si veda quanto osserva **A. VIANA**, *La Sede Apostólica y la organización de la asistencia pastoral a los emigrantes*, in *Ius can.*, XLIII (2003), p. 100 ss.

³⁸⁶ Senza però, come talora è avvenuto, fomentare "nazionalismi" in nome della fede o in occasione di essa, facendo pullulare nelle diocesi Chiese nazionali: così **V. DE PAOLIS**, *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, cit., pp. 37-8.

³⁸⁷ **V. DE PAOLIS**, *La cura pastorale dei migranti nella Chiesa. Una rassegna dei principali documenti*, cit., p. 19. Si vedano le considerazioni che già svolgevano **E. CORECCO**, *La presenza dei migranti nella Chiesa particolare: segno dell'immanenza reciproca fra Chiesa universale e particolare*, in *Seminarium*, XXV (1985), p. 58 ss., e **J. BEYER**, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, in *Migrazioni. Studi interdisciplinari*, a cura di **J. BEYER – M. SEMERARO**, Roma, 1985, p. 9 ss. Afferma recentemente **L. SABBARESE**, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, cit., pp. 10-1: «Il migrante può essere considerato nella Chiesa particolare costruttore "glocale" della cattolicità della Chiesa, perché rende visibile e manifesto, in un luogo particolare, l'universale sua cattolicità, e permette di valorizzare, sia attraverso l'accoglienza della Chiesa particolare sia con il suo inserimento in essa, la dimensione locale della comunione ecclesiale, come nodo della comunione e della



formalizzato nel *Codex Iuris Canonici*, tuttavia si desume da ormai numerosi pronunciamenti della Chiesa e si ricava da altri canoni sanciti *iura* fondamentali dei cristiani (ed è dunque opportunamente esaltato dalla dottrina)³⁸⁸, elevandosi a stendardo della “politica ecclesiale” da intraprendere in questo ambito³⁸⁹. Si conviene dunque su come non si possa riscuotere come prezzo per l’espressione e la pratica della fede quello della soppressione della propria cultura, quindi la realizzazione di un’assimilazione o comunque di un’integrazione che sia forzata³⁹⁰.

cattolicità proprie della Chiesa universale. (...) //Nella dialettica tra universale e particolare, tra globale e locale si può adeguatamente inserire l’attenzione della Chiesa verso i migranti e l’attuazione di una pastorale specifica che si potrebbe definire “pastorale globale”»; cfr. anche **A. BELLAGAMBA**, *Globalizzazione e universalità della Chiesa*, in *Ad Gentes. Teologia e antropologia della missione*, III (1999), p. 63 ss.

³⁸⁸ Cfr. in dottrina, ad esempio, quanto rilevano **P.A. BONNET**, *Il diritto-dovere del fedele migrante*, in *On the move*, 1983, p. 99 ss.; **ID.**, *Una dimenticanza del Codice del 1983: il diritto-dovere fondamentale del fedele migrante*, in *Raccolta di scritti in memoria di Raffaele Moschella*, a cura di **B. CARPINO**, Perugia, 1985, p. 87 ss.; **J. BEYER**, *Le nouveau Code de Droit Canonique et la pastorale de la mobilité*, cit., p. 4 ss.; **J. SANCHIS**, *La pastorale dovuta ai migranti e agli itineranti (aspetti giuridici fondamentali)*, in *Fidelium iura*, III (1993), p. 456 ss.

³⁸⁹ Cfr. alcune considerazioni di **L. SABBARESE**, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, cit., *passim*, sui doveri e diritti dei fedeli migranti.

³⁹⁰ Scrive in riferimento ai migranti e proprio con riguardo al pericolo di un’assimilazione e integrazione “forzata” **V. DE PAOLIS**, *La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi di comunione interculturale*, cit., p. 205: «L’aggettivo “forzata”, con cui abbiamo specificato i due termini, aiuta a chiarire il pensiero che emerge dai documenti della Chiesa. Le due parole usate possono effettivamente esprimere il senso positivo di un cammino che, prima o dopo, dovrà trovare come suo punto di approdo l’inserimento a pieno diritto dei migranti nella comunità nuova, sia da un punto di vista civile che ecclesiale. Ma tale conclusione dovrà essere il punto di arrivo di un esercizio di libertà da parte del migrante, attraverso il cammino delle generazioni. (...) su di lui non si potranno e dovranno fare indebite pressioni per accelerare tale processo, costringendolo a rinnegare il proprio patrimonio culturale e spirituale. (...) //Sono pertanto da rifiutarsi l’assimilazione o l’integrazione intese come processo coercitivo diretto a inserire i migranti nella società indigena, così che essi perdano al più presto la loro identità culturale ed assorbano invece quanto prima quella del paese o della nazione ospitante. //Ancora di più tale assimilazione andrebbe rifiutata se si esprimesse in una pressione sui migranti perché abbandonino la propria fede o i comportamenti morali da essa derivanti».

“Integrazione” è, d’altronde, termine che viene impiegato per esprimere concetti diversi, a volte è usato in accezione positiva, a volte negativa: ad esempio, per la diffusa distinzione tra “integrazione”, da promuovere, e “assimilazione”, da rigettare, cfr. quanto rileva **A. MARCHETTO**, *Integrazione interculturale: una sfida per l’Europa cristiana*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 97, April 2005, p. 3. Sulla “logica di integrazione” propria alla società civile ed invece sulle dinamiche che devono



Desideriamo, in questa sede, unicamente indulgiare su un esempio che ci pare emblematico di come oggi più che mai la Chiesa sia lealmente protesa verso gruppi esigui e sparuti nonché identità minoritarie entro il grembo della cattolicità, e volta a fomentare, in un atteggiamento che è fondamentalmente di amichevole ospitalità e di "compagnia" - «nel senso forte del termine "cum-panis", come a dire mangiando il pane insieme»³⁹¹ -, una loro partecipazione alla vita ecclesiale col proprio "forziere" di tradizioni e culture: e come ciò possa accadere anche facendo "buon uso" di disposizioni racchiuse nel *Codex Iuris Canonici*. Tale esempio può ravvisarsi nell'attenzione riservata, e recentemente vieppiù incrementatasi, ai nomadi, agli zingari³⁹²: Rom (o

essere attivate nella Chiesa cfr. E. CORECCO, *Le migrazioni nell'orizzonte del Regno*, cit., p. LVIII ss. Con riferimento alla problematica degli zingari il **PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI**, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, 8 dicembre 2005, nella rivista telematica *People en the Move*, n. 100 (Suppl.) aprile 2006, n. 53, dichiara: «L'impostazione delle vie di sviluppo richiede altresì una adeguata comprensione delle nozioni distinte di integrazione e di assimilazione. La prima, infatti, va decisamente incoraggiata, puntando verso il pieno inserimento della vita e delle tradizioni zingare nel concerto delle altre culture, nel rispetto della propria. Vanno invece decisamente respinti i tentativi di assimilazione, vale a dire quelli conducenti all'annientamento della cultura zingara, dissolvendola in quella della maggioranza».

³⁹¹ Con discorso di carattere generale P. ROSSANO, *L'annuncio cristiano di fronte alle sfide della cultura contemporanea*, cit., p. 17, che aggiunge: «Ma si tratta di una compagnia vigile».

³⁹² Osserva I. CASTANGIA, *L'Europa delle persone e i diritti delle minoranze zingare*, in *Jus. Riv. di scienze giuridiche*, XLVI (1999), pp. 191-2, anche in nota: «Il "nomadismo" non individua, ancora oggi, un concetto unitario e giuridicamente ben definito: gli stessi documenti internazionali risultano improntati ad una genericità terminologica (*Tziganes* ovvero *Zingari*, o *Gypsies*, o *Rom/Roma/Rroms*) che sottende l'individuazione approssimativa di uno stereotipo di fenomeno sociale, cui l'immaginario collettivo ha conferito una cristallizzazione formale, riconducendo ad unitarietà concettuale realtà spesso non coincidenti. [La molteplicità di denominazioni nazionali (...) riflette nella realtà non solo le incertezze sull'origine dei vari gruppi sociali, ma anche il modo in cui sono stati percepiti in Europa, nella diversità dei tempi e dei luoghi, la loro identità di gruppo e il loro stile di vita]. //Tuttavia la necessità di "intendersi" universalmente e di distinguere il fenomeno del nomadismo tradizionale dalle diaspore nazionali antiche (Ebrei) e recenti (Albanesi, Curdi, Afghani), rispondenti a ben diverse connotazioni socio-politiche, o dalle emigrazioni di massa, generate da motivi prevalentemente economici (immigrazioni terzomondiste), induce a privilegiare una terminologia, ancorché giuridicamente approssimativa, che risulti quanto più possibile generalizzata o almeno sufficientemente caratterizzante. //Privato del significato spregiativo, che ha assunto soprattutto nella dizione tedesca (*Zigeuner*) durante il Nazismo, il termine Zingari, probabilmente derivato dal greco *Athinganos* (nome di una setta eretica che praticava la magia) appare il più corretto per indicare globalmente quel popolo la cui origine, grazie ai linguisti, solo alla fine del Settecento è stata fatta risalire all'India (...)».



Roma), Sinti, Manouches, Kalé, Gitani, Yéniches, Xoraxané, Travellers ecc.³⁹³, nelle diverse etnie disseminate nel mondo intero³⁹⁴. Si tratta di una categoria di persone, come tristemente noto, che è stata ed è, non esclusivamente in Italia, tempestate da campagne di denigrazione se non di criminalizzazione³⁹⁵. Pregiudizi difficili da svellere, nonostante sia palese come oggi non solo la migrazione sia un fenomeno strutturale nella nostra società, ma il nomadismo - il quale, lo diciamo per inciso, ha un solido fondamento biblico nell'Antico e nel Nuovo Testamento³⁹⁶ - stia divenendo fenomeno di massa presso tutti i ceti sociali, sospinti ad inesausti spostamenti per i motivi più disparati, essendo per contro oramai avviata all'estinzione la sedentarietà³⁹⁷; dunque tali pregiudizi nei confronti dei nomadi, oltre che razzisti, sono anche obsoleti.

³⁹³ Cfr. ad esempio quanto osserva sui *Gypsies* in India L. CORNELIO, *The pastoral care of gypsies: 'for a spirituality of communion'*, nella rivista telematica *People on the Move*, Suppl. n. 93, December 2003.

³⁹⁴ Cfr. J.P. LIÉGEOIS, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, Strasbourg, 1994.

³⁹⁵ Recentemente il Messaggio del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti ai partecipanti all'incontro annuale del Comitato cattolico internazionale per gli zingari, Trogir, Croazia, 28-30 marzo 2008, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 106, April 2008, si è soffermato su «quanto sia diffuso e quali dimensioni incontrollabili abbia assunto attualmente il fenomeno dell'antizingarismo in Europa. Non si può negare che le sue espressioni di discriminazione, razzismo, emarginazione-ghettizzazione e intolleranza diventano oggi sempre più gravi, culminando anche in aggressioni fisiche, espulsioni, sgomberi forzati, incendi, discorsi improntati all'odio, ronde e vessazioni, per elencarne solo alcuni»; anche se è vero che oggi sono accresciuti l'interesse e la mobilitazione di organismi nazionali e internazionali, la cui più recente espressione è la Risoluzione del Parlamento europeo su una strategia europea per i Rom, votata a larghissima maggioranza il 31 gennaio 2008: in essa si trova una ferma condanna di ogni forma di discriminazione nei confronti della popolazione Rom e la richiesta di una strategia europea e di finanziamenti per promuovere la loro inclusione sociale.

³⁹⁶ Si veda la trattazione di A. VANHOYE, *Fondamenti biblici degli Orientamenti per una pastorale degli zingari*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 103, April 2007. Inoltre, come ricorda il PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., nella *Presentazione*, «“Dalla nascita alla morte, la condizione di ciascun individuo è quella dell'*homo viator*” - ha affermato il Servo di Dio Giovanni Paolo II -, e ciò è espresso, come un'icona, nel tipo di vita degli Zingari»; e più oltre: «La loro itineranza è comunque un richiamo simbolico e permanente al cammino della vita verso l'eternità. In un modo del tutto speciale essi vivono, cioè, quello che la Chiesa dovrebbe realizzare, vale a dire l'essere continuamente in cammino verso un'altra Patria, la vera, l'unica, pur dovendo ciascuno impegnarsi nel quotidiano lavoro e dovere» (n. 28).

³⁹⁷ Annota F. GIOIA, *La sensibilità della Chiesa nel seguire il processo di globalizzazione che coinvolge l'umanità intera*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 82, April 2000, p. 1: «Il concetto di un pianeta sulla cui superficie nazioni, razze, aree religiose e linguistiche avevano ritagliato i loro siti sacri costituisce l'icona di un'umanità ormai



Comunque sia, la Chiesa, in questa battaglia contro le persecuzioni o quella sorta di *apharteid* se non di vero e proprio "genocidio culturale"³⁹⁸ cui sovente ancor oggi i nomadi devono soggiacere, non può farsi sorprendere impreparata³⁹⁹, anche come ammenda per le colpe di cui in passato si è macchiata nei loro confronti, soprattutto di omissione⁴⁰⁰; tra l'altro nel 1997 Giovanni Paolo II - il quale, come noto, nella "purificazione della memoria" in occasione del Grande Giubileo del 2000, ha chiesto perdono anche per tali mancanze - ha beatificato Zeffirino Giménez Malla (detto "El Pelé"), uno zingaro umile ad analfabeta martirizzato durante la guerra civile spagnola nel 1936⁴⁰¹. E le iniziative nei confronti di questi soggetti per appoggiarli nelle loro difficoltà e soprattutto per coinvolgerli pienamente nella vita ecclesiale, frantumando ogni tabù culturale, si vanno moltiplicando negli ultimi anni⁴⁰², a colmare il disinteresse che, proprio in tale dimensione, li ha sempre circondati negli stessi paesi di antica cristianità⁴⁰³.

in declino, di tipo stanziale. Oltre quei siti si debordava o per una affermazione di natura imperialistica o per un fatto di invasione devastante. Solo esuli o emigranti - singoli individui o gruppi di emarginati - spinti dalla miseria o dalla violenza si disperdevano e si annullavano al di fuori del loro habitat stanziale. Oggi si parla di globalizzazione, cioè di una nuova icona umana, in cui l'itineranza non solo aumenta ma diventa sempre più un fenomeno positivo, fino al punto di presagire un cammino verso una situazione nomade come normale per gli uomini di un non lontano domani».

³⁹⁸ Parla di "genocidio culturale" **I. CASTANGIA**, *L'Europa delle persone e i diritti delle minoranze zingare*, cit., p. 197 ss., in relazione a quelle politiche di integrazione che ancora oggi vengono perseguite a scapito del rispetto della diversità culturale degli zingari e che si risolvono in una negazione della loro identità collettiva.

³⁹⁹ Invero la Santa Sede presta un'attenzione pastorale speciale agli zingari dal 1965 - dopo il primo e storico pellegrinaggio internazionale degli zingari a Roma - con la creazione del Segretariato Nazionale di Apostolato Zingaro.

⁴⁰⁰ Ci si riferisce in particolare al silenzio davanti allo sterminio di Sinti e Rom perpetrato dai nazisti: cfr. *La Chiesa cattolica e gli zingari: storia di un difficile rapporto*, Prefazione di **R. ETCHEGARAY** e **S.F. HAMAQ**, Presentazione di **G. DE ROSA**, Roma, 2000; si veda anche quanto ricorda **R. BERNARD**, *Une pastorale spécifique pour les tsiganes à la lumière des Orientations*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 103, April 2007.

⁴⁰¹ Cfr. **R. RODRIGO**, *Zeffirino Giménez Malla «El Pelé». Il primo zingaro della storia beatificato*, Roma, 1997.

⁴⁰² Si veda nel sito della Santa Sede, nelle pagine dedicate al Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti, la sezione destinata specificamente a *Nomadi: Sinti & Roma*.

⁴⁰³ Cfr. quanto rileva **C. VASIL'**, *L'identità del cappellano nella pastorale per gli zingari alla luce degli Orientamenti, con attenzione anche al punto di vista del diritto delle Chiese orientali cattoliche*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 103, April 2007, pp. 1-2: «Purtroppo, dobbiamo dire a malincuore, la Chiesa nell'ambito dello stesso vecchio



Tuttavia l'attenzione della Chiesa pare solitamente prospettarsi come di indole pastorale più che giuridica e dunque parrebbe estranea alla materia di questa trattazione. Si pensi all'ultimo dei documenti sul tema della cura da rivolgersi a questi speciali raggruppamenti di fedeli, gli *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, datato 8 dicembre 2005, del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti. Esso, infatti, «si presenta come una pubblicazione di carattere meramente illustrativo ed esortativo», non contenendo «novità alcuna sul piano normativo»⁴⁰⁴. Il quesito che allora insorge è se, invece, questa attenzione pastorale non possa e debba riverberarsi sul piano del diritto, il quale potrebbe farsi in qualche maniera portavoce di una cultura secolare, nomade e non legata ad un territorio o ad una nazione eppure tramandata di generazione in generazione con orgogliosa e fiera ostinazione pari al disprezzo altrui che di consueto l'ha angariata: una cultura, invero, quella dei cosiddetti "figli del vento", ove «il senso

continente non è riuscita a evangelizzare gli Zingari, non è riuscita pienamente ad inculturare il Vangelo ed entrare nel loro modo di vivere e di pensare. Gli Zingari, forse proprio perché così "vicini", sono stati molto spesso "lontani" dalla struttura, dall'interesse stesso della Chiesa, proprio nei paesi di antica tradizione cristiana. //Il missionario si preparava teologicamente, spiritualmente, linguisticamente, culturalmente per la sua missione. Era ben consapevole che il suo approccio con le persone alle quali si preparava ad annunciare il Vangelo doveva essere personale, paziente, disponibile a comprendere la loro mentalità (...). L'operatore pastorale in un paese di antica tradizione cristiana, e per giunta di maggioranza cattolica, ragionava con criteri diversi, e si muoveva nell'ambito di strutture diverse. Guardava alle esigenze di una pastorale rivolta alla maggioranza della popolazione in una determinata circoscrizione, trascurando i gruppi che si trovano ai margini della società. Il "margine" può essere quello sociale, linguistico e culturale. Gli Zingari, si trovavano spesso "al margine" in tutti questi casi». In tale interessante contributo l'Autore si sofferma in particolare sui problemi peculiari che la pastorale degli zingari incontra in Oriente, anche in rapporto al suo interagire con la realtà specifica delle diverse Chiese *sui iuris*.

⁴⁰⁴ E. BAURA, *Aspetti giuridici della pastorale per gli zingari*, in *Ius Ecclesiae*, XVIII (2006), p. 827, che prosegue: «nemmeno per precisare i modi di compiere una legge o per sollecitare il suo compimento. Non si tratta, cioè, di un decreto generale esecutivo, di cui al can. 31, emanato da una autorità esecutiva. Né sembra che si possa inquadrare all'interno della categoria delle istruzioni di cui al can. 34, con le quali le autorità esecutive competenti si rivolgono a coloro che devono curare l'esecuzione delle leggi, allo scopo di rendere chiare le disposizioni delle leggi e di determinare i procedimenti nell'eseguirle», aggiungendo anche: «Comunque sia la soluzione sulla potestà o meno del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti per emanare norme amministrative, non sembra che possano emergere problemi di questo tipo nel presente Documento, in quanto non sono rinvenibili in esso delle novità normative, e lo stesso Documento si presenta formalmente come una pubblicazione non vincolante giuridicamente: si autodetermina "Orientamenti" senza riportare l'approvazione (nemmeno generica) del Romano Pontefice».



della famiglia, lo spirito di libertà e la creatività e (...) un forte senso di Dio, un forte spirito religioso»⁴⁰⁵ lasciano presagire messi abbondanti anche e proprio intraecclesialmente.

D'altronde scissioni nette tra pastorale e diritto sono fuorvianti nella Chiesa. Ed infatti ci sembra, a guardar meglio, che anche nel documento appena ricordato si intravedano delle possibilità per impostare alcune riflessioni sul piano giuridico⁴⁰⁶. Anzitutto, pur enumerandosi disposizioni disciplinari emanate precedentemente dai competenti organi senza poterne accrescere il valore vincolante, tuttavia l'autorevolezza del Pontificio Consiglio, che presiede al settore *de quo*, spinge a non trascurare «la rilevanza che possono acquistare le interpretazioni della normativa vigente proposte dal Documento, sia pure attraverso la mera esposizione della stessa»⁴⁰⁷.

Così, senza voler qui scendere nel dettaglio e soffermandoci in modo solo cursorio sugli *Orientamenti*, segnaliamo come significative nella prospettiva da noi setacciata, anzitutto le ripetute indicazioni - che non possono restare lettera morta - circa il necessario rispetto dell'identità, delle tradizioni, delle usanze, dell'idioma, in una parola della cultura degli zingari, sottolineandosi peraltro come quest'ultima debba tuttavia «passare attraverso il mistero pasquale di morte e resurrezione», debba cioè «purificarsi», «elevandosi» seguendo il faro del «giudizio evangelico»⁴⁰⁸, secondo quanto già sopra abbiamo

⁴⁰⁵ A. IAPINO, *I Nomadi: "Qui ci sentiamo tutti accolti e amati come fratelli"*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 83, September 2000. Sottolinea inoltre il **PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI**, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., n. 14, che nella cultura zingara «Gli anziani della famiglia sono (...) grandemente rispettati e venerati, perché possiedono la sapienza della vita. I defunti restano per lungo tempo nella memoria e, in un certo senso, la loro presenza si conserva sempre viva. Presso gli Zingari è inoltre in onore la "famiglia allargata", costituita da una rete di molteplici famiglie imparentate, che porta a un atteggiamento di grande solidarietà e di ospitalità, specialmente verso i membri della propria etnia».

⁴⁰⁶ Cfr. alcune riflessioni di E. BAURA, *Orientamenti per una pastorale degli zingari. Profili giuridici*, nella rivista telematica *People in the Move*, n. 103, April 2007.

⁴⁰⁷ E. BAURA, *Aspetti giuridici della pastorale per gli zingari*, cit., p. 828, che tuttavia prosegue: «Ad ogni modo, anche le eventuali interpretazioni devono rimanere pur sempre sul piano della promozione e l'esortazione, anziché in quello vincolante giuridicamente».

⁴⁰⁸ Così afferma espressamente il **PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI**, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., nella *Presentazione*: «Questi *Orientamenti* sono (...) un segno della preoccupazione della Chiesa per gli Zingari, che abbisognano di una pastorale specifica, attenta alla loro cultura, la quale, ovviamente, deve passare attraverso il mistero pasquale di morte e resurrezione. Ciò è d'altronde necessario per tutte le culture. La storia universale dell'evangelizzazione attesta infatti che la diffusione del



segnalato in linea generale. Gli *Orientamenti* si diffondono quindi ampiamente sulle strutture designate ad occuparsi dell'organizzazione della pastorale *per, fra e con* gli zingari⁴⁰⁹. Importante, in particolare, quanto si dichiara laddove si affronta il tema *L'Episcopato e la pastorale degli Zingari*. Già il can. 383, § 1, del *Codex Iuris Canonici* prescrive che il vescovo diocesano deve adempiere al dovere di mostrarsi sollecito nei confronti di tutti i fedeli che sono affidati alla sua cura, di qualsiasi età, condizione o nazione, sia di coloro che abitano nel territorio sia di coloro che vi si trovano temporaneamente, rivolgendosi con animo apostolico anche verso quanti per la loro situazione di vita non possono usufruire sufficientemente della cura pastorale ordinaria⁴¹⁰. Proclama quindi il documento del 2005: «Compito dei Vescovi è (...) quello di mantenere e approfondire l'unità delle Chiese particolari, nella missione, riconoscendo e valorizzando ogni esperienza umana aperta alla dimensione religiosa e trascendente, con particolare sollecitudine verso quei fedeli che sono in situazione di emarginazione. La minoranza zingara deve attirare dunque la loro attenzione pastorale, evitando che la caratteristica "internazionale" di questa popolazione si traduca in mancanza di una sua percezione a livello locale e regionale»⁴¹¹. E si prosegue poi, con una frase di una fermezza lapidaria, che se la Chiesa particolare non rispetta l'identità zingara «non può neppure costituire la propria unità»⁴¹²: «Una tale affermazione, davvero contundente, si comprende se si pensa alla

messaggio cristiano è stata sempre accompagnata da un processo di purificazione delle culture, visto come una necessaria elevazione. Pertanto, una difesa indiscriminata di tutti gli aspetti della cultura zingara, senza le dovute distinzioni e i relativi giudizi evangelici, non giova. Purificazione, comunque, non significa svuotamento, ma pure una certa integrazione con la cultura circostante: si tratta di un processo interculturale. Pertanto riconciliazione e unione tra Zingari e coloro che non lo sono inducono a una legittima interazione di culture»; cfr. anche i n. 39 ss.

⁴⁰⁹ Sintetizza E. BAURA, *Orientamenti per una pastorale degli zingari. Profili giuridici*, cit., p. 4: «Lo schema dell'organizzazione viene descritto a partire dall'attenzione prestata dalla Santa Sede a questo settore pastorale, continua con il compito delle Conferenze Episcopali, poi descrive le responsabilità a livello diocesano e le possibili giurisdizioni personali per dare unità di direzione a questa attività, prosegue con il compito del promotore episcopale e del direttore nazionale, passa a trattare del ruolo dei cappellani e, infine, commenta le possibili modalità di azione più o meno istituzionale dei laici e religiosi non sacerdoti in favore degli zingari».

⁴¹⁰ Cfr. anche i cann. 476, 518, 529, 564, 568, 771 del *Codex Iuris Canonici*.

⁴¹¹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., n. 85.

⁴¹² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., n. 86.



necessaria cattolicità⁴¹³ della Chiesa particolare»⁴¹⁴. Tale dovere non è escluso (anzi è perorabile) si sedimenti nella produzione di una normativa *ad hoc*. Così, ad esempio, in quelle diocesi in cui il transito di nomadi è frequente e la permanenza pressoché durevole in quartieri o aree di sosta, si potrebbe disporre la deputazione di qualcuno di loro quale membro del consiglio pastorale diocesano, per ipotesi delegando o comunque facendo partecipare in qualche modo alla scelta la comunità zingara medesima, sì che le sue forme di rappresentanza e di distribuzione delle incombenze possano in qualche modo far capolino anche nell'ordinamento canonico. In tal modo il consiglio pastorale potrebbe, nelle forme previste per la sua attività e sulle quali anteriormente abbiamo, sia pur fugacemente, indugiato, rivelarsi un canale di inculturazione. Certamente la presenza di tali soggetti in organismi diocesani non è comunque da intendersi come rappresentanza sindacale per la rivendicazione di diritti⁴¹⁵, ma, in un'ottica diaconale, come risorsa messa a disposizione anche delle Chiese particolari stesse per un'azione pastorale ed una missione apostolica che veda collaborare attivamente zingari e *gagé* (così vengono denominati dagli zingari coloro che tali non sono). D'altronde l'investitura concessa a zingari medesimi (singoli o in *équipe*) di *munera* o *officia* ecclesiali - quali, ad esempio, quello di "operatori pastorali", «con una responsabilità precisa ed eventualmente con "lettera di missione" del Vescovo»⁴¹⁶ - è obbiettivo che gli *Orientamenti* medesimi

⁴¹³ Cfr. le riflessioni di P. GOYRET, *La dimensione ecclesiologicala degli Orientamenti*, nella rivista telematica *People on the Move*, n. 103, April 2007, che, riguardo a questo tema, parla di «cattolicità estensiva, intensiva e qualitativa della Chiesa» permeante l'intero documento.

⁴¹⁴ E. BAURA, *Aspetti giuridici della pastorale per gli zingari*, cit., p. 835.

⁴¹⁵ Peraltro in generale sugli equivoci da evitare e sulla mentalità da rigettare nella partecipazione alle strutture sinodali della Chiesa locale cfr. le considerazioni di E. CORECCO, *Chiesa locale e partecipazione nelle migrazioni*, cit., p. VIII ss., il quale, trattando del fenomeno delle migrazioni, conclude: «il progetto pastorale non può essere solo quello di salvare l'identità culturale di una minoranza particolarmente povera come quella delle migrazioni, ma di farle fare un'autentica esperienza di Chiesa, che va oltre l'aspetto caritativo o sacramentale della questione. //Senza questa coscienza di Chiesa, che è la realizzazione dell'universale cristiano nel particolare, anche la partecipazione istituzionale dei migranti alle strutture ecclesiali ("sindacalmente" utile) rimarrà sterile, perché la democrazia in quanto tale, anche se praticata nella Chiesa, è radicalmente incapace di generare Chiesa, perché fondata non sulla comunione, ma su un rapporto di forze. Occorre che le migrazioni riescano a porre dei gesti e a creare una prassi pastorale che non diano più per scontate, perpetuandole, le divisioni che incontrano e l'incomprensione che subiscono, ma le rendano capaci di dare una testimonianza di unità e di comunione».

⁴¹⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., n. 96.



consigliano di perseguire quale strada che condurrà sicuramente ad una evangelizzazione maggiormente efficace, oltre che qualitativamente forse meglio attuata perché più informata e cosciente: «Da una pastorale ben impostata dovrebbe nascere, come frutto naturale, un “protagonismo” degli stessi Zingari»⁴¹⁷. Tra l'altro in questo modo si permetterà ad essi ed al gruppo di cui fanno parte di esplicitare meglio quel diritto, che tutti i *christifideles* possono vantare, a conseguire i mezzi salvifici indispensabili per raggiungere la perfezione cristiana senza recedere dalla propria cultura⁴¹⁸. L'assistenza della gerarchia in questa direzione non è tanto opera compassionalmente misericordiosa ma risposta dovuta in relazione proprio al diritto fondamentale riconosciuto al cristiano dal can. 213 del *Codex* medesimo⁴¹⁹, quello appunto di ricevere dai sacri pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla Parola di Dio e dai sacramenti, che sono e rimangono gli stessi pur nella specificità della cultura di ogni uomo concreto.

Augurabile è dunque l'apertura alle culture da parte del diritto canonico universale, auspicabile che le Chiese particolari si diano normative genuinamente interpreti della loro vera immagine, sì come autocompresa. Sempre però senza mutilare o appannare «l'essenziale del mistero di Cristo (...). Il pluralismo nella Chiesa avrà dunque sempre delle frontiere imposte dalla necessaria comunione nella stessa fede, nella vita sacramentale e nell'unione gerarchica. (...) Questo significa che, nonostante ogni legittimo desiderio d'inculturare la disciplina della Chiesa perché essa sia in armonia con l'ordine sociale incontrastato, la scienza canonica si troverà confrontata sempre a dei limiti che provengono non dall'ordine giuridico o dall'imposizione della cultura occidentale, ma dall'ordine teologico e di fede»⁴²⁰. D'altronde «La Chiesa particolare non si definisce a partire dalla sua capacità di inculturazione in un determinato ambiente storico e sociale, ma si definisce a partire solo dal Sacramento e dalla Parola che essa celebra e annuncia localmente. //Le modulazioni culturali diverse, nel celebrare i sacramenti e nel comprendere la fede, pur essendo in grado di aiutare la Chiesa universale a formulare in modo eventualmente più profondo le verità della stessa fede, grazie al fenomeno della ricezione,

⁴¹⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Orientamenti per una pastorale degli zingari*, cit., n. 99.

⁴¹⁸ Cfr. E. BAURA, *Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia*, in *Ius can.*, XLIII (2003), p. 51 ss.

⁴¹⁹ Cfr. E. BAURA, *Orientamenti per una pastorale degli zingari. Profili giuridici*, cit., p. 2; ID., *Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia*, cit., p. 73 ss.

⁴²⁰ S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, cit., p. 255.



sono elementi puramente formali, rispetto ai contenuti salvifici proposti dalla Chiesa particolare in un determinato luogo e in un determinato tempo»⁴²¹. Abbiamo asserito in precedenza che la fede nel Vangelo è necessariamente inculturata: tuttavia il Vangelo non nasce dalla cultura ma dall'intervento salvifico di Dio che ha sacrificato suo Figlio, anche se ciò non significa che la fede non debba essere professata nella pienezza delle sue espressioni culturali più autentiche.

Lo scandalo dell'annuncio evangelico non può essere in alcun modo "edulcorato" e "addomesticato" nell'incontro con le culture, che devono lasciarsi scuotere da esso⁴²²: la vita nuova nell'originalità radicale del Vangelo comporta anche delle rotture rispetto ai costumi ed alla cultura di qualunque popolo della terra, poiché il Vangelo non è mai un prodotto interno di un determinato paese, ma viene sempre "da fuori", viene dall'Alto⁴²³. Non si può saldare il cristianesimo con una cultura determinata, qualsiasi essa sia, in quanto esso tutte le congloba poiché le trascende⁴²⁴. Così come non si possono accostare e giustapporre le culture delle varie Chiese locali come fossero più o meno autocefale, frangendo e dissolvendo l'identità unitaria - ma tutt'altro che monolitica - della Chiesa cattolica. Lo ha ribadito l'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Communio notio*⁴²⁵; lo predicava nello stesso anno, rievocando Cirillo e Metodio,

⁴²¹ E. CORECCO, *Ius universale – Ius particolare*, cit., p. 559, che prosegue: «Se la Chiesa particolare non è in grado di dare a se stessa la garanzia di vivere in perfetta comunione con l'unica Chiesa di Cristo, la Chiesa universale, in quanto elemento formale della Chiesa di Cristo, non è in grado di esistere di per se stessa, se non incarnandosi in una molteplicità di Chiese particolari, che le garantiscono la pluralità delle espressioni culturali».

⁴²² Cfr. B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia, 1985, p. 42: «se sarà sempre necessario rifiutare ogni identificazione fra messaggio e cultura, per non svuotare lo "scandalo" cristiano, sarà ugualmente necessario individuare il proprio e l'originale di ogni mondo culturale per metterlo in comunicazione reale e reciprocamente feconda con l'Evangelo». Si veda sul tema specifico H. CARRIER, *Inculturazione*, II. *Inculturazione del vangelo*, cit., p. 591.

⁴²³ Così testualmente GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995, cit., n. 74.

⁴²⁴ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, cit., p. 159 ss.: «La parola di Dio non potrebbe, infatti, identificarsi o legarsi in maniera esclusiva agli elementi di culture che la veicolano. Il Vangelo anzi impone spesso una conversione delle mentalità e una riforma dei costumi là dove esso s'impiana: le culture, esse pure, devono essere purificate e restaurate nel Cristo». Sulla mediazione tra le due istanze, da una parte, la trascendenza del Vangelo e, dall'altra, la complessità delle culture umane si sofferma brevemente ma efficacemente R. SCHREITER, *Inculturazione della fede o identificazione con le culture?*, cit., p. 32 ss.

⁴²⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione - "Communio notio"*



papa Wojtyła: «La convinzione dei santi Fratelli di Salonicco, secondo cui ogni Chiesa locale è chiamata ad arricchire con i propri doni il “pleroma” cattolico, era in perfetta armonia con la loro intuizione evangelica che le diverse condizioni di vita delle singole Chiese cristiane non possono mai giustificare dissonanze, discordie, lacerazioni nella professione dell’unica fede e nella pratica della carità»⁴²⁶. Solo così si leverà la sinfonia polifonica delle varie Chiese particolari (ognuna con un proprio timbro) immanenti nell’unità di quella universale. Allora, forse, occorrerebbe «abbandonare l’idea dell’inculturazione di una fede per sé culturalmente spoglia, che si trasporterebbe in diverse culture religiosamente indifferenti, e riferirsi invece all’incontro delle culture (o “interculturalità”), che si basa su due punti di forza. Da una parte l’incontro delle culture è possibile e avviene continuamente perché, nonostante le loro differenze, gli uomini che le producono hanno in comune la stessa natura e la medesima apertura della ragione alla verità. Dall’altra parte la fede cristiana, che nasce dal rivelarsi della verità stessa, produce quella che possiamo chiamare la “cultura della fede”, la cui caratteristica è di non appartenere a un popolo singolo e determinato, ma di poter sussistere in ogni popolo o soggetto culturale, entrando in relazione con la sua cultura propria ed incontrandosi e compenetrandosi con essa. Questa è in concreto l’unità e insieme la molteplicità e l’universalità culturale del cristianesimo»⁴²⁷. Secondo questa suggestione, pertanto, più che sull’inculturazione del diritto canonico, si dovrebbe riflettere su un diritto canonico interculturale⁴²⁸

notio”, 28 maggio 1995, cit.; si veda **J. RATZINGER**, *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, in *La Chiesa mistero di comunione per la missione. Un contributo teologico e pastorale*, Città del Vaticano, 1997, p. 57 ss.

⁴²⁶ **GIOVANNI PAOLO II**, Epistola Enciclica *Slavorum apostoli*, 2 giugno 1985, in A.A.S., LXXVII (1985), n. 13, p. 789 ss.

⁴²⁷ **C. RUINI**, *Teologia e cultura. Terre di confine*, in *Communio*, 2007, pp. 91-2, il quale peraltro riprende e sposa una tesi di **J. RATZINGER**, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, 2005. Secondo **T. GROOME**, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, cit., p. 162, l’incontro con nuove culture contribuisce «a svelare il “surplus di significato” e di valore che sempre rimane nel “deposito” del regno di Dio (...)».

⁴²⁸ In generale, recentemente, sulla nozione di diritto interculturale si vedano segnatamente i due contributi pubblicati su *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2008/8, di **M. RICCA**, *Diritto interculturale. Costruire l’esperienza giuridica oltre l’identità*, e di **S. BERLINGÒ**, *Diritto interculturale: istruzioni per l’uso di un ecclesiasticista-canonista*.

L’importante tuttavia, ci sembra, è non fare del concetto di diritto interculturale una sorta di seducente chimera che pare preludere a nuovi scenari e che invece si rivela solo quale mera formula non in grado di avviare a soluzione i problemi.



quale proiezione giuridica più adeguata e confacente di tale pregnante sostanza teologica.

8 - Prospettive interordinamentali: il rinvio al diritto secolare come forma di inculturazione; l'ingresso nello *ius canonicum* dei diritti di Chiese e comunità ecclesiali separate; l'apertura a culture non cristiane

Per ultimare il nostro giro d'orizzonte sulla tematica investigata, ci pare indispensabile volgere lo sguardo anche al di là ed al di fuori della realtà strettamente intracanonistica, per così dire, per saggiare se e come il diritto canonico si ponga in relazione con i diritti che fermentano fuori del suo ambito, i diritti secolari, anzitutto, nonché quelli di altre confessioni religiose, e quindi con le culture che di essi costituiscono immancabile retroterra. I rapporti tra il diritto canonico e i diritti secolari sono stati sempre molteplici e intensi, postulati, al fondo, dallo stesso fondamentale principio del dualismo cristiano e dell'autonomia del temporale⁴²⁹. Una "valvola" che, laddove correttamente funzionante, innesca un ingranaggio in grado di adeguare "in tempo reale" il diritto canonico alle evoluzioni dei diritti secolari, sia quelli sovranazionali, sia soprattutto quelli nazionali dei paesi dei quali i *christifideles* sono *cives*, è quella predisposta dal can. 22 del Codice per la Chiesa latina: «Leges civiles ad quas ius Ecclesiae remittit, in iure canonico iisdem cum effectibus servantur, quatenus iuri divino non sint contrariae et nisi aliud iure canonico caveatur» (corrispondente è il can. 1504 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*). Del rinvio al diritto secolare, nelle sue modalità notevolmente divergenti, ci siamo partitamente occupati altrove⁴³⁰, intrattenendoci sulle varie ipotesi di connessione tra l'ordinamento giuridico canonico e gli ordinamenti civili, sulle *rationes* che le sorreggono e soprattutto sugli aspetti prettamente operativi di questi accordi normativi. Abbiamo poi annoverato i contesti nei quali questa "trasmissione" normativa si rivela meno perigliosa ed anzi vantaggiosa, come la materia *de contractibus et de solutionibus* (per usare la perifrasi

⁴²⁹ Ci permettiamo di rinviare alle considerazioni che abbiamo svolto in G. DALLA TORRE – G. BONI, *Conoscere il diritto canonico*, cit., p. 125 ss.

⁴³⁰ Cfr. G. BONI, *La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico*, Milano, 1998; e più sinteticamente ID., in G. DALLA TORRE – G. BONI, *Conoscere il diritto canonico*, cit., p. 132 ss.



del can. 1290⁴³¹), e in generale l'ambito economico e finanziario, della gestione dei beni temporali: le legislazioni statuali, sempre più sofisticate, sono d'altronde quelle cui i *christifideles* si devono attenere. In questa maniera finiscono per essere in qualche modo attuati nel diritto canonico istituti e *modus operandi* ad esso sconosciuti e che pure fanno parte della cultura in senso lato di una società e di un'epoca, le quali sono scandite, e non secondariamente, anche dagli aspetti commerciali, imprenditoriali ecc.⁴³².

In questa sede non vogliamo riproporre discorsi già svolti, ma desideriamo unicamente riflettere su un punto che ci pare di bruciante attualità. Ci occupiamo qui dell'apertura del diritto canonico alle culture, ma già abbiamo chiarito come tale apertura non sia cieca od avventata: anzi talora, per contro, debba essere assai circospetta, se non addirittura diffidente. Proprio in quest'ottica diviene rilevante il can. 22, ed in particolare la clausola della non contrarietà al diritto divino, che ora peraltro considereremo non nella sua funzione squisitamente tecnica di limitazione al rinvio normativo⁴³³, limitandoci invece a valutarla nella sua valenza propriamente ideale⁴³⁴. Essa, fissando la soglia mai travalicabile da una norma esterna - che tra l'altro, in quanto eventualmente contraria allo *ius divinum*, sarebbe sprovvista di *rationalitas* e si porrebbe dunque quale mera *corruptela iuris* -, siamo convinti sia non a caso stata collocata proprio nel disposto consacrato al rimando alle *leges civiles*: una clausola che pure, per la sua vigenza ed operatività, non aveva alcun bisogno di essere espressamente menzionata, ma che, al di là della sua ridondante esplicitazione

⁴³¹ Cfr. can. 1290: «Quae ius civile in territorio statuit de contractibus tam in genere, quam in specie et de solutionibus, eadem iure canonico quoad res potestati regiminis Ecclesiae subiectas iisdem cum effectibus servantur, nisi iuri divino contraria sint aut aliud iure canonico caveatur, et firmo praescripto can. 1547».

⁴³² Considera il tema, oltre che sotto il profilo della «integración de los derechos seculares en el Derecho canónico», anche dal punto di vista speculare della «inculturación del Derecho canónico en los derechos estatales» C. SALINAS ARANEDA, *Algunas reflexiones en torno a la inculturación del derecho canónico*, cit., p. 536 ss.

⁴³³ Affronta recentemente questo argomento J. MIÑAMBRES, *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell'ordinamento canonico*, in corso di pubblicazione nel volume che raccoglie gli atti del XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico *Il Ius divinum nella vita della Chiesa* (il testo dattiloscritto ci è stato gentilmente fornito dall'Autore).

⁴³⁴ Senza ritornare su tematiche sulle quali ci siamo già soffermati, segnaliamo però le considerazioni di chi sostiene l'«inadeguatezza dell'idea del diritto divino come limite del diritto umano»: G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto divino*, in *Ius Ecclesiae*, VIII (1996), specialmente p. 457 ss.



formale, sta divenendo sostanzialmente di urgenza sempre più incalzante.

Infatti, di fronte a certe “evoluzioni” dei diritti secolari occidentali, ed anche, segnatamente in Europa, a certe tendenze del diritto comunitario - laddove si mira ad indurre modifiche e adeguamenti delle normative interne degli Stati - l’ordinamento canonico non può non innalzare il “baluardo” dello *ius divinum*. Si tratta, al fondo, di un’opposizione - da elevarsi con voce ferma anche sul piano normativo - alla “deriva” verso la quale sembrano talora istradati gli ordinamenti giuridici statuali, nel senso di una cesura e di uno scollamento rispetto a quel fondamento che solo rende il diritto, anche quello secolare, conforme a giustizia e che la Chiesa identifica nello *ius divinum naturale*. D’altronde non raramente i mutamenti del diritto secolare che si perseguono non sono innocui o “neutrali”, ma necessariamente comportano in tempi più o meno brevi - di cui anzi si sollecita l’ulteriore contrazione - mutamenti culturali gravi e irreversibili: da qui la centralità del ragionamento in questa sede.

Per fornire una rapida panoramica su alcuni settori in cui questo pare avvenire in maniera plateale, si possono evocare in particolare quello del diritto delle persone, del matrimonio e della famiglia, nonché quello delle tematiche biogiuridiche e della “contrattualistica” relativa⁴³⁵. Così, ad esempio, il can. 110 del *Codex Iuris Canonici* rinvia per la disciplina dell’adozione ai diritti secolari, ma oggi a livello europeo si preme per legislazioni che consentano l’adozione a coppie omosessuali ed a *singols*: ci si può quindi chiedere, stanti questi sviluppi, se il diritto canonico debba ritirare l’“apertura di credito” concessa in questa materia⁴³⁶. Come noto, poi, nei confronti del matrimonio civile dei battezzati (cattolici) l’atteggiamento dell’ordinamento canonico si è nel tempo “addolcito”, per così dire: da un inappellabile verdetto di condanna - con toni recisi anche nella terminologia: *matrimonium ut aiunt civile* - si è passati ad alcune forme - con le dovute precisazioni - di considerazione: si pensi a quanto stabilisce il can. 1071⁴³⁷, oppure ancora alla regolamentazione della

⁴³⁵ Si vedano alcune interessanti considerazioni di C. LABRUSSE-RIOU, *Produrre l’uomo: con quale diritto? Riflessioni «laiche» sulla procreazione medicalmente assistita*, in *Riv. di diritto civile*, LII (2006), p. 387 ss.

⁴³⁶ Abbiamo analizzato tale problema in G. BONI, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, cit., specialmente p. 124 ss.

⁴³⁷ Il can. 1071 subordina alla licenza dell’Ordinario del luogo la celebrazione di un matrimonio canonico il quale non può essere riconosciuto e celebrato a norma della legge civile, ovvero del matrimonio di chi è tenuto ad obbligazioni naturali verso l’altra parte od i figli nate da una precedente unione: cfr. le riflessioni che abbiamo



sanatio in radice, possibile anche per un matrimonio civile di cattolici, pur teoricamente non nullo, ma inesistente⁴³⁸; d'altronde in documenti magisteriali (come già l'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Familiaris consortio* del 1981⁴³⁹) si invita a distinguere il matrimonio civile dalle unioni di fatto, con un implicito apprezzamento per il primo. Su un binario parallelo pare procedere anche il diritto particolare: così la Conferenza Episcopale Italiana, per fare un altro esempio, nelle recenti *Indicazioni* sui matrimoni tra cattolici e musulmani, in alcuni casi problematici preferisce "tollerare" l'unione civile di tali coppie che concedere la dispensa dall'impedimento di *disparitas cultus*, consentendo il matrimonio canonico⁴⁴⁰. Sembrerebbe dunque che si dovesse attestare una "tregua" nelle ostilità avverso quel *turpis atque exitialis concubinatus* contro cui tuonava il famigerato vescovo di Prato negli anni Cinquanta, appellando come pubblici peccatori i battezzati che osassero accedere al matrimonio civile e convivere senza unirsi col vincolo sacramentale⁴⁴¹. Ma la "situazione normativa" del matrimonio civile si è venuta negli ultimi tempi velocemente trasformando; ci si chiede quindi se il limite dello *ius divinum* non debba essere pungentemente allertato dinanzi a certe recenti "degenerazioni" verso cui il modello di matrimonio così come disciplinato negli ordinamenti secolari va sempre più indirizzandosi. Un matrimonio, quello civile, divorziabile con estrema facilità, ove nessun peso ha l'apertura alla procreazione (l'impotenza è per lo più irrilevante e l'aborto è un "diritto" della donna-moglie senza che il padre-marito possa in alcun modo interloquire), ove i coniugi non sono tenuti alla reciproca fedeltà, ecc. Anche in ambiti più circoscritti, come nella disciplina della separazione, per la quale l'ordinamento canonico

sviluppato in G. BONI, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, cit., p. 36 ss.

⁴³⁸ Cfr. G. BONI, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, cit., p. 167 ss.

⁴³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, cit., p. 118 e ss.

⁴⁴⁰ Cfr. PRESIDENZA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Indicazioni I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, 29 aprile 2005, in *Notiziario CEI*, n. 5 del 2005, nn. 20-1, p. 148. Si veda al proposito G. BONI, *La normativa canonica sul matrimonio tra cattolici e musulmani*, in *Inmigración, minorías y multiculturalidad*, a cura di A. CASTRO JOVER – A. TORRES GUTIÉRREZ, Lejona, 2006, p. 59 ss.; ID., *Profili canonistici del matrimonio tra cattolici e musulmani*, in corso di pubblicazione nel volume che raccoglie gli *Studi in onore di Piero Pellegrino*.

⁴⁴¹ Sulla vicenda si vedano, per tutti, i contributi pubblicati in *Dir. eccl.*, LXIX (1958), I, di P.A. D'AVACK, R. BACCARI, P. BELLINI, P.G. CARON, V. DEL GIUDICE, G.B. DE MAURO, A. JANNITTI PIROMALLO, G. OLIVERO, L. SPINELLI.



da tempo “serenamente” si rimette in qualche modo ai diritti secolari, è forse irrimandabile un ripensamento⁴⁴². La separazione regolata in questi ultimi è oramai divenuta un istituto che non ha più nulla da spartire con quello omonimo canonistico: ogni minimo dissapore tra i coniugi può essere causa di separazione e si prescinde dall’elemento della colpa; essa non è, come nel diritto canonico, situazione provvisoria destinata a concludersi con la riconciliazione dei coniugi, *spatium deliberandi*, ma mera anticamera del divorzio⁴⁴³; tra l’altro i tempi sono sempre più ristretti: si pensi alla recente riforma spagnola su separazione e divorzio o, per l’Italia, alle reiterate proposte di legge che mirano a ridurre ad un anno (da tre) il periodo di separazione per accedere al divorzio⁴⁴⁴. Proseguendo in questa che altro non vuol essere se non una carrellata a scopo puramente di campionatura, in materia di biogiuridica sovengono alla mente i contratti di affitto dell’utero e tutte le altre obbligazioni concernenti la surrogazione di maternità, o comunque correlate alle metodiche di procreazione artificiale. Oppure il riconoscimento di risarcimenti del danno dovuti da medici e strutture sanitarie che non hanno adeguatamente informato la gestante di anomalie e malformazioni del feto e dunque hanno leso il suo “diritto di abortire”⁴⁴⁵, ovvero di risarcimento del danno per nascita di bambino

⁴⁴² Scrive, ad esempio, **H. FRANCESCHI**, *Il “bonum prolis” nello stato di vita matrimoniale e le conseguenze canoniche in caso di separazione o di nullità matrimoniale, in Prole e matrimonio canonico*, Città del Vaticano, 2003, p. 60: «È (...) sufficiente dare uno sguardo a molti degli ordinamenti statuali di famiglia nei quali non poche volte non si ha neanche una nozione di famiglia e di relazioni familiari minimamente confacente con la verità di esse, per renderci conto di quanto sia necessario recuperare per la Chiesa - che è recuperarle per i fedeli - le cause di separazione coniugale (...)».

⁴⁴³ Cfr. **G. BONI**, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, cit., p. 418 ss.

⁴⁴⁴ Su questi sviluppi ci permettiamo di rinviare a **G. BONI**, voce *Divorzio*, in corso di pubblicazione nell’*Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, a cura di **E. SGRECCIA – A. TARANTINO**.

⁴⁴⁵ Si è accordato il risarcimento non solo alla madre, ma anche al padre del nato malformato «benché sicuramente privo del diritto d’interloquire nella decisione di interrompere la gravidanza ma comunque altrettanto sicuramente esposto, e pesantemente, alle conseguenze pregiudizievoli derivanti dalla colpa professionale del medico»: **A. LISERRE**, *Ancora in tema di mancata interruzione della gravidanza e danno da procreazione*, in *Il corriere giuridico*, XXIII (2006), p. 1693, il quale lamenta la mancata (nella sentenza della Corte di Cassazione che commenta) «tutela del diritto del minore nato malformato senza doverosa avvertenza da parte della madre dei (rilevabili) rischi della sua gravidanza»; nato malformato che, in questa stessa ottica - è il passo successivo -, potrebbe vantare pretese risarcitorie nei confronti della madre che non si sia avvalsa della sua facoltà di abortire (che diventerebbe un obbligo) condannandolo ad una “vita ingiusta” (cfr. inoltre sul «danno da procreazione per consapevole negligenza dei genitori» anche il precedente articolo dello stesso Autore,



non voluta a carico di medici che non hanno compiuto correttamente la sterilizzazione (anche la giurisprudenza italiana su questi casi è ormai ampia⁴⁴⁶); ed infine i contratti con cui un soggetto impegna altri (cc.dd. organizzazioni di aiuto al suicidio) a praticargli l'eutanasia a certe condizioni negozialmente stabilite (così in Svizzera⁴⁴⁷). Ma gli esempi abbondano.

Sono temi d'impatto traumatico, che, al di là delle "propaggini" giuridiche ma anche grazie al loro silenzioso allineamento, sono in grado di incidere non lievemente sui lineamenti della cultura che si avvia a divenire dominante nell'Occidente: la "sponda" dello *ius divinum* e quindi il rifiuto, lo sbarramento da parte dell'ordinamento canonico dinanzi a tali "aberrazioni" del diritto verso cui talora sembrano scivolare gli ordinamenti secolari esprime un *giudizio* forte che non è, nell'ottica cattolica, moralistico, ma autenticamente giuridico, imponendo la coerenza alla giustizia. Il magistero, d'altronde, non si perita di ammonire i legislatori civili; ad esempio nell'*Istruzione Donum vitae* sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione del 1987 già si asseriva: «Compito della legge civile è assicurare il bene comune delle persone attraverso il riconoscimento e la difesa dei diritti fondamentali, la promozione della pace e la pubblica moralità. (...) i diritti inalienabili della persona dovranno essere riconosciuti e rispettati da parte della società civile e dell'autorità politica; tali diritti non dipendono né dai singoli individui né dai genitori e neppure rappresentano una concessione della società e dello Stato: appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in forza dell'atto creativo da cui ha preso origine. (...) Quando lo Stato non pone la sua forza al servizio dei diritti di ciascun cittadino, e in particolare di chi è più debole, vengono minati i fondamenti stessi di uno Stato di diritto»⁴⁴⁸. Proprio argomentando in relazione a questo

Mancata interruzione della gravidanza e danno da procreazione, Ibidem, XXI (2004), pp. 1437 s.; *contra*, per tutti, M.L. CHIARELLA, *Procreazione medicalmente assistita e selezione degli embrioni: il sogno di un figlio tra diritti e aspirazioni*, in *Famiglia*, V (2005), p. 461 ss.).

⁴⁴⁶ Anche qui ci sia consentito rinviare alle annotazioni che su questi temi abbiamo sviluppato nelle note del saggio: G. BONI, *La legge n. 194 del 1978: "derive" applicative di una legislazione da rivedere*, in *Dir. fam.*, XXXVII (2008), p. 872 ss. Cfr. più ampiamente E. GIACOBBE, *Il concepito come persona in senso giuridico*, Torino, 2003.

⁴⁴⁷ Cfr. F. BOTTI, *L'eutanasia in Svizzera*, Bologna, 2007, ove un ampio quadro della problematica nel dettaglio della regolamentazione elvetica.

⁴⁴⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Donum vitae su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, Risposte ad alcune questioni di attualità*, (22 febbraio 1987), Parte III: *Morale e legge civile*, in A.A.S., LXXX (1988), p. 70 ss. Si veda anche della stessa CONGREGAZIONE l'*Istruzione*



pronunciamento per poi pervenire a riflessioni d'indole più generale, si è sostenuto: «Se (...) la persona può e deve rivendicare diritti connessi al concepimento creativo nei confronti di qualsivoglia ordinamento, bisogna collegare gli ordinamenti tutti a regole che permettano la loro qualificazione in senso giuridico conforme. //Tale genere di considerazioni si proietta, in senso teorico e anche in rilevanti risvolti concreti, sulle questioni che il canonista analizza in ambito di *ius publicum ecclesiasticum*; ma anche sulla logica delle relazioni sovraordinamentali, sulla normativa che le presuppone e ne dà regolamentazione. //Quanto al primo aspetto del problema, non sfuggerà come la Chiesa, così *insegnando* e *definendo*, si consideri depositaria di una *potestas*, che si radica nella volontà divina, dalla quale essa ripete giuridicità e funzionalità ontologiche: ed anche, nella fattispecie, obbligo di adeguamento interno all'esercizio della *potestas* medesima. Da quanto detto sopra, cioè, discende che la Chiesa *deve* insegnare, ma anche *agire*, per il bene della persona, dando concretezza a relazioni con gli Stati che appaiano il più possibile utili al bene comune, in quanto permettano il *massimo raggiungibile* nel rispetto dei diritti fondamentali qui considerati. Mi sembra, anzi, di poter annotare come il recente intervento del Magistero inviti ancora a riflettere sui criteri cui l'ordinamento dei canoni si deve ispirare nel determinarsi *ad extra*. Gli assunti relativi alla vigenza obbligatoria del diritto naturale e alle conseguenze che ne derivano per qualsivoglia rapporto intersoggettivo, implicano la necessità di riferire alla Chiesa il dovere (giuridico) di scegliere gli strumenti tecnici, destinati a disciplinare le sue relazioni con gli Stati, senza schematismi dati, senza regole predeterminate e inderogabili, ma secondo appaia, di volta in volta, funzionale alla tutela della *persona*. Mi sembra, insomma, di poter ribadire che i rapporti tra Chiesa e Stato *devono* essere impostati e svolti, dalla *societas Christi*, per il bene primario dell'individuo, il quale deve essere e restare il destinatario di ogni regola giuridica, esclusa ogni possibilità (giuridica) di compromessi o di soluzioni inquinate dalla "ragion di Stato" o da necessità "diplomatiche" che di tale tutela implicino sacrificio»⁴⁴⁹.

L'inciso racchiuso nel can. 22 è, invero, lo strumento che permette di misurare la "vera giuridicità" delle *leges civiles*. Di esso, peraltro, si può mettere in discussione pragmaticamente l'efficacia; infatti, quanto all'eventuale applicazione pratica della limitazione

Dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica, dell'8 settembre 2008, di "aggiornamento" della *Donum vitae*.

⁴⁴⁹ S. GHERRO, *Considerazioni canonistiche in tema di fecondazione artificiale*, in *Dir. fam.*, XVI (1987), p. 1205.



stabilita dal canone suddetto e ribadita in altri canoni, si è appuntato come essa riguardi la sola disposizione richiamata dall'ordinamento canonico, non tutto il sistema normativo di un determinato soggetto di diritto internazionale e nemmeno l'intera legge o l'intera norma "straniera" che deve essere applicata: «Se, ad esempio, per un concreto contratto di compravendita il can. 1290 richiamasse la legge sulle compravendite di un paese che permette l'eutanasia o l'eugenesia (entrambe contrarie palesemente al diritto divino), nulla impedirebbe di applicarla (...). Anzi, anche se un determinato articolo della legge da applicare permettesse la compravendita di persone (anche essa contraria al diritto divino), ma il giudice dovesse decidere su, per esempio, la causa del contratto di compravendita trattata in un altro articolo della stessa legge, nulla impedirebbe che il giudice applicasse tale articolo senza con ciò benedire l'intero contenuto della legge. L'unico elemento che viene sottoposto allo scrutinio limitativo da parte del giudice è quello che deve applicare, che non potrà essere contrario al diritto divino. Gli elementi normativi non contrari al diritto divino costituiscono legge canonica (rinvio ricettizio) per quella materia»⁴⁵⁰. Certo grava su chi è deputato all'applicazione del can. 22 un compito non semplice: ma se è vero che la reiezione di un provvedimento normativo non "contamina" l'intera normativa di uno Stato anche su altri settori, indubbiamente però sarà difficile rinserrare in compartimenti stagni le prescrizioni di una medesima legge; ci sembra, cioè, consequenziale che la valutazione effettuata tenda ad estendersi all'intero testo legislativo tacciato di *irrationabilitas*, il quale dovrà pur avere una sua coerenza interna ed una correlazione stretta fra i precetti che lo compongono. Stentiamo quindi a credere che sia possibile attuare una cernita e "salvare" qualche norma in una legge che ne contempla talune irrimediabilmente viziate dalla loro contrarietà al diritto divino: anzi l'occasione è propizia per denunciarne *in toto* l'inaccettabilità e proclamare i principi inviolabili che si sono vulnerati. Trattasi di un intervento significativo non solo sul piano giuridico, ma, per quanto si è rilevato sinora, pure sul piano propriamente culturale.

Comunque sia, anche chi effettua le obiezioni surriferite sul limite del diritto divino inserito nel can. 22 rimarca «l'utilità "politica" (*ad extra*) e "pastorale" (*ad intra*) che tale enunciazione possa avere come "dichiarazione di principio": l'ordinamento canonico non può recepire nulla che si opponga al diritto divino; come in purità non lo potrebbe altro diritto umano. Questa "dichiarazione" della limitazione imposta

⁴⁵⁰ J. MIÑAMBRES, *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell'ordinamento canonico*, cit., p. 7.



dal diritto divino e raccolta dal legislatore nei canoni sul rinvio normativo esprime anche la funzione “educativa” delle leggi»⁴⁵¹. Dunque la proclamazione della preminenza dello *ius divinum* proprio nel precetto nel quale la Chiesa si dichiara disponibile alla recezione di altri diritti e quindi di altre culture siamo convinti sia una scelta assai felice, rappresentando un’energica e simbolica istanza critica nei loro confronti: e quanto detto ci pare dimostri la sua indispensabilità, quanto meno, appunto, quale richiamo provocatorio⁴⁵².

In passato l’ordinamento canonico “inglobò” larga parte del diritto romano ed altresì di quello franco, celtico e germanico, cristianizzandoli, cioè, al fondo, umanizzandoli⁴⁵³. Oggi, preservando

⁴⁵¹ J. MIÑAMBRES, *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell’ordinamento canonico*, cit., p. 1, ove prosegue: «Se tralasciamo le ragioni “storiche” che hanno indotto alla redazione stessa del can. 22, e se vogliamo trovare una spiegazione più “essenziale” del suo contenuto, la funzione “educativa” è probabilmente la miglior giustificazione della presenza del diritto divino come limite al rinvio. Giustificazione molto utile in quanto riesce a spiegare una caratteristica essenziale del diritto canonico e di ogni altro diritto umano»; cfr. anche quanto l’Autore afferma a p. 5.

⁴⁵² Secondo J. MIÑAMBRES, *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell’ordinamento canonico*, cit., p. 6, «dal punto di vista tecnico applicativo, la menzione del diritto divino come limite al rinvio rimane problematica non soltanto per esigenze “teoriche” di integrazione fra divino e umano nella Chiesa, ma anche per ragioni di tipo pratico, dal momento che un eventuale richiamo di tale limite da parte del giudice o del governante comporterebbe inevitabilmente una dichiarazione di contrarietà al diritto divino della norma richiamata, dichiarazione dai contenuti e dalle conseguenze talmente gravi da rendere di fatto inoperante la norma del can. 22 nel suo riferimento allo *ius divinum*. Se per non applicare la legge alla quale i canoni rinviano, il giudice dovesse dichiarare l’opposizione di quella legge al diritto divino, lo strumento tecnico del rinvio normativo diventerebbe occasione per l’emissione di enunciati magisteriali della più alta rilevanza non soltanto giuridica ma anche di fede. Il giudice o il governante che si venissero a trovare in tali circostanze preferirebbero sicuramente adoperare uno strumento tecnico che abbia minori implicazioni magisteriali. Con le norme attuali, argomenterà sulla base della contrarietà della legge richiamata all’ordinamento canonico, perché dal punto di vista “tecnico” risulta più “comodo” che dover invocare il diritto divino». Comprendiamo le preoccupazioni sotto il profilo squisitamente tecnico applicativo: tuttavia, secondo noi, per converso, una affermazione del giudice incardinata sulla violazione del diritto divino avrebbe maggiore impatto d’urto e, forse, forza di persuasione.

⁴⁵³ Cfr., per tutti, quanto sintetizza H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale (Law and revolution. The formation of the western legal tradition, 1983)*, trad. it. di E. VIANELLO, Bologna, 2007, pp. 179-180: «Gli imperatori cristiani di Bisanzio ritenevano che fosse loro compito riformare il diritto, “verso una maggiore umanità”, si diceva. Sotto l’influenza cristiana, e anche in virtù delle idee stoica e neo-platonica recepite dalla filosofia cristiana, furono introdotti i seguenti cambiamenti: 1) nel diritto di famiglia fu attribuita alla moglie una posizione più paritaria di fonte al diritto, richiedendo il mutuo consenso di entrambi gli sposi per la validità del matrimonio, rendendo più difficile il divorzio (cosa che a quel tempo



l'ordinamento canonico da norme provenienti dall'esterno proprio poiché incompatibili con quelle istanze che sole ne assicurano l'aderenza alla giustizia sostanziale nel rispetto dell'uomo e della sua incommensurabile dignità, negando rigorosamente ad esse ogni spazio nello *ius Ecclesiae*, la Chiesa medesima può adempiere una funzione di testimonianza nei confronti degli ordinamenti secolari: ciò che non significa pretendere di "divinizzare" le norme secolari o "confessionalizzarle", ma significa cercare di dimostrarne la loro "disumanità", la loro difformità rispetto allo *iustum*. Oggi tale funzione è forse più importante, data la netta divaricazione dei diritti, canonico e secolare, in certi ambiti su cui anteriormente si configurava una sintonia: divaricazione sovente dovuta al graduale dissolversi delle radici solide sulle quali l'Europa è sorta sulle ceneri della *Respublica gentium christianarum*. Questo dissolvimento si riflette in maniera incontrovertibile sul "cosmo" del diritto, ed è un dissolvimento che la Chiesa dovrebbe contrastare non per ragioni ideologiche o motivazioni "ecclesiastiche", per affermare egemonie inammissibili: ma per non far perdere al diritto, a qualsiasi diritto⁴⁵⁴, la sua intrinseca ed ontologica consistenza, quindi la sua legittimità⁴⁵⁵.

rappresentò un passo avanti verso la liberazione femminile) e abolendo il potere di vita e di morte del capo famiglia sui propri figli (*patria potestas*); 2) nel diritto relativo agli schiavi, fu dato loro il potere di ricorrere a un magistrato in caso di abuso dei propri poteri da parte del padrone ed addirittura, in alcuni casi, di rivendicare il diritto di libertà, se il padrone si comportasse crudelmente, moltiplicando le forme di manomissione degli schiavi e permettendo loro di acquistare diritti dalla parentela con uomini liberi; 3) nelle relazioni tra diritto ed equità, fu rafforzato il concetto di equità e temperato il rigore delle prescrizioni generali. Infine, 4) le grandi raccolte di leggi compilate dall'Imperatore Giustiniano e dai suoi successori nel sesto, settimo ed ottavo secolo, furono in parte ispirate dall'idea che il cristianesimo richiedesse che il diritto fosse ridotto a sistema come passo necessario alla sua umanizzazione»; lo stesso Autore ricorda alla nota 6: «Si veda il preambolo dell'*Ecloga*, una raccolta di leggi promulgate dagli imperatori bizantini nel 740 d.C. circa. Nel paragrafo d'apertura si legge: "Una raccolta di leggi sistemate in forma di compendio da Leone e Costantino, imperatori giusti e pii, selezionate dalle *Istituzioni*, dal *Digesto*, dal *Codice* e dalle *Novelle* del grande Giustiniano e rivedute per una più grande umanità, promulgate nel mese di marzo, nona indizione nell'anno 623". A questo proposito cfr. E.H. Freshfield, *A Manual of Roman Law: The Ecloga*, Cambridge (Mass.), 1926».

⁴⁵⁴ Scrive recentemente J. MIÑAMBRES, *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 2-3: «L'esperienza da docente dimostra la difficoltà e la convenienza della tendenza ad integrare diritto divino e diritti umani. Così, ad esempio, quando si parla del limite imposto dal legislatore nel can. 22 alla ricezione di norme contrarie al diritto divino si scorge spesso un'accondiscendenza da parte dell'uditorio: come potrebbe l'ordinamento della Chiesa accogliere un contenuto contrario alla legge di Dio? Talvolta si ha la sensazione (se non la certezza) che tale considerazione spontanea non si riscontrerebbe se ci si riferisse, ad esempio,



La cautela nei confronti dei diritti secolari, attese certe loro recenti tendenze censurabili, emerge, secondo qualcuno, anche dalla legge promulgata da papa Benedetto XVI il 1° ottobre 2008, n. LXXI, sulle fonti del diritto nello Stato della Città del Vaticano, entrata in vigore il 1° gennaio del 2009⁴⁵⁶: ordinamento vaticano nel quale pure è operante, tra l'altro, il *Codex Iuris Canonici*, dato che l'ordinamento

all'ordinamento italiano; come se al legislatore statale fosse permesso - o anche doveroso in determinate circostanze - emanare norme contrarie al diritto divino. Ora, se il diritto divino è diritto, lo è perché fa riferimento alla giustizia (come d'altronde anche il diritto umano è diritto per relazione alla giustizia e al giusto). Quindi, una norma contraria al diritto divino è, per definizione, una norma ingiusta perché è contraria alla giustizia, al giusto dovuto nelle circostanze che prende in considerazione nella sua fattispecie. Ma a nessuno è permesso comandare l'ingiustizia (se si esclude al dittatore iniquo, che dovrà adoperare la forza, non il diritto). Quindi, la limitazione alla legislazione che proviene dal diritto divino - se la si vuole "leggere" come limitazione - non è una limitazione "ecclesiastica", ma una limitazione "giuridica", non è l'espressione di un potere esterno che esprime la sua forza attraverso comandi normativi, ma è piuttosto un'esigenza intrinseca della "verità" della formulazione di legge. È dunque necessario che ogni legge, da qualsiasi legislatore sia emanata, rispetti il diritto divino perché possa essere giusta. La limitazione alla produzione normativa proveniente dal diritto divino è universale: non è possibile redigere una vera legge che contraddica in qualche modo il diritto divino».

⁴⁵⁵ Assevera **V. DE PAOLIS**, *Per una inculturazione del diritto canonico*, in *Euntes docete*, N.S., LVI/3 (2003), p. 6: «"il dialogo del diritto della Chiesa con gli altri ordinamenti civili appartiene alla missione della Chiesa, come del resto qualsiasi sua attività. In particolare e specificamente possiamo dire che il diritto canonico è chiamato ad assolvere nei confronti degli ordinamenti moderni quella stessa funzione che ha esercitato nel passato: l'affermazione primaria e fondamentale che spazza via il terreno da ogni positivismo giuridico, ossia l'affermazione dell'esistenza di una legge divina, eterna, naturale e positiva, alla quale ogni altra legge deve conformarsi se vuole rivendicare una sua legittimità". Possiamo dire che questa, tra le caratteristiche del diritto canonico, sia la principale e fondamentale» (l'Autore nella citazione riporta il Suo pensiero).

⁴⁵⁶ Tale legge sostituisce la legge del 7 giugno 1929 in *A.A.S., Supplemento*, I (1929), p. 5 ss. Su questa legge si veda, per tutti, **F. CAMMEO**, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Ristampa anastatica dell'edizione del 1932, Città del Vaticano, 2005, ove in Appendice una bibliografia di **G. BONI** nella quale sono reperibili ampie indicazioni di dottrina sul tema. Oramai la legge del 1929, ricorda **J.I. ARRIETA**, *La nuova legge vaticana sulle fonti del diritto*, in *Ius Ecclesiae*, XXI (2009), p. 268, «risultava datata e quasi la metà dei suoi 25 articoli erano stati abrogati. Tuttavia l'impostazione data dal Cammeo, e l'impianto complessivo della Legge del 1929 reggevano sostanzialmente, senza bisogno di introdurre modifiche strutturali. Di fatto, la nuova Legge si presenta come un aggiornamento di quella precedente piuttosto che come una legge fondata su presupposti diversi: tale è stato l'intento dichiarato dalla Commissione che ha preparato il nuovo testo»; dello stesso **J.I. ARRIETA** cfr. anche *La legislación interna del Estado de la Ciudad del Vaticano*, in *Iglesia católica y relaciones internacionales*, a cura di **M. DEL MAR MARTÍN - M. SALIDO - J.M. VÁZQUEZ GARCÍA-PENUELA**, Grenada, 2008, p. 33 ss.



canonico, nell'art. 1 della legge medesima⁴⁵⁷, viene collocato in un posto di privilegio, quale prima tra le fonti principali del diritto vaticano⁴⁵⁸. In particolare sembrerebbe cambiata la disposizione relativa alla considerazione della normativa italiana come fonte suppletiva⁴⁵⁹, l'art.

⁴⁵⁷ Recita il numero 1 dell'art. 1 della legge oggi in vigore: «L'ordinamento giuridico vaticano riconosce nell'ordinamento canonico la prima fonte normativa e il primo criterio di riferimento interpretativo. (...)». Il testo della legge, pubblicato in *A.A.S., Supplemento*, LXXIX (2008), p. 65 ss., è consultabile in rete all'indirizzo www.olir.it. Invece l'art. 1 della legge anteriore era così formulato: «Sono fonti principali del diritto oggettivo nello Stato della Città del Vaticano: //a) il Codex Iuris Canonici e le Costituzioni Apostoliche; (...)».

⁴⁵⁸ Sulla vigenza nello Stato Città del Vaticano del diritto canonico cfr. quanto già rilevava **F. CAMMEO**, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Ristampa anastatica dell'edizione del 1932, cit., p. 173 ss. (il quale tra l'altro asseriva: «la vigenza nello S. C. V. del diritto canonico non procede da un rinvio, sia pur ricettizio, ma da un rapporto ben più intimo e ben più organico, il quale neppure è suscettibile di classificazione, perché rappresenta un fenomeno unico nel mondo giuridico. //Occorre appena ricordare che il diritto canonico imperante nella Città del Vaticano non è quello solo vigente al momento della creazione del nuovo Stato, ma è anche quello che sia emanato in seguito»: p. 174), e quanto, nell'Appendice del medesimo volume, aggiunge **P.A. BONNET**, *Le fonti normative e la funzione legislativa*, p. 525 ss. Nota **J.M. SERRANO RUÍZ**, *In vigore la nuova legge sulle fonti del diritto*, in *L'osservatore romano*, 31 dicembre 2008, p. 7: «Attraverso l'Ordinamento canonico, se necessario, si inseriscono tra le fonti del diritto altre norme che implicitamente sono presenti con la loro necessaria e trascendente principalità. Così, a chi lamentasse che in questo primo articolo della Legge sulle fonti del diritto vaticano non si faccia cenno al diritto divino, naturale e positivo - che per certo non manca dopo in precetti concreti: articoli 3, 4, 6 ... - si potrebbe comodamente rispondere che tale diritto, esplicitamente e con i dovuti accorgimenti normativi (...), si trova ripetutamente riconosciuto e recepito, e non potrebbe essere in modo diverso, nell'Ordinamento canonico *in toto* e *per eminentiam*».

⁴⁵⁹ Come osserva **J.I. ARRIETA**, *Considerazione attorno ai rapporti inter-ordinamentali nell'esperienza normativa recente dello Stato della Città del Vaticano*, in *XII° Congrès International de droit canonique de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques (XII° Congresso Internazionale di diritto canonico della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo - Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali)*, cit., p. 800, «Da un punto di vista tecnico, nella creazione *ex novo*, di questo ordinamento giuridico prevalsero esigenze di praticità e di equilibrio, soprattutto per quanto riguarda il sistema di produzione normativa. L'insieme di norme promulgate il 7 giugno 1929 segnarono, in tale senso, precisi criteri di economia legislativa e di realistico adattamento al contesto giuridico in cui l'ordinamento vaticano deve operare, criteri poi sostanzialmente confermati dalle procedure di legiferare consolidate nei seguenti decenni. //Come sistema normativo il diritto vaticano vive in buona misura dal rinvio ricettizio (...), accogliendo norme - attualmente vigenti, o vigenti in epoche passate - provenienti da altri ordinamenti giuridici, principalmente quello canonico e quello statale italiano. Nel contempo, il diritto vaticano ha stabilito



3: «1. Nelle materie alle quali non provvedono le fonti indicate nell'art. 1, si osservano, in via suppletiva e previo recepimento da parte della competente autorità vaticana, le leggi e gli altri atti normativi emanati nello Stato italiano. //2. Il recepimento è disposto purché i medesimi non risultino contrari ai precetti di diritto divino, né ai principi generali del diritto canonico, nonché alle norme dei Patti Lateranensi e successivi Accordi e sempre che, in relazione allo stato di fatto esistente nella Città del Vaticano, risultino ivi applicabili»⁴⁶⁰. Infatti, si è commentato, mentre nella legge revisionata «operava una sorta di recezione automatica che si presumeva come regola, solo

un sistema di cautele volte a proteggere l'identità e coerenza del proprio sistema giuridico nei vari passaggi imposti dall'operazione ricettizia».

⁴⁶⁰ Stabiliva l'art. 3 della previgente legge: «Nelle materie, alle quali non provvedano le fonti indicate nell'art. 1, si osservano, in via suppletiva e fino a che non siano state provvedute con leggi proprie della Città del Vaticano, le leggi emanate dal Regno d'Italia fino alla data di entrata in vigore della presente insieme ai loro regolamenti generali ed a quelli locali della provincia e del Governatorato di Roma, indicati negli articoli seguenti e colle modificazioni e limitazioni specificate nei medesimi, sempre che dette leggi e regolamenti non sieno contrari ai precetti di diritto divino né ai principi generali del diritto canonico, nonché alle norme del Trattato e del Concordato stipulati fra la S. Sede ed il Regno d'Italia nell'11 febbraio 1929 e sempre che, in relazione allo stato di fatto esistente nella Città del Vaticano, risultino ivi applicabili».

Inoltre, come abbiamo già ricordato, il numero 1 dell'art. 1 della legge oggi in vigore stabilisce che «L'ordinamento giuridico vaticano riconosce nell'ordinamento canonico la prima fonte normativa e il primo criterio di riferimento interpretativo. (...)»; a questo riguardo osserva **J.I. ARRIETA**, *La nuova legge vaticana sulle fonti del diritto*, cit., p. 271: «Il fatto (...) che la norma adesso promulgata abbia aggiunto che l'ordinamento canonico è anche il "primo criterio di riferimento interpretativo" - espressione assente nella Legge del 1929 - sembra voler indicare una peculiarità del sistema vaticano nel trattamento delle fonti recettizie, provenienti soprattutto dall'ordinamento italiano, che è il principale appoggio del sistema giuridico vaticano. L'esperienza dirà se questa specificazione - opposta, in principio, al consueto criterio di ritrovare gli elementi interpretativi nell'ordinamento di origine della norma recepita - troverà un concreto riscontro nell'ermeneutica giuridica o se, nella maggioranza dei casi, opererà piuttosto come "filtro" aggiuntivo alle garanzie già stabilite dall'art. 3 § 3 della Legge per preservare l'identità del sistema. In quanto principio comunque rappresenta anche un invito alla canonistica per confrontarsi sull'intero campo della esperienza giuridica senza arroccarsi su tematiche specificamente ecclesiastiche. //Tale dichiarazione di primato è senz'altro coraggiosa perché dovrà trovare riscontro sia nella produzione normativa che nell'applicazione del diritto. Com'è risaputo, l'ordinamento canonico ha un proprio sistema di fonti che determina un peculiare metodo di interpretare le norme e le situazioni di diritto, e possiede anche un proprio sistema processuale e penale, retti su principi non sempre condivisi (...) dai sistemi statuali». Cfr. anche la trattazione esaustiva di **P.A. BONNET**, *Le fonti normative e la funzione legislativa nello Stato della Città del Vaticano*, in corso di pubblicazione, p. 6 ss. del dattiloscritto (il testo ci è stato gentilmente fornito dall'Autore).



eccezionalmente rifiutata per motivi di radicale incompatibilità con leggi fondamentali dell'ordinamento canonico o dei trattati bilaterali, nella nuova disciplina si introduce la necessità di un previo recepimento da parte della competente autorità vaticana. Tale norma è vigente anche nei casi (cfr. art. 12) nei quali potrebbe presumersi una recezione *ope legis*»⁴⁶¹. Ha dunque annotato Serrano Ruíz (Presidente, tra l'altro, della Commissione per la revisione della legge sulle fonti del diritto vaticano): «Più di un motivo sembra giustificare quest'ulteriore cautela nella recezione della legislazione italiana, rispettata nella sua propria sovranità, ma chiamata nello stesso tempo a rispettare e confrontarsi con quella vaticana. Ne indichiamo solo tre: in primo luogo il numero davvero esorbitante di norme nell'Ordinamento italiano, non tutte certamente da applicare in ambito vaticano; anche l'instabilità della legislazione civile per lo più molto mutevole e come tale poco compatibile con l'auspicabile ideale tomista di una *lex rationis ordinatio*⁴⁶², che, come tutte le operazioni dell'intelletto, cerca di per sé l'immutabilità dei concetti e dei valori; e infine un contrasto, con troppa frequenza evidente, di tali leggi con principi non rinunziabili da parte della Chiesa»⁴⁶³. L'ultima delle ragioni additate dal prelado dovrebbe essere la più "pesante". Il *corpus Vaticanum*, al cui rinnovamento si sta procedendo (si pensi anche alla nuova legge fondamentale del 26 novembre 2000⁴⁶⁴) non potrà certamente, stante la singolarità dello Stato, configurarsi quale un *opus* di mastodontiche proporzioni: e tuttavia esso ricopre un ruolo di luminosa testimonianza nel concerto del diritto comparato ed anche in rapporto alla riflessione sul fenomeno giuridico universale⁴⁶⁵.

È però vero - come è stato con pacatezza chiosato anche per ribattere a certi ingigantimenti e notizie sensazionalistiche comparse

⁴⁶¹ J.M. SERRANO RUÍZ, *In vigore la nuova legge sulle fonti del diritto*, cit., p. 7.

⁴⁶² Si deve considerare, peraltro, la diversa concezione del potere, della legge e del diritto negli ordinamenti statuali rispetto a quella della Chiesa: una concezione talmente differente da richiedere ancora maggiore cautela nella recezione delle norme di questi all'interno dello *ius Ecclesiae*. Si tratta di discorso estremamente ampio e complesso che non è possibile affrontare in questa sede: si vedano su questi temi le pagine assai chiare e penetranti di P.A. BONNET, *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, cit., p. 111 ss.

⁴⁶³ J.M. SERRANO RUÍZ, *In vigore la nuova legge sulle fonti del diritto*, cit., p. 7.

Assai pertinenti le riflessioni di P.A. BONNET, *Le fonti normative e la funzione legislativa*, cit., p. 526 ss., sul «ruolo primario ed assolutamente predominante nell'ordinamento vaticano dello stesso diritto divino».

⁴⁶⁴ Cfr. A.A.S., *Supplemento*, LXXI (2000), p.75 ss.

⁴⁶⁵ Cfr. J.M. SERRANO RUÍZ, *In vigore la nuova legge sulle fonti del diritto*, cit., p. 7.



sulla stampa⁴⁶⁶ - che non si tratta di una rivoluzione copernicana o di un "allargamento del fossato tra le due sponde del Tevere", come si è frettolosamente sentenziato: infatti il richiamo a leggi e atti normativi italiani in via suppletiva con la predisposizione di un filtro (come consueto in tutti gli ordinamenti statuali) era contemplato anche dalla precedente legge sulle fonti del 1929. Sarebbe un'amplificazione esasperata e sicuramente un fuor d'opera identificare nella nuova formulazione «una levata di scudi contro le leggi che si annunciano in Italia su temi di bioetica»⁴⁶⁷. Occorre inoltre raffrontare correttamente le prescrizioni della legge anteriore con quelle della legge vigente. Infatti l'art. 3 della legge appena varata, la quale poi al suo interno rinvia a ben precise norme dello Stato italiano (Codice Civile del 1942, ecc.)⁴⁶⁸, sancisce esplicitamente la necessità del previo recepimento formale delle leggi ed atti normativi italiani presenti e futuri affinché possano essere ritenuti fonte suppletiva nello Stato Vaticano. Ma tale cautela era del tutto necessaria, essendo impensabile una delega in bianco rispetto alle future leggi che autonomamente possa emanare lo Stato italiano: «Si tratta, però, di una novità che riguarda soltanto la formulazione, perché il criterio sostanziale della Legge del 1929 permane lo stesso. Nemmeno allora esisteva un recepimento automatico della legislazione futura dello Stato italiano e (...) erano solo recepite norme già conosciute⁴⁶⁹, precisamente quelle "emanate dal Regno d'Italia fino alla data di entrata in vigore della presente" legge»⁴⁷⁰. Tuttavia forse si può asserire che l'impostazione di ultimo conio, con la comparsa della

⁴⁶⁶ Cfr. **S. CENTOFANTI**, *Nuova legge sulle fonti del diritto in Vaticano. Intervista col prof. Dalla Torre*, in *Radio Vaticana*, 31 dicembre 2008, consultabile in rete.

⁴⁶⁷ Sono parole di **G. DALLA TORRE** riferite nell'articolo *In vigore la nuova legge vaticana sulle fonti del diritto*, nella rivista telematica *Zenit. Il mondo visto da Roma*, 1° gennaio 2009.

⁴⁶⁸ Cfr. l'ampia e precisa trattazione di **P.A. BONNET**, *Le fonti normative e la funzione legislativa nello Stato della Città del Vaticano*, cit., p. 54 ss.

⁴⁶⁹ L'art. 3 della legge anteriore parlava di «leggi emanate dal Regno d'Italia fino alla data di entrata in vigore della presente», ciò che aveva indotto parte della dottrina a qualificare il caso, secondo la terminologia internazionalprivatistica, come "rinvio materiale" o "ricettizio". Ricordiamo peraltro che sull'estensione del rinvio alla legislazione italiana effettuato dalla legge del 1929 le opinioni dottrinali erano discordanti: a chi riteneva che il richiamo alla legislazione italiana vigente all'epoca fosse fatto in maniera complessiva e globale (di questa opinione era lo stesso **F. CAMMEO**, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Ristampa anastatica dell'edizione del 1932, cit., p. 210), si opponeva invece chi reputava, invocando la lettera dell'art. 3 medesimo, che il richiamo era invece effettuato alle leggi, ai regolamenti ecc. «indicati negli articoli seguenti e colle modificazioni e limitazioni specificate nei medesimi».

⁴⁷⁰ **J.I. ARRIETA**, *La nuova legge vaticana sulle fonti del diritto*, cit., p. 272.



clausola espressa «previo recepimento da parte della competente autorità vaticana» che postulerebbe l'intervento di «apposito atto formale»⁴⁷¹ - al di là della sua discutibile necessarietà (giuridicamente pare *inutiliter dictum*), per non parlare delle problematiche anche intraordinamentali che potrebbe sollevare, tanto da attrarre motivate critiche da parte della dottrina⁴⁷² -, sembra comunque essere ostensiva di un atteggiamento *dichiaratamente* più prudente, più sospettoso e, tutto sommato, meno ottimistico rispetto al passato⁴⁷³ riguardo alla conformità delle norme secolari⁴⁷⁴ ai criteri indicati: tale conformità è tutt'altro che scontata. La norma riferita rammenta quindi ancora una volta come la Chiesa, qui l'ordinamento vaticano, non abbassi mai la guardia: comportamento che si rivela quanto mai previdente e conveniente soprattutto oggi, tanto è vero che non si perde occasione di ribadirlo. Comportamento pienamente legittimo in un ordinamento sovrano che può unilateralmente normarsi, ma anche comportamento legittimo se, con esso, si fosse voluto impartire un ammaestramento ai fedeli: ciò che alla libertà della Chiesa compete pienamente nell'espletamento del suo *munus docendi*, garantito anche a livello concordatario⁴⁷⁵. Un ammaestramento, comunque, che non ci pare nient'affatto un'"intimazione" di parte vaticana, «una pressione impeditiva su quella classe politica pavida o allineata pedissequamente ai suoi valori etici»⁴⁷⁶, o «una forma di palese ingerenza e anzi di ostilità nei confronti di un ordinamento giuridico come quello italiano che è

⁴⁷¹ J.I. ARRIETA, *La nuova legge vaticana sulle fonti del diritto*, cit., p. 274.

⁴⁷² Cfr. P.A. BONNET, *Le fonti normative e la funzione legislativa nello Stato della Città del Vaticano*, cit., p. 49 ss.; cfr. anche, sempre sull'art. 3, gli interessanti rilievi critici svolti alla nota 61, p. 17.

⁴⁷³ Già F. CAMMEO, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Ristampa anastatica dell'edizione del 1932, cit., p. 207, rilevava: «La eventualità che la legislazione italiana contenga norme contrarie al diritto divino, specie positivo, deve senz'altro ammettersi allo stato delle cose, dato lo spirito laico di cui è stato animato, specie finora, lo Stato Italiano».

⁴⁷⁴ Un discorso simile potrebbe farsi, oltre che per le norme italiane, anche per quelle dell'Unione Europea, le quali, come segnala J.I. ARRIETA, *Considerazione attorno ai rapporti inter-ordinamentali nell'esperienza normativa recente dello Stato della Città del Vaticano*, cit., p. 810, stanno subentrando «come fonti suppletive dell'ordinamento vaticano, in un processo che con ogni probabilità andrà incrementandosi col tempo».

⁴⁷⁵ Cfr. l'art. 2 dell'Accordo di Villa Madama fra Italia e Santa Sede del 18 febbraio 1084.

⁴⁷⁶ Così si esprime V. TOZZI, *Lo Stato della Città del Vaticano rifiuta le leggi italiane*, gennaio 2009, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it).



sovrano, autonomo e indipendente»⁴⁷⁷, come pur taluno ha deplorato, ci pare “iperbolicamente” e sopra le righe, agitando vanamente, almeno in questo caso, il fantasma dell’intrusione vaticana.

Sfrondato il contesto del supplemento di polemica, torreggia comunque fermo l’orientamento generale dell’ordinamento giuridico della Chiesa nelle sue varie facce: che è di apertura e disponibilità, ma attenta e cauta. E questo vale - sia pure *mutatis mutandis* - anche laddove lo *ius canonicum*, vincendo pregresse animosità ed attriti, nel nuovo clima disteso instaurato dal Concilio Vaticano II, si dischiuda anche ai diritti di altre Chiese e comunità ecclesiali separate, ed altresì di esperienze religiose non cristiane, allacciando una fitta trama di interrelazioni. D’altronde la Chiesa compie la sua missione «solo se imprimerà all’ordinamento che la realizza lo stesso “moto” che ha presieduto all’incarnazione del Verbo (...) se aprirà il suo sistema alle vicende dell’umanità (...). (...) l’ordinamento della Chiesa - pure rimanendo necessariamente distinto, sino alla fine dei tempi, da ogni altro ordinamento religioso o profano - non può chiudere il proprio ambito di rilevanza all’ingresso di tutte le esperienze umane suscitate dallo Spirito, deve quindi mantenersi aperto e recettivo nei loro confronti»⁴⁷⁸.

Tale atteggiamento di apertura, in particolare nei confronti degli altri diritti cristiani⁴⁷⁹, è stato incluso e positivamente sancito anche nella normativa codiciale canonica: ci riferiamo in particolare - e l’esempio è assai eloquente - alla materia matrimoniale, in rapporto alla quale nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* compaiono due canoni⁴⁸⁰, assenti nella codificazione latina⁴⁸¹, i quali effettuano una

⁴⁷⁷ Così P. COLELLA, *Brevi note in tema di vigenza delle leggi italiane nello Stato della Città del Vaticano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it).

⁴⁷⁸ S. BERLINGÒ, *Ordinamento giuridico*, II) *Ordinamento giuridico canonico*, in *Enc. giur.*, XXI, Roma, 1990, pp. 6-7.

⁴⁷⁹ Ci siamo occupati di questi temi in G. DALLA TORRE – G. BONI, *Conoscere il diritto canonico*, cit., specialmente p. 136 ss.

⁴⁸⁰ Si tratta del can. 780, § 2, secondo il quale il matrimonio tra una parte cattolica e una parte battezzata acattolica, salvo restando il diritto divino, è regolato anche: 1° dal diritto proprio della Chiesa o della comunità ecclesiale alla quale la parte acattolica appartiene, se questa comunità ha un proprio diritto matrimoniale; 2° dal diritto al quale è tenuta la parte acattolica, se la comunità ecclesiale alla quale appartiene è priva di un diritto matrimoniale proprio. E del can. 781, a norma del quale se talvolta la Chiesa deve giudicare della validità di un matrimonio di acattolici battezzati: 1° per quanto riguarda il diritto a cui le parti erano tenute al tempo della celebrazione del matrimonio, si osservi il can. 780, § 2; 2° per quanto riguarda la forma di celebrazione del matrimonio, la Chiesa riconosce qualsiasi forma scritta o ammessa dal diritto al quale le parti erano soggette al tempo della celebrazione del matrimonio, purché il



sorta di rinvio normativo a questi diversi diritti ecclesiali. Pure qui senza ripetere quanto abbiamo altrove osservato nello specifico su questa tematica nei suoi risvolti tecnici⁴⁸² e dunque senza soffermarci sul genere di rinvio e sul diverso tipo di riconoscimento del diritto delle distinte comunità ecclesiali (quelle orientali e quelle occidentali)⁴⁸³, ora ci basti sottolineare come comunque - per rimanere ad un esempio sintomatico - neppure la dovuta deferenza nei confronti della produzione giuridica di confessioni cristiane non in comunione con Roma potrà mai giustificare il recepimento di norme che introducano il divorzio (ammesso dagli ortodossi nonché da molte confessioni cristiane che non qualificano il matrimonio come sacramento⁴⁸⁴), ovvero, caso ancor più clamoroso, consentano matrimoni tra persone

consenso sia stato espresso in forma pubblica e, se almeno una parte è fedele cristiana di qualche Chiesa orientale cattolica, purché il matrimonio sia stato celebrato con rito sacro.

⁴⁸¹ Peralto nella citata Istruzione del **PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI** *Dignitas connubii* da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio, del 25 gennaio 2005, tale lacuna pare colmata: infatti negli artt. 2, 3 e 4, enunciandosi principi di diritto sostanziale e processuale riguardo alla competenza della Chiesa sul matrimonio di battezzati (cattolici e non cattolici) e non battezzati, si riproducono, anche se formulati ed ordinati in modo diverso e con qualche lieve modifica, gli stessi presupposti sanzionati nei cann. 780 e 781 del C.C.E.O. **P.V. PINTO**, *Gli articoli preliminari 1-7 della Dignitas connubii*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione "Dignitas connubii"*, Parte seconda: *La parte statica del processo*, a cura di **P.A. BONNET** e **C. GULLO**, Città del Vaticano, 2007, p. 20, afferma che i suddetti articoli hanno «rimediato ad una seria lacuna del CIC con possibili conseguenze negative circa i matrimoni misti»; cfr. al riguardo l'ampia trattazione di **J. KOWAL**, *L'Istruzione Dignitas connubii e la competenza della Chiesa circa il matrimonio dei battezzati*, in *Periodica*, XCIV (2005), p. 477 ss.

⁴⁸² Cfr. **G. BONI**, *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, cit., p. 356 ss.

⁴⁸³ Ricordiamo sinteticamente che per quanto concerne le Chiese non cattoliche orientali la Chiesa cattolica riconosce loro una vera potestà di giurisdizione o di governo, dunque il diritto di reggersi secondo le proprie discipline e quindi un diritto canonico matrimoniale proprio, cui la Chiesa medesima rinvia; invece le comunità ecclesiali occidentali, non avendo la successione apostolica, ossia l'episcopato, non possiedono la giurisdizione canonica in senso stretto: come riassume **J. KOWAL**, *L'Istruzione Dignitas connubii e la competenza della Chiesa circa il matrimonio dei battezzati*, cit., p. 507, «nel caso delle comunità ecclesiali occidentali non si tratta di riconoscimenti delle loro leggi proprie da parte della Chiesa cattolica, ma di una concessione - una specie di canonizzazione implicita - che ha dato forza giuridica alle leggi matrimoniali che di fatto regolano il matrimonio dei battezzati nelle diverse comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica».

⁴⁸⁴ Sulla concezione che le Chiese protestanti hanno del matrimonio cfr. recentemente **G. LONG**, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, Bologna, 2008, p. 131 ss.



del medesimo sesso. Se dunque eventualmente, specie riguardo a quest'ultimo punto, i gruppi religiosi avessero ritenuto di adeguare le loro norme interne alle "pressioni culturali" di chi propaga il matrimonio tra *gay* come corollario del principio, in sé sacrosanto, di non discriminazione tra le persone in virtù dell'orientamento sessuale, e dunque lo avessero permesso e in qualche modo legittimato, non per questo il vincolo tra due uomini o tra due donne, antinomico nella visione cattolica proprio al diritto divino naturale, potrà avere ingresso nel diritto della Chiesa⁴⁸⁵. Ingresso alla stessa stregua ostruito a sentenze di organi confessionali non cattolici che applicassero precetti "irrazionali" perché non conformi al "nocciolo duro" del matrimonio istituito dal Creatore: laddove venisse avviata nell'ordinamento canonico quella sorta di procedura di delibazione per il loro *exequatur* che taluno ha pronosticato⁴⁸⁶, questa sarebbe la sede opportuna per riaffermare il diritto matrimoniale, e, con esso, la concezione di vincolo coniugale che la Chiesa cattolica ritiene di desumere dal progetto divino. Anche qui non può sfuggire il "valore culturale" di tale gesto all'insegna della chiarezza e della coerenza.

Se tutto questo può asserirsi per le interrelazioni tra cristiani, il Concilio Vaticano II nella *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas "Nostra aetate"* ha segnato un'inversione di rotta anche relativamente a queste ultime rispetto ad un passato di avversione o comunque di incomunicabilità ed indifferenza: «Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit». Siamo tuttavia del parere che l'apertura della Chiesa e, correlativamente, anche del suo diritto, e dunque del *Codex Iuris Canonici*, alle culture non cristiane postuli un discorso in certa misura indipendente da quelli sinora sviluppati: ci limitiamo quindi a qualche concisa annotazione con la consapevolezza di entrare in un ambito che risponde a principi propri, i quali, dopo le innovative acquisizioni conciliari, sono stati incisivamente approfonditi e puntualizzati. Principi anzitutto di natura teologica: la *Redemptoris missio* insegna che «la realtà incipiente del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità

⁴⁸⁵ Cfr. la Nota del 3 giugno 2003 della **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, in *A.A.S.*, XCVI (2004), p. 48: «La Chiesa insegna che il rispetto verso le persone omosessuali non può portare in nessun modo all'approvazione del comportamento omosessuale oppure al riconoscimento legale delle unioni omosessuali».

⁴⁸⁶ Cfr. alcuni spunti contenuti nel saggio di **J. LLOBELL**, *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio degli acattolici*, in *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, a cura di **J. CARRERAS**, Milano, 1998, p. 77 ss.



intera, in quanto questa viva i “valori evangelici” e si apra all’azione dello Spirito che spira dove vuole e come vuole», soggiungendo peraltro che «tale dimensione temporale del Regno è incompleta, se non è coordinata col Regno di Cristo, presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica»⁴⁸⁷. Ed anche l’Istruzione *Dialogo e annuncio* assevera: «La missione della Chiesa consiste nel contribuire alla crescita del “Regno del nostro Signore e del suo Cristo” (Rm 11,15), al cui servizio essa si pone. Una parte del suo ruolo consiste nel riconoscere che la realtà embrionale del Regno si può trovare al di fuori dei confini di se stessa, ad esempio nei cuori dei seguaci delle altre tradizioni religiose, nella misura in cui vivono valori evangelici e sono aperti all’azione dello Spirito. Si deve ricordare tuttavia che questa realtà è in verità allo stato incoativo, ha bisogno di trovare il suo compimento essendo posta in relazione con il Regno di Cristo già presente nella Chiesa ma che si realizzerà pienamente solo nel mondo che verrà»⁴⁸⁸. Senza qui avere l’ardire di inoltrarci in un dibattito ampio ed altresì estremamente ostico, ci è sufficiente in questa sede osservare che non è certo un ambiguo sincretismo quello a cui si aspira⁴⁸⁹. Il magistero sul punto è stato preciso e categorico, senza infingimenti: il cristianesimo «valorizza il vero, il buono e il bello delle religioni a partire dal fondamento della verità della propria fede, ma non attribuisce in generale una stessa validità alla pretesa di verità delle altre religioni. Questo condurrebbe all’indifferenza, cioè a non prendere sul serio la pretesa di verità tanto propria come altrui»⁴⁹⁰. D’altronde «Ogni dialogo vive sulla pretesa di verità di coloro che vi partecipano»⁴⁹¹: per questo

⁴⁸⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, cit., n. 20.

⁴⁸⁸ PONTIFICO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAZIONE PER L’EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e annuncio*, 19 maggio 1991, n. 35, in A.A.S., LXXXIV (1992), p. 414 ss.

⁴⁸⁹ Scrive la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, cit., p. 173: «Non possiamo tuttavia dimenticare la trascendenza del Vangelo in rapporto a tutte le culture umane nelle quali la fede cristiana è chiamata a radicarsi e a svilupparsi secondo tutte le proprie virtualità. Per quanto grande infatti debba essere il rispetto per ciò che è vero e santo nell’eredità culturale di un popolo, un tale atteggiamento non richiede però di attribuire un carattere assoluto a quell’eredità culturale. Nessuno può dimenticare che, sin dalle origini, il Vangelo è stato “scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani” (I Cor I, 23). L’inculturazione che prende a prestito la voce del dialogo tra le religioni non potrebbe in nessun modo dare garanzie al sincretismo».

⁴⁹⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 30 settembre 1996, in *La civ. catt.*, CXLVIII (1997), I, n. 96, pp. 174-5.

⁴⁹¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., n. 101, p. 176.



la spinta al dialogo ed all'accoglienza delle culture delle religioni non cristiane da parte della Chiesa, che non rinuncia in nulla alla propria identità ed alla propria alterità, è non di meno schietta e fattiva; come ha asserito la Commissione Teologica Internazionale, «la religione è il cuore di ogni cultura, come istanza di senso ultimo e forza strutturante fondamentale. In tal modo l'inculturazione della fede non può prescindere dall'incontro con le religioni, che dovrebbe realizzarsi soprattutto attraverso il dialogo interreligioso»⁴⁹².

Con il Vaticano II, «per la prima volta, l'ordinamento della Chiesa cattolica prende atto dell'esistenza anche giuridica»⁴⁹³ di tali religioni, quali buddismo, induismo e soprattutto islam ed ebraismo, con cui condivide un ampio patrimonio spirituale ed assiologico. Tuttavia sentieri ancora vergini punteggiano il presente delle relazioni biunivoche tra cultura cristiana-cattolica ed altre culture religiose, e soprattutto tra diritto canonico e diritto delle confessioni non cristiane, sentieri che forse verranno percorsi nel futuro: secoli di atomistico isolamento e soprattutto di ignoranza reciproca pesano su una "assenza" che però oramai non è tollerabile dinanzi al pluralismo religioso e culturale connotante sempre più marcatamente la società contemporanea, attraversata da massicci "esodi" di popoli e comunque pervasa da una globalizzazione che ha oramai accorciato se non annientato ogni distanza. A tale assenza si cerca di porre rimedio e sicuramente l'interesse che attualmente si va polarizzando sull'incrocio di culture da vari punti di vista (sociologico, politico, ecc.), da un lato, e soprattutto su alcuni, ancora invero pionieristici, tentativi di comparazione dei "sistemi giuridici" latamente religiosi⁴⁹⁴ - anche se per lo più a tutt'oggi perimetrati ai diritti delle tre religioni monoteistiche del Libro⁴⁹⁵ -, dall'altro, costituiscono un primo passo da non sottovalutare. Comparazione è, infatti, anzitutto, afferrare compiutamente affinità e differenze: solo su una scambievole conoscenza - non più animata da scopi controversistici e soprattutto affrancata dalla lente deformante dell'eurocentrismo - può edificarsi la convivenza e forse una qualche integrazione delle culture e dei diritti.

⁴⁹² **COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., n. 26, p. 154.

⁴⁹³ **P. GISMONDI**, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Milano, 1973, p. 139.

⁴⁹⁴ Invero la stessa classificazione è dibattuta: cfr. **A. HUXLEY**, *Si può parlare di sistemi giuridici religiosi?*, in *Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni*, 2001/1, p. 185 ss.; **S. FERRARI**, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, Bologna, 2002, p. 9 ss., e p. 22 ss., che illustra diverse posizioni.

⁴⁹⁵ Per una estensione anche al diritto indù cfr. il recente volume *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam, induismo*, a cura di **S. FERRARI**, Bologna, 2008.



Comunque sia, la predisposizione della Chiesa all'“incontro” è palesata altresì dalle riforme della Curia romana, sia quella di Paolo VI post-conciliare (con la Costituzione *Regimini Ecclesiae universae*), sia quella post-codiciale di Giovanni Paolo II (con la Costituzione *Pastor bonus*), con le quali si è provveduto ad erigere agili apparati idonei a consolidare sia il dialogo ecumenico sia quello con le altre culture religiose e non religiose: così si sono eretti i Segretariati, ora Pontifici Consigli, per l'unione dei cristiani, per i non cristiani (ora per il dialogo interreligioso) e per i non credenti (ora della cultura)⁴⁹⁶, che sono stati e sono promotori di una vasta gamma di attività ed iniziative. Ed anche le varie Chiese particolari si vanno attrezzando con propri gangli periferici. D'altronde, oggi la via da preferire per prevenire frizioni e incentivare collaborazioni pare a molti, cattolici e non cattolici, quella della ricerca di un colloquio franco, della promozione di concertazioni anche in vista dell'elaborazione di un vero e proprio “diritto contrattato” tra le varie comunità⁴⁹⁷. Infatti la comunicazione diretta e l'interscambio tra le culture molto spesso appare difficile per le distanze che non di rado si misurano macroscopiche, quasi irrecuperabili. Dinanzi a questo apparente naufragio delle possibilità di rapporti interculturali, il diritto sembra porgere una scialuppa di salvataggio: esso, in effetti, pare essere «in grado di superare le divisioni, non imponendo necessariamente alle diverse parti del rapporto di rinunciare parzialmente o del tutto alla propria identità»⁴⁹⁸: lo strumento giuridico, vincendo difficoltà di origine teologica o d'altro genere spesso insormontabili, «- in linea con la natura e la struttura sua propria di mezzo universale di relazione intersoggettiva - svolge, nello specifico settore, la fondamentale funzione di consentire il collegamento fra soggetti destinati, diversamente, a non potersi incontrare, né a poter cooperare in vista del raggiungimento dell'obiettivo comune»⁴⁹⁹. Inoltre

⁴⁹⁶ Ma anche il Consiglio e la Commissione, ora entrambi Pontifici Consigli, per i laici e della giustizia e della pace.

⁴⁹⁷ Cfr. quanto osserva **S. FERRARI**, *Autodisciplina delle religioni*, in *Il regno att.*, XLV (2000), p. 140.

Non ci si possono peraltro nascondere le enormi difficoltà che non possono non incontrarsi nel tentativo di pervenire ad un “diritto contrattato” tra le varie religioni, stanti le grandi differenze tra le impostazioni delle medesime: si pensi solo alle implicazioni del principio del dualismo cristiano, ignoto agli altri culti.

⁴⁹⁸ **G. DALLA TORRE**, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, 2^a ediz., Roma, 2002, p. 18.

⁴⁹⁹ **P. LILLO**, *Ecumenismo e dialogo interreligioso: profili giuridici*, in *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di **J.I. ARRIETA - G.P. MILANO**, Città del Vaticano, 1999, pp. 1003-4, che si sofferma anche sulle differenze tra ecumenismo e dialogo interreligioso in ordine all'utilizzo di strumenti e metodi giuridici.



la convergenza delle religioni verso i nodi nevralgici oggi sempre più sentiti su scala mondiale della giustizia sociale, della pace, della solidarietà, della tutela degli inviolabili diritti umani non può che essere di incitamento verso la ricostruzione di una cultura comune la quale, nel rispetto dell'identità delle varie culture che vengono in contatto tra loro, abbia al suo centro la persona; d'altronde, come si è rilevato, sempre «*Nel segno dell'uomo è (...) possibile trovare un punto di contatto certo tra il diritto della Chiesa e gli altri diritti*»⁵⁰⁰.

Nel diritto canonico dunque, abbattuti vetusti steccati, si intravedono oggi paesaggi inediti: paesaggi gremiti da una moltitudine di diritti, secolari e religiosi, che, quali attori cospiranti ad una complessa sceneggiatura e portatori, ognuno, della propria cultura, tra loro interagiscono per rendere l'"avventura" umana più avvincente e completa. Si tratta di un percorso, d'altra parte, orientato da «un convincimento genuinamente e tipicamente cristiano. L'evolvere di tutti gli ordinamenti (sia di quelli divinamente ispirati e finalizzati, sia di quelli meramente mondani) verso una piena e perfetta compenetrazione della carità con la giustizia (che Agostino preconizza, *ma solo alla fine dei tempi*, per l'ordinamento della Chiesa), ha da svolgersi e realizzarsi necessariamente per tappe, nel corso della storia,

⁵⁰⁰ P.A. BONNET, *Veritas et non auctoritas facit legem. Tipicità e atipicità del diritto ecclesiale*, cit., p. 124: la frase peraltro si inserisce all'interno di una particolare ed assai interessante ricostruzione dei rapporti tra diritto ecclesiale ed altri diritti, cui rinviamo.

Peraltro ha recentemente affermato **BENEDETTO XVI** nella Lettera Enciclica *Caritas in veritate* del 29 giugno 2009, al n. 26 (Città del Vaticano, 2009, pp. 37-8): «Oggi le possibilità di *interazione tra le culture* sono notevolmente aumentate dando spazio a nuove prospettive di dialogo interculturale, un dialogo che, per essere efficace, deve avere come punto di partenza l'intima consapevolezza della specifica identità dei vari interlocutori. Non va tuttavia trascurato il fatto che l'accresciuta mercificazione degli scambi culturali favorisce un duplice pericolo. Si nota, in primo luogo, un *eclettismo culturale* assunto spesso acriticamente: le culture vengono semplicemente accostate e considerate come sostanzialmente equivalenti e tra loro interscambiabili. Ciò favorisce il cedimento ad un relativismo che non aiuta il vero dialogo interculturale; sul piano sociale il relativismo culturale fa sì che i gruppi culturali si accostino o convivano ma separati, senza dialogo autentico e, quindi, senza vera integrazione. In secondo luogo, esiste il pericolo opposto, che è costituito dall'*appiattimento culturale* e dall'*omologazione* dei comportamenti e degli stili di vita. In questo modo viene perduto il significato profondo della cultura delle varie Nazioni, delle tradizioni dei vari popoli, entro le quali la persona di misura con le domande fondamentali dell'esistenza. Eclettismo e appiattimento culturale convergono nella separazione della cultura dalla natura umana. Così, le culture non sanno più trovare la loro misura in una natura che le trascende, finendo per ridurre l'uomo a solo dato culturale. Quando questo avviene, l'umanità corre nuovi pericoli di asservimento e di manipolazione».



attraverso il rapporto (confronto-dialogo) fra l'ordinamento canonico e gli altri ordinamenti confessionali e profani»⁵⁰¹.

La sfida dell'inculturazione, ovvero - come si era in precedenza precisato⁵⁰² - dell'interculturalità, cui accennavamo anche all'inizio di questo itinerario, riproduce, al fondo, pure nell'ambito limitato del diritto, la sfida della proposta di Cristo alla libertà dell'uomo: una sfida irta di ostacoli, talora funestata da cadute, ma una sfida che la Chiesa confida essere la via alla salvezza di ogni persona nell'integrità della sua umanità più piena. Lo schiudersi del diritto canonico alla galassia delle culture umane ed alle norme giuridiche che ivi attecchiscono, facendosi di esse, in qualche maniera, docile e malleabile tramite, persegue, come più in generale l'inculturazione della fede, «l'impegno di far rivivere la forza delle parole e delle azioni di Gesù; in questo modo, lungi dal consegnarsi al passato, la Chiesa si svela partecipe del cammino umano accompagnandolo nella sua progettualità»⁵⁰³. Un'immagine che Benedetto XVI ha evocato per dipingere la moltitudine dei santi⁵⁰⁴ ci pare possa ora anche effigiare quanto siamo venuti sin qui illustrando: l'immagine di un gigantesco e smisurato vivaio botanico con una sbalorditiva varietà di piante e fiori di ogni foggia e tinta, mutevoli col succedersi delle stagioni, che non si può ammirare senza magnificare, ricolmi di stupore, la fantasia del Creatore che ha reso la terra un meraviglioso giardino policromo.

⁵⁰¹ S. BERLINGÒ, *Diritto canonico latino*, in *Digesto delle discipline privatistiche, sezione civile*, VI, Torino, 1990, p. 124.

⁵⁰² Cfr. le sopra ricordate parole di C. RUINI, *Teologia e cultura. Terre di confine*, cit., pp. 91-2.

⁵⁰³ G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, cit., p. 233.

⁵⁰⁴ In particolare durante l'*Angelus* del 1° novembre 2008, consultabile in rete all'indirizzo www.vatican.va.