

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

BIBLIOTECA
SEMINARIO METROP.
TORINO

2

Anno LXXII
Febbraio 1995

20 GIU. 1995

Spedizione abbonamento postale
mensile - Torino - Pubblicità 50%

UFFICI DIOCESANI

Gli Uffici sono aperti *in ogni giorno feriale*.

Per l'orario di apertura si vedano le indicazioni relative ad ogni singolo Ufficio.

Tutti gli Uffici sono chiusi:

— *il sabato pomeriggio;*

— *nella Settimana Santa: giovedì-venerdì-sabato;*

— *il 24 giugno (festa del Patrono di Torino), il 16 agosto, il 2 novembre;*

— *nei giorni festivi di precetto ecclesiastico e nei giorni festivi agli effetti civili.*

Segreteria dell'Arcivescovo - tel. 54 71 72: ore 9-12 (escluso giovedì)

CURIA METROPOLITANA

10121 TORINO - via dell'Arcivescovado n. 12

ORDINARI DEL TERRITORIO - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98 - fax 54 65 38

Segreteria ore 9-12

Vicario Generale e Vescovo Ausiliare - ore 9-12

Micchiardi S.E.R. Mons. Pier Giorgio (ab. tel. 436 16 10)

Pro-Vicario Generale e Moderatore - ore 9-12

Peradotto Mons. Francesco (ab. tel. 436 62 94)

Segretario del Moderatore: Cerino can. Giuseppe (ab. tel. 696 53 61)

Vicari Episcopali Territoriali

Distretto pastorale To-Città:

Berruto Mons. Dario (tel. uff. 561 72 32 - ab. 0336/21 80 33)

lunedì ore 9-11; mercoledì e giovedì ore 9-12

Distretti pastorali:

To-Nord: Chiarle Mons. Vincenzo (ab. Vallo Torinese tel. 924 93 76)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-11

To-Sud-Est: Favaro Mons. Oreste (ab. Torino tel. 54 95 84)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-11

To-Ovest: Candellone Mons. Piergiacomo (ab. La Cassa tel. 0330/713051 - 9842934)

mercoledì ore 9-12; venerdì ore 9-11

Vicario Episcopale per la Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica

Ripa Buschetti di Meana don Paolo, S.D.B. (ab. tel. 58 111)

lunedì ore 9-12; mercoledì ore 15-18

Segreteria: ore 9-12 (escluso sabato)

DELEGATI ARCIVESCOVILI

Baravalle don Sergio (tel. uff. 53 71 87 - ab. 248 24 20):

per la pastorale sociale e del lavoro, il servizio della carità, la pastorale della sanità.

Marengo don Aldo (tel. uff. 54 26 69 - ab. 436 20 25):

per la pastorale missionaria - catechistica - liturgica, il patrimonio artistico e storico, la pastorale delle comunicazioni sociali.

Pollano Mons. Giuseppe (tel. uff. 53 53 76 - ab. 436 27 65):

per la formazione permanente dei fedeli: laici - diaconi permanenti - presbiteri, la pastorale dell'educazione cattolica, della cultura, della scuola e dell'Università.

Villata don Giovanni (tel. uff. 54 70 45 - ab. 992 19 41):

per la pastorale dei giovani, la pastorale della famiglia, la pastorale degli anziani e pensionati, la pastorale del turismo - tempo libero - sport.

ECONOMO DIOCESANO

Enriore Mons. Michele (tel. uff. 53 53 21 - ab. 74 02 72)

(segue nella III di copertina)

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

PERIODICO UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA

Anno LXXII

Febbraio 1995

SOMMARIO

	pag.
Atti del Santo Padre	
Il Pellegrinaggio a Manila e in altri luoghi dell'Estremo Oriente (1.2)	171
Ai membri del Tribunale della Rota Romana (10.2)	175
<i>Catechesi sulla vita consacrata:</i>	
— La vita consacrata segno e testimonianza del Regno di Cristo (8.2)	179
— I religiosi sacerdoti (15.2)	181
— La vita consacrata dei fratelli non sacerdoti (22.2)	183
 Atti della Conferenza Episcopale Italiana	
Messaggio della Presidenza: La proposta originale della religione cattolica	187
 Atti del Cardinale Arcivescovo	
Messaggio per la Giornata della Vita	189
All'apertura di cinque Processi di Beatificazione	190
Conferenze a Rio de Janeiro su temi scritturistici:	
1. Una questione fondamentale: lettura scientifica della Bibbia e lettura alla luce della fede	192
2. Ispirazione, Rivelazione, Tradizione	199
 Curia Metropolitana	
Cancelleria: Nomine o designazioni in Enti vari — Autorizzazioni — Dedicazione di chiesa al culto	205
 Atti dell'VIII Consiglio Presbiterale	
Verbale della IX Sessione (Torino - 30 novembre 1994)	207
 Sinodo Diocesano Torinese	
Animatori nella prima fase del Cammino Sinodale	217

Documentazione*Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese:*

— Organico del Tribunale	231
— Albo degli Avvocati	232
— Albo dei Periti	233
— Relazione del Vicario Giudiziale sull'attività del Tribunale nell'anno giudiziario 1994	234
— Dati statistici relativi all'attività giudiziaria degli anni 1993 e 1994	240
— La prova testimoniale nell'evoluzione del diritto canonico (<i>Albert Gauthier</i>)	245
Gli stranieri "illegali" in Europa: la sfida dell'accoglienza e della solidarietà	262
Il valore delle rivelazioni private (<i>Alberto Venturoli</i>)	270

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

ABBONAMENTI PER IL 1995

La Cancelleria della Curia Metropolitana:

sollecita gli abbonati a rinnovare tempestivamente l'abbonamento (avvertendo che i costi per la pubblicazione impongono di sospendere l'invio a quanti non provvederanno);

ricorda che l'abbonamento a Rivista Diocesana Torinese è obbligatorio per i parroci e per tutti coloro ai quali sia in qualche modo affidata la cura d'anime;

invita tutti i sacerdoti, i diaconi permanenti, gli operatori pastorali, le comunità di vita consacrata, le associazioni, i movimenti e le aggregazioni laicali che ancora non la ricevono, ad abbonarsi a Rivista Diocesana Torinese, tenendo conto della particolare fisionomia della pubblicazione, che la rende strumento necessario per la vita dell'Arcidiocesi.

L'importo annuale dell'abbonamento è di Lire 60.000, da versarsi sul Conto Corrente Postale 10532109, intestato a "Opera Diocesana Buona Stampa", 10121 Torino - corso Matteotti n. 11.

Atti del Santo Padre

Il Pellegrinaggio a Manila e in altri luoghi dell'Estremo Oriente

Un Viaggio Apostolico sotto il segno dei giovani e della giovinezza della Chiesa

Mercoledì 1 febbraio, nel suo intervento all'Udienza Generale il Santo Padre ha ripercorso l'itinerario compiuto durante il suo pellegrinaggio in vari Paesi dell'Estremo Oriente iniziato con la partecipazione alla Giornata Mondiale dei Giovani svoltasi a Manila.

Questo il testo del discorso:

1. Vorrei quest'oggi dedicare l'Udienza al recente mio Viaggio Apostolico, che ha avuto luogo nei giorni dall'11 al 21 gennaio scorso. Viaggio che mi ha condotto prima nelle *Filippine* (Manila), poi in *Papua Nuova Guinea* (Port Moresby), in *Australia* (Sidney) e nello *Sri Lanka* (Colombo). Scopo della visita nelle Filippine è stata la partecipazione alla Giornata Mondiale della Gioventù; le tre successive tappe hanno avuto come motivo principale quello di proclamare i primi Beati della Chiesa in Papua Nuova Guinea, in Australia e nello Sri Lanka.

Desidero, ancora una volta, ringraziare tutti coloro che hanno collaborato per la realizzazione di questo lungo pellegrinaggio, gli Episcopati e le Autorità civili di ogni Nazione visitata. La Santa Sede esprime profonda gratitudine ai Capi di Stato e ai responsabili politici per quanto hanno fatto in merito all'organizzazione e allo svolgimento della visita.

2. Il motto della *X Giornata Mondiale della Gioventù* era costituito dalle parole di Cristo: « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi » (Gv 20, 21). Gli incontri della gioventù si svolgono annualmente nelle singole diocesi e parrocchie, in concomitanza con la Domenica delle Palme. Gli incontri mondiali, invece, si tengono ogni due anni. Quello di Manila è stato il decimo degli incontri annuali ed il sesto di quelli mondiali, svoltisi, a partire dal 1984, a Roma (1985), a Buenos Aires in Argentina (1987), a Santiago de Compostela in Spagna (1989), a Jasna Góra di Czestochowa in Polonia (1991), a Denver negli Stati Uniti (1993). Il prossimo appuntamento sarà, a Dio piacendo, a Parigi nel 1997.

Ciò che accomuna queste manifestazioni annuali e mondiali è l'idea e la realtà del Popolo di Dio pellegrinante. Nonostante le preoccupazioni e le riserve sorte alcuni anni fa, quest'idea si va affermando sempre più: la Chiesa è il Popolo di Dio pellegrinante nel mondo, come ha ricordato il Concilio Vaticano II nella Costitu-

zione *Lumen gentium* (cfr. n. 9). E proprio i giovani sono, in modo particolare, sensibili a questa verità. Muovendosi in pellegrinaggio, si incontrano, si scambiano le esperienze e si rafforzano nella fede che scaturisce dall'interno del Popolo di Dio.

3. Le parole « *come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi* » sono state pronunciate da Cristo Risorto apparso agli Apostoli radunati nel Cenacolo. In quel momento, dopo gli eventi del Venerdì Santo, nella comunità dei discepoli dominava ancora la paura. Per questo il Signore ripete: « Non abbiate paura! » (*Mt* 28, 10; *Mc* 16, 6; cfr. *Lc* 24, 37-38). La missione che Cristo ha ricevuto dal Padre e che trasmette agli Apostoli è più grande della paura suscitata dal dramma del Venerdì Santo. Gli Apostoli sono i testimoni della vittoria di Cristo; ed è proprio questa vittoria che li aiuta ad accogliere la missione ricevuta. Cristo dice: « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi... *Ricevete lo Spirito Santo* » (*Gv* 20, 21-22). Così il Cenacolo di Gerusalemme viene preparato per la venuta dello Spirito Santo, prossima a compiersi nel giorno della Pentecoste. La Pentecoste è la piena rivelazione di quanto si è compiuto nel giorno della Risurrezione.

Proprio ciò che è avvenuto in questo giorno e le parole del Risorto agli Apostoli sono stati oggetto di riflessione per i giovani radunati a Manila, dapprima nel gruppo dei Delegati del Forum Internazionale dei Giovani, provenienti da oltre cento Paesi di ogni Continente; poi nella grande veglia del sabato sera e, infine, nella Eucaristia domenicale che, secondo le informazioni del luogo, ha visto oltre quattro milioni di partecipanti.

4. La scelta di Manila per l'Incontro Mondiale della Gioventù è stata particolarmente opportuna non soltanto dal punto di vista della geografia, ma anche da quello della storia. La Chiesa nelle Filippine proprio quest'anno celebra il IV centenario della sua fondazione. Nel 1595 fu creata, infatti, la prima provincia ecclesiastica, composta dalla sede metropolitana di *Manila* e da tre diocesi: *Cebu*, *Nueva Segovia* e *Nueva Caceres*. Ciò era frutto della missione che già in precedenza aveva raggiunto l'Arcipelago delle Filippine. Nel XVI secolo, quando ebbe inizio la grande epopea missionaria, legata innanzi tutto alla scoperta dell'America, le parole di Cristo « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi » indicarono la direzione ai missionari, in prevalenza spagnola. Arrivati in Messico e nell'America del Sud, proseguendo poi verso Occidente, insieme con i grandi pionieri delle scoperte geografiche, essi giunsero nelle Filippine. Sabato 14 gennaio è stato il giorno del ringraziamento per la fondazione della Chiesa gerarchica nell'Arcipelago Filippino.

Si può, dunque, affermare che il pellegrinaggio mondiale della gioventù nelle Filippine ha ripreso, in un certo senso, dopo quattro secoli quella fase missionaria del "pellegrinare" della Chiesa che aveva portato alla creazione della prima provincia ecclesiastica in Estremo Oriente. In questo modo la X Giornata Mondiale della Gioventù ha rivestito una peculiare dimensione storica.

5. A Manila, poi, mi è stato dato di visitare la sede dell'Emittente cattolica « *Radio Veritas - Asia* », fondata per iniziativa dell'Episcopato delle Filippine venticinque anni fa e che svolge, con l'aiuto dei mezzi tecnici di cui l'uomo di oggi dispone, la medesima missione che da sempre hanno realizzato i missionari pellegrinanti, prima gli Apostoli e poi i loro successori. Grazie a così meravigliosi mezzi di comunicazione, la Parola di Dio raggiunge nelle diverse lingue dell'Asia e dell'Estremo Oriente i popoli che abitano in quelle zone del mondo: li raggiunge attraverso l'informazione, la catechesi, la cultura, il canto e la musica. In questo modo « *Radio Veritas* » assolve ad una grande opera di formazione della cultura umana. È del resto quanto la Chiesa ha sempre fatto, fin dall'epoca apostolica.

6. Le successive tappe del mio viaggio nell'Estremo Oriente hanno avuto un nesso non soltanto cronologico, ma anche logico con la Giornata Mondiale della Gioventù. Se questa, infatti, ha mostrato una viva immagine della Chiesa peregrinante, le Beatificazioni a Port Moresby, a Sydney e a Colombo hanno additato la mèta verso cui la Chiesa cammina attraverso i secoli e le generazioni. Scopo di questo cammino è l'attuazione della chiamata universale alla santità, come si esprime il Concilio Vaticano II (cfr. *Lumen gentium*, cap. V). Santità che trova una peculiare espressione nelle persone che l'hanno realizzata in modo eroico. I Santi e i Beati sono i grandi testimoni di Cristo e la loro testimonianza possiede una speciale importanza per i popoli, i Paesi e i Continenti. Inoltre l'esperienza insegna che per ogni Chiesa locale è particolarmente importante il primo di questi Beati o Santi, come nel caso delle tre recenti Beatificazioni.

7. In Papua Nuova Guinea, dove la Chiesa riveste un carattere ancora eminentemente missionario, la chiamata alla santità ha preso il volto di un padre di famiglia, catechista e martire: *Peter To Rot*, morto per Cristo nel contesto dei drammatici eventi della seconda guerra mondiale, nell'Isola New Britain, presso la capitale Rabaul. Diede la vita come catechista fedele alla propria vocazione, continuando a rendere il suo servizio in un momento in cui esso era particolarmente necessario alla comunità cristiana e insieme comportava forti rischi e pericoli. Offrì la propria vita anche come giovane padre di famiglia, santificandosi in questo modo nella vocazione di sposo e di genitore. La Chiesa in Papua Nuova Guinea vede in lui un modello particolarmente eloquente e al tempo stesso un intercessore potente presso Dio.

8. Diverso è il profilo di *Madre Mary MacKillop*, prima Beata dell'Australia. Di origine scozzese, fu la fondatrice della Congregazione delle Suore di San Giuseppe del Sacro Cuore di Gesù e svolse un ruolo di rilievo nell'evangelizzazione dell'Australia, prima di tutto attraverso la sollecitudine per le famiglie povere. Ho potuto percepire chiaramente il fatto che gli Australiani hanno trovato nella nuova Beata quasi una conferma del loro ruolo nella Chiesa. È un sentimento comprensibile e motivato. I Santi, infatti, nella storia hanno sempre aiutato ad approfondire la consapevolezza delle singole comunità. Anche di quelle nazionali. L'Australia attendeva questa prima Beata, perché in lei si potessero esprimere alcuni tratti essenziali della società australiana. Anche in questo caso si è toccato con mano quanto il mistero della comunione dei Santi s'incontra con la missione della Chiesa in una determinata parte del mondo.

9. La prima Beatificazione nello Sri Lanka possiede un carattere simile. In essa si rispecchia il ruolo della Chiesa e del cristianesimo in un'isola geograficamente molto legata al vasto subcontinente indiano. Il clima culturale di quell'isola rende consapevoli di trovarsi alle soglie dell'Asia. *Padre Giuseppe Vaz* arrivò come missionario da quel grande centro di espansione evangelica che era il Patriarcato di Goa, fondato dai Portoghesi. Arrivò quando la Chiesa dello Sri Lanka, ancora giovane, era minacciata nei suoi legami con la Sede Apostolica. Il Padre Vaz seppe contrastare tale pericolo e per questo viene ritenuto l'apostolo che impresso nuovo impulso alla Chiesa in quella terra. È Chiesa di minoranza; tuttavia essa manifesta un'enorme vitalità, che la Beatificazione ha evidenziato e favorito. Ciò si è notato sin dall'arrivo a Colombo e durante l'intero soggiorno. È stata una tappa per certi versi molto simile a quella di Manila, che ha mostrato come la Chiesa dell'Estremo Oriente sia una comunità non soltanto viva ma anche ricca di entusiasmo. Sotto tale aspetto essa ha non poco da dire alle antiche Chiese del Continente europeo.

10. Rivedendo in modo globale le esperienze di questo 63° Viaggio apostolico, si può dire che esso si è svolto sotto il segno dei giovani e della giovinezza della Chiesa. È significativo il fatto che questa giovinezza sbocchi in mezzo a culture e civiltà molto antiche. Questo si nota specialmente nello Sri Lanka, ma non soltanto là. In ogni tappa ho potuto costatare questa giovinezza della Chiesa, che ha la propria fonte nella presenza di Cristo. Nell'insieme il Continente asiatico è cristiano in piccola misura. Il Vangelo ha raggiunto per ora una ridotta percentuale dei suoi abitanti. Ma ha suscitato comunità vive, che certamente non sono ai margini della società. Sono piuttosto quel lievito evangelico che tutta la vivifica, innanzi tutto mediante l'alto numero di scuole cattoliche, di ospedali e di altre opere caritative. Così quell'amore che è la realtà « più grande », secondo l'espressione di San Paolo (cfr. *1 Cor 13, 13*), segna il futuro del cristianesimo in Estremo Oriente. È dunque davvero bello e provvidenziale che, grazie a questa mia Visita nelle Filippine, in Papua Nuova Guinea, in Australia e nello Sri Lanka, le Chiese dell'Estremo Oriente abbiano avuto modo di sentirsi ancor più vicine alla Sede di Pietro ed il Papa abbia potuto vivere questa vicinanza con i suoi fratelli e le sue sorelle dell'Estremo Oriente proprio nella loro terra.

Ne vogliamo rendere insieme grazie al Signore.

Ai membri del Tribunale della Rota Romana

La persona umana sia sempre collocata al centro
del vostro ufficio. Una visione unitaria
abbracci insieme giustizia e coscienza individuale

Venerdì 10 febbraio, ricevendo il Collegio dei Prelati Uditori e gli Officiali della Rota Romana unitamente ai componenti dello Studio Rotale e agli Avvocati Rotali in occasione dell'apertura dell'Anno Giudiziario, il Santo Padre ha pronunciato il seguente discorso:

1. Le sono vivamente grato, Mons. Decano, per le espressioni con cui si è fatto interprete dei sentimenti augurali del Collegio dei Prelati Uditori e degli Officiali del Tribunale della Rota Romana, come pure dei componenti dello Studio Rotale ed agli Avvocati Rotali. Tutti saluto con affetto.

Sono sempre molto lieto di accogliervi in occasione dell'apertura dell'Anno Giudiziario, che mi offre la gradita opportunità, anzitutto, di incontrarvi e di manifestarvi il mio riconoscente apprezzamento e, poi, di incoraggiarvi nel vostro peculiare servizio ecclesiale.

Le riflessioni che Ella ha svolto nel suo indirizzo, Mons. Decano, mi suggeriscono di soffermarmi, quasi a continuazione di quanto ebbi a dire lo scorso anno, su due argomenti, fra loro in qualche modo complementari. Alludo all'urgente necessità, da una parte, di collocare la persona umana al centro del vostro ufficio, più propriamente del vostro « *ministerium iustitiae* »; e, dall'altra, al dovere di tener conto delle esigenze derivanti da una visione unitaria che abbracci insieme giustizia e coscienza individuale.

2. Non vi è dubbio che l'uomo, creato a immagine di Dio, redento dal sacrificio di Cristo e a Lui fatto fratello, sia l'unico destinatario di tutta l'opera evangelizzatrice della Chiesa e quindi anche dello stesso ordinamento canonico. A ragione quindi il Concilio Vaticano II, ribadendo l'altissima vocazione dell'uomo, non ha esitato a riconoscere il « *divinum quoddam semen in eo insertum* » (*Gaudium et spes*, 3). « L'immagine divina — ci ricorda anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* — è presente in ogni uomo. Risplende nella comunione delle persone, a somiglianza dell'unione delle persone divine tra loro » (n. 1702; cfr. nn. 27, 1701, 1703), così che — per riprendere l'insegnamento conciliare — « *omnia quae in terra sunt ad hominem, tamquam ad centrum suum et culmen, ordinanda sunt* » (*Gaudium et spes*, 12).

« *Quid est autem homo?* », si domanda immediatamente il Concilio. La questione non è oziosa. Sulla natura dell'essere umano vi sono infatti opinioni tra loro divergenti. Consapevole di ciò, il Concilio si è impegnato ad offrire una risposta nella quale « *vera hominis condicio delineetur, explanentur eius infirmitates, simulque eius dignitas et vocatio recte agnosci possint* » (*Gaudium et spes*, 12).

3. Non è quindi sufficiente richiamarsi alla persona umana e alla sua dignità, senza essersi prima sforzati di elaborare un'adeguata visione antropologica, che, partendo da acquisizioni scientifiche certe, resti ancorata ai principi basilari della filosofia perenne e si lasci insieme illuminare dalla vivissima luce della Rivelazione cristiana.

Ecco perché, in un precedente incontro con codesto Tribunale, ebbi a riferirmi ad « una visione veramente integrale della persona » e ad ammonire contro certe correnti della psicologia contemporanea, le quali « oltrepassando la propria specifica competenza, s'inoltrano in tale territorio e in esso si muovono sotto la spinta di presupposti antropologici non conciliabili con l'antropologia cristiana » (*Discorso ai Membri della Rota Romana*, 5 febbraio 1987, n. 2: AAS 79 [1987], 1454). Tali presupposti, infatti, presentano un'immagine della natura e della esistenza umana « chiusa ai valori e significati che trascendono il dato immanente e che permettono all'uomo di orientarsi verso l'amore di Dio e del prossimo come sua ultima vocazione » (*Ib.*, n. 4: *l.c.*, 1455).

4. Non è inutile, pertanto, richiamare ancora una volta l'attenzione dei Tribunali ecclesiastici sulle inammissibili conseguenze che da erronee impostazioni dottrinali si riverberano negativamente sull'amministrazione della giustizia ed in modo particolare, ancor più gravemente, sulla trattazione delle cause di nullità del matrimonio. Già da molti anni del resto, la specifica normativa canonica, disponendo in fatto di consultazione di medici specialisti ed esperti nella scienza e pratica psichiatrica, aveva espressamente ammonito: « *cauto tamen ut excludantur qui sanam [catholicam] doctrinam hac in re non profiteantur* » (S.C. Sacram., Instr. "Provida Mater Ecclesia", art. 151: AAS 28 [1936], 343).

Soltanto una antropologia cristiana, arricchita dal contributo dei dati raggiunti con certezza dalla scienza anche in tempo recente nel campo psicologico e psichiatrico, può offrire una visione completa, e perciò realistica, dell'uomo. Ignorare che egli « ha una natura ferita, incline al male — ammonisce il *Catechismo della Chiesa Cattolica* — è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale e dei costumi » (n. 407; cfr. nn. 410 ss.). Ugualmente fuorviante sarebbe dimenticare che l'uomo è stato gratuitamente redento dal sacrificio di Cristo e reso capace, anche in mezzo a condizionamenti del mondo esterno e di quello a lui interiore, di operare il bene e di assumere impegni per l'intera sua esistenza.

5. Tutto questo non può condurre che ad una sempre maggiore considerazione dell'altissima nobiltà dell'uomo, dei suoi diritti intangibili, del rispetto a lui dovuto, anche quando i suoi atti e il suo comportamento diventano oggetto di esame giudiziale da parte della legittima autorità in genere e di quella ecclesiale in specie.

È ben noto l'apporto che, soprattutto negli ultimi decenni, l'elaborazione giurisprudenziale della Rota Romana ha offerto ad una conoscenza sempre più adeguata di quell'*interior homo* da cui nascono, come dal proprio centro propulsore, gli atti consapevoli e liberi. In ciò è del tutto lodevole il ricorso fatto alle discipline umanistiche in senso lato, e a quelle medico-biologiche od anche psichiatriche-psicologiche in senso stretto. Ma una psicologia puramente sperimentale, non coadiuvata dalla metafisica né illuminata dalla dottrina morale cristiana, porterebbe ad una concezione riduttiva dell'uomo che finirebbe per esporlo a trattamenti decisamente degradanti.

In realtà l'uomo, aiutato e corroborato dalla grazia soprannaturale, è capace di superare se stesso: pertanto certe esigenze del Vangelo, che in una visione delle cose puramente terrena e temporale potrebbero apparire troppo dure, non soltanto sono possibili, ma riescono apportatrici di benefici essenziali per la crescita dell'uomo stesso in Cristo.

6. Verso quest'uomo occorre tenere un atteggiamento di riverente considerazione anche nella conduzione dei processi. A tal fine questa Sede Apostolica non ha mancato di dare, secondo le circostanze e i tempi, opportune direttive. Così è

avvenuto, ad esempio, quando si è trattato di dover ricorrere ad indagini peritali, che avrebbero potuto in qualche modo ledere il senso di una comprensibile e necessaria riservatezza (cfr. *Resp. S. Officii* diei 2 augusti 1929: AAS 21 [1929], 490; Instr. S.C. Sacram., *cit.*, art. 150: AAS 28 [1936], 343; *Decretum S. Officii* diei 12 iunii 1942: AAS 34 [1942,] 200; Pii PP. XII, *Allocutio* diei 8 octobris 1953: AAS 45 [1953], 673-679).

Parimenti, quando le condizioni psichiche di una parte non garantiscono una consapevole e valida partecipazione al giudizio, la legge canonica vi provvede con l'istituto della rappresentanza tutoria o di curatela (cfr. *CIC*, cann. 1478-1479; *CCEO*, cann. 1136-1137).

Altrettanto risulta da tutta la normativa in fatto di difesa. Di questa si garantisce in primo luogo l'effettiva presenza sia con la scelta privata che con l'assegnazione d'ufficio di competenti patroni (cfr. *CIC*, can. 1481; *CCEO*, can. 1139); se ne tutela poi il libero esercizio giungendo fino a prevedere la possibile nullità di decisioni giudiziarie nelle quali tale libertà risultasse lesa (*CIC*, can. 1620, n. 7; *CCEO*, can. 1303, n. 7). Tutto ciò sta a dimostrare la concreta considerazione della dignità dell'uomo, da cui è ispirata la disciplina canonica.

7. A questo proposito, desidero richiamare la vostra attenzione su un punto di natura processuale: esso riguarda la disciplina vigente circa i criteri di valutazione delle affermazioni fatte in giudizio dalle parti (*CIC*, cann. 1536-1538, 1679; *CCEO*, cann. 1217-1219, 1365).

È indubitato che le supreme istanze di una vera giustizia, quali sono la certezza del diritto e l'acquisizione della verità, devono trovare il loro corrispettivo in norme procedurali, che mettano al riparo da arbitri e leggerezze inammissibili in ogni ordinamento giuridico, ed ancora meno in quello canonico. Il fatto tuttavia che la legislazione ecclesiale riponga proprio nella coscienza del giudice, e cioè nel suo libero convincimento, pur dedotto dagli atti e dalle prove (*CIC*, can. 1608 § 3; *CCEO*, can. 1291 § 3), il criterio ultimo e il momento conclusivo del giudizio stesso, prova come un inutile ed ingiustificato formalismo non debba mai sovrapporsi fino a soffocare i chiari dettami del diritto naturale.

8. Questo ci porta ad affrontare in modo diretto l'altro argomento, al quale facevo riferimento all'inizio: il rapporto fra una vera giustizia e la coscienza individuale.

Scrivo già nell'Enciclica *Veritatis splendor*: « Il modo secondo cui si concepisce il rapporto tra la libertà e la legge si collega intimamente con l'interpretazione che viene riservata alla coscienza morale » (n. 54).

Se ciò è vero nell'ambito del cosiddetto « foro interno », non vi è dubbio però che una correlazione fra la legge canonica e la coscienza del soggetto si pone anche nell'ambito del « foro esterno »: qui il rapporto si instaura fra il giudizio di chi autenticamente e legittimamente interpreta la legge, sia pure nel caso singolo e concreto, e la coscienza di chi all'autorità canonica ha fatto appello: fra il giudice ecclesiastico quindi e le parti in causa del processo canonico.

A tale riguardo scrivo nella Lettera Enciclica *Dominum et vivificantem*: « La coscienza non è una fonte autonoma ed esclusiva per decidere ciò che è buono e ciò che è cattivo; invece, in essa è inscritto profondamente un principio di obbedienza nei riguardi della norma oggettiva, che fonda e condiziona la corrispondenza delle sue decisioni con i comandi e i divieti che sono alla base del comportamento umano » (n. 43). E nell'Enciclica *Veritatis splendor* ho aggiunto: « L'autorità della Chiesa, che si pronuncia sulle questioni morali, non intacca in nessun modo la libertà di

coscienza dei cristiani... anche perché il Magistero non porta alla coscienza cristiana verità ad essa estranee, bensì manifesta le verità che dovrebbe già possedere sviluppandole a partire dall'atto originario della fede. La Chiesa si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini (cfr. Ef 4, 14), a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa » (n. 64).

Un atto aberrante dalla norma o dalla legge oggettiva è, dunque, moralmente riprovevole e come tale deve essere considerato: se è vero che l'uomo deve agire in conformità con il giudizio della propria coscienza, è altrettanto vero che il giudizio della coscienza non può pretendere di stabilire la legge; può soltanto riconoscerla e farla propria.

9. Pur nella distinzione tra la funzione magisteriale e quella giurisdizionale, è indubbio che nella società ecclesiale anche la potestà giudiziaria emana dalla più generale « *potestas regiminis* », « *quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia* » (can. 129 § 1), tripartita appunto « *in legislativam, executivam et iudicalem* » (can. 135 § 1). Ove pertanto sorgano dubbi sulla conformità di un atto (per esempio, nel caso specifico di un matrimonio) con la norma oggettiva, e conseguentemente venga posta in questione la legittimità od anche la stessa validità di tale atto, il riferimento deve essere fatto al giudizio correttamente emanato dalla legittima autorità (cfr. can. 135 § 3), e non invece ad un preteso giudizio privato, tanto meno ad un convincimento arbitrario del singolo. È principio, questo, tutelato anche formalmente dalla legge canonica, che stabilisce: « *Quamvis prius matrimonium sit irritum aut solutum qualibet ex causa, non ideo licet aliud contrahere, antequam de prioris nullitate aut solutione legitime et certo constiterit* » (can. 1085 § 2).

Si situerebbe quindi fuori, ed anzi in posizione antitetica con l'autentico Magistero ecclesiastico e con lo stesso ordinamento canonico — elemento unificante e in qualche modo insostituibile per l'unità della Chiesa — chi pretendesse di infrangere le disposizioni legislative concernenti la dichiarazione di nullità di matrimonio. Tale principio vale per quanto riguarda non soltanto il diritto sostanziale, ma anche la legislazione di natura processuale. Di questo occorre tener conto nell'azione concreta, avendo cura di evitare risposte e soluzioni quasi « in foro interno » a situazioni forse difficili, ma che non possono essere affrontate e risolte se non nel rispetto delle vigenti norme canoniche. Di questo soprattutto devono tener conto quei Pastori che fossero eventualmente tentati di distanziarsi nella sostanza dalle procedure stabilite e confermate nel Codice. A tutti deve essere ricordato il principio per cui, pur essendo concessa al Vescovo diocesano la facoltà di dispensare a determinate condizioni da leggi disciplinari, non gli è consentito però di dispensare « *in legibus processualibus* » (can. 87 § 1).

10. Ecco i punti dottrinali che mi premeva oggi richiamare. Operando nell'ambito giuridico così delineato, i giudici dei Tribunali ecclesiastici, ed in primo luogo voi, Prelati Uditori di questo foro apostolico, non mancherete di recare grande vantaggio al Popolo di Dio. Vi esorto a cercare di svolgere sempre il vostro lavoro con quella adeguata conoscenza dell'uomo e con quell'atteggiamento di doveroso rispetto della sua dignità su cui vi ho oggi intrattenuto.

Confidando nel vostro sincero sentimento di disponibilità alle indicazioni del Magistero e persuaso del grande senso di responsabilità col quale esercitate l'altissima funzione a voi affidata per il bene della società ecclesiale ed umana, vi porgo il mia augurio affettuoso e di cuore vi imparto l'Apostolica Benedizione.

Catechesi sulla vita consacrata (6)

MERCOLEDÌ 8 FEBBRAIO

La vita consacrata segno e testimonianza del Regno di Cristo

1. Dopo aver descritto la vocazione religiosa, il Concilio Vaticano II afferma: « Perciò la professione dei consigli evangelici appare come un segno, il quale può e deve attirare efficacemente i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana » (*Lumen gentium*, 44). Ciò significa che l'impegno radicale dei consacrati nella sequela di Cristo incoraggia tutti i cristiani a prendere una coscienza più viva della propria chiamata e ad apprezzarne meglio la bellezza; li aiuta ad accettare con gioia gli impegni che fanno parte della loro vocazione e li stimola ad assumere compiti che rispondano ai bisogni concreti dell'attività apostolica e caritativa. La vita consacrata è dunque un segno che rafforza lo slancio di tutti nel servizio del Regno.

2. Cerchiamo di approfondire il contenuto di questo insegnamento conciliare. Anzitutto possiamo dire che lo stato religioso rende presente nel momento attuale, come in tutti i tempi della storia cristiana, la forma di vita assunta dal Figlio di Dio incarnato. Perciò fa scoprire meglio il Cristo del Vangelo (*Lumen gentium*, 44).

Coloro che attualmente seguono Gesù abbandonando tutto per lui rievocano gli Apostoli che, rispondendo al suo invito, rinunciarono a tutto il resto. Perciò tradizionalmente si è soliti parlare della vita religiosa come di « *apostolica vivendi forma* ». E anzi, sull'esempio di Pietro, Giovanni, Giacomo, Andrea e degli altri Apostoli, i consacrati imitano e ripetono la vita *evangelica* vissuta e proposta dal divin Maestro, testimoniando il Vangelo come realtà sempre viva nella Chiesa e nel mondo. Anch'essi realizzano, in questo senso, la parola di Gesù Cristo agli Apostoli: « Mi sarete testimoni » (*At* 1, 8).

3. « Lo stato religioso — aggiunge il Concilio — manifesta l'elevazione del Regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante e l'infinita potenza dello Spirito Santo, mirabilmente operante nella Chiesa » (*Lumen gentium*, 44). In altre parole, la vita secondo i consigli evangelici manifesta la soprannaturale e trascendente maestà del Dio Uno e Trino e, in particolare, l'altezza del piano del Padre che ha voluto il dono completo della persona umana come risposta filiale al suo infinito amore. Essa rivela la forza attrattiva di Cristo, Verbo incarnato, che si impadronisce di tutta l'esistenza per nobilitarla nella più alta partecipazione al mistero della vita trinitaria; al tempo stesso, essa è segno della potenza trasformante dello Spirito Santo che effonde in tutte le anime i doni dell'eterno Amore, vi opera tutte le meraviglie dell'azione redentiva e spinge fino al più alto vertice la risposta umana di fede e di obbedienza nell'amore filiale.

4. Per queste stesse ragioni la vita consacrata è segno e testimonianza dell'autentico destino del mondo, che è ben al di là di tutte le prospettive immediate e visibili, anche legittime e doverose, per i fedeli chiamati a un impegno di indole secolare: secondo il Concilio, « i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle Beatitudini » (*Lumen gentium*, 31).

Lo stato religioso tende a mettere in pratica e aiuta a scoprire e ad amare le Beatitudini evangeliche, mostrando la felicità profonda che si ottiene mediante rinunce e sacrifici. Si tratta di una testimonianza "splendida", come dice il Concilio, perché riflette qualcosa della luce divina che pervade la parola, la chiamata, i "consigli" di Gesù. Si tratta inoltre di una testimonianza "singolare", perché i consigli evangelici, come il celibato volontario o la povertà evangelica, costituiscono un modo particolare di vita, che ha un valore insostituibile per la Chiesa e un'efficacia impareggiabile per tutti coloro che nel mondo, più o meno direttamente e consapevolmente, cercano il Regno di Dio. Si tratta, infine, di una testimonianza legata allo stato religioso come tale: è pertanto normale vederla riflettere in nobili figure di religiosi che con tutta la dedizione dell'anima e della vita rispondono fedelmente alla loro vocazione.

5. La vita consacrata è anche richiamo al valore dei beni celesti, che il cristianesimo insegna a considerare già presenti nella prospettiva del mistero di Cristo, Figlio di Dio disceso dal cielo sulla terra e ascenso al cielo come capostipite — « nuovo Adamo » — della nuova umanità chiamata a partecipare alla gloria divina. È la dottrina del Concilio esposta in un passo bellissimo: « Poiché il Popolo di Dio non ha qui città permanente ma va in cerca di quella futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, meglio manifesta a tutti i credenti i beni celesti già presenti in questo mondo, meglio testimonia la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste » (*Lumen gentium*, 44).

I consigli evangelici hanno pertanto un significato escatologico, e in particolare il celibato consacrato annuncia la vita dell'aldilà e l'unione a Cristo Sposo; la povertà procura un tesoro nel cielo; l'impegno dell'obbedienza apre la via al possesso della perfetta libertà dei figli di Dio nella conformità alla volontà del Padre celeste.

I consacrati sono dunque segnapoli e testimoni di un anticipo di vita celeste nella vita terrena, che non può trovare in se stessa la propria perfezione ma deve essere orientata sempre più alla vita eterna: un futuro già presente, in germe, nella grazia generatrice di speranza.

6. Per tutte queste ragioni sta a cuore alla Chiesa che la vita consacrata fiorisca sempre, per meglio rivelare la presenza di Cristo nel suo Corpo mistico, dove oggi vive rinnovando nei suoi seguaci i "misteri" che ci vengono esposti dal Vangelo. In particolare si rivela importante per il mondo odierno la testimonianza della castità consacrata: testimonianza di un amore verso Cristo più grande di ogni altro amore, di una grazia che supera le forze della natura umana, di uno spirito elevato che non si lascia travolgere nelle illusioni e ambiguità spesso soggiacenti alle rivendicazioni della sensualità.

Rilevante resta pure, oggi come ieri, la testimonianza sia della povertà, che i religiosi presentano come segreto e garanzia di una maggiore ricchezza spirituale, sia dell'obbedienza, professata e praticata come coefficiente della vera libertà.

7. Coronamento di ogni altra virtù, anche nella vita consacrata, è poi la carità. Verso Dio, innanzi tutto: con essa la vita consacrata diventa segno del mondo « offerto

a Dio » (*Lumen gentium*, 31). Nella loro offerta completa, includente l'associazione consapevole e amorosa al sacrificio redentore di Cristo, i religiosi aprono al mondo la via della vera felicità, quella delle Beatitudini evangeliche.

Carità poi verso il prossimo, manifestata sia nel mutuo amore tra coloro che vivono in comunità, sia nella pratica dell'accoglienza e dell'ospitalità, sia nel soccorso ai poveri e a tutti gli infelici, sia nella dedizione all'apostolato. È, questa, una testimonianza di importanza essenziale, per dare alla Chiesa un autentico volto evangelico. I consacrati sono chiamati a testimoniare e diffondere il « messaggio... udito fin da principio »: che ci amiamo gli uni gli altri » (1 Gv 3, 11), divenendo così pionieri della tanto auspicata « civiltà dell'amore ».

MERCOLEDÌ 15 FEBBRAIO

I religiosi sacerdoti

1. Tra sacerdozio e vita religiosa esistono affinità profonde. Di fatto, nel corso dei secoli si nota una crescita del numero di religiosi sacerdoti. Nella maggioranza dei casi si tratta di uomini che, entrati in un Istituto religioso, vi hanno ricevuto l'Ordinazione sacerdotale; meno frequenti — ma pur sempre notevoli — sono i casi di sacerdoti incardinati in una diocesi, che s'incorporano successivamente a un Istituto religioso. In entrambi i casi il fatto mostra che molto spesso nella vita consacrata maschile la vocazione a un Istituto religioso è associata alla vocazione al ministero sacerdotale.

2. Possiamo chiederci quale sia l'apporto della vita religiosa al ministero sacerdotale e perché, nel disegno divino, tanti uomini siano chiamati a questo ministero nel quadro della vita religiosa. Rispondiamo che, se è vero che la stessa Ordinazione sacerdotale comporta una consacrazione della persona, l'accesso alla vita religiosa predispone il soggetto a meglio accogliere la grazia dell'Ordine sacro e a viverne più integralmente le esigenze. La grazia dei consigli evangelici e della vita comune si rivela quanto mai favorevole all'acquisto della "santità" richiesta dal sacerdozio in ragione dell'ufficio circa il Corpo di Cristo sia eucaristico che mistico.

Inoltre, la tendenza verso la perfezione, che specifica e caratterizza la vita religiosa, stimola lo sforzo ascetico per progredire nelle virtù, per sviluppare la fede, la speranza e soprattutto la carità, e per vivere una vita conforme all'ideale del Vangelo. Da parte degli Istituti viene impartita una formazione in questo senso, affinché i religiosi possano fin dalla giovinezza orientarsi più fermamente in una via di santità e acquisire solide convinzioni e abitudini di vita evangelicamente austere. In tali condizioni di spirito, essi possono beneficiare meglio delle grazie che accompagnano l'Ordinazione sacerdotale.

3. I voti religiosi, tuttavia, prima che come obblighi assunti in funzione dell'Ordine e del ministero, hanno valore in se stessi come risposte di amore oblativo al dono di Colui che con amore infinito « si è offerto volontariamente » per noi (cfr.

Is 53, 12; Eb 9, 28). Così, l'impegno nel celibato non si pone anzitutto come un'esigenza richiesta per il diaconato o il presbiterato, ma come adesione a un ideale che chiede il dono totale di sé a Cristo.

Aggiungiamo che con questo impegno, anteriore all'Ordinazione, i religiosi possono aiutare i sacerdoti diocesani a comprendere meglio e ad apprezzare maggiormente il valore del celibato. Si deve auspicare che, lungi dal porre in dubbio la fondatezza di tale scelta, essi incoraggino i sacerdoti diocesani alla fedeltà in questo campo. È una bella e santa funzione ecclesiale, svolta dagli Istituti religiosi, oltre i loro confini, a favore di tutta la comunità cristiana.

L'appartenenza a un Istituto religioso permette al sacerdote di vivere più radicalmente la povertà evangelica. Infatti è la vita in comune che consente ai membri dell'Istituto di rinunciare ai loro beni personali, mentre, normalmente, il sacerdote diocesano deve provvedere personalmente al proprio sostentamento. Vi è dunque da auspicare e da attendersi dai sacerdoti religiosi una testimonianza sempre più visibile di povertà evangelica, che, oltre a sostenerli nel loro cammino verso la perfezione della carità, possa incoraggiare i sacerdoti diocesani a cercare i modi pratici di vivere una vita più povera, specialmente con la messa in comune di certe risorse.

Infine, il voto di obbedienza dei religiosi è destinato ad esercitare un benefico influsso sul loro atteggiamento nel ministero sacerdotale, stimolandoli alla sottomissione nei riguardi dei superiori della comunità che li aiuta, alla comunione dello spirito di fede con coloro che rappresentano per essi la volontà divina, al rispetto dell'autorità dei Vescovi e del Papa nell'adempimento del sacro ministero. Vi è dunque da auspicare e da attendersi dai sacerdoti religiosi non solo un'obbedienza formale alla Gerarchia della Chiesa, ma uno spirito di leale, amichevole e generosa cooperazione con essa. Con la loro formazione all'obbedienza evangelica, essi possono superare più facilmente le tentazioni di ribellione, di critica sistematica, di sfiducia, e riconoscere nei Pastori l'espressione di un'autorità divina. Anche questo è un valido aiuto che, come si legge nel Decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II, i religiosi sacerdoti possono e devono recare ai sacri Pastori della Chiesa, oggi come in passato e più ancora per l'avvenire, « date le aumentate necessità delle anime... e le accresciute necessità dell'apostolato » (n. 34).

4. E ancora: i sacerdoti religiosi possono manifestare, per mezzo della loro vita in comunità, la carità che deve animare il Presbiterio. Secondo l'intenzione espressa da Cristo nell'Ultima Cena, il precetto del reciproco amore è legato alla consacrazione sacerdotale. Nei rapporti di comunione stretti in funzione della perfezione della carità, i religiosi possono testimoniare l'amore fraterno che unisce coloro che esercitano, in nome di Cristo, il ministero sacerdotale. È chiaro che questo amore fraterno deve caratterizzare anche le loro relazioni con i sacerdoti diocesani e con i membri di Istituti diversi dal proprio. Questa è la fonte da cui può derivare l'« ordinata collaborazione » raccomandata dal Concilio (cfr. *Christus Dominus*, 35, 5).

5. Sempre secondo il Concilio, i religiosi sono più profondamente impegnati nel servizio alla Chiesa, in virtù della loro consacrazione concretizzata nella professione dei consigli evangelici (cfr. *Lumen gentium*, 44). Questo servizio consiste soprattutto nella preghiera, nelle opere di penitenza e nell'esempio offerto con la vita, ma anche nella partecipazione « alle opere esterne dell'apostolato, tenuta presente la caratteristica propria di ogni Istituto » (*Christus Dominus*, 33). Per questa loro partecipazione alla cura delle anime e alle opere di apostolato sotto l'autorità dei sacri Pastori, i sacerdoti religiosi quindi « sono da considerare come appartenenti al clero diocesano » (*Ivi*, 34), e devono quindi « esercitare il loro compito in modo da divenire

aiutanti dei Vescovi » (*Ivi*, 35, 1), ma conservando « lo spirito del loro Istituto » e restando fedeli all'osservanza della loro regola (*Ivi*, 35, 2).

C'è da auspicare che mediante l'opera dei sacerdoti religiosi si attuino sempre più nelle diocesi e nella Chiesa intera l'unità e la concordia che Gesù ha chiesto per tutti coloro che accettano di essere, come lui, « consacrati nella verità » (*Gv* 17, 17) e rifulga così nel mondo *l'immagine Ecclesiae Caritatis!*

MERCOLEDÌ 22 FEBBRAIO

La vita consacrata dei fratelli non sacerdoti

1. Negli Istituti religiosi composti in prevalenza da sacerdoti non mancano dei "fratelli" che ne sono membri a pieno titolo, pur non ricevendo gli Ordini sacri. La loro qualifica è a volte espressa col nome di "cooperatori", o con altri termini equivalenti. Negli antichi Ordini Mendicanti si chiamavano generalmente "Fratelli Laici". In questa espressione, il termine "Fratelli" significa "religiosi" e la precisazione "Laici" vuol dire « non ordinati sacerdoti ». Se poi si considera che in alcuni antichi Ordini tali religiosi erano chiamati "Fratelli conversi", si coglie facilmente un accenno alla storia della loro vocazione, nella maggioranza dei casi, cioè un riferimento alla *conversione* che, in origine, li aveva spinti alla scelta del dono totale di sé a Dio nel servizio ai "Fratelli sacerdoti" dopo anni di vita trascorsi nelle varie carriere del mondo: amministrative, civili, militari, mercantili, ecc.

Resta comunque decisiva la parola del Concilio Vaticano II, secondo il quale « la vita religiosa laicale... costituisce uno stato in sé completo di professione dei consigli evangelici » (*Perfectae caritatis*, 10). L'impegno nel ministero sacerdotale non è richiesto dalla consacrazione che è propria dello stato religioso, e perciò anche senza l'Ordinazione sacerdotale un religioso può vivere pienamente la sua consacrazione.

2. Se si guarda allo sviluppo storico della vita consacrata nella Chiesa, si nota un fatto significativo: i membri delle prime comunità religiose erano chiamati indistintamente "fratelli" e in grande maggioranza non ricevevano l'Ordinazione sacerdotale, perché non avevano una vocazione al ministero. Un sacerdote poteva entrare nelle comunità, ma senza poter pretendere privilegi a motivo dell'Ordine sacro. In mancanza di sacerdoti, qualcuno dei "fratelli" veniva ordinato per il servizio sacramentale alla comunità. Nel corso dei secoli, la proporzione dei monaci sacerdoti o diaconi in rapporto ai non sacerdoti è andata crescendo. Progressivamente si è stabilita una divisione tra membri chierici e "fratelli" laici o conversi. L'ideale di una vita consacrata senza sacerdozio è vivo ancora in San Francesco d'Assisi, che personalmente non sentiva la vocazione al ministero sacerdotale, anche se accettò in seguito di essere ordinato diacono. Francesco può essere considerato come esempio della santità di una vita religiosa "laicale" e, con la sua testimonianza, mostra la perfezione che questo modo di vita può raggiungere.

3. La vita religiosa laicale non ha mai cessato di fiorire nel corso dei secoli. Anche nella nostra epoca essa permane e si attua su una duplice linea di sviluppo. Da una parte abbiamo un certo numero di fratelli laici ammessi in diversi Istituti *clericali*. Il Concilio Vaticano II fa una raccomandazione a loro riguardo: « Allo scopo di rendere più intimo il vincolo di fraternità fra i religiosi, coloro che sono chiamati conversi, cooperatori o con altro nome, abbiano stretti contatti con la vita e le opere della comunità » (*Perfectae caritatis*, 15).

Ci sono poi Istituti *laicali* che, riconosciuti come tali dall'autorità della Chiesa, hanno, in virtù della loro natura, indole e fine, una funzione propria, definita dal Fondatore o da una legittima tradizione, che non include l'esercizio degli Ordini sacri (cfr. *CIC*, can. 588 § 3). Questi « Istituti di fratelli », come vengono chiamati, svolgono appunto una funzione propria, che ha in se stessa il suo valore e riveste una utilità specifica nella vita della Chiesa.

4. Il Concilio Vaticano II pensa in particolare a questi Istituti laicali quando manifesta il suo apprezzamento per lo stato di vita religiosa laicale: « Il Sacro Concilio, che ha grande stima di esso, poiché tanta utilità arreca alla attività pastorale della Chiesa nell'educazione della gioventù, nell'assistenza agli infermi e in altri ministeri, conferma i membri di tale forma di vita religiosa nella loro vocazione e li esorta ad adattare la loro vita alle odierne esigenze » (*Perfectae caritatis*, 10). La storia recente della Chiesa conferma il ruolo importante svolto dai religiosi di questi Istituti, soprattutto nelle opere d'insegnamento e di carità. Si può dire che in molti luoghi sono essi che hanno impartito ai giovani un'educazione cristiana, fondando scuole di ogni genere e grado. Sono ancora essi che hanno creato e gestito Istituti di assistenza per malati ed impediti da difficoltà fisiche e psichiche, fornendoli anche degli edifici e delle attrezzature occorrenti. Perciò va ammirata e lodata la loro testimonianza di fede cristiana, di dedizione e di sacrificio, mentre c'è da auspicare che l'aiuto dei benefattori — come è stato nella migliore tradizione cristiana — e le sovvenzioni disposte nella moderna legislazione sociale permettano loro sempre più di aver cura dei poveri.

La « grande stima » affermata dal Concilio mostra che l'autorità della Chiesa apprezza molto il dono offerto dai "fratelli" alla società cristiana nei secoli, e la cooperazione da loro prestata alla evangelizzazione e alla cura pastorale e sociale dei popoli. Oggi più che mai si può e si deve riconoscere il ruolo storico e la loro funzione ecclesiale di testimoni e ministri del Regno di Cristo.

5. Il Concilio dispone che gli Istituti di fratelli possano beneficiare del ministero pastorale necessario allo sviluppo della loro vita religiosa. È questo il senso della dichiarazione con cui esso ha risolto un problema più volte discusso dentro e fuori di quei benemeriti Istituti, ossia che non vi è « alcun impedimento a che nelle comunità religiose di fratelli, pur rimanendo laicali, per disposizione del Capitolo Generale alcuni membri ricevano gli Ordini sacri, allo scopo di provvedere nelle proprie case alle necessità del servizio sacerdotale » (*Perfectae caritatis*, 10). È una opportunità da valutare in ordine alla necessità dei tempi e dei luoghi, ma in armonia con la più antica tradizione degli Istituti monastici, che così può rifiorire. Il Concilio riconosce questa possibilità e dichiara che non c'è impedimento alla sua attuazione: ma lascia alla suprema assise di governo di tali Istituti — il Capitolo Generale — di pronunciarsi, senza dare un esplicito incoraggiamento al riguardo, proprio perché ha a cuore la permanenza degli Istituti di "Fratelli", sulla linea della loro vocazione e missione.

6. Non posso concludere questo argomento senza sottolineare la ricca spiritualità adombrata dalla qualifica di "fratelli". Questi religiosi sono chiamati ad essere: *fratelli di Cristo*, profondamente uniti a Lui, « primogenito fra molti fratelli » (Rm 8, 29);

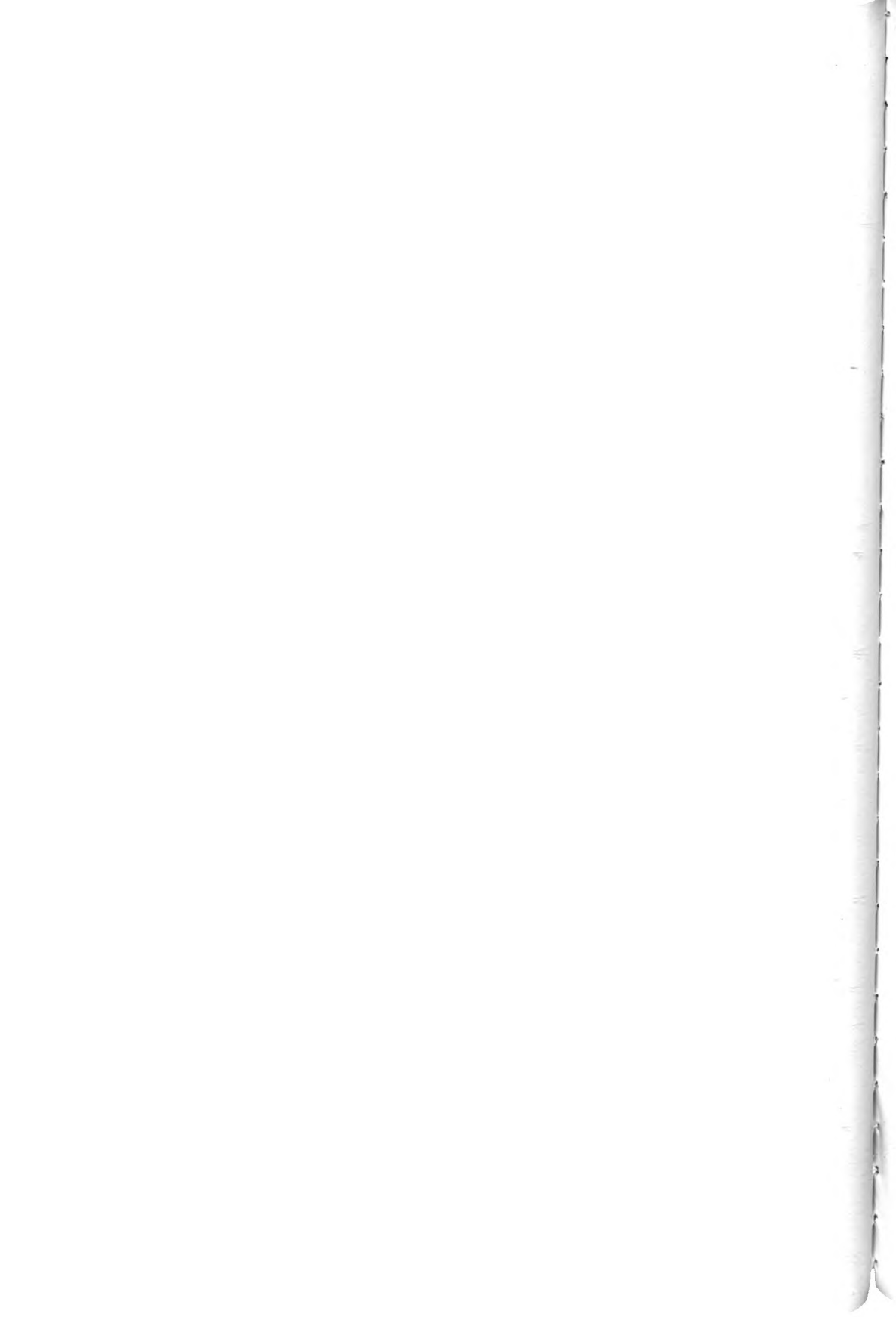
fratelli fra di loro, nell'amore reciproco e nella cooperazione allo stesso servizio di bene nella Chiesa;

fratelli di ogni uomo, nella testimonianza della carità di Cristo verso tutti, specialmente i più piccoli, i più bisognosi;

fratelli per una più grande fratellanza nella Chiesa.

Purtroppo nei tempi recenti si rileva, in alcuni Paesi, una diminuzione del numero delle vocazioni alla vita religiosa laicale, sia negli Istituti clericali che in quelli laicali. È necessario compiere un nuovo sforzo per favorire la ripresa di tali importanti e nobili vocazioni: un nuovo sforzo di promozione vocazionale, con un nuovo impegno di preghiera. La possibilità di una vita consacrata "laicale" deve essere esposta come via di autentica perfezione religiosa anche negli antichi e nei nuovi Istituti maschili.

Al tempo stesso è di grande importanza che negli Istituti clericali, dei quali fanno parte anche fratelli "laici", questi abbiano un ruolo adeguato, così da cooperare attivamente alla vita e all'apostolato dell'Istituto. Occorre poi incoraggiare gli Istituti laicali a perseverare nella via della loro vocazione, adattandosi allo sviluppo della società, ma conservando sempre e approfondendo lo spirito di dono totale a Cristo e alla Chiesa, che si esprime nel loro specifico carisma. Chiedo al Signore che un numero sempre crescente di fratelli possa arricchire la santità e la missione della Chiesa.



Atti della Conferenza Episcopale Italiana

Messaggio della Presidenza

La proposta originale della religione cattolica

Il termine per le iscrizioni all'anno scolastico 1995-96, fissato per il 28 febbraio, è occasione per una presa di coscienza delle responsabilità che tutti abbiamo nei confronti della scuola. Vogliamo allora invitare studenti, genitori e insegnanti, le comunità ecclesiali, i responsabili dell'amministrazione pubblica a interrogarsi, ancora una volta, sulla qualità dell'impegno con cui ciascuno si dedica alla vita della scuola, settore quanto mai delicato e decisivo per lo sviluppo della società, perché dalla scuola dipende in gran parte la crescita dei ragazzi e dei giovani e quindi il nostro stesso futuro.

In questa stessa occasione delle iscrizioni all'anno scolastico, le famiglie e gli studenti sono chiamati a rinnovare la scelta di avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica. A questo insegnamento è da riservarsi una particolare attenzione, in quanto esso è momento irrinunciabile di un'educazione che la scuola deve mantenere aperta a tutti i valori della persona, tra i quali si pone come fondamentale il valore religioso.

1. Sappiamo che non poche volte si discute l' "ora di religione" e la si rifiuta in modo preconcepito e in forza di pregiudizi ideologici. Altre volte l'ora di religione è evitata per pigrizia e disinteresse, oppure non registra una partecipazione cordiale e convinta. Riteniamo invece che essa offre un importante contributo alla piena maturazione degli studenti e al loro responsabile inserimento nella vita sociale. E ciò in coerenza con la natura e le finalità della scuola e nel rispetto della libertà di coscienza.

La scuola aiuta a sviluppare la capacità critica di fronte agli avvenimenti e ai problemi della vita, favorisce l'assimilazione personale della ricchezza di cui sono segnate la storia e la cultura del nostro Paese, educa a dare il proprio contributo alla società nella costruzione di un futuro dal volto più umano. Come tutti sappiamo, molti aspetti del nostro passato hanno nella religione cattolica le loro radici o da essa sono stati segnati in modo determinante.

È perciò impossibile rileggere e comprendere i valori e i fenomeni della nostra storia se non si possiede una conoscenza adeguata del messaggio cristiano. Ciò vale non solo per la storia passata ma anche per il nostro presente.

La scuola, inoltre, non può ridursi ad una semplice trasmissione di nozioni. Il suo compito è essenzialmente educativo. La validità della scuola pertanto si misura sulla sua capacità di contribuire ad introdurre le nuove generazioni a confrontarsi con i problemi e le domande di fondo della vita, e ad orientarsi con scelte veramente libere per un'esistenza umana autentica. In questo, la religione cattolica, in dialogo con le altre religioni, ha una proposta originale da offrire, che apre la coscienza della persona al confronto decisivo con Dio. Prendere posizione su questi interrogativi senza conoscere, non solo non è degno dell'uomo chiamato ad aprirsi alla verità, ma è anche privarsi dell'apporto di chi ci ha preceduto nella fatica e nella gioia della ricerca del senso della vita.

Nella nostra società italiana, infine, sono presenti altre religioni, e in avvenire diventerà sempre più acuta l'esigenza del confronto, del dialogo e della convivenza armonica e costruttiva tra culture e costumi differenti, fondati su visioni diverse della vita. Solo se si conoscono le proprie radici, e quindi il cattolicesimo che sta alla base della cultura europea, si possono comprendere le altre posizioni religiose. Solo se si ha una chiara coscienza della propria identità può svilupparsi un confronto fecondo che sfugge alle confusioni e ai pericoli di un facile sincretismo.

Invitiamo tutti a interrogarsi, con animo sereno e con atteggiamento costruttivo, sulla necessità di valorizzare l'insegnamento della religione cattolica per una lettura più completa della nostra storia, una comprensione più profonda del mistero dell'uomo, un'apertura più coerente al dialogo tra le culture e le religioni.

2. L'invito alla scelta, rivolto alle famiglie e agli studenti, si accompagna al ringraziamento agli insegnanti di religione, ai quali vogliamo dire di nuovo la nostra stima cordiale anche per le difficoltà in cui si svolge spesso il loro lavoro, e a tutti coloro che lavorano nella scuola per la crescita umana e culturale degli studenti. È un ringraziamento che vuole anche sollecitare un impegno sempre più attento alla natura propria dell'insegnamento della religione cattolica e alle esigenze più profonde e significative degli alunni.

Chiediamo anche che nelle comunità cristiane maturino una più viva e costante attenzione al mondo della scuola, una maggiore sensibilità alla formazione dei ragazzi e dei giovani, e una cordiale e operosa collaborazione tra quanti si dedicano alla loro educazione. L'impegno della Chiesa verso la società, in particolare verso le famiglie e gli studenti, richiede che le comunità cristiane siano preparate ad affrontare, in termini educativi e culturali, i problemi antichi e nuovi della scuola. Questo è l'obiettivo di una seria pastorale dell'educazione, della cultura e della scuola. Da questo rinnovato interesse per il mondo dell'educazione verranno motivi e impulsi per la promozione dell'insegnamento della religione cattolica.

Roma, 7 febbraio 1995

**La Presidenza
della Conferenza Episcopale Italiana**

Atti del Cardinale Arcivescovo

Messaggio per la Giornata della Vita

In marcia per la Vita

L'annuale Giornata per la Vita, promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana, viene celebrata nella nostra Chiesa torinese — oltre che con iniziative particolari di preghiera e di riflessione nelle singole parrocchie — con una celebrazione diocesana organizzata dal Movimento per la Vita assieme all'Ufficio Famiglia. Ad essa parteciperà l'Em.mo Cardinale Alfonso López Trujillo, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

Per la nostra Chiesa torinese è momento di grande gioia, oltre che di singolare privilegio, avere il Cardinale della Famiglia, che l'anno scorso, a nome del Santo Padre, aprì solennemente l'Anno Internazionale della Famiglia nella Basilica di Nazaret. Ascolteremo la sua parola e con lui sfileremo in marcia silenziosa fino alla Cattedrale, dove concelebreremo l'Eucaristia.

In un momento piuttosto buio per la cultura della vita e della famiglia, una nostra convinta testimonianza diventa una sfida umile, ma generosa e coraggiosa, per orientare le coscienze, soprattutto dei giovani, verso la formazione di famiglie unite e aperte alla Vita: sfida che richiede una presenza massiccia e una testimonianza di grande fede.

Per questo, mi permetto di inviare questo appello caloroso perché tutte le famiglie, le parrocchie e le associazioni si mobilitino per questo appuntamento. Preghiamo il Signore che benedica i nostri propositi e il nostro impegno.

✠ Giovanni Card. Saldarini
Arcivescovo di Torino

All'apertura di cinque Processi di Beatificazione

«La vita dei Santi è per gli altri norma di vita»

Mercoledì 8 febbraio, nella Basilica di Maria Ausiliatrice gremita di fedeli, il Cardinale Arcivescovo ha presieduto una Concelebrazione Eucaristica con Mons. Giuseppe Garneri Vescovo emerito di Susa, Mons. Vescovo Ausiliare e molti sacerdoti, ed ha dato inizio alla fase diocesana dei Processi di Beatificazione per cinque Servi di Dio.

Questo il testo dell'omelia di Sua Eminenza:

Come non cantare la nostra gioia in questo momento, la gioia di una Chiesa che riconosce in se stessa la presenza dello Spirito Santo suscitatrice di vita cristiana santa?

La vostra presenza così numerosa, sacerdoti, religiose, religiosi, Popolo di Dio, è il segno di una fede che confessa la presenza di Dio in mezzo a noi, capace di suscitare dei cristiani e delle cristiane sante. Benediciamo, lodiamo, ringraziamo Dio. « *Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione* », è quanto scriveva Paolo ai cristiani di Tessalonica appena convertiti.

Una delle colpe più gravi del mondo cristiano è di aver separato il "cristiano" dal "santo". Invece tutto il Popolo di Dio è "popolo santo" (1 Pt 2, 9-10). Tutti i battezzati sono fatti santi dallo Spirito Santo di Cristo, e chiamati quindi a crescere nella santità. Perché consideriamo i Santi e i Beati più eccezioni che fratelli?

Dobbiamo dunque essere riconoscenti al Dio, tre volte "Santo", per il dono di santità di questi cinque figli e figlie della Chiesa torinese:

il marchese *Carlo Tancredi Falletti di Barolo* un marito della nobiltà, impegnato in politica;

Margherita Occhiena, una mamma di casa;

Silvio Dissegna, un ragazzo di dodici anni;

Suor Consolata Betrone, una monaca cappuccina;

Mons. Adolfo Barberis, un sacerdote, segretario dell'Arcivescovo.

Nessuno è escluso dalla compagnia dei Santi. Noi, qui, siamo una compagnia di santi nella misura in cui apriamo il cuore alla santità di Dio che ce la regala a ondate con il dono dello Spirito Santo di Cristo morto e risorto. Nel cuore di ogni cristiano vi è il fuoco di santità che è il Cristo risorto, Lui che è "tutto in tutti" (1 Cor 15, 28).

Questo è lo spirito di famiglia, lo Spirito Santo dato alla Chiesa, che ci raggruppa tutti. Sul volto di ciascuno brilla la bellezza del Risorto, ma ciascuno risplende secondo il suo nome proprio ricevuto nel Battesimo. La santità cristiana è una vita variatissima, non ci si annoia mai con la

vita dei Santi: nessuno è mai una copia dell'altro, ma tutti sono icona di Cristo.

Loro e noi, è il medesimo popolo in marcia, la stessa Chiesa dalle innumerevoli facce. Nella santità cristiana non ci si annoia mai. Ma credo importante ricordare che la questione della santità è questione *culturale*, non solo spirituale, poiché riguarda la nostra condizione di Popolo di Dio dentro la storia, in mezzo alla cultura dei popoli. Questi nuovi figli e Servi di Dio, di cui dò inizio al Processo canonico, ci sforzano a riconoscere che la nostra cultura di cristiani è la santità come partecipazione alla natura di Dio (2 Pt 1, 4) a servizio di questa storia umana di cui facciamo parte. Il grande Paolo VI — del quale è già stato introdotto il Processo canonico — ricordava nella *Evangelii nuntiandi* che non tanto di maestri, ma di santi ha bisogno la gente di oggi per credere.

Siamo, in questa Chiesa, in cammino sinodale, preoccupandoci della necessità assoluta di essere Chiesa vivendo nella sua identità come missionaria di Cristo per le strade del mondo per comunicare a tutti la fortuna di incontrare Cristo, l'unica salvezza. Ma guai se mancasse, come primo capitolo del Sinodo, la conoscenza e il riconoscimento convinto che per riuscire ad evangelizzare bisogna lasciarsi santificare dallo Spirito Santo di Cristo.

C'è bisogno di Santi, e questa Chiesa ne ha veramente tanti: alcuni visibili e alcuni invisibili ma presenti.

Questo è un momento in cui tutti siamo chiamati a pregare perché si creda alla chiamata della santità, che non vuol dire l'eccezionalità ma la normalità dell'essere e del vivere cristiano.

« Come può essere — scriveva già Charles Péguy — che tanti buoni cristiani non facciano una buona cristianità? Bisogna che ci sia qualcosa che non va. Se tu, Dio, ci mandassi, se solo tu volessi mandarci una delle tue Sante... qualcosa di nuovo, qualcosa di mai visto prima! ».

In questo momento potrebbe salire al trono di Dio questo nostro grido: « Se tu, Dio, ci mandassi, se solo tu volessi mandarci una delle tue Sante, uno dei tuoi Santi... ». E adesso ce ne manda cinque, ma occorre supplicare perché ce ne siano ancora nell'oggi del nostro vivere.

« La vita dei Santi — scriveva S. Ambrogio — è per gli altri norma di vita ». Il vero modo di onorare e rendere cristianamente vero questo gioioso momento è di desiderare questa norma di vita cristiana, anche per noi e per la nostra comunità: la santità.

Permettiamo al Signore Risorto di irraggiare anche nei nostri cuori questo fuoco di santità, così da « conoscere il suo amore che sorpassa ogni conoscenza per essere ricolmi fino alla pienezza di Dio » (cfr. Ef 3, 19).

Amen.

Conferenze a Rio de Janeiro su temi scritturistici

Nei giorni 13-17 febbraio, il Cardinale Arcivescovo è stato a Rio de Janeiro ospite della Conferenza Episcopale Brasiliana, espressamente invitato per proporre a quei Vescovi alcune riflessioni su temi collegati con la Sacra Scrittura.

Pubblichiamo due degli interventi tenuti da Sua Eminenza.

1. UNA QUESTIONE FONDAMENTALE: LETTURA SCIENTIFICA DELLA BIBBIA E LETTURA ALLA LUCE DELLA FEDE

Davvero una questione fondamentale. Il riferimento di base è il recente documento della Pontificia Commissione Biblica del 15 aprile 1993 su *"L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa"* *. E potrebbe bastare, tanto è ricco e preciso. Uno dei testi più chiari e stimolanti. Alla sua luce si possono permettere alcune osservazioni.

Lettura scientifica e lettura alla luce della fede non sono alternative, ma complementari. L'una non può far a meno dell'altra.

1. Per prima cosa occorre liberarsi da un duplice, infondato, pregiudizio:

a) che la lettura della Scrittura fatta dai Padri e dai medievali sia puramente "spirituale" o "allegorica" e dunque non "scientifica";

b) che — con l'affermarsi del moderno metodo storico critico — si sia prodotta una scissione insanabile tra esegesi e lettura spirituale del testo biblico.

2. *Sul primo pregiudizio.*

Il celebre distico di Agostino di Danimarca (XIII sec.): *« Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia »*, riassume bene il significato tra *senso letterale* e *senso spirituale*.

Ovviamente, l'esegesi antica non poteva prendere in considerazione le esigenze e le tecniche scientifiche moderne, ma nondimeno distingueva tra questi due significati fondamentali e sottolineava l'esigenza di definire il significato preciso dei testi così come sono stati composti dagli agiografi sotto l'ispirazione di Dio: questo è il *senso letterale*. Di esso già S. Tommaso d'Aquino affermava l'importanza fondamentale (cfr. *S. Th.* I, 1, 10): *« Sensus spiritualis super litteralem fundatur, et eum supponit »* (in corp.).

3. *Sul secondo pregiudizio.*

Il metodo storico-critico si è sviluppato scientificamente solo a partire dal 1800, anche se i prodromi si possono già rinvenire precedentemente.

* In *RDT* 70 (1993), 1231-1278 [N.d.R.].

Esso ha come scopo fondamentale — soprattutto attraverso un approccio dia-cronico — di mettere in luce il senso letterale espresso dagli autori e dai redattori della Scrittura.

Per questo motivo, già la *Divino afflante Spiritu* (1943) di Pio XII (ripresa dalla *Dei Verbum*) sottolinea l'importanza di questo metodo.

Riaffermando e illustrando più ampiamente questo asserto, il recente documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), giunge a dire: « Il metodo storico-critico è il metodo indispensabile per lo studio scientifico del significato dei testi antichi. Poiché la Sacra Scrittura, in quanto "Parola di Dio in linguaggio umano", è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette come legittima, ma richiede l'utilizzazione di questo metodo » (I, A).

La Chiesa cattolica, è vero, è stata molto cauta — almeno in un primo momento — circa l'utilizzo di questo metodo: ma ciò a motivo della ideologia storicista che spesso gravava su di esso, così che il raggiungimento di un presunto "senso letterale" esaurisse ogni altra possibilità di interpretazione del testo.

Liberato da questo pre-giudizio, il metodo — come detto — non solo è accettabile, ma necessario.

4. *La rivelazione nella storia.*

Ne possiamo concludere che — sia nell'epoca patristica e medievale, sia in quella contemporanea (*Dei Verbum*) — l'autocoscienza ecclesiale è profondamente convinta della inscindibilità — nel testo biblico — del senso letterale e del senso spirituale.

Essa rifiuta — in armonia col mistero dell'Incarnazione del Verbo di Dio — la rottura tra l'umano e il divino, tra la ricerca scientifica e lo sguardo della fede, fra il senso letterale e il senso spirituale.

Scriva la *Dei Verbum*: « Nella Sacra Scrittura, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile *condiscendenza* dell'eterna Sapienza, affinché apprendiamo l'ineffabile benignità di Dio e quanto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia temperato il suo parlare. Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile agli uomini » (n. 13).

Ciò è fondato — teologicamente — nella caratterizzazione peculiare della *rivelazione* biblico-cristiana in quanto *avvenimento* nella storia, e dunque storicamente documentabile nella fatticità del suo accadere. L'accesso al mistero di Dio, dunque, non può non avvenire se non attraverso l'accoglienza e l'interpretazione della storia della sua irruzione in mezzo agli uomini ("eventi e parole"), culminante in Gesù Cristo.

Tale prospettiva teologica fonda, insieme, la *validità e l'inscindibilità di esegesi scientifica e di penetrazione spirituale del testo biblico*.

Se è evidente — come già sottolineato — che il metodo scientifico (*in primis* quello storico-critico; ma anche quelli che — usati con saggio equilibrio e mai assolutizzati — offre l'esegesi più recente: analisi storica; analisi narrativa; analisi semiotica [o strutturalista o sincronica]; approccio attraverso le scienze umane,

ecc.) è necessario per raggiungere il senso letterale; è altrettanto indispensabile e indisciungibile la penetrazione del senso spirituale.

Alla luce della fede cristiana, il senso spirituale può essere definito come « il senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta » (*L'interpretazione*, cit., II, B, 2).

È necessario, dunque, porsi entro il giusto contesto per dischiudere il senso letterale nella sua profondità teologica.

Tale contesto è

— il contesto cristologico della vita, croce e risurrezione di Gesù Cristo (cfr. *Lc*: discepoli di Emmaus);

— il contesto pneumatologico del dono dello Spirito Santo (cfr. *Gv*: discorsi del Paraclito);

— il contesto della Tradizione viva della Chiesa (importanza del canone biblico);

— il contesto della vita attuale della Chiesa (Magistero e *sensus fidei*) nella sua inserzione nella storia dell'oggi.

Commentando questi vari livelli del contesto ecclesiale entro cui la Parola di Dio sprigiona il suo "senso", già Sant'Agostino individuava un centrale criterio ermeneutico: « Chiunque crede di aver compreso le divine Scritture o una qualche loro parte, ma in modo tale che quella comprensione non lo porta a edificare il duplice amore di Dio e del prossimo, costui in realtà non le ha ancora comprese » (*De doctrina christiana* I, XXXVI, 40), si deve dunque vegliare tanto a lungo sulle Scritture e con così grande e amorosa attenzione « finché l'interpretazione (ci) conduca al regno della carità (*donec ad regnum charitatis interpretatio perducatur*) » (*De doctrina christiana* III, XV, 25).

Si può dunque concludere — con E. Bianchi — che « la lettura spirituale della Scrittura, centrata sul primato della fede e della conoscenza di Gesù il Signore, opera dello Spirito che agisce nel credente al di là di ogni tecnica di lettura, tesa all'amore, all'*agape*, alla testimonianza fino al martirio, può davvero essere il potente mezzo di rinnovamento spirituale della *ecclesia semper reformanda* guidandola a discernere e ad obbedire a ciò che lo Spirito dice oggi alla Chiesa tramite la Scrittura »¹.

Da qui, in particolare, si possono determinare le condizioni e le caratteristiche — a livello personale ed ecclesiale-comunitario — di una lettura della Parola di Dio scientificamente corretta ed esistenzialmente feconda.

5. Per la *lettura scientifica* possiamo rifarci al capitolo ottavo del libro di Neemia. L'opera evoca il ritorno dall'esilio. Il sacerdote Esdra legge il libro di Mosè sulla piazza davanti alla porta delle Acque:

« *Leggevano nel libro della legge di Dio a brani distinti e con spiegazioni del senso e così facevano comprendere la lettura* » (8, 8).

Vi compaiono dunque tre verbi: leggere, spiegare, comprendere.

— La Bibbia è un testo scritto e quindi *va letto*. L'espressione « *a brani distinti* », significherebbe "traducendo". In esilio avevano imparato l'aramaico, la

¹ E. BIANCHI, *La lettura spirituale della Scrittura oggi*. II, in AA. Vv., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 277.

lingua dominante, si potrebbe dire "l'inglese" di allora; dovevano quindi rendere trasparente il testo leggendo in buona traduzione. Quanti oggi leggono personalmente la Bibbia?

— Non basta però ascoltare la Parola di Dio leggendola, occorre che sia *spiegata*. Certe frasi non si capiscono subito, certe parole sono da sciogliere. Ci sono gruppi religiosi, come i Testimoni di Geova o i vari movimenti fondamentalisti americani, che leggono e mettono in pratica senza nessuna spiegazione, cioè senza preoccuparsi di capire che quella parola appartiene a un linguaggio lontano dal nostro per cui tante parole non hanno il significato immediato odierno.

« *Non toccare il sangue* », ad esempio, non vuol dire proibire la trasfusione, che gli Ebrei allora neppure conoscevano. Nella Bibbia il sangue è la vita. Dunque "*non toccare il sangue*" vuol dire "*non toccare la vita*". Perciò paradossalmente, fare una trasfusione per salvare una vita è nello spirito di quel precetto. Ecco il secondo momento: non lasciarsi tentare soltanto dalle letture letteraliste. La Bibbia dev'essere letta, ma anche spiegata.

— Il terzo verbo importantissimo è *comprendere*. La spiegazione fa nascere la comprensione. Ma, anche qui, il termine comprendere per l'uomo d'Oriente ha un significato molto più profondo del nostro. Per noi l'azione del capire è qualcosa che passa solo attraverso la mente, per l'orientale tocca la mente, la volontà, il cuore, l'azione. Quando in Matteo e Luca si dice che Maria « non conobbe » Giuseppe, vuol dire "non ebbe rapporti d'amore". "Conoscere" è il verbo di due persone che si amano. La comprensione è una "conoscenza saporosa", diceva Maritain.

Ecco, l'insieme di questi verbi — leggere, spiegare, comprendere — costituisce quello che noi chiamiamo l'*esegesi* di un testo.

Esegesi, come si sa, è termine di derivazione greca, composta da un verbo, *egheomai*, e da una preposizione, *ek*, e significa letteralmente "tirare fuori da". Quindi la vera *esegesi* consiste nel prendere un testo per trarne fuori tutte le sue ricchezze.

Gesù stesso ce lo insegna quando, concludendo il discorso in parabole, dice: « *Per questo ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche* » (Mt 13, 52). La forza di una vera *esegesi* è "tirar fuori" dal testo, non "mettere dentro" le proprie idee ed opinioni. Purtroppo viene fatto spesso questo movimento inverso: così non si fa *esegesi*, ma ciò che, con parola greca, si potrebbe chiamare "*eis-esegesi*", cioè "mettere dentro", "introdurre".

Una espressione bella della tradizione ebraica dice: « *Ogni parola della Bibbia ha settanta facce* ». Un particolare minimo, a volte un suono, fanno scoprire meraviglie mai viste prima. Questo "tirar fuori", cioè *leggere, spiegare, comprendere*, è davvero un'avventura dello spirito, da non tralasciare mai.

Un esempio di questo lavoro di interpretazione può essere il Salmo 56 (55), 9:

« *I passi del mio vagabondare tu, o Signore, li hai contati,
le mie lacrime nell'otre tu raccogli;
non sono forse scritte nel tuo libro? ».*

Solo leggendo, spiegando e comprendendo ci si accorge che si tratta di un'espres-

sione ricchissima. Ci sono infatti due immagini in contrapposizione fra di loro. Una è urbana: è il "registro", l'anagrafe.

È il *libro della vita* in cui Dio registra tutte le azioni, anche quelle segrete, che non verranno mai ricordate nei libri di storia, né fissate nelle epigrafi. Sono tutte le azioni dell'uomo, tutti i suoi sentimenti.

A questa immagine si contrappone un'immagine pastorale, della vita beduina: l'*otre*. Che cos'è l'*otre*? È la cosa più preziosa per il beduino perché contiene l'acqua che porta con sé per sopravvivere fino all'oasi successiva. Il poeta orante dice dunque: « *Signore, io sono qui solo e sto piangendo. Non c'è nessuno che si accorge del mio pianto che cade nella polvere e si dissolve. Tu invece raccogli le mie lacrime come se fossero perle da mettere nel tuo otre, l'otre del Pastore Grande. Io vado vagabondo — è l'immagine del peccato — nessuno conosce i miei peccati. Tu, nel tuo libro, li hai tutti registrati. Anche quando vado lontano da te, tu non mi perdi mai di vista* ».

6. A questo punto parte la *lettura spirituale*, e nella medesima pagina di Neemia compaiono altri quattro verbi.

« Tutto il popolo *porgeva l'orecchio* a sentire il libro della Legge » (8, 3). Ascoltare è molto più che sentire. Quando si parla in pubblico si capisce subito quelli che "sentono soltanto" e quelli che "ascoltano". « *Fides ex auditu* »: la fede (viene) dall'ascolto, dice S. Paolo.

Poi al v. 9 si legge: « Tutto il popolo *piangeva*, mentre ascoltava le parole della Legge ». Dopo le orecchie sono coinvolti gli occhi.

La Parola di Dio è grave, sollecita la coscienza della distanza, genera la penitenza. La Bibbia non è mai soltanto "informativa", ma "*performativa*", cioè cercare di "formare". « *La mia parola — dice Dio in Geremia (23, 29) — non è forse come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che spacca la roccia?* ». E nella lettera agli Ebrei si dice: « *La Parola di Dio è come una spada che trapassa pelle, carne, giunture, ossa e arriva fino al midollo* ».

Alla fine « tutto il popolo andò a mangiare, a bere, a *mandare porzioni* ai poveri e a *far festa* perché avevano compreso le parole che erano state loro proclamate » (v. 21). La parola suscita un movimento verso l'altro, *fa agire*. Dopo l'orecchio e l'occhio, la mano.

È la dimensione ecclesiale e caritativa, poiché la Parola di Dio ha sempre un riscontro operativo.

Alla fine si arriva alla "festa", è la gioia dello stare insieme ad ascoltare questa Parola e cantare le lodi a quel Signore che ci ha parlato. La Parola di Dio ha come punto terminale la *liturgia*.

La "*Dei Verbum*", uno dei più bei documenti conciliari, che esorta la Comunità ecclesiale a riappropriarsi della Bibbia, dice che la Parola di Dio è « *saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale* » (n. 21).

7. A questo punto si può precisare in modo più articolato che cosa comporti fare una lettura della Bibbia alla luce della fede.

* Ciò che ci interessa quando prendiamo in mano la Sacra Scrittura è *incontrare Dio*. Qualunque altro uso si possa fare del Libro, il suo vero senso sta lì.

* Quando diciamo *incontrare Dio* intendiamo dire precisamente e propriamente incontrarlo in modo *interpersonale*: ciò colloca la Scrittura in una posizione del tutto particolare, perché essendo Parola non solo umana ma *di Dio* essa comporta in sé due elementi necessari e inscindibili: quello dello *strumento di comunicazione* (il Libro con tutta la sua vicenda umana) e quello di *luogo di comunione* (il Libro come attualizzazione d'incontro).

* Entrambi gli elementi si basano su dati reali: la Scrittura, come *strumento di comunicazione*, è sottoposta a tutte le vicissitudini genetiche del caso, e l'insieme degli studi biblici non cessa di informarcene (es. Antonio M. Artola - José Manuel Sanchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella 1989, tr. it. *Bibbia e Parola di Dio*, Paideia Editrice 1994). La Scrittura come *luogo di comunione* è tale per la *presenza divina* nella Parola, a doppio titolo: come verità *ispirata* dallo Spirito Santo (*Dei Verbum*, 11) e come verità *accompagnata* dallo Spirito Santo a cui compete di « prevenire, soccorrere, muovere il cuore, aprire gli occhi della mente e dare dolcezza nel consentire e credere alla verità » (cfr. *Dei Verbum*, 5); azioni tutte che appartengono *personalmente* allo Spirito e ne richiedono la presenza diretta. Nessuna lettura spirituale della Parola sarebbe possibile senza questa elevazione interiore.

* *L'incontro con Dio* che ci ripromettiamo dalla Parola dipende dunque da una doppia attenzione, analoga d'altronde a quella che usiamo nel caso di qualunque messaggio interpersonale: l'attenzione al Mittente che *viene* con la sua Parola (a differenza di un mittente umano), e ci illumina e ci educa *mentre* la leggiamo; l'attenzione al *messaggio* in quanto tale, che deve essere capito nei suoi codici, nel suo contesto, ecc., come appunto la scienza biblica e l'esegesi tecnicamente intesa ci consentono di fare. Senza attenzione al *Mittente* la lettura si riduce a studio a cui "sfugge" Dio, senza attenzione al *messaggio* essa rischia di perdersi in interpretazioni soggettive aberranti.

8. Lasciando questa seconda attenzione allo studio che le è proprio (vedi il succitato documento della Pontificia Commissione Biblica) facciamo qualche considerazione sulla *lettura spirituale*, ossia la lettura che *presunta la sufficiente conoscenza esegetica dei testi* si accosta ad essi con l'intenzione esplicita di *incontrare Dio*. Ecco alcuni spunti:

a) bisogna tenere presente che il fatto di *incontrare Dio* supera ontologicamente quello di incontrare la sua Parola parlata-scritta, perché eleva al contatto con la Parola sostanziale che è Dio stesso: perciò può e deve accadere che la Parola parlata-scritta (il Libro in quanto tale) ci sollevi oltre se stessa e ci consegna a zone di *Presenza divina* accessibile soltanto con l'adorazione, il silenzio e l'unione fruitiva: in questo caso la Parola rivela le sue dimensioni metalinguistiche e la sua proprietà mistica di fare sconfinare *nell'essere dell'Emittente*. La Parola deve essere sorgente di contemplazione pura;

b) ciò posto è evidente che l'approccio alla Parola va preparato con fede nella *Presenza divina trinitaria* dalla quale la Parola è donata: questo *prima* di ogni immediata comprensione della Parola in sé e di ogni sua attualizzazione ed applicazione alle situazioni esistenti. L'approccio alla Parola deve appunto cominciare dal suo autentico ed attuale *Principio* (Gv 1, 1) che ci è *più vicino* della Parola

parlata-scritta, la quale è soggetta alle mediazioni segniche e alla riduzione dei significati adattata alla nostra possibilità di comprensione umana. È necessario adorare prima di "leggere";

c) così disposti alla Parola in quanto *Altro che si presenta* si è in grado di intendere della Parola stessa la motivazione propria, che precede ogni messaggio e ogni significato, ed è la *Agape divina*. Il Dio che si comunica è il Dio che sta amando e perciò si sta *mettendo in comunicazione*; il suo obiettivo è entrare in *comunione di amore*. È molto rischioso accostarsi alla Parola senza questa consapevolezza, perché la Parola intesa umanamente ci scandalizza. Solo la convinzione certa *dell'intenzione divina* ce la rende chiara e consolante;

d) la convinzione che Dio parla perché ci ama induce a sottoporre con umiltà e slancio mente, cuore, libertà, alla Parola, nel desiderio di *subire l'influenza di Dio* ed essere divinizzati dalla verità nella carità Sua verso di noi e nostra verso di Lui. La lettura spirituale della Parola è sempre apertura dell'essere *vivo* di Dio che parla. Essa è perciò già *comunione reale di grazia*;

e) allora diventa possibile attualizzare riguardo alle singole situazioni la Parola, perché ne siamo certi nella carità la quale ci rende ben disposti all'obbedienza della fede. Non bisogna mai procedere con il metodo inverso, ossia *cominciando* da noi: perché tale modo sebbene ci appaia più "vicino" in realtà non ci avvicina a Dio più della misura del nostro "grido" e del nostro "bisogno", e fa cessare tutto quando abbiamo avuto esaudimento: anche nei casi più disperati, la Parola sempre ci invita a glorificare *gratuitamente* Dio (vedi l'ordine delle "domande" del *Padre nostro*). La Parola non va mai *strumentalizzata* ai nostri sia pur sacrosanti fini creaturali.

9. È di grande importanza, in tale contesto, la valutazione di come la Parola di Dio, che implica la sua Presenza, sia *l'unica* Parola rispetto all'insieme di tutte le parole che costituiscono la "conversazione" dell'esistenza; la lettura spirituale consente di scoprire gradatamente che Dio è *l'interlocutore assoluto*, ossia assolutamente veridico e assolutamente necessario. Rispetto alla sua Parola nulla supera il grado di "comunicazione", "scambio di significati", "rumore", secondo i casi: tutto rimane nel "si dice" (Heidegger, *Essere e Tempo*, § 35) rispetto al realistico "Dio dice". Solo tale esperienza produce conversione, e salva dalla "chiacchiera" come categoria esistenziale.

La lettura spirituale della Parola, a differenza dall'indagine puramente esegetica che è scienza, tende a far percorrere gradatamente un cammino di *trasformazione personale e comunitaria* perché, essendo accompagnata dalla *Potenza divina*, continua la creazione genesiaca dell'uomo in uomo perfetto, con "*loghikè dynamis*". Sul suo procedere vedi "*I quattro gradini della "lectio divina" secondo Guido il Certosino*" di S. A. Panimolle (*Sources Chrétiennes* 163, 81 ss.) o altri simili.

2. ISPIRAZIONE, RIVELAZIONE, TRADIZIONE

Per la nostra salvezza

La Costituzione conciliare *Dei Verbum* è stata salutata come uno dei più importanti, se non il più importante, fra tutti i documenti del Vaticano II. Il tema la candidava a questo primato: quanto più si incide sulle fondamenta tanto più si influisce sull'intero edificio. Dal modo con cui la Chiesa riconosce e accoglie le radici, i criteri della propria stessa fede, dipendono frutti incisivi e duraturi: raggiungerli chiede forse più pazienza, ma certo essi possono risultare assai più profondi di quelli che si otterrebbero accontentandosi di sviluppi nervosi e superficiali, nella ricerca di risultati immediati e frettolosi. L'invito a un'attenzione incessante alla storia e alle complessità con cui essa si presenta, garantiva alla *Dei Verbum* un interesse reale, non convenzionale.

Il Concilio offriva una fondamentale semplificazione, nel senso migliore del termine, ogni volta che metteva da parte l'impostazione astratta di qualche problema anche classico e scottante e decisamente sceglieva di proporre un quadro completo e concreto di come effettivamente le cose vadano nel vissuto ecclesiale e nelle vicende della fede del Popolo di Dio. Sulla linea di questa concretezza la *Dei Verbum* si è mossa ripetutamente, unendo là dove era abitudine dividere, coordinando là dove era abitudine contrapporre. L'esempio più famoso l'ha offerto affrontando quell'oggetto di un dibattito ormai protrattosi per secoli, che è la sufficienza o meno della Bibbia per dare conoscenza di tutta la rivelazione cristiana. Il Concilio insegna, al n. 9, che « *la Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti [...]. Accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Sacra Scrittura* »; e subito dopo, al n. 10, che « *la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro così connessi e collegati che l'uno senza gli altri non avrebbe consistenza; tutti insieme invece, ciascuno nel modo proprio, sotto l'azione dell'unico Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime* ». Scrivendo questo, il Concilio spinge l'attenzione della Chiesa intera verso quello che ultimamente conta: verso l'ultimo concreto interesse degli uomini, che nella parola efficace di Dio trovano speranza e salvezza.

E ancora: al n. 11 la *Dei Verbum* professa che « *i libri della Scrittura insegnano con fermezza, fedelmente e senza errore, la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata alle Sacre Lettere* ». Fu chiaramente significato in Concilio che l'inciso « *per la nostra salvezza* » non intendeva delimitare la verità della Bibbia. Delimitare no, ma orientare la comprensione sì: nessun interesse estraneo alla salvezza spinse a compaginare e raccogliere, a riconoscere e a conservare i testi biblici nel Popolo di Dio, dell'Antico Testamento prima, e poi del Nuovo.

Così l'ultimo, originale capitolo della Costituzione conciliare, dedicato a « *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa* », è inteso non come appendice applicativa, ma come la chiave dell'intero documento. Esso offre il punto di vista più vero per l'interpretazione generale dell'interesse del magistero conciliare per i temi della

divina rivelazione e della sua trasmissione. È un interesse nel quale si saldano l'intendimento di Dio e il supremo interesse degli uomini. È cresciuto « *alla scuola delle parole di San Giovanni* », come dichiara il proemio della *Dei Verbum* stessa, e programmaticamente viene espresso con le parole di Sant'Agostino così: « *Perché attraverso l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami* » (n. 1). Fuori di questa prospettiva concreta, che ha per contesto la Chiesa nella storia degli uomini e per fine e per contenuto la nostra salvezza, ogni discorso su rivelazione e fede diventa astratto e rischia di perdere il proprio equilibrio d'insieme e la sua verità più profonda.

Il dono ricevuto

In verità, del nodo di temi e di realtà espresso attraverso i termini ispirazione, rivelazione, tradizione, fede della Chiesa, Magistero, la rivelazione è il punto di partenza oggettivo, la misura di tutto; la fede della Chiesa è il fine senza il quale tutto rimarrebbe senza senso, e insieme è la prima elementare esperienza, nella quale tutto il resto viene trovato e identificato. Il processo effettivo, globale, del dialogo di Dio con noi, della comunicazione di Dio all'uomo, a noi, è il dono sorgivo, per comprendere il quale e per vivere e amministrare il quale la Chiesa riconosce l'ispirazione della Bibbia, parla di Tradizione della Chiesa e di Magistero dei Pastori.

Le stesse pagine del Nuovo Testamento che parlano più esplicitamente delle Scritture e del loro senso hanno precisamente questo orizzonte d'insieme. Ricorda ad esempio San Paolo ai Romani (15, 4) che « *quanto è stato scritto in passato, è stato scritto per nostra istruzione, perché con costanza e grazie alla consolazione che ci viene dalle Scritture manteniamo la speranza* ». Ugualmente ci custodisce nella pazienza e nella fede, e ci proietta verso il futuro luminoso di Dio, la lettera di Pietro (2 Pt 1, 19), che invita a mantenere rivolta l'attenzione alla parola sicura dei profeti, « *come a lampada che brilla in un luogo oscuro, finché non si illumini il giorno e la stella del mattino spunti nei vostri cuori* ».

Ma ancora più importante, nella nostra prospettiva di Pastori, è tornare frequentemente al ricco sviluppo della riflessione della più famosa pagina della lettera a Timoteo (2 Tm 3, 14-16), dove la direttiva apostolica suona: « *Tu però rimani fedele a quello che hai imparato e a cui hai aderito con convinzione, sapendo da chi l'hai appreso, e che fin dall'infanzia conosci Scritture Sacre capaci di farti sapiente, in vista della salvezza che si ha per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, argomentare, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia ben preparato, attrezzato per ogni opera buona* ». La fede in Cristo Gesù, in vista della salvezza, è l'anima della sapienza che continuamente possiamo attingere dalle Scritture ispirate; il ministero ecclesiastico nelle sue più varie esigenze di pedagogia come di polemica, di elaborazione argomentata come di catechesi, sullo sfondo del bene operare dell'« *uomo di Dio* » e, certo, dell'intera comunità, è luogo dove le pagine della Scrittura sono chiamate a fruttificare, come e con l'insegnamento ricevuto a viva voce, che l'« *uomo di Dio* » ha assunto con personale convinzione e alla quale, nell'insieme di questa prospettiva, può e vuole rimanere fedele.

Ispirazione

Ispirazione è l'immagine attraverso la quale la Chiesa custodisce la propria fede nel mistero della Bibbia, e proclama il valore divino che riconosce a questa collezione di scritti, che per essa hanno suprema autorità e che ad essa offrono suprema sicurezza. Incastonata idealmente tra l'affermazione del *Credo* che professa la fede nello Spirito Santo che « *ha parlato per mezzo dei profeti* » e l'altra che riconosce quale frutto complessivo dell'opera dell'identico Spirito « *la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica* », la fede nell'ispirazione della Bibbia invita a « *leggerla e interpretarla nel medesimo Spirito nel quale è stata scritta [...] tenendo conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede* » (*Dei Verbum*, 12). Ricorda che nella Tradizione della Chiesa, cioè in concreto « *nella dottrina della Chiesa, nella sua vita e nel suo culto, (...) le sacre Lettere sono comprese più profondamente e diventano continuamente operanti. Così Dio, che parlò in passato, rimane in colloquio ininterrotto con la Sposa del suo Figlio amato; e la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo grazie allo Spirito Santo, che conduce i credenti alla piena verità e fa dimorare in essi con dovizia la parola di Cristo* » (*Dei Verbum*, 8).

Non si saprebbe tuttavia dire con facilità se la Chiesa nei secoli abbia dovuto faticare di più a difendere la fede nell'origine divina delle Scritture o piuttosto la loro vera umanità, intrisa della storia concreta dell'agire di Dio tra noi, entro le vicende non certo lineari del popolo di Israele e delle comunità cristiane delle origini. La riflessione più recente sull'ispirazione ha indagato con speciale attenzione su questa umanità piena della Bibbia, secondo le analisi che metodi nuovi e pertinenti hanno permesso. La considerazione della storia della formazione del testo biblico ha dato evidenza alla complessità delle fasi attraverso le quali esso si è costituito ed è stato riconosciuto, e magari riletto e ricompreso più volte sino a diventare il testo canonico nel quale la fede del Popolo di Dio si è pienamente riconosciuta. Guidato dallo Spirito del Signore, questo intero processo, nei suoi diversi momenti di intuizione e di formulazione, di memoria e di discernimento, di rilettura e di riscrittura, è storia di fede da parte umana e insieme storia di rivelazione da parte di Dio. Dio infatti si è rivelato in « *fatti e parole intrinsecamente connessi, in modo tale che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestino e rafforzino la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamino le opere e illuminino il mistero in esse contenuto* » (*Dei Verbum*, 2). Parole originarie, attraverso le quali l'esperienza di Dio donata in questa sua e nostra storia ha preso voce sotto la guida dello Spirito Santo, ci sono date nella forma che hanno preso « *nei tempi antichi molte volte e in diversi modi per mezzo dei profeti* », e « *ultimamente ... per mezzo del Figlio* » (*Eb* 1, 1), che fu udito, visto, toccato, dalle mani di coloro cui fu affidato di renderne testimonianza: essi lo hanno annunciato anche a noi, per una comunione di vita e di gioia (cfr. *1 Gv* 1, 1-4).

Il recente prezioso documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993) *, offre un frutto molto concreto e utile delle vie per una migliore intelligenza e accoglienza della Bibbia, che si

* In *RDT* 70 (1993), 1231-1278 [N.d.R.].

aprono oggi a partire dalla disponibile attenzione a tutti gli aspetti dell'umanità della Bibbia di cui riusciamo a renderci conto. Accettando l'impegno che la fede ci propone, di seguire la Parola di Dio in tutti gli itinerari e le forme del suo coinvolgimento nella nostra storia, noi veniamo anche meglio a sapere chi sia Dio e in che cosa consista la sua rivelazione, che in termini generali dichiariamo avvenuta appunto « *attraverso fatti e parole intrinsecamente connessi* ». Non è dato altro modo di riconoscere Dio, se non quello di seguire i passi della sua umanità.

Tradizione vivente

Nella continuità con le tradizioni di Israele e della Chiesa degli Apostoli, che ci hanno donato il Vangelo « *nella predicazione orale, con gli esempi e attraverso le istituzioni* » (*Dei Verbum*, 7) e nelle pagine della Scrittura (anche i libri dell'Antico Testamento giungono a noi in quanto « *integralmente assunti nella predicazione evangelica* »: *Dei Verbum*, 16), noi impariamo a comprendere la nostra vivente Tradizione: essa è la memoria di famiglia della Chiesa, con il suo positivo e il suo negativo, con le sue radici che sarebbe stolto ignorare e con le sue proiezioni verso il futuro, suggerite dallo Spirito secondo i criteri della fede, della speranza e dell'amore.

È una memoria che ha continuo bisogno di discernimento, per trovare la sua via, o piuttosto, oggi più che mai, le sue vie plurali. Essa offre comunione tra le Chiese e tra i tempi delle Chiese, ma allo stesso tempo impegna a una continua ricerca della verità e della pienezza di questa comunione, che è dono antico e sempre nuovo. Essa ci vuole pronti a riprendere continuamente il cammino nomade che l'immagine della Chiesa pellegrinante evoca, e non solo per fare della poesia, ma ci chiede anche di portare con noi le ossa di Giuseppe, segno della fedeltà e della misericordia del Signore, e le tavole della Legge, attestato della sua alleanza ... poi però « *né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone* » (Mt 10, 9 s.), salvo magari che « *ora, chi ha una borsa la prenda, e così una bisaccia; chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una* » (Lc 22, 36).

Interpretare il senso di queste istruzioni, estraendo « *cose antiche e cose nuove* » (cfr. Mt 13, 52) dal tesoro delle Scritture e della saggezza ecclesiale, è il compito quotidiano che vede impegnata la fede dell'intera Chiesa e il Magistero dei Pastori. Ancora una volta la *Dei Verbum* (n. 10) ce ne offre criteri oggettivi: « *La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa. Aderendo ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori, persevera costantemente nell'insegnamento degli Apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni* (cfr. At 2, 42 gr.). *Si crea così una singolare convergenza dei Vescovi e fedeli nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa* ».

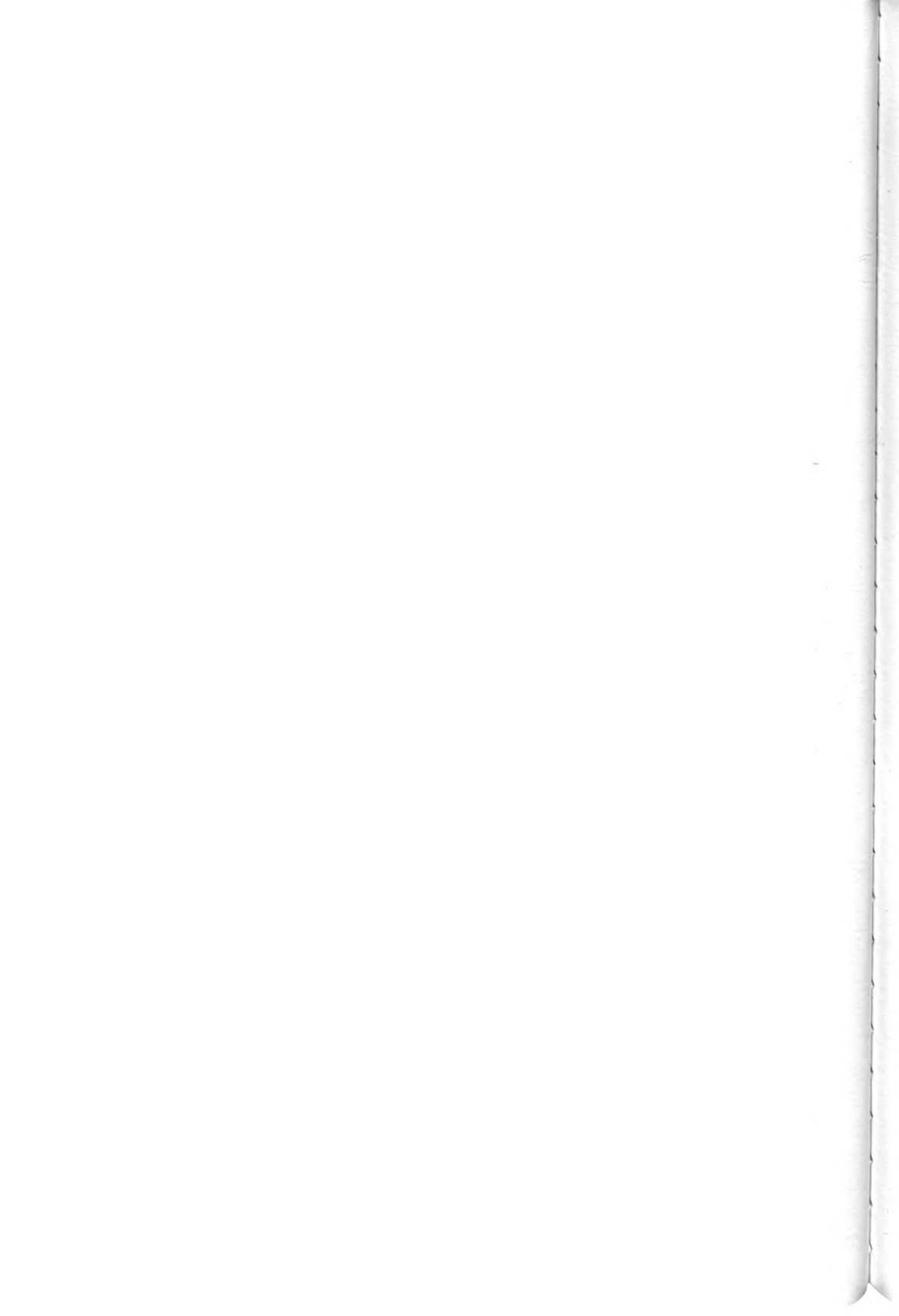
Il riferimento al deposito della fede — come, potremmo aggiungere, alla guida dello Spirito Santo, « *che conserva e fa progredire nella unità della fede tutto il gregge di Cristo* » (*Lumen gentium*, 25: il Concilio sta parlando della infallibilità) — è capace di condurre oltre il rischio dell'immobilismo pigro, come anche oltre il rischio della conflittualità sterile. Qualcosa (Qualcuno) che ci trascende e che nessuno di noi può gestire a piacimento, cioè appunto il deposito della fede che

è affidato alla nostra libertà, non al nostro arbitrio, e il dono dello Spirito che genera in noi ogni libertà, ma in vista di un amore servizievole, ci è dato per custodirci nella verità (cfr. *Gv* 16, 13; 17, 17 ss.).

La fede della Chiesa è custodita dallo Spirito nel dialogo attento e reciproco dei Pastori e del popolo cristiano, e in genere di tutti i cristiani tra loro; nello sguardo d'amore verso il mondo intero e i suoi appelli, che non lasciano indifferenti i credenti, nella superiore attenzione al Signore che parla attraverso tutti e ciascuno, secondo il dono che a ciascuno distribuisce, e nella consapevolezza che la Chiesa è custodita nella verità, ma ciascuno di noi, e ogni nostra comunità, è chiamato a cercare continuamente dal Signore questa fedeltà.

Il compito di Magistero, ricevuto dal Signore, è quello di custodire e di guidare questo condiscipolato, questi cammini, di prendere forza e luce nelle radici della fede e della memoria del Signore per proporre strade illuminanti e promettenti, cariche di una vita che si custodisce nella fedeltà traendo dal tesoro che ci è dato da amministrare cose vecchie e cose nuove. E di fare questo anzitutto nella forma della predicazione del Vangelo e della memoria eucaristica rinnovata in obbedienza al Signore, prima ancora che nelle forme, pur esse necessarie, del discernimento e del governo, della legislazione e del giudizio.

In nessuno di questi passaggi siamo autorizzati a risparmiare su quella fedeltà e su quella umanità piena sulla quale il Signore per primo non si è risparmiato.



Curia Metropolitana

CANCELLERIA

Nomine o designazioni in Enti vari

* Centro Giornali Cattolici

Il Cardinale Arcivescovo, a norma di Statuti, ha nominato in data 18 febbraio 1995 — per un triennio — nel Centro Giornali Cattolici:

- presidente del Consiglio di Amministrazione ENRIORE mons. Michele;
- membri del Consiglio di Amministrazione
AVATANEO don Giacomo, parroco
DELLA BONA rag. Umberto, esperto
GROSSO avv. Carlo, esperto
SIRO dott. Angelo, esperto.

In seguito alle predette nomine, il Consiglio di Amministrazione del Centro Giornali Cattolici — per il triennio 1995-18 febbraio 1998 — risulta così composto:

Presidente

ENRIORE mons. Michele

Membri

Direttore dell'Ufficio diocesano per le Comunicazioni Sociali
SANGALLI don Giovanni, S.D.B.

Direttore dell'Opera diocesana della Preservazione della Fede
ENRIORE mons. Michele, *predetto*

Direttore responsabile de "La Voce del Popolo"
PERADOTTO mons. Francesco

Direttore responsabile de "il nostro tempo"
DEL COLLE dott. Giuseppe

Direttore dell'Ufficio Amministrazione
CRESCIMONE dott.sa Margherita

Direttore "ad interim" dell'Ufficio Gestione
CRESCIMONE dott.sa Margherita, *predetta*

Direttore "ad interim" dell'Ufficio Promozione e Diffusione
SANGALLI don Giovanni, S.D.B., *predetto*

Parroco

AVATANEO don Giacomo

Esperti

DELLA BONA rag. Umberto

GROSSO avv. Carlo

SIRO dott. Angelo.

*** Consiglio di Aiuto Sociale**

Il Cardinale Arcivescovo, a norma di legge, ha designato in data 24 febbraio 1995 — per il triennio 1994-1996 — nel Consiglio di Aiuto Sociale del Tribunale di Torino, come consigliere il sacerdote BARAVALLE don Sergio, nato in Nichelino il 16-8-1952, ordinato il 26-2-1978.

Autorizzazioni

*** a risiedere in altra diocesi**

CHIAVARINO don Romualdo, nato a Bossolasco (CN) il 31-5-1946, ordinato il 12-12-1974, è stato autorizzato in data 1 marzo 1995 a svolgere il ministero in favore degli italiani residenti in Svizzera e quindi a risiedere nel territorio della diocesi di Chur.

Abitazione: CH - 8406 WINTERTHUR 6 TOSS ZH, Neumühlestrasse 71, tel. (004152) 212 93 13.

*** a risiedere nell'Arcidiocesi**

REVIGLIO don Mattia — del clero diocesano di Alessandria —, nato a Paroldo (CN) il 25-2-1934, ordinato il 2-12-1973, è stato autorizzato in data 1 marzo 1995 a risiedere nel territorio dell'Arcidiocesi.

Abitazione: 10075 MATHI, v. Parrocchia n. 4, tel. 926 99 60.

Dedicazione di chiesa al culto

Il Cardinale Arcivescovo, in data 5 febbraio 1995, ha dedicato al culto la chiesa parrocchiale della parrocchia SS. Trinità in fraz. Palera di Moncalieri.

Atti dell'VIII Consiglio Presbiterale

Verbale della IX Sessione

Torino – 30 novembre 1994

Seduta antimeridiana

Giustificano la loro assenza: p. Cannone, don Aime, don Monticone, don Raglia.

Circa il verbale della II Sessione straordinaria (7 settembre 1994), Mons. Micchiardi invita ad aggiungere al suo intervento l'osservazione: « Tenere presente, nei lavori del Sinodo, quello che è già stato fatto nei Convegni diocesani: il convenire e la riflessione della nostra Chiesa ».

In mancanza di altre osservazioni, il verbale viene approvato.

COMUNICAZIONI DEL CARDINALE ARCIVESCOVO

1. Rileva come la presentazione del Sinodo diocesano sia in atto. In Consiglio potranno già essere date delle informazioni da parte del Segretario can. Carrù. La Commissione Centrale si è già radunata.

Nella Visita pastorale nota che il Sinodo è recepito; la preghiera per il Sinodo si sta diffondendo. Anche la meditazione ai sacerdoti ha avuto come argomento la preghiera del Sinodo, le grandi domande di Paolo. Così pure il Ritiro dell'Avvento alle religiose. Moltissimi parroci stanno ugualmente organizzando la preghiera.

2. Ha avuto un grande rilievo spirituale ed ecclesiale il Concistoro. Le scelte fatte hanno ripresentato la dimensione cattolica della Chiesa di Cristo oggi: oggi la Chiesa è l'unica comunità mondiale.

Alcune figure proposte entusiasmano: testimoni e martiri. I nuovi Cardinali di Praga, Sarajevo, Minsk, Scutari, Hanoi, del Madagascar: sono presenti in questo tempo i martiri di Cristo, come in ogni tempo della Chiesa.

L'avvenimento del Concistoro deve farci sentire questo mistero della cattolicità; difendiamoci dalle banalità della stampa.

3. È stato emanato il decreto di erezione della Regione Ecclesiastica Piemonte (che comprende anche la Valle d'Aosta). Si tratta del riconoscimento ecclesiastico di personalità giuridica che permetterà di arrivare al riconoscimento civile.

La presenza della Vallée impedisce di chiedere alla Regione Piemonte patti particolari. È necessaria l'unanimità dei Vescovi nelle relazioni con gli enti pubblici.

4. Tutti i Vescovi piemontesi hanno firmato la richiesta di introdurre la Causa di Beatificazione di Mamma Margherita.

Il prossimo anno ci sarà la Beatificazione di Suor Giuseppina Gabriella Bonino, fondatrice dell'Istituto Sacra Famiglia di Savigliano. La data prevista è il 7 maggio.

5. Il Convegno di Palermo: è stato realizzato a Roma l'incontro del Comitato Nazionale con la risposta positiva di tutti gli invitati, presenti e preparati.

A gennaio sarà disponibile la Traccia di riflessione per tutte le diocesi. Questo lavoro ci aiuterà nel cammino del nostro Sinodo.

Sarà articolata sulle tre vie indicate da *"Evangelizzazione e testimonianza della Carità"* alle quali si aggiungono queste due: la famiglia, la cultura e la comunicazione sociale.

Il Comitato Nazionale ha messo in evidenza la via *"Cultura e comunicazione sociale"*, come la più delicata, in ordine al Vangelo della Carità.

Si vuole che il Convegno di Palermo sia il frutto della riflessione delle Chiese particolari, il portavoce della Chiesa d'Italia.

Devono essere nominati i responsabili per la promozione della nostra preparazione. Il Vescovo incaricato della Regione Piemonte è Mons. Maritano. Il laico è il prof. Labanca. Il sacerdote diocesano sarà nominato dal Consiglio Presbiterale mediante votazione.

Caratteristica del Convegno sarà il non proporre una relazione generale e quindi una suddivisione in gruppi per la discussione. Ci sarà invece una proposta introduttiva; cinque gruppi che formulano proposte sulle cinque vie indicate; infine si voteranno quelle proposte. Così il Convegno sarà propositivo.

6. I giorni 9-10 dicembre tutti i Vescovi si raduneranno a Loreto, dove culminerà la *"grande preghiera per l'Italia"*.

7. La Lettera del Papa *"Tertio Millennio adveniente"*. Siamo invitati a fare tesoro di questa Lettera profetica, dalle suggestioni stimolanti come quella del perdono che la Chiesa deve chiedere.

8. Ostensione della Sindone. È stata presentata una domanda al Papa in tal senso, suggerendo come tempo *"l'anno di Cristo"*. Il Papa non ha ancora risposto.

In merito all'attacco di Messori al Card. Ballestrero, *"La Voce del Popolo"* e *"il nostro tempo"* hanno già dato risposta. Non sembra opportuno rinfocolare la polemica. Il prof. don Ghiberti ha manifestato al Card. Ballestrero il nostro rammarico. La Chiesa è attaccata sempre; dal di fuori e dal di dentro (si veda il recente caso del Crocifisso rimosso dall'obitorio al cimitero di Torino). Non si considera che vengano a trovarsi in disagio i cattolici; basta che non si trovino a disagio gli altri.

Siamo ormai a livello di persecuzione. La sofferenza ci è già stata annunciata da Cristo. La Chiesa faccia vedere la fede in Cristo crocifisso e risorto, nell'unico Signore della storia, presente con noi. Le sofferenze vissute con lo spirito giusto diventano occasioni di grazia. Attraverso la prova arriva un invito di Dio alla conversione.

9. Tempo di Avvento. È tempo ricco di stimoli: costretti a stare "svegli". Si aiutino i cristiani a desiderare la venuta di Cristo. L'uomo senza il corpo non è uomo. Ci sarà un rapporto corpo-anima anche in cielo. L'attesa del corpo nella vita eterna è decisiva per la salvezza vissuta.

Al ritorno di Cristo il nostro corpo sarà trasfigurato e la salvezza sarà piena. Si aiutino i fedeli a desiderare il ritorno di Cristo, la pienezza della nostra umanità come Dio da sempre ha progettato. Come Gesù e Maria. Poiché dobbiamo passare attraverso la morte, desideriamo la venuta di Cristo, come Paolo la desiderava. La Chiesa vigila nella preghiera, in tensione verso quella realtà che ci riguarda. Interessa l'umanità nuova, nei cieli nuovi. Noi amiamo il corpo, l'unità corpo ed anima.

PRESENTAZIONE DEL TEMA

Segretario: avvia la presentazione dell'ordine del giorno.

Il tema principale della Sessione è stato proposto dall'Arcivescovo, che intende così richiedere un primo contributo al Consiglio per il Sinodo: *"LA CAPACITÀ EVANGELIZZATRICE DELLA PARROCCHIA"*.

La Segreteria ha chiesto a due suoi membri parroci di preparare un contributo iniziale ai lavori del Consiglio. Il **can. Fiandino** e **don Mondino** presentano questo contributo, offrendo un testo scritto.

* * *

Votazione: dopo l'intervallo, viene effettuata la votazione richiesta dall'Arcivescovo per designare il sacerdote che in diocesi guiderà la preparazione del Convegno di Palermo.

Otengono voti: mons. Peradotto (21), don Baravalle (13), can. Fiandino (13), don Trucco (12), don Terzariol (12), don Segatti (10).

COMUNICAZIONI

Can. Carrù: invitato dall'Arcivescovo a informare il Consiglio sullo stato di avanzamento dei lavori del Sinodo, comunica che una Giunta esecutiva sta preparando i lavori. Prepara uno strumento che aiuti a riflettere su "come comunicare Gesù".

Si è avuto il primo incontro della Commissione Centrale, alla quale sono stati offerti due stimoli: una relazione del prof. Garelli e una del can. Carrù.

Pur nella difficoltà, nella ricerca della reciproca conoscenza, si sono effettuati i primi lavori di gruppo per individuare i temi minori che rendono più ricco e preciso il tema centrale, pastorale e normativo.

Si è presa in esame la Lettera del Vescovo, dove al n. 6 già vengono indicati temi che portano alla tematica centrale. Dall'intervento del prof. Garelli vengono suggeriti altri temi. Alcuni segno di un cammino più teologico, altri di un itinerario più sociologico. Si è ancora alle prime battute.

Entro il mese di febbraio ci saranno i "lineamenti" per il lavoro di analisi e coinvolgimento delle parrocchie e delle altre realtà di base. Dovrà essere uno strumento semplice e agile, strutturato su cinque o sei argomenti attorno all'unico tema. Per interpellare tutti, per una vera consultazione diocesana. Poi verrà il tempo dell'Assemblea sinodale diocesana.

Can. Marocco: presenta la settimana di aggiornamento del clero (IX) a Bocca di Magra. Dall'8 al 14 gennaio 1995. Il tema: "*La Parola di Dio*". Con gli interventi di mons. B. Maggioni, don Mosso, i Cardinali Ballestrero e Saldarini, Mons. Brandolini, don Fontana.

I Vicari Zonali sono invitati ad insistere presso i sacerdoti che nel 1994 hanno celebrato ricorrenze giubilari, affinché partecipino, secondo le disposizioni diocesane.

All'inizio di giugno 1995 si terrà la tre giorni di aggiornamento per i sacerdoti con oltre 45 anni di Messa.

È in preparazione un viaggio in Russia, per la prima metà di agosto.

INTERVENTI SUL TEMA

Segretario: apre gli interventi dei consiglieri sul tema all'ordine del giorno.

Don Baravalle: parte dalla constatazione che la carità pastorale risolve i problemi del ministro, non quelli del ministero. Occorre affrontare la preoccupazione di ridimensionare e qualificare il peso del ministero, per non consumare oltre i ministri.

1. Conforta il dato che la qualità della vita ecclesiale è certo cresciuta, anche se si è ridotto il numero dei praticanti.

2. L'esperienza degli operatori pastorali si segnala come bella novità, anche se non ha ancora espresso le sue migliori potenzialità.

3. La felice novità dei diaconi permanenti attende di essere meglio valorizzata, per ridistribuire la mole di lavoro.

4. L'ideologia della "comunità" ha sostituito la figura di parrocchia tradizionale ma si rivela inadeguata sotto diversi profili:

— quello liturgico: si coltiva poco il valore dei segni, viene privilegiato illuministicamente quello dei significati;

— quello delle feste: modificata la struttura costituita dall'anno liturgico, con l'inserimento delle feste, come la fisionomia della liturgia, mostra il prevalere delle forze centripete. Ciò compromette la capacità missionaria delle parrocchie;

— quello catechistico: prevale l'attenzione ai Sacramenti dell'iniziazione, e non all'iniziazione alla vita cristiana (dell'adulto *in primis*). Anche quando si dà attenzione alla catechesi degli adulti, si stenta a configurare quella catechesi in termini propositivi e anche critici verso la cultura dell'ambiente, a cui si guarda con complesso di inferiorità e con tendenziale spirito apologetico;

— sotto il profilo delle opere di carità c'è un diffuso sconcerto: si oscilla tra il sostegno (e l'identificazione) con il volontariato, e la delega all'Ente pubblico. Si veda l'esempio dei minori.

5. Abbiamo predicato la virtù della povertà e registriamo la povertà delle virtù, e una presenza del ceto medio basso nelle nostre parrocchie:

— l'attenzione all'uso delle risorse economiche svela una certa inerzia o mancanza di intraprendenza pastorale (verifica sui bilanci): quanto si spende per le strutture edilizie e quanto per il personale qualificato?

— l'arte, il bello: sia a livello architettonico, figurativo, musicale, si può registrare un certo gusto per il recupero ed il restauro; ma si trascura, in qualche caso si ignora, la relazione tra l'arte e il Vangelo, per l'alfabetizzazione spirituale dei nuovi analfabeti.

Don Rivella: è colpito dall'insistenza nelle due relazioni, sul collegamento col centro diocesano, sull'iniziativa del centro diocesano. Bisogna chiarificare. Ci si riferisce alle proposte pastorali? Quale autonomia si rivendica? Autonomia nelle proporzioni? Nelle concretizzazioni? Autonomia nelle scelte? Il parrochiano vive la Chiesa concreta nella parrocchia: lì deve essere coinvolto. Autonomia non è una scelta superata? Cambia il *leader* e tutto cade! Il cristiano non vive più la sua appartenenza. Ciò che si mette sotto giudizio è l'eccessiva proposta diocesana, o la non funzionalità, la contraddittorietà delle proposte?

Can. Marocco: interviene sulla relazione Mondino (pag. 2, nn. 2-3) - La formazione teologica anche per il laico è opera di Chiesa.

Non è il caso di pensare se facciamo a sufficienza per la formazione permanente dei sacerdoti? Il mondo cambia, cresce la cultura dei laici; facciamo a sufficienza per noi?

Ha svolto un ruolo importante l'Istituto Piemontese di Teologia Pastorale per aggiornare al Concilio; poi è finito. Se un prete volesse fare di più, dove potrebbe trovare oggi gli strumenti per il di più? In quali forme?

Don Fantin: gli Apostoli stavano con Gesù. Come fare perché i preti oggi possano seguirne l'esempio? Le comunità cristiane primitive stavano accanto agli Apostoli; la trasmissione di Cristo avveniva per contatto. Quale contagio avviene nelle nostre comunità? Non si trasmette il cristianesimo per proclamazione. Dobbiamo ritrovare i momenti della simpatia umana, accoglienza nella liturgia, i momenti della carità.

Don Borio: rimanda al tema parrocchia come è presentato in *Sacrosanctum Concilium* n. 42. Strumento importante per la parrocchia è la domenica. Altrimenti la gente perde il senso del mistero, e lo perdono anche i sacerdoti nel lavoro pastorale.

Don Chiabrando: molto nell'evangelizzazione dipende da noi. La gente incontra un prete o un burocrate? La gente si scontra con il nostro carattere; la stanchezza ci fa commettere degli errori. La nostra vita deve essere più umana.

Una piccola riflessione anche sulle processioni: comunichiamo qualcosa? Annunciamo? Siamo troppo arrendevoli con i nostalgici?

Mons. Peradotto: nelle relazioni manca un cenno ai bollettini. Perché durante il Sinodo non mandare al centro diocesi i bollettini emanati in sede parrocchiale? Per vedere che cosa è stato comunicato; quale intreccio ci sia tra parrocchia e territorio; quale rapporto tra la voce del parroco e la voce del Vescovo. Si potrebbe fare un'analisi interessante.

In futuro si potrebbe ripensare la funzione dell'Opera Diocesana Buona Stampa.

Riferendosi all'esperienza di Mons. Pinardi, si potrebbe chiedere alla diocesi di fornire una sintesi del messaggio dell'Arcivescovo per tutti i bollettini. Tramite le radio e le televisioni cattoliche si potrebbero trasmettere al termine delle Messe i fatti diocesani; nel palinsesto notturno di Telesubalpina si potrebbero inserire i fatti importanti della vita diocesana.

Don Carlevaris: apprezza le due relazioni: sono un passo avanti.

Bisogna interrogarsi sul perché molti si rivolgono a movimenti non legati al territorio, ai movimenti spiritualistici; non cercano la propria parrocchia ma altre soluzioni, magari altre parrocchie.

Ritiene che il contatto sul territorio, possibile con la parrocchia, sia lo strumento più efficace di evangelizzazione dopo la testimonianza personale nell'ambiente. Per il Sinodo si ascolti anche la gente che non è l'accordo con la dottrina e le scelte delle Conferenze Episcopali.

* * *

Mons. Peradotto: ricorda la ricorrenza del 70° compleanno dell'Arcivescovo ed i suoi 10 anni di episcopato; presenta il programma dei festeggiamenti.

Mons. Enriore: si complimenta con il can. Fiandino e don Mondino.

« Io conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me ». Oggi manca per l'evangelizzazione il contatto umano. Anche il rapporto personale per mezzo del confessionale è in grave diminuzione.

Quindi presenta la relazione annuale sulla assegnazione dei fondi pervenuti alla diocesi tramite "l'otto per mille", per gli interventi caritativi, per le esigenze di culto e di pastorale, e la loro suddivisione.

Mons. Peradotto: ricorda che la "Giornata della cooperazione diocesana" sarà celebrata il 22 gennaio 1995.

Seduta pomeridiana

Don Delbosco: approva l'invito del relatore don Mondino all'apertura sul territorio. È più facile nei Comuni della cintura e nei paesi, dove si è provocati al contatto. Comunque va cercato per l'evangelizzazione. Contatto con gente di area non cattolica, nel quale occorrerà fare attenzione per non essere strumentalizzati.

Don Trucco: bene le relazioni. Questo lavoro può entrare nel Sinodo? È importante che non resti isolato qui. La parrocchia, pur con la necessità delle integrazioni, è presenza capillare sul territorio. L'evangelizzazione passa per quella strada.

Sul tema della propositività degli Uffici diocesani: se sia troppa, se sia efficace... È qualificata? Sì! È sempre opportuna? La programmazione ricade sempre sui sacerdoti. Quante proposte da "privilegiare" vengono loro fatte! Non si può privilegiare tutto. I sacerdoti sono sovraccarichi e sempre meno adeguati.

Don Braida: sul tema centro diocesi e parrocchia: i messaggi sono tantissimi; ma quale strategia? La diocesi faccia scelte prioritarie.

Sul tema parrocchia ed evangelizzazione: si rivedano i cammini abituali. Ad esempio: la suddivisione delle risorse tra catechesi dei piccoli e quella agli adulti. Le strutture attuali mangiano il tempo: che cosa è possibile cambiare? Togliere per reinvestire.

Don Terzariol: qual è il rapporto tra Consiglio Presbiterale e Sinodo?

Le difficoltà ad evangelizzare in parrocchia corrispondono alle difficoltà sulla Chiesa provate da chi si avvicina per i Sacramenti. Necessita una purificazione del volto istituzionale della Chiesa per continuare il dialogo con la gente; per riscoprire ciò che la Chiesa è.

Cita un editoriale dell'ultimo numero di *"Aggiornamenti Sociali"*, dove si appella alla vigilanza per affrontare la situazione presente a livello sociale e politico.

Mons. Peradotto: sul tema parrocchia e territorio. È stato consegnato lo *Statuto della Città di Torino*. Da sottolineare il capitolo sulla partecipazione, per stabilire rapporti corretti e diretti del Comune con la Chiesa torinese. Così pure si presti attenzione al discorso del decentramento circoscrizionale; ai nodi che potrebbero condizionare problemi come quello delle aree per le nuove parrocchie.

Don Baravalle: sul programma diocesano. È in corso una riflessione per economizzare le risorse della Curia (es. calendario diocesano). Possiamo offrire suggerimenti su come migliorare lo strumento.

Sottolinea l'apporto degli operatori pastorali nell'evangelizzazione in parrocchia. Invita ad accompagnare i nuovi parroci, per prepararli, aiutarli.

"La Voce del Popolo" offre spazi per riflettere sugli argomenti presentati oggi e non solo per riflessioni "clericali".

P. Rigamonti: la parrocchia non è una comunità; è troppo grande. È fatta di individui, non di fratelli; non è possibile la vita fraterna (Cristo con i suoi).

Per evangelizzare bisogna riscoprire le piccole comunità cristiane. La parrocchia sarà l'insieme di varie comunità-fraternità espressione del carisma dello Spirito; insieme per la grande lode di Dio a servizio dell'uomo.

Si ricuperi il senso di "evangelizzare". Si evangelizza che cosa? Portare la buona novella, con linguaggio semplice, per dire il progetto di Dio su di noi. Cristo è quel progetto.

Promozione umana: consolare gli infermi, i poveri; la liberazione da ogni schiavitù.

Don Lanzetti: nella società, dove il primato è dato alla violenza e alla volgarità, la parrocchia propone coraggio e dolcezza; coraggio delle scelte e delle delicatezze. Le scelte saranno:

- formazione: specializzarsi sulla Parola;
- spiritualità: esercizi spirituali per tutti; scuola biblica;
- programmazione: a griglia, dove entrano tante attenzioni. Itinerari precisi;
- diocesanità armonizzata: il rapporto con il Vescovo dà continuità;
- contatti con le famiglie.

Don Segatti: molti discorsi hanno esaltato la parrocchia e la sua autocentrazione. Ma è avvenuto un passaggio: dalla parrocchia centrale anche per la società, a parrocchia non più centrale anche in campo religioso. La parrocchia è ormai un centro parziale. La soluzione non è chiara. La parrocchia attuale è testata multipla di evangelizzazione; esalta la vita comunitaria; offre identità. Bene. Ma è solo parte. Nello svolgere il compito di supplenza, l'evangelizzazione non è immediata, ha tempi lunghi. Ma, se si fa bene, è pre-evangelizzazione. Così è la scuola.

Anche in parrocchia ci sono giovani e persone ancora con grossi interrogativi di fondo sulla fede.

Per il Sinodo: ci sia dialogo serio tra le molte espressioni del "resto di Israele", sulla fede. Ci saranno sempre, oltre le parrocchie, le "multinazionali dello Spirito", i movimenti.

Can. Fiandino: nell'ottica della evangelizzazione, riflette sul fatto del Crocifisso rimosso dall'obitorio di Torino; sull'ipotesi di un cimitero senza la croce per il pluralismo religioso. Evangelizzazione vuol dire tenere fermamente, rigidamente, i fatti acquisiti, oppure chiedere che i nostri segni siano conservati e rispettati quelli degli altri? Devo promuovere il rispetto per tutti?

Don Carrero: sottolinea l'intervento di don Terzariol. Come intervenire in campo politico? Prendere posizione per essere evangelizzanti? Seguire il Magistero nella dottrina sociale.

Don Frittoli: sottolinea la strutturazione degli Uffici diocesani in:

- evangelizzazione diretta: Catechistico, Liturgico, Caritas;
- evangelizzazione indiretta: gli altri Uffici, che hanno rapporto con gli enti pubblici.

Ricorda che nella riforma la scuola conoscerà l'autonomia organizzativa. Ne scaturisce per i cristiani l'urgenza crescente della partecipazione dal di dentro. È necessario contattare i laici e prepararli meglio.

* * *

Segretario: invita ad offrire suggerimenti su come concludere la ricerca e su come trasmetterla al Sinodo.

Don Carlevaris: si chiede quale sarà il ruolo del Consiglio Presbiterale durante la fase iniziale del Sinodo.

Don Segatti: no all'ipotesi di uno scioglimento del Consiglio. No all'ipotesi di un Consiglio autonomo come se il Sinodo non esistesse. Occorre trovare una sincronia: investendosi di ciò che il Sinodo dà alla diocesi; scegliendo un tema tra quelli proposti a tutti.

Cardinale Arcivescovo: i Consigli Presbiterale e Pastorale diocesano entrano in Sinodo soprattutto nella Assemblea sinodale, interamente, di diritto.

Tutto ciò che viene operato nella Commissione Centrale e in quelle speciali, dovrà essere comunicato ai Consigli.

Ai Consigli verrà chiesta la preparazione al Convegno di Palermo, come itinerario verso il Sinodo. A gennaio sarà disponibile la Traccia di lavoro sulle "cinque vie", in particolare su cultura e comunicazione sociale.

* * *

Segretario: introduce l'adempimento al quale il Consiglio è chiamato: pronunciare il proprio parere sulla dimissione ad uso profano di alcune chiese:

- Bra: S. Rocco
- Andezeno: Confraternita S. Marco
- Favria: S. Michele
- Sciolze: Spirito Santo.

I Vicari Episcopali territoriali competenti illustrano la presentazione dei casi, preparati dalla Cancelleria. I Vicari Zonali competenti sono invitati ad esprimere il loro parere. I Consiglieri in possesso di informazioni sono pregati di prendere la parola. Quindi il Consiglio manifesta il proprio parere unanime di dimettere ad uso profano le chiese predette.

CONCLUSIONI DEL CARDINALE ARCIVESCOVO

Esprime apprezzamento per la serietà e la ricchezza dei contributi. Sono un bell'aiuto al Sinodo, così come le relazioni iniziali che manifestavano capacità di lettura della problematica. Si sente confortato e grato per i contributi.

Si deve provare passione per la parrocchia, perché sia ciò che deve essere; perché possa comunicare l'unica buona notizia. La parrocchia è struttura, ma è cellula della Chiesa come tale.

Ci si deve appassionare ugualmente al Sinodo. Tenendo conto dei cambiamenti avvenuti, continuiamo ad interrogarci. La parrocchia non sarebbe nulla se non fosse cellula della Chiesa, particella in comunione con la Chiesa cattolica. La parrocchia è decisiva. È il punto culminante della comunicazione: raggiunge le persone concrete con la buona notizia.

Nella comunicazione di massa però le cose si ribaltano (es. l'annuncio operato dal Papa). Oggi i rapporti parrocchia-società sono nuovi: come arrivare ancora con la buona notizia? Il Sinodo prosegue questa strada, per rintracciare le risposte ai quesiti nostri.

Ricco di significato è il parallelo che qualcuno ha stabilito tra prime comunità cristiane e le parrocchie: la necessità della forte identità per poter comunicare all'esterno. Quanto più è comunità di fede, tanto più evangelizzerà.

Il Consiglio ha dato un avvio significativo. Giochiamo questo problema sulla nostra pelle: la gente delle parrocchie scoprirà questa passione nostra e si appassionerà.

* * *

Segretario: invita ad affrontare l'ultimo adempimento burocratico: l'elezione dei tre rappresentanti del Consiglio Presbiterale nell'Amministrazione dei Seminari.

Otengono voti: don Casetta R. (18), don Danna (15), don Vallaro (12), don Lanzetti (11), don Trucco (7), don Arnolfo (6).

La Sessione si chiude alle ore 16 con la preghiera dei Vespri.

IL PRESIDENTE

✠ **Giovanni Card. Saldarini**
Arcivescovo

IL SEGRETARIO

don Leonardo Birolo

Sinodo Diocesano Torinese

ANIMATORI NELLA PRIMA FASE DEL CAMMINO SINODALE

PRIMA PARTE

INTRODUZIONE TEOLOGICO - PASTORALE

ANIMAZIONE PER QUALE CHIESA?

Il Sinodo Diocesano non può essere interpretato come semplice momento di riorganizzazione della Chiesa locale, ma come tempo di particolare provocazione, perché essa sia capace di un salto di qualità. Lo cogliamo allora in tutta la sua carica di grazia: avvenimento di carattere salvifico nella storia della nostra Chiesa torinese. Si realizza solo in una vera comunione dei credenti e nella comunione gerarchica per il bene della Chiesa. L'idea di Chiesa-comunione è uno dei grandi fondamentali e caratteristici orientamenti del Concilio Vaticano II a tutta la Cattolicità. Con esso si sono aperti orizzonti molto ampi di riflessione, ancora lontani dall'essere pienamente vissuti.

1. A partire dalla Trinità

I documenti pastorali della Chiesa italiana (*"Comunione e comunità missionaria"* [1986] ed *"Evangelizzazione e testimonianza della carità"* [1990]) riprendono esemplarmente la lettura teologica della Chiesa a partire dal modello fontale: il Mistero del Dio unico nella Santissima Trinità. Questo modello, attentamente meditato, determina la verità del realizzarsi delle Chiese particolari, all'interno dell'unità della Chiesa universale. Sta conseguentemente anche a fondamento della struttura sinodale della Chiesa.

2. Far crescere la comunione

Pur non ignorando che il Sinodo ha anche una funzione legislativa, è necessario tenere sempre presente che la sua missione fondamentale consiste nel "costruire la comunione".

E, se riconosciamo che "garantire" e "far crescere" la comunione è vocazione particolare del servizio dell'Autorità nella Chiesa, rimane il fatto che alla sua piena realizzazione è chiamato a concorrere il Popolo di Dio in tutti i suoi membri. Nella diversità di partecipazione alle funzioni di Cristo e della Chiesa, tutti hanno però un ruolo attivo riconosciuto: tutti ricevono e tutti danno; questo è possibile perché il fedele, divenuto disponibile e partecipe dell'opera dello Spirito Santo donato da Cristo con la sua morte e risurrezione, nel suo intimo è dallo stesso Spirito arricchito di capacità adeguate.

3. Tutti convocati

Nell'esperienza del Sinodo Diocesano tutta la comunità ecclesiale, in unità col suo Vescovo, si fa presente e insieme lavora con responsabilità. La partecipazione di tutti è favorita dal servizio di mediazione di alcuni che attivamente suscitano, stimolano, operano perché nessuno resti ai margini ma, convocato, sia presente realmente, attivamente ed efficacemente. È lo Spirito, sorgente di ogni comunione, che suscita uomini e donne e li invita ad offrire la loro disponibilità perché i fratelli celebrino insieme, ogni giorno, il loro "amen".

4. Organizzazione diocesana

La diocesi torinese si è pastoralmente organizzata attorno al Vescovo per meglio aiutare il suo ministero pastorale in:

— *parrocchia* (determinata comunità di fedeli costituita stabilmente e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del Vescovo, ad un parroco): la Chiesa torinese è costituita da 357 parrocchie;

— *zona* (più parrocchie vicine che collaborano insieme): è coordinata da un sacerdote (vicario) con il Consiglio zonale dei sacerdoti e quello pastorale di sacerdoti e laici. Nella nostra diocesi sono 26;

— *distretto pastorale* (costituito all'interno di aree culturali e sociali omogenee): è coordinato dal Vicario Episcopale territoriale. Nella nostra diocesi sono 4.

5. Animazione diocesana

"Animazione diocesana" definisce l'impegno che la comunità diocesana assume, mettendo a disposizione un gruppo di volontari preparati e coordinati dal Vicario Episcopale territoriale. Riconosciuti idonei per questo impegno, essi provengono da *parrocchie*, *comunità religiose* e *aggregazioni laicali* e sono a disposizione per accompagnare, quando richiesti, gli animatori parrocchiali.

Sono suddivisi per piccoli gruppi: un gruppo per ogni zona; incontrano a livello zonale gli animatori parrocchiali per aggiornarli nelle diverse tappe.

Su richiesta dei parroci, aiutano nella organizzazione e preparazione dei gruppi.

Alcuni, sotto la diretta responsabilità del Vescovo, sono a disposizione per l'animazione di gruppi o realtà extra-ecclesiali.

L'ANIMATORE DIOCESANO

La nostra diocesi in ragione della sua estensione, della complessità delle sue manifestazioni, dei suoi ambiti e delle realtà culturali non può essere opportunamente informata nel suo cammino sinodale senza l'apporto di un congruo numero di "volontari", che il Vescovo ha chiesto e riconosce idonei a tale compito. Per la loro formazione ad animare la diocesi essi sono guidati dal Vescovo mediante il Vicario Episcopale territoriale, che è costituito loro responsabile per tutta la durata del Sinodo.

1. I riferimenti

Il riferimento degli Animatori Sinodali Diocesani è al Vescovo come punto di partenza e ai parroci (o ai responsabili delle comunità religiose e delle aggregazioni laicali) come punto di arrivo.

Essi

— offrono il loro contributo di competenza alle zone e alle parrocchie della zona:

- per l'*informazione* dei vari tempi e impegni del Sinodo (ad es. come utilizzare i "*Lineamenta*"; come elaborare la sintesi; la celebrazione dell'Assemblea parrocchiale; l'elezione dei delegati all'Assemblea Sinodale; come far pervenire i risultati alla Segreteria del Sinodo, ...);
- per la *costituzione* dei gruppi di ascolto;
- per la *formazione* degli animatori sinodali;

— non si sostituiscono ai parroci, che sono da considerare i primi "responsabili" dei gruppi e degli animatori nelle loro realtà. Non hanno compiti ispettivi di nessun tipo;

— in accordo con il vicario responsabile della zona, secondo i tempi indicati dal Vescovo, informeranno gli animatori sinodali di base.

2. La formazione

Per la loro *formazione*:

— saranno di volta in volta anticipatamente ed adeguatamente aggiornati e preparati dal Vicario Episcopale territoriale a cui faranno sempre riferimento;

— verranno loro offerti specifici sussidi per fondare la loro competenza.

È loro richiesta una sufficiente conoscenza su: che cosa è il Sinodo; che cosa è un Sinodo Diocesano; il Sinodo Diocesano nella storia; finalità, tempi e metodo del Sinodo Diocesano Torinese; costituzione dei gruppi; caratteristiche dell'animatore sinodale.

3. Costituzione di gruppi interni agli Animatori Diocesani

Valutate le disponibilità, sono suddivisi in gruppi: un gruppo per ogni zona.

All'interno del gruppo nella zona c'è un "responsabile", nominato dal Vicario Episcopale territoriale, a cui fare riferimento.

Carattere a sé stante è l'animatore per il confronto extra-ecclesiale.

IL GRUPPO NEL CAMMINO SINODALE

1. Finalità

Il Sinodo Diocesano Torinese privilegia il gruppo come realtà di facile costituzione per poter partecipare più direttamente e nel rispetto delle diverse realtà, che insieme formano la Comunità ecclesiale diocesana. La realtà sociologica e la stessa storia della Chiesa testimoniano l'importanza del gruppo come luogo "laboratorio" in cui le energie interagiscono con più spontaneità ed efficacia. In uno stile di accoglienza e di rispetto della persona, l'individuo nel gruppo è capace di mettere in discussione se stesso, di accettarsi e insieme di accettare l'altro rispettandone (da: *re-spicio*: volgersi per guardare, occuparsi) la diversità, l'autonomia e la complementarità. Il metodo del gruppo non isola dalla società e dalla Chiesa ma, anche quando esso fosse piccolo, mette insieme. In questo senso permette di fare esperienza di Chiesa e di società. Come "gruppo di ascolto" intensifica, in particolare, la propria capacità di narrare, interpretare, vagliare, accogliere la lettura dei "segni dei tempi".

2. Che cosa favorisce

Il gruppo di ascolto è mediatore tra la grande massa, in cui la persona rischia l'anonimato, e l'esperienza della solitudine esasperata, che porta a chiudersi in se stessi.

Il gruppo in particolare:

- è banco di prova in cui trovare il coraggio per avventurarsi nel confronto e nel dialogo: essi sono insieme desiderati e temuti;
- è passaggio per maturare un'esperienza di comunità e di Chiesa, interiorizzando l'annuncio, riproponendone la verifica;
- è segno di vitalità dentro una più vasta comunità: permette di essere protagonisti, di elaborare valori con le categorie culturali più affini, senza perdere il collegamento con la più vasta comunità;
- è il posto in cui vivere positivamente la tensione tra la mia esistenza da valorizzare come dono di Dio e le proposte religiose da realizzare.

Le caratteristiche che il gruppo sottolinea sono:

- la spontaneità dell'associarsi;
- la valorizzazione degli interessi ecclesiali che la Chiesa locale riconosce come elemento attorno a cui è opportuno aggregarsi.

3. Definizione di "gruppo di ascolto"

Abbiamo denominato "gruppo di ascolto" i gruppi presenti in parrocchia, nelle comunità religiose, nelle aggregazioni laicali. Sono gruppi che già esistono per vari ministeri e servizi che già svolgono oppure che si costituiscono in occasione dell'evento Sinodo.

SECONDA PARTE

TIPOLOGIA DEI GRUPPI E ANIMATORI

SCHEDA N. 1

LA VARIETÀ DEI GRUPPI SINODALI

I gruppi di ascolto sinodali sono espressione della "accoglienza" e "comunione" di persone nello stile proprio della Chiesa, come comunità aperta a quanti « il Signore vuole ogni giorno aggiungere » (cfr. *At* 2, 48).

A questa irrinunciabile dimensione di disponibilità a quanti desiderano rispondere a Dio che li convoca, si aggiunge l'attenzione alle esigenze proprie dei singoli e dei gruppi: esse vengono rispettate e favorite, ma senza rinunciare ad ordinarle alla piena integrazione di tutti nella comunità, che si riunisce attorno al Signore sotto la guida del Vescovo-Pastore.

1. La varietà dei gruppi in riferimento a dove sorgono

La comunità cristiana vive nell'armonizzazione di due movimenti che definiscono la sua esistenza: il movimento "centripeto" (convergere insieme) e quello "centrifugo" (partire insieme verso destinazioni diverse).

Esistono persone che trovano più congeniale convergere nella loro testimonianza e/o formazione attorno ai luoghi dove la comunità ha posto i segni della sua presenza nel mondo (l'edificio-chiesa, ...). Sono gruppi già consolidati o di nascita più recente, che trovano positivo proseguire il loro confronto negli stessi luoghi della Celebrazione Eucaristica.

Altri preferiscono proseguire a vivere la comunione in ambienti non strettamente legati all'edificio-chiesa. Le ragioni sono di varia natura e, non ultime, o gli impegni familiari o di lavoro, o una forte ricomprensione teologica del luogo dove vivono la vita, con quanti condividono fatiche e speranze. In questa ottica sembra guadagni particolare valenza il "caseggiato" come luogo di incontri di famiglie. In una enumerazione puramente indicativa abbiamo, accanto al caseggiato, le scuole, i luoghi del tempo libero, del lavoro o della professione, le caserme, le carceri, gli ospedali, le situazioni di emarginazione, ...

2. Situazioni particolari

La varietà dei gruppi sinodali può essere in relazione ad altri aspetti. Mantenendo un'enumerazione semplicemente orientativa, possiamo indicare i molti gruppi possibili di ragazzi e di giovani (per essi l'omogeneità di gruppo di soli ragazzi è necessaria), di alcuni portatori di handicap (es.: i sordomuti per le particolari tecniche di comunicazione), di religiosi consacrati, di aggregazioni laicali caratterizzate, di anziani accolti in case di riposo, ... Però è sempre auspicabile — dove ciò si rende possibile — il superamento dell'omogeneità per l'integrazione.

Sono accolti anche gruppi di non appartenenti di fatto alla Chiesa, ma desiderosi di offrire il loro apporto alla riflessione e alle decisioni.

3. Tempo di costituzione

Esistono, infine, gruppi che si diversificano in relazione al tempo della loro costituzione. Si spera che nel percorso sinodale la testimonianza positiva di gruppi già esistenti smuova altre persone a proporsi per partecipare al lavoro di tutta la Chiesa torinese.

SCHEDA N. 2

COSTITUZIONE DEL GRUPPO

Con questa scheda si vuole offrire una sorta di "Direttorio" per l'organizzazione e il funzionamento dei gruppi sinodali. Per la formulazione di questi orientamenti si è utilizzato molto materiale offerto dall'esperienza di altri Sinodi diocesani, celebrati nella Chiesa dopo il Concilio Vaticano II.

1. Partecipazione

Il Sinodo chiama alla partecipazione tutti i membri del Popolo di Dio.

1.1. Non vi sono discriminazioni di età, sesso, condizione. Il Sinodo ha come primo obiettivo di favorire il rinnovamento della Chiesa torinese.

1.2. Tutti i cattolici della diocesi torinese si sentono convocati a partecipare al Sinodo Diocesano e la loro adesione si esprimerà soprattutto attraverso la parrocchia o la comunità religiosa di appartenenza o le aggregazioni laicali riconosciute.

1.3. La prima forma di partecipazione si esprimerà attraverso i "gruppi sinodali di ascolto".

1.4. In questi gruppi i partecipanti esprimeranno attraverso il dialogo le loro riflessioni, esperienze e visione della realtà sui temi proposti dalla Commissione Centrale.

2. Come costituire un gruppo

2.1. I responsabili delle singole parrocchie, comunità religiose, aggregazioni laicali convocheranno tutti i membri e spiegheranno — eventualmente con l'aiuto degli Animatori Sinodali Diocesani — che cosa è il Sinodo e l'importanza della costituzione dei "gruppi di ascolto".

2.2. A quanti aderiscono saranno esposti in incontri successivi: i fini e il lavoro da svolgere; il metodo del dialogo per il miglior funzionamento del gruppo, al fine di offrire il proprio contributo alla comunità e al Vescovo.

2.3. Per un efficace funzionamento il gruppo deve essere costituito da un minimo di 8 persone ad un massimo di 15.

2.4. Gli animatori dei gruppi nella parrocchia vengono eletti all'interno del Consiglio Pastorale, presieduto dal parroco. Il segretario sinodale parrocchiale può essere il segretario del Consiglio Pastorale parrocchiale. La relazione del lavoro dei gruppi confluirà nella Assemblea parrocchiale e il parroco la trasmetterà alla Segreteria Generale del Sinodo.

2.5. Si può partecipare ad un unico gruppo.

3. Funzionamento dei gruppi

3.1. La base fondamentale del Sinodo Diocesano sono i gruppi, che si costituiscono nelle parrocchie, nelle comunità religiose, nelle aggregazioni laicali. Per la preparazione dell'Assemblea Sinodale sono indispensabili le Assemblee parrocchiali, a cui faranno seguito incontri zionali e territoriali. Tutto sarà preparato da incontri di preghiera e momenti liturgici.

3.2. Ogni partecipante ai gruppi avrà una *scheda personale*, che verrà conservata dal parroco o dai responsabili delle comunità religiose o aggregazioni laicali.

3.3. Per ogni gruppo verrà compilata una *scheda del gruppo* in triplice copia:

— una si invierà alla Segreteria Generale del Sinodo;

— un'altra sarà conservata dal parroco o dal responsabile della comunità o aggregazione laicale;

— una terza sarà consegnata all'animatore del gruppo.

3.4. La Traccia fornita dalla Commissione Centrale è il materiale fondamentale per la riflessione e il confronto da presentare poi nell'Assemblea parrocchiale.

3.5. Potrà succedere che alcuni gruppi si impegnino ad offrire il loro apporto soltanto su una parte della Traccia offerta: in tal caso dovranno intendersi con il responsabile della comunità. Tuttavia dovranno riservare almeno un approfondimento sintetico sugli altri aspetti.

3.6. Le riunioni dei gruppi si svolgeranno seguendo questo schema:

— presentazione del tema,

— dialogo,

— individuazione delle intese maturate,

— proposte pratiche,

— preghiera.

3.7. Gli incontri si terranno normalmente una volta alla settimana. Il segretario terrà conto dei singoli apporti.

3.8. Un gruppo cessa di esistere quando viene meno un numero consistente di aderenti o sono molto trascurati i tempi degli incontri. Coloro che desiderassero proseguire, aderiranno a qualche altro gruppo.

4. Confronto e celebrazione

Al termine del tempo fissato per i lavori, si celebrerà un'Assemblea parrocchiale o di comunità con tutti i gruppi della propria realtà.

SCHEDA N. 3

ANIMAZIONE IN PARROCCHIA

1. I gruppi nella parrocchia

All'interno di ogni parrocchia, e in piena armonia con i suoi compiti e le sue esigenze, operano vari gruppi: le famiglie, gruppi particolari spontanei e di lavoro, ecc. Tutti svolgono un ruolo attivo e responsabile, secondo le diverse funzioni e competenze, per raggiungere il comune obiettivo che è la reale e progressiva comunione nell'amore di Dio.

2. I responsabili dell'animazione

L'animazione della parrocchia è compito principale del parroco e dei sacerdoti che collaborano con lui. Per la realizzazione del Sinodo Diocesano il parroco sceglie e forma persone che collaborino con lui, secondo queste indicazioni.

Il Consiglio Pastorale parrocchiale, presieduto dal parroco, si impegna a promuovere la partecipazione del maggior numero di persone al cammino sinodale, in sintonia con tutta la diocesi.

Il Segretario del Consiglio Pastorale parrocchiale è bene sia il Segretario Sinodale parrocchiale.

Si impegna a favorire la costituzione di piccoli gruppi omogenei (se richiesto) o misti, secondo una sana fantasia pastorale, individuando luoghi e realtà che li rendano possibili: sono i "Gruppi sinodali di ascolto".

Vengono scelti come Animatori parrocchiali sinodali coloro che manifestano capacità di coordinare i gruppi: essi vengono formati dal parroco, eventualmente aiutato dagli Animatori diocesani sinodali.

Il vertice dell'animazione è l'Assemblea parrocchiale, preparata nella preghiera e nella riflessione. Convocata e presieduta dal parroco insieme al Consiglio Pastorale parrocchiale, essa realizza il confronto tra i vari gruppi di ascolto e i risultati vengono trasmessi dal parroco al Vescovo.

La parrocchia si incontra con le altre parrocchie della zona per arricchirsi di ciò che lo Spirito ha fatto germinare.

Il Consiglio Pastorale parrocchiale si impegna a seguire con la preghiera il cammino sinodale e ad accogliere con entusiasmo gli orientamenti che ne deriveranno.

Per l'Assemblea Sinodale Diocesana parteciperanno gli aventi diritto secondo quanto detto dal Codice di Diritto Canonico e quanto stabilito dall'Arcivescovo.

SCHEDA N. 4

L'ANIMATORE PARROCCHIALE

Nell'esperienza sinodale l'animatore parrocchiale è la figura numericamente più consistente. Egli garantisce che la riflessione raggiunga ogni fedele interessato a mettere i suoi doni a disposizione perché nel confronto cresca la comunione nella comunità parrocchiale. Stretto collaboratore del parroco, è scelto per il compito importante di animare i gruppi di ascolto sinodali.

1. Gruppi in parrocchia

In ogni parrocchia sono presenti dei gruppi: possono diventare i primi gruppi sinodali. Se ne possono costituire altri per iniziativa di credenti, che sentono il bisogno di ritrovarsi insieme per offrire il loro apporto al rinnovamento pastorale della Chiesa torinese. Altri gruppi possono sorgere per invito del parroco. L'animatore di base è scelto dal Consiglio Pastorale parrocchiale presieduto dal parroco.

2. Momento formativo

La sua formazione specifica è curata dal parroco.

3. Momento operativo

Costituito il gruppo sinodale, l'animatore:

- definisce con il parroco tempi e luoghi di incontro;
- coordina il gruppo e lo accompagna nella preghiera, nella riflessione, nel dialogo e nell'elaborazione dei contributi da portare all'Assemblea parrocchiale;
- cura gli aspetti organizzativi per il buon andamento del gruppo:
 - fa indicare un segretario che raccolga l'apporto di tutti,
 - compila le schede di iscrizione,
 - garantisce la distribuzione del materiale al gruppo,
 - cerca di far sì che ognuno si senta accolto nel gruppo e si interessa a chi non può partecipare.

SCHEDA N. 5

ANIMAZIONE NELLE COMUNITÀ RELIGIOSE

La vita delle comunità religiose si intreccia, radicandosi, con la vita della nostra Chiesa diocesana. Tale legame è testimoniato da:

- la molteplicità e la varietà delle presenze religiose nella Chiesa torinese,
- la rilevanza da esse assunta nella nostra Chiesa diocesana,
- la nascita nella nostra diocesi di significative esperienze, allargate poi alla Chiesa universale,
- l'animazione, la carica profetica, la testimonianza contemplativa, pastorale e caritativa delle varie presenze religiose.

1. Diocesi e comunità religiose

La testimonianza dell'Assoluto di Dio e dei valori evangelici in mezzo al Popolo di Dio e la piena e stabile dedizione alla missione della Chiesa, nelle forme che rispondono al carisma della vita religiosa e del proprio Istituto, sono le caratteristiche qualificanti delle comunità religiose. Aperti alle prospettive pastorali della comune "Famiglia diocesana", i religiosi contribuiscono in modo eminente a far emergere le due note che caratterizzano la Chiesa nella dimensione apostolica: l'universalità e la missionarietà.

2. Esperienza

Le comunità religiose, per il loro tipico modo di "camminare insieme", sono portatrici privilegiate di stili sinodali:

- nell'esperienza di accogliersi, al di là delle differenze di personalità, per un progetto di comune conversione alle esigenze del Regno;
- nella metodologia del confronto costantemente vissuta per coinvolgere tutti i membri della comunità nelle decisioni che li riguardano;
- nel riconoscimento e nella valorizzazione dell'animatore della comunità, che a sua volta serve la crescita di ogni membro verso il progetto di Dio;
- nella consolidata esperienza di incontro tra comunità, diverse per composizione e situazione, della stessa obbedienza carismatica;
- nel confronto, avviato felicemente, per la ricerca di ciò che unisce tra consacrati di Famiglie diverse;
- nel porre al centro dei propri interessi l'uomo in necessità di grazia, di accoglienza e di beni materiali.

3. Animazione specifica

L'animazione sinodale nelle comunità religiose consiste nel proseguire questo stile, partecipando con gioia e con impegno alla ricerca e alle decisioni che la comunità diocesana assume nel tempo del Sinodo.

I servizi che queste comunità religiose assumono (scuole, ospedali, centri giovanili e culturali, centri di spiritualità, convitti universitari, ospitalità, case famiglia, centri di solidarietà, ecc.) saranno costantemente coinvolti nel cammino sinodale, attraverso la costituzione dei gruppi di ascolto sinodali.

SCHEMA N. 6

L'ANIMATORE NELLA COMUNITÀ RELIGIOSA

La comunità religiosa, per la sua caratteristica testimonianza carismatica, è già di fatto un'unità strutturata e significativa all'interno della nostra Chiesa locale. Nei ritmi della vita che la configura essa offre un caratteristico apporto di preghiera, di discernimento e di opera perché la comunità cristiana ricomprenda il valore della comunione nella vita.

L'animatore di base è scelto e comunicato dal responsabile della comunità alla Segreteria Generale del Sinodo. Esso si impegna perché l'informazione sia tempestivamente accolta in comunità e perché alla Chiesa diocesana giungano i contributi maturati nella comunità.

1. Incontrarsi

Per una prima informazione-formazione degli animatori e per un costante collegamento vengono utilizzati gli Animatori Sinodali Diocesani, messi a disposizione delle comunità religiose.

I gruppi di ascolto sinodali vengono costituiti all'interno di una comunità oppure fra comunità unite dallo stesso carisma, oppure, nel segno di una intensa testimonianza di comunione, comunità molto piccole possono aggregarsi ad altre comunità religiose vicine. Quando ciò non comporta difficoltà alla vita comunitaria e viene percepito come fatto significativo, i membri delle comunità religiose possono inserirsi nei gruppi parrocchiali della zona.

2. I compiti dell'animatore

Costituito uno o più gruppi, secondo il numero dei membri della comunità, l'animatore:

- definisce i tempi di incontro e le modalità di svolgimento;
- coordina il gruppo e lo accompagna nella preghiera, nel dialogo e nella elaborazione dei contributi di riflessione da presentare alla diocesi;
- si impegna ad informare ed anche a coinvolgere — se possibile — altri membri che si fermassero nella comunità per tempi significativi, pur provenendo da altre diocesi e illustra il cammino sinodale agli ospiti che vengono accolti;
- d'intesa con i responsabili della comunità stimola la costituzione di gruppi di ascolto nelle iniziative operative sostenute dalla comunità;
- favorisce l'elezione di un segretario del gruppo, che raccoglie i contributi di tutti i membri e stende la relazione da presentare all'Assemblea.

Sarebbe opportuno unire, a livello zonale, le relazioni delle comunità religiose da parte dell'animatore.

SCHEDA N. 7

ANIMAZIONE NELLE AGGREGAZIONI LAICALI**1. Che cosa si intende per Aggregazioni laicali**

Con il termine Aggregazioni laicali vengono indicate quelle realtà di laici aggregati in gruppi, che perseguono mete largamente condivise, attraverso una partecipazione volontaria ed esprimendo modelli di vita fissati in un documento che indica con chiarezza i fini, i membri, le strutture dell'aggregazione (cioè lo Statuto). L'adesione a questo Statuto porta i membri ad avere una comune identità e a reagire in modo uniforme agli avvenimenti al di là delle singole personali vedute.

2. Rapporti tra Aggregazioni laicali e diocesi

Normalmente il rapporto tra Aggregazioni laicali e Chiesa locale è sereno, perché le Aggregazioni laicali vengono sentite come emanazioni della parrocchia.

A volte la situazione è più difficile per motivazioni storiche e sociali. Sembra a taluni cristiani (delle comunità urbane soprattutto) che la comunità ecclesiale locale sia piuttosto anonima; mentre le Aggregazioni laicali presentano un volto di comunione e pare diano una maggiore testimonianza di cristianesimo vissuto.

Va indubbiamente riconosciuto alle Aggregazioni laicali il valore del loro impegno e l'opera che svolgono per la formazione dei loro membri.

Quando le Aggregazioni laicali pensano di rispondere a visioni ecclesiologiche diverse, bisogna ricordare che esse non sono fine a se stesse, ma devono contribuire alla missione evangelizzatrice della Chiesa.

Uno strumento assai valido per l'incontro ed il collegamento delle Aggregazioni laicali è in diocesi la Consulta dei laici.

3. L'animazione sinodale nelle Aggregazioni laicali

I responsabili:

- individueranno il tipo di gruppi sinodali da costituire;
- indicheranno alla Segreteria Generale del Sinodo gli animatori dei gruppi sinodali costituiti.

Per le modalità seguiranno quanto indicato per il cammino sinodale di tutta la diocesi torinese.

SCHEMA N. 8

L'ANIMATORE NELLE AGGREGAZIONI LAICALI

Nella diocesi torinese le Aggregazioni laicali hanno una varia tipologia.

Alcune sono di origine antica, altre di recente costituzione. Ed anche la testimonianza evangelica è vissuta in forme diverse. Nel rispetto delle singole caratterizzazioni offriamo alcune linee orientatrici in preparazione all'Assemblea Sinodale torinese.

1. Diversità di gruppi

Alcuni gruppi di Aggregazioni laicali sono inseriti nella struttura parrocchiale; altri, invece, hanno un carattere extraparrochiale ed hanno itinerari formativi e operativi indipendenti dalle parrocchie. Inoltre: alcune Aggregazioni laicali sono specifiche della nostra diocesi, mentre altre provengono da altre Chiese e sono diffuse in tutto il territorio nazionale o anche a livello mondiale.

2. Momento formativo

I gruppi di Aggregazioni laicali inseriti nelle parrocchie vivono in esse il loro cammino sinodale. Concorderanno con il parroco il loro ritmo di lavoro, riceveranno da lui il riconoscimento degli animatori e parteciperanno all'Assemblea parrocchiale.

Per gli altri gruppi di Aggregazioni laicali gli animatori verranno scelti dai responsabili e comunicati alla Segreteria Generale del Sinodo.

Il cammino sinodale si svolgerà secondo le indicazioni date alla diocesi.

3. Momento operativo

L'animatore deve:

- iscrivere il proprio gruppo presso la Segreteria Generale del Sinodo;
- individuare una persona che svolga il ruolo di segretario e raccolga i contributi di tutti i membri;
- curare gli aspetti organizzativi per il buon andamento del gruppo, che accompagna nella preghiera, nel dialogo e nella stesura della relazione finale;
- garantire la distribuzione del materiale sinodale;
- unire le relazioni della zona e farne un unico elaborato da consegnare alla Segreteria Generale del Sinodo.

Documentazione

TRIBUNALE ECCLESIASTICO REGIONALE PIEMONTESE

Organico del Tribunale

(costituito con decreto 18 gennaio 1995 - *ad triennium*)

Moderatore

SALDARINI S.Em.R. Card. Giovanni
Arcivescovo Metropolita di Torino

Vicario Giudiziale

RICCIARDI mons. Giuseppe dioc. Torino

Vicari Giudiziali aggiunti

CALCATERRA p. Manlio O.P.
CARBONERO can. Giovanni Carlo dioc. Torino

Giudici

ASSANDRI p. Pietro	O.F.M.Cap.
BOSTICCO don Luigi	dioc. Asti
FILIPPELLO can. Pierino	dioc. Torino
LAVAGNO mons. Luigi	dioc. Casale Monferrato
MARCHISIO don Michele	S.D.B.
MORDIGLIA p. Mario	C.M.
MONTI don Carlo	dioc. Novara
OTTRIA mons. Guido	dioc. Alessandria
PARODI don Paolo	dioc. Acqui
RIVELLA don Mauro	dioc. Torino
SALVAGNO can. Mario	dioc. Torino
SIGNORILE don Ettore	dioc. Saluzzo
TARICCO mons. Piero	dioc. Vercelli

Promotore di giustizia

CAVALLO can. Francesco

dioc. Torino

Difensori del vincoloFECHINO mons. Benedetto, *titolare*

dioc. Torino

APPENDINO can. Filippo Natale, *sostituto*

dioc. Torino

CAVALLO can. Francesco, *sostituto*

dioc. Torino

CancellieriMAZZOLA don Renato, *notaro-economo-archivista*

dioc. Torino

DINICASTRO don Raffaele, *notaro*

dioc. Torino

FILIPELLO don Luigi, *notaro*

dioc. Torino

OLIVERO diac. Vincenzo, *notaro*

dioc. Torino

BIANCOTTI diac. Giuseppe, *notaro-segretario*

dioc. Torino

Pubblico AvvocatoANDRIANO don Valerio, *Avvocato Rotale*

dioc. Mondovì

Consiglieri per gli affari economici (a norma del can. 1280)

CALLIERA rag. Pietro

CECCHI rag. Ruggero

Dattilografa

ALBIS Laura

Albo degli Avvocati(costituito con decreto 18 gennaio 1995 - *ad triennium*)BONAZZI dott. Luigi, *lic. in D.C.* - 10121 TORINO, v. De Sonnaz n. 19DARDANELLO avv. Giovanni, *Avvocato Rotale* - 10121 TORINO, v. Brofferio n. 3FRIGNANI can. Luciano, *lic. in D.C.* - 10144 TORINO, v. Cibrario n. 58GRIGNOLIO avv. Piero, *Avvocato Rotale* - 15033 CASALE MONFERRATO (AL), v. Paleologi n. 14MANNI avv. Roberto, *lic. in D.C.* - 10138 TORINO, v. Palmieri n. 57MUSSO avv. Giuseppe, *Avvocato Rotale* - 10144 TORINO, v. Cibrario n. 58MUSSO avv. Lucia, *Avvocato Rotale* - 14100 ASTI, v. Massimo d'Azeglio n. 34PICCO avv. Augusta, *Avvocato Rotale* - 10122 TORINO, v. Botta n. 10

Albo dei Periti(costituito con decreto 18 gennaio 1995 - *ad triennium*)

- BOSSI prof. dott. Lorenzo, *neuropsichiatra* - 10128 TORINO, c. Galileo Ferraris n. 53
- CONSOLI dott. Augusto, *psichiatra* - 10135 TORINO, v. C. Pavese n. 14
- FAGIANI ANGELETTI prof. dott. Bruna, *psichiatra* - 10137 TORINO, v. Guidobono n. 19
- GAMNA prof. dott. Gustavo, *neuropsichiatra* - 10126 TORINO, c. Massimo d'Azeglio n. 29
- GOZZI dott. Renzo, *neuropsichiatra* - 10129 TORINO, v. Caboto n. 35
- GUERCIO LECCARDI dott. M. Grazia, *psichiatra* - 15100 ALESSANDRIA, v. Dossena n. 54
- MONACO prof. dott. Francesco, *neurologo* - 10123 TORINO, v. Accademia Albertina n. 3
- RAVARINO dott. Giovanni, *neurologo* - 10128 TORINO, v. Lamarmora n. 30
- VERGANI prof. dott. Elena, *psichiatra* - 10138 TORINO, c. Peschiera n. 140/6
- ZANALDA prof. dott. Anselmo, *neuropsichiatra* - 10128 TORINO, v. Lamarmora n. 67
- CALONGHI dott. Angelo Guido, *psicologo* - 10128 TORINO, c. Re Umberto n. 130
- DI SUMMA dott. Francesca, *psicologa* - 10133 TORINO, str. vic. dalla Creusa alla Val Pattonera n. 65
- GADA fr. dott. Ernesto, *psicologo* - 10152 TORINO, v. Cottolengo n. 14
- GARNERI TARTARINI dott. Marina, *psicologa* - 10126 TORINO, v. Buonarroti n. 24
- GRANDI dott. Lino, *psicologo* - 10133 TORINO, str. vic. dalla Creusa alla Val Pattonera n. 65
- MARENCO dott. Giorgio, *psicologo* - 15076 OVADA (AL), v. Carducci n. 72
- PISANU dott. Nicolò, *psicologo* - 10023 CHIERI (TO), str. Cambiano n. 220
- RECROSIO BOSCO dott. Laura, *psicologa* - 10146 TORINO, c. Francia n. 222
- SORBINO dott. Carlo, *psicologo* - 10135 TORINO, v. O. Vigliani n. 23/3
- VERSALDI mons. dott. Giuseppe, *psicologo* - 13030 LARIZZATE (VC), v. Bixio n. 9
- FAVRO dott. Piergiorgio, *urologo* - 28100 NOVARA, v. XXIII Marzo n. 224
- RANDONE dott. Donato, *urologo* - 10138 TORINO, v. Pinasca n. 16
- CACCIARI prof. dott. Piero, *ginecologo* - 10128 TORINO, c. Re Umberto n. 68
- GRASSI DEBERNARDI dott. Giuseppina, *ginecologa* - 10134 TORINO, v. Rosario di Santa Fè n. 25
- MERIGGI dott. Ernesto, *ginecologo* - 10139 TORINO, v. Revello n. 47
- PETRUZZELLI dott. Carlo, *ginecologo* - 10122 TORINO, v. Consolata n. 11
- FERRARI dott. Ermete, *perito tecnico-grafico* - 10146 TORINO, c. Francia n. 280

RELAZIONE DEL VICARIO GIUDIZIALE SULL'ATTIVITÀ DEL TRIBUNALE NELL'ANNO GIUDIZIARIO 1994

Giovedì 9 febbraio, è stato inaugurato solennemente l'anno giudiziario 1995 del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese. Il Cardinale Giovanni Salardini, Arcivescovo Metropolita di Torino e Moderatore del Tribunale, nella chiesa dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine in Torino - annessa al Palazzo Arcivescovile, ha presieduto la S. Messa dello Spirito Santo. Con Sua Eminenza hanno concelebrato alcuni Vescovi della Conferenza Episcopale Piemontese e molti dei membri del Tribunale.

Successivamente, nella sala di rappresentanza dell'Arcivescovado, si è svolta la Sessione pubblica del Tribunale nel corso della quale mons. Giuseppe Ricciardi, Vicario Giudiziale, ha tenuto la relazione che qui pubblichiamo.

Eminenza Reverendissima,
Eccellenze Reverendissime,
Eccellentissimi Signori Magistrati del Foro Civile,
Signore e Signori.

Il Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese inizia solennemente con questa celebrazione il suo 56° anno di attività giudiziaria. Questo Tribunale fu istituito col Motu Proprio "*Qua cura*" del Sommo Pontefice Pio XI l'8 dicembre 1938, venne costituito nel suo organico dai Vescovi della Regione Ecclesiastica Piemontese il 27 settembre 1939 ed iniziò la sua attività il 1° gennaio 1940.

Non è un Tribunale ordinario, ma un Tribunale speciale con competenza esclusiva sulle cause di nullità di matrimonio, che vengono così sottratte ai Tribunali diocesani.

È un Tribunale di prima e di seconda istanza. Giudica in prima istanza con competenza territoriale sulle diocesi della Regione Ecclesiastica Piemontese, che comprende anche la Valle d'Aosta, e giudica in seconda istanza gli appelli provenienti dal Tribunale Ecclesiastico Regionale Ligure.

Con decreto della Conferenza Episcopale Piemontese, da cui il Tribunale Regionale dipende, il 18 gennaio scorso è stato rinnovato l'organico del Tribunale che risulta pertanto composto di uffici e persone come nell'allegato alla presente relazione che vi è stata distribuita.

Non è possibile dare anche solo un resoconto sommario della mole di lavoro svolto dal Tribunale in questi 56 anni di esistenza. Poiché mancano i dati statistici annuali dei primi decenni, questo resoconto comporterebbe una ricerca d'archivio che al momento non è ancora stata fatta.

Da parecchi anni tuttavia vengono pubblicate le relazioni annuali sulla *Rivista Diocesana Torinese*, dalle quali si possono trarre alcuni dati interessanti.

Mi limito ad un solo dato. Prima dell'entrata in vigore in Italia della Legge 1° dicembre 1970, n. 898, sulla "*Disciplina dei casi di scioglimento*

del matrimonio", il numero delle cause introdotte ogni anno nel nostro Tribunale si aggirava sulla settantina in prima istanza e sulla quarantina in seconda istanza. Dopo l'entrata in vigore di tale legge c'è stato un aumento considerevole e progressivo fino a raddoppiare il numero delle cause presentate annualmente, come è avvenuto nello scorso anno, in cui sono state introdotte — tra primo e secondo grado — 226 cause.

1. Osservazioni di carattere statistico

Il mio compito in questo momento è quello di riferire sull'attività giudiziaria del nostro Tribunale nell'anno 1994.

I dati statistici sono nelle vostre mani, e possono essere consultati mentre io ne farò un breve esame.

In primo luogo desidero fare alcune osservazioni che riguardano l'attività del Tribunale in prima istanza: si tratta quindi delle cause provenienti dalle diocesi del Piemonte e della Valle d'Aosta.

La prima osservazione riguarda l'aumento delle cause pendenti al 31 dicembre 1994, rispetto al 31 dicembre 1993. Da 160 alla fine del 1993, sono passate a 206 alla fine del 1994, con un aumento di 46 pendenze.

I motivi di questo aumento sono diversi: in primo luogo è aumentato il numero di cause introdotte nel 1994 (29 cause in più dell'anno precedente), in secondo luogo vi è stato un aumento di cause che richiedono esami peritali, che comportano un tempo maggiore in fase istruttoria (20 cause di questo tipo in più dell'anno precedente), ma più di tutto c'è stata una diminuzione dei presidenti di turno. Infatti a causa della mancanza di mons. Giovanni Battista Defilippi, promosso Uditore della Rota Romana, per quasi tutto il 1994 il Tribunale ha avuto una sezione giudicante in meno: due sole invece di tre. Con il nuovo organico del Tribunale costituito recentemente dai Vescovi del Piemonte si sono ricostituite le tre sezioni e si è avuto un aumento del personale. Non si è però ancora raggiunto un organico sufficiente ad affrontare il numero delle cause in arrivo che ogni anno è in aumento.

La seconda osservazione riguarda i motivi addotti dalle parti per richiedere la dichiarazione di nullità del matrimonio. Sono i cosiddetti "capi di nullità" che costituiscono la "*causa petendi*".

Da qualche anno si nota un forte aumento delle cause proposte per difetto di consenso dovuto ad anomalie di natura psichica o psicologica, o per incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio per causa di natura psichica. Su 107 cause decise nel 1994, ben 61 presentavano, o da soli o insieme ad altri, questi capi di nullità.

Sono invece leggermente diminuite le decisioni motivate dall'esclusione positiva della procreazione della prole, che pur tuttavia tengono il secondo posto: 40 su 107.

In confronto al precedente anno giudiziario, sono state pressoché stabili le decisioni relative all'esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale: 30 decisioni su 107.

In questi ultimi anni già si era notata una forte diminuzione delle cause di nullità per matrimonio coatto. La violenza o il timore, che fino a qualche decennio fa era uno dei capi di nullità più frequenti, sta quasi scomparendo: soltanto 8 casi nelle cause decise nel 1994.

Ed infine si deve rilevare che stanno emergendo nuovi capi di nullità fino a poco tempo fa desueti o sconosciuti: errore sulla persona o su qualità della persona (7 decisioni nel 1994), dolo perpetrato a scopo di ottenere il matrimonio (1 decisione nel 1994), esclusione positiva della dignità sacramentale del matrimonio (2 decisioni nel 1994).

Ultime osservazioni per le cause decise in primo grado.

È impressionante il fatto che sulle 107 cause decise nel 1994, in ben 68 casi la convivenza coniugale è durata meno di tre anni. Il che rappresenta quasi i due terzi dei casi. In 17 casi la convivenza è stata inferiore ad un anno.

Per quanto riguarda la condizione sociale delle parti attrici, si rileva che in 70 casi su 107 si tratta di persone appartenenti al ceto medio o alto (impiegati, insegnanti, liberi professionisti, dirigenti).

Ed infine vorrei far notare che la durata delle cause è stata contenuta entro limiti accettabili. Per lo più la causa è stata definita in un anno o un anno e mezzo. Solo in due casi si sono superati i due anni.

Per quanto riguarda le cause di secondo grado pervenute al nostro Tribunale nel 1994 in appello dal Tribunale Regionale Ligure, sarà sufficiente osservare che vi è stato anche in questo settore un notevole aumento di lavoro. Sono stati ben 70 gli appelli pervenuti, 26 in più del 1993.

Le decisioni sono state 59, di cui 56 con semplice decreto di conferma della sentenza di primo grado. Le cause pendenti hanno potuto essere contenute. La durata delle cause, per quelle decise con decreto confermativo, non ha superato i quattro mesi. Le altre, quelle rinviate ad esame ordinario di secondo grado, hanno richiesto naturalmente un tempo maggiore.

In conclusione si deve riconoscere che nonostante le difficoltà dovute alla scarsità del personale, il lavoro compiuto è rilevante. Tra primo e secondo grado di giurisdizione si sono decise 166 cause.

2. Osservazioni di carattere giuridico e pastorale

L'ufficio del Giudice è sempre un ufficio delicato che comporta gravi responsabilità davanti agli uomini e davanti a Dio. In particolare lo è l'ufficio del Giudice ecclesiastico in questo nostro Tribunale, nel quale non si amministra la giustizia su questioni di ordine economico o comunque di valore terreno e temporale, ma si esercita un servizio ecclesiale e pastorale, che fa parte delle tre potestà proprie dell'ufficio pastorale del Vescovo (can. 391), e si giudica su un oggetto disciplinato dalla legge divina, prima ancora che dalla legge ecclesiastica: il matrimonio dei battezzati, elevato da Cristo alla dignità di Sacramento.

Sono certo che di questa responsabilità sono consapevoli tutti i Giudici di questo nostro Tribunale, come pure coloro che presso il Tribunale operano nell'ufficio del ministero pubblico (Promotore di giustizia, Difensori del Vincolo) o come Avvocati e Periti.

La legge della Chiesa che noi dobbiamo applicare ha quale fine ultimo la *salus animarum*, di cui il Codice di Diritto Canonico nel suo ultimo canone afferma « *in Ecclesia suprema semper lex esse debet* ».

Applicare questa suprema legge con saggezza e con giustizia richiede nel Giudice uno studio intenso, una totale dedizione al proprio lavoro e soprattutto una grande serenità di spirito e un forte senso di equità naturale.

Una difficoltà che si incontra nella nostra attività giudiziaria è costituita dal fatto che molto sovente noi ci troviamo di fronte a persone colpite da insanabili difficoltà matrimoniali e che, per colpa propria o di altri, si trovano in una situazione esistenziale profondamente disordinata e drammatica.

Verso queste persone, il Giudice ecclesiastico deve innanzi tutto avere un grande rispetto ed una grande umanità. Nello stesso tempo però deve cercare la soluzione dei loro problemi nella verità e nella giustizia. L'esperienza ci insegna quanto sia difficile e a volte anche doloroso mantenersi nel perfetto equilibrio di fronte alla verità e alle inderogabili esigenze della legge divina.

Per questo abbiamo invocato questa mattina lo Spirito Santo che è Spirito di verità e di giustizia, ma nello stesso tempo anche di carità e di amore.

Nell'amministrazione della giustizia non è possibile accontentare tutti. Sovente nelle nostre decisioni c'è una parte che soccombe, a volte soccombono entrambe. È facile che in questi casi il Giudice venga ingiustamente accusato, o anche calunniato, senza che egli abbia la possibilità di difendersi. E questo a volte succede anche agli Avvocati che hanno patrocinato una causa che non ebbe l'esito sperato.

Raccomando a tutti, soprattutto ai sacerdoti, una grande comprensione per il nostro arduo lavoro. Raccomando di non credere troppo facilmente a coloro che si lamentano, e di non giudicare con superficialità un Tribunale che ha emesso una sentenza con competenza, con rettitudine e dopo approfondita conoscenza del caso.

Fatte queste premesse vorrei richiamare l'attenzione particolarmente su due punti che hanno riflessi non solo giuridici ma anche pastorali.

Dai dati statistici risultano in forte aumento le cause di incapacità di emettere un valido consenso matrimoniale, o di assumere gli obblighi essenziali che il matrimonio comporta, per motivi di natura psichica o psicologica.

Viviamo in un tempo in cui sono in aumento non tanto le psicosi, quanto piuttosto varie forme di nevrosi, gravi disturbi della personalità e gravi immaturità psicoaffettive. Vi è poi la piaga della droga che porta inevitabilmente alla distruzione della personalità del tossicodipendente. Ogni giorno incontriamo casi di questo genere nel nostro lavoro.

Non possiamo negare che le istanze presentate per questi capi abbiano qualche fondamento su base psicologica. Tuttavia si deve tener presente che non basta una lieve anomalia psicologica, una lieve forma di immaturità, un disturbo della personalità di lieve entità, per rendere il soggetto incapace di dare un valido consenso matrimoniale o di assumere gli oneri essenziali del matrimonio. La capacità matrimoniale non richiede la perfezione psicologica dei nubendi. Ho ripetuto molte volte nelle mie sentenze che il matrimonio è un istituto di natura, destinato alla massa degli uomini, non soltanto ad una élite di psicologicamente perfetti.

La seconda osservazione riguarda la simulazione del matrimonio per l'esclusione positiva della prole o dell'indissolubilità.

Sono molti i casi in cui le parti, o una di esse, nello sposarsi rifiutano positivamente il matrimonio quale istituto naturale ordinato alla generazione ed alla educazione della prole.

Bisogna riconoscere che su questo punto si raccoglie il frutto della mentalità edonistica e libertaria che caratterizza molti strati della nostra società. Non si vogliono figli per paura delle responsabilità, delle preoccupazioni, degli impegni che i figli comportano, o per il desiderio di affermazione ed emancipazione, o per perseguire più facilmente una carriera sul lavoro. A volte si rifiuta la procreazione anche semplicemente per potersi più comodamente divertire.

Per quanto riguarda l'esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo, si raccoglie il frutto della mentalità divorzista alimentata dai frequenti esempi di divorziati risposati.

In molti giovani un malinteso diritto a rifarsi una vita ad ogni costo prevale sugli impegni che essi si assumono nel contrarre matrimonio. Non si è più capaci di affrontare e superare le difficoltà che a volte sorgono fin dai primi tempi di vita coniugale, si rifiutano il sacrificio e la rinuncia, e si pensa subito alla separazione e al divorzio.

Come già ho fatto osservare, nella maggior parte delle 107 cause decise nel 1994 la vita coniugale è durata meno di 3 anni, in 33 casi meno di 2 anni, in 17 casi meno di 1 anno.

Questa situazione non può che suonare come un allarme agli operatori pastorali nel campo del matrimonio e della famiglia.

Concludendo desidero richiamare quanto già il mio predecessore, mons. Giovanni Battista Defilippi, esponeva nella sua relazione pubblicata sulla *Rivista Diocesana Torinese* del gennaio 1991.

Sono molti i matrimoni che falliscono, e a Torino toccano proporzioni preoccupanti. Soltanto una percentuale minima dei matrimoni falliti finisce davanti al nostro Tribunale Ecclesiastico.

« Certamente non si può generalizzare il giudizio che ogni matrimonio "fallito" sia anche un matrimonio "nullo". Tuttavia, attese le problematiche riscontrabili in numerosi matrimoni falliti, sono fermamente convinto che i matrimoni obiettivamente nulli dal punto di vista della Chiesa siano molto più numerosi rispetto al numero dei casi che vengono presentati al giudizio del Tribunale Ecclesiastico. Purtroppo nella stragrande

maggioranza i fedeli (e anche alcuni sacerdoti...!) o non conoscono neppure l'esistenza del Tribunale Ecclesiastico; oppure hanno una nozione del tutto inesatta della funzione del Tribunale Ecclesiastico; oppure non sono aiutati ad individuare nel caso concreto la possibilità di ricorrere all'opera del Tribunale Ecclesiastico » (l.c., 86).

Nel *"Decreto generale sul matrimonio canonico"* della Conferenza Episcopale Italiana, entrato in vigore il 17 febbraio 1991, si legge: « L'impegno di assistenza ai fedeli che vivono nello stato matrimoniale e si trovano in condizioni di grave difficoltà deve esprimersi anche nell'aiuto a verificare, quando appaiano indizi non superficiali, l'eventuale esistenza di motivi che la Chiesa considera rilevanti in ordine alla dichiarazione di nullità del matrimonio celebrato » (n. 56).

Lo stesso Decreto richiama a questo riguardo la disponibilità pastorale dei Parroci, la collaborazione dei Consultori Matrimoniali di ispirazione cristiana, i servizi di ascolto e di consulenza predisposti presso le Curie diocesane ed i Tribunali regionali.

Confesso che a questo punto un pensiero mi spaventa: se tutti i matrimoni falliti, di cui si potesse ipotizzare la nullità, venissero effettivamente indirizzati al nostro Tribunale, la situazione del Tribunale diverrebbe insostenibile, dal momento che già si fatica a smaltire il lavoro attuale, per mancanza di personale.

Mi rivolgo quindi ancora una volta ai Vescovi della Regione Ecclesiastica Piemontese, come ho già fatto altre volte nelle loro riunioni periodiche, affinché si preoccupino del loro Tribunale Regionale e pensino soprattutto a preparare il personale necessario per incrementarne l'organico. A questo proposito vorrei ricordare che, secondo le disposizioni del nuovo Codice di Diritto Canonico, anche i laici di ambo i sessi possono essere costituiti Giudici nelle cause ecclesiastiche (cfr. can. 1421, § 2). In diversi Tribunali Regionali, come a Milano e a Genova, già sono stati nominati Giudici laici, che hanno conseguito la licenza o la laurea in Diritto Canonico.

Mi auguro che il Tribunale Ecclesiastico Piemontese, con l'aiuto dello Spirito Santo, sotto la guida solerte dei Vescovi della Regione possa continuare il suo lavoro silenzioso ma fecondo in seno alla comunità cristiana.

Torino, 9 febbraio 1995

mons. Giuseppe Ricciardi
Vicario Giudiziale

Dati statistici relativi all'attività giudiziaria degli anni 1993 e 1994

1. CAUSE DI PRIMO GRADO

	1993	1994
Pendenti al 1° gennaio	156	160
Introdotte nell'anno	127	156
Decise nell'anno	117	107
Perente o rinunciate	6	3
Pendenti al 31 dicembre	160	206

Cause decise

	1993	1994
con sentenza affermativa	106	93
con sentenza negativa	11	14

Diocesi di provenienza delle cause decise

	1993	1994
Torino	64	56
Vercelli	7	5
Acqui	3	3
Alba	8	4
Alessandria	—	—
Aosta	4	4
Asti	6	6
Biella	—	3
Casale Monferrato	3	2
Cuneo	1	3
Fossano	1	1
Ivrea	3	5
Mondovì	1	1
Novara	9	7
Pinerolo	3	2
Saluzzo	—	3
Susa	4	2

Contributi economici nelle cause decise

	1993	1994
A totale pagamento	88	79
Con riduzione	25	24
Nessun contributo	4	4

Condizione sociale delle parti attrici nelle cause decise

	1993	1994
Operai	12	11
Impiegati	46	39
Casalinghe	4	4
Coltivatori diretti	3	1
Insegnanti	9	14
Militari ed equiparati	3	3
Studenti	2	5
Commercianti	11	13
Liberi professionisti	15	12
Dirigenti	8	5
Disoccupati	2	—
Pensionati	2	—

Durata delle cause decise con sentenza

	1993	1994
Meno di un anno	49	35
Da un anno a un anno e mezzo	36	49
Da un anno e mezzo a due anni	22	21
Oltre due anni	10	2

Durata della convivenza coniugale nelle cause decise

	1993	1994
Meno di un anno	17	17
Da un anno a due anni	18	26
Da due a tre anni	18	25
Da tre a cinque anni	30	17
Da cinque a dieci anni	26	17
Oltre dieci anni	8	5

Capi di nullità ammessi con sentenza affermativa

(cioè dichiarante constare la nullità del matrimonio)

	1993	1994
Mancanza di uso di ragione	—	2
Difetto di discrezione di giudizio	17	23
Incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali	13	13
Errore sulla persona	—	4
Errore su qualità della persona	3	2
Dolo perpetrato a scopo di matrimonio	1	—
Esclusione positiva del matrimonio stesso	—	2
Esclusione positiva della indissolubilità	27	24
Esclusione positiva della fedeltà coniugale	1	—

Esclusione positiva della procreazione della prole	45	34
Esclusione positiva della dignità sacramentale	—	2
Violenza o timore	4	8

Capi di nullità respinti con sentenza negativa

(cioè dichiarante non constare la nullità del matrimonio)

	1993	1994
Impedimento di impotenza	1	1
Impedimento di consanguineità	1	—
Difetto di discrezione di giudizio	3	6
Incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali	1	6
Errore sulla persona	—	1
Errore su qualità della persona	2	—
Dolo perpetrato a scopo di matrimonio	—	1
Esclusione positiva della indissolubilità	1	2
Esclusione positiva della fedeltà coniugale	—	2
Esclusione positiva della procreazione della prole	2	3
Condizione apposta al consenso matrimoniale	1	—
Violenza o timore	1	—

2. CAUSE DI SECONDO GRADO

	1993	1994
Pendenti al 1° gennaio	6	5
Introdotte nell'anno	44	70
Decise nell'anno:		
- con decreto di conferma	41	56
- con sentenza confermatoria	—	2
- con sentenza riformatoria	2	1
<i>totale</i>	43	59
Perente o deserte	2	3
Pendenti al 31 dicembre	5	13

Diocesi di provenienza delle cause decise

	1993	1994
Genova	21	39
Albenga-Imperia	3	6
Chiavari	5	3
La Spezia-Sarzana-Brugnato	6	1
Savona-Noli	3	4
Tortona	4	4
Ventimiglia-San Remo	1	2

Contributo economico delle parti nelle cause decise

	1993	1994
A totale pagamento	35	42
Con riduzione	8	12
Nessun contributo	—	5

Durata delle cause**Anno 1993**

Concluse con decreto confermatario della sentenza di primo grado:
da due a tre mesi.

Concluse con sentenza di secondo grado: da sette mesi a un anno.

Anno 1994

Concluse con decreto confermatario della sentenza di primo grado:
da due a quattro mesi.

Concluse con sentenza di secondo grado: da sette mesi a due anni.

Capi di nullità nelle cause decise con decreto confermatario

(cioè dichiaranti constare la nullità del matrimonio)

	1993	1994
Impedimento di impotenza	1	—
Difetto di discrezione di giudizio	15	25
Incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali	6	11
Errore su qualità della persona	1	—
Esclusione positiva della indissolubilità	7	9
Esclusione positiva della fedeltà coniugale	—	3
Esclusione positiva della procreazione della prole	9	14
Violenza o timore	2	4

3. CAUSE DI DISPENSA DEL MATRIMONIO**Anno 1993**

Pendenti al 31 dicembre 1992	4
Introdotte nel 1993 per inconsumazione	5
Concluse nell'anno:	
- con il voto del Vescovo	5
- per rinuncia	1
Pendenti al 31 dicembre 1993	3

Contributo economico:

a totale pagamento	5
--------------------	---

Anno 1994

Pendenti al 31 dicembre 1993	3
Introdotte nel 1994	
- per inconsumazione	11
- in favorem Fidei	1
totale	12
Concluse nell'anno:	
- con il voto del Vescovo	3
Pendenti al 31 dicembre 1994	12

Diocesi di provenienza

Torino	8
Alba	2
Biella	1
Novara	1

Contributo economico:

a totale pagamento	11
con riduzione	1

LA PROVA TESTIMONIALE NELL'EVOLUZIONE DEL DIRITTO CANONICO

Giovedì 9 febbraio, in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese, dopo la relazione del Vicario Giudiziale mons. Giuseppe Ricciardi è stata presentata ai numerosi partecipanti la seguente relazione:

1. Introduzione

L'ultima revisione del nostro diritto processuale ha voluto favorire una celere amministrazione della giustizia senza abbandonare le finalità del diritto processuale, cioè « l'accertare autorevolmente e il porre in vigore la verità e il diritto ad essa corrispondente », secondo l'espressione di Pio XII nella sua allocuzione alla Rota del 1944¹. Gli operatori del diritto saranno meglio in grado di giudicare fino a qual punto questo scopo è stato realizzato nella prassi quotidiana. In queste pagine, il mio proposito è esaminare riguardo alla prova testimoniale le principali modifiche portate dalla revisione del Codice pio-benedettino, provando a situare queste modifiche nel quadro più generale della storia del diritto canonico. Un lavoro veramente esauriente sul tema esigerebbe delle ricerche approfondite. Senza che le mie annotazioni abbiano pretese, mi è sembrato utile presentare il frutto di alcune ricerche sul testo del Codice del 1983 in materia di prova testimoniale sullo sfondo della storia del diritto canonico.

Due conclusioni emergono, mi sembra, da questo studio. La prima è che, in molti punti, la revisione postconciliare del Codice del 1917 ha continuato su un cammino già avviato da secoli. Una seconda conclusione si ricollega alla prima: l'evoluzione negli ultimi secoli e ancora nella revisione del Codice pio-benedettino ha sempre più favorito la discrezionalità del giudice. L'esame degli elementi più rilevanti della revisione del Codice del 1917 evidenzierà e documenterà, spero, questi due principali esiti.

2. L'importanza della prova testimoniale nell'ordinamento canonico

Il diritto canonico ha sempre tenuto la prova testimoniale in grande stima. È persino una caratteristica della procedura canonica se la si paragona alla procedura civile moderna e anche alla procedura del diritto romano giustiniano, che ha avuto un atteggiamento certamente meno favorevole davanti alle testimonianze. Questo contrasto potrebbe sorprendere, se si considera l'importanza del debito del diritto processuale canonico nei confronti del diritto romano.

¹ *Allocutio ad praelatos auditores ceterosque officiales et administratos tribunalis S. Romanae Rotae necnon tribunalis advocatos et procuratores*, 2 ottobre 1944: AAS 36 (1944), 282; « Ius processuale, ut optatis omnium respondeat, hoc praestare debet, quod nempe iustitia tuto et celeriter administratur, quod unusquisque de populo Dei fidere possit tuitioni suorum iurium per procedurale systema citatum et perspicuum », *Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1976, p. V.

È risaputo come il nostro diritto processuale si è costruito in gran parte con materiali provenienti dal diritto romano². I primi elementi di un diritto processuale canonico sono apparsi nel mondo romano. Ad esempio, alcuni canoni di Concili africani del secolo V presentano già qualche regola sui testimoni. Hanno un'impronta romana indubbia³. Era infatti assai naturale che regole del genere si ispirassero al diritto del tempo, il diritto civile romano. Un buon numero di regole procedurali ci sono pervenute a partire dal secolo IX attraverso le false decretali⁴. Si sa che gli autori dei testi pseudo-isidoriani hanno liberamente attinto alle fonti giuridiche romane in questo campo⁵. È nel secolo XII che il processo romano-canonico classico, quello che si riflette negli *ordines iudicarii* si è costituito con i suoi tratti più caratteristici⁶. Esso si è costruito in massima parte con materiali provenienti dal diritto civile romano, mutuati, questa volta, dalla compilazione giustinianea. Si deve, però, sottolineare che questo uso del diritto romano è stato sempre subordinato alle finalità proprie del diritto canonico. Il diritto canonico ha regolarmente fatto uso del diritto romano, senza mai rinunciare alle sue caratteristiche proprie, anzi modificando spesso il materiale che utilizzava. Ad esempio, per quanto concerne il nostro tema, il diritto canonico si è mostrato molto più favorevole nei confronti della prova testimoniale di quanto lo era stato il diritto giustiniano.

Infatti, il diritto romano aveva presentato diversi cambiamenti di vedute in merito al problema delle prove. Secondo gli studiosi del processo romano, nel periodo classico dell'evoluzione del diritto romano, le regole relative alle prove nelle fonti giuridiche sono scarse e frammentarie. In questo periodo, ossia nei primi secoli della nostra era, le opere dei retori come Cicerone o Quintiliano sono le fonti più importanti per quel che concerne le prove da presentare nel processo che non le fonti propriamente giuridiche, cioè opere di giuristi o testi di carattere legislativo⁷. Non è che le fonti giuridiche del periodo classico non presentino un certo numero di regole su problemi relativi alle prove. Troviamo ad esempio testi riguardo all'onere della prova, ma i giuristi classici non insistono su direttive particolari in merito ai diversi tipi di prove, e soprattutto non presentano una teoria strutturata delle prove. Invece, nel Basso Impero e nel periodo giustiniano, le prove vengono regolate dalla fonti giuridiche, anzitutto dalle costituzioni im-

² Si può vedere C. LEFEBVRE, art. *Procédure*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, 7, 1965, 281-309; A. CAMPITELLI, art. *Processo civile (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, 36, 1987, 79-101.

³ Si veda ad esempio il canone sui testimoni del Concilio di Cartagine del 30 maggio 419, conosciuto sotto il titolo del VII Concilio di Cartagine: «*Testes autem ad testimonium non admittendos, qui nec ad accusationem admitti praecepti sunt, vel etiam quos ipse accusator de sua domo produxerit. Ad testimonium autem intra annos xiv aetatis suae non admittantur*», *Concilia Africae A. 345-A. 525*, Turnholt, 1974, 231; *Gratiani Decretum*, C. 4, q. 2, c. 1, Friedberg I 538.

⁴ Un esame delle *Fontes* di Gasparri alle quali rinvia l'edizione del Codice del 1917 *cum fontium annotatione* in calce ai cann. 1754-1791 (*de testibus et attestationibus*) rivela che più della metà (22 su 40) dei testi ivi menzionati e tratti dal *Decretum* di Graziano provengono dalle decretali pseudo-isidoriane.

⁵ B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Les sources du droit romain en matière de procédure dans le Décret de Gratien*, in *Revue de Droit canonique* 27 (1977), 193-242.

⁶ A. STICKLER, *Ordines iudicarii*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, 6, 1957, 1132-1143.

⁷ G. PUGLIESE, *La prova nel processo romano classico*, *Ius* 11 (1960), 386-44.

periali. Proprio in questa riconduzione delle prove nell'ambito della disciplina giuridica, si osserva una tendenza a presentare tra esse una gerarchia e ad assegnare un posto preminente alla prova documentale rispetto alla prova per testimoni, mentre i retori avevano in linea di massima ritenuto equivalenti la prova documentale e la prova per testimoni⁸.

Già nel diritto classico i documenti avevano acquistato crescente rilievo. Di fronte a questa evoluzione, Costantino dichiarò che si dovesse riconoscere la stessa forza probatoria ai testimoni e ai documenti⁹. Ma lo stesso Costantino stabilì che non si poteva dare ascolto a un solo testimone, nemmeno se dotato di alta autorità¹⁰. Le *Sentenze di Paolo*, un'opera che si ritiene rispecchi la prassi del Basso Impero, dichiarano che non si possono interrogare testi in contrasto con uno scritto, a meno che non si discuta dell'autenticità di questo¹¹. Giustiniano dichiarò impossibile provare con testimoni pagamenti di debiti risultanti da atti scritti, salvo che si trattasse di testi di specchiata onestà e fossero almeno cinque¹².

Davanti all'atteggiamento alquanto diffidente dei brani contenuti nel *Corpus Iuris Civilis*, specialmente nel *Codex*, nei confronti della prova testimoniale, è notevole che il diritto delle Decretali, non soltanto abbia proclamato altamente la sua stima per la prova testimoniale, ma addirittura la sua preferenza verso essa. È rimasta celebra al riguardo l'affermazione di Innocenzo III: « *Etsi secundum legitimas sanctiones eandem vim obtineant instrumentorum fides et depositiones testium in litibus exercendis, non tamen quodlibet instrumentum tanti debet esse momenti, ut trium vel plurium idoneorum depositionibus praeferantur* »¹³. I canonisti medievali e moderni hanno fatto eco al dettato di Innocenzo III, per esempio, l'Abate Panormitano, Nicholas de Tudeschis: « *Probatio per instrumentum est supernaturalis, et contra ius, ut credatur pelli animalis mortui. Sed probatio quae fit per duos testes est naturalis secundum ius divinum et humanum: ergo est praeferenda* »¹⁴. Questa concezione, secondo cui ammettere il valore di un documento significava credere alla pelle di un animale morto, risaliva al commento di Sinibaldo de' Fieschi, il futuro Innocenzo IV, sulle decretali di Gregorio IX¹⁵. Forse si ispirava ad un'affermazione dei glossatori come Tancredi secondo cui si deve preferire la prova testimoniale perché *validior est viva vox quam mortua*¹⁶. Tancredi si

⁸ G. PUGLIESE, *Istituzioni di diritto romano*, seconda ed., Torino, 1990, 783.

⁹ C.I. 4, 21, 15 (a. 317).

¹⁰ C.Th 11, 39, 3, 1; C.I. 4, 20, 9 (a. 334).

¹¹ *Sentenze di Paolo*, 5, 14, 5.

¹² C.I. 4, 20, 18 pr (a. 528); Nov. 73, 4, (a. 538).

¹³ X, 2, 22, 10, Friedberg II, 351; sull'argomento, si veda J.P. LÉVY, *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen Age*, Lyon, 1939 (*Annales de l'Université de Lyon*, 5).

¹⁴ *Commentaria in Decretales*, c. 10, X, II, 22, n. 13. A. REIFFENSTUEL (m. 1703) scrive in proposito: « *Quia probatio, quae fit per testes, est efficacior caeteris, cum fiat viva voce; ideo praemittitur praesens rubrica de Testibus, et postea agitur de reliquis* », *Ius canonicum universum*, Parisiis, 1866, I, II, tit. 20, n. 1.

¹⁵ « *Certum est quod contra ius est officium tabellionis, quia chartae animalis mortui creditur sine adminiculo alio. Sed contra ius naturale nulli venire licet sua autoritate...* ». INNOCENTIUS IV, *In quinque libros Decretal. Commentaria*, Lugduni, 1554, 2, 22, 15, n. 1.

¹⁶ « *Tractavimus de probationibus in genere. Nunc per species videamus; at primo de testibus, quia validior est viva vox quam mortua, ut in Auth., de fid. instrument., § si vero (Nov. 73, c. 3)* », TANCREDI, *De iudiciorum ordine*, ed. Bergmann, Gottingae, 1842, Pars 3, tit. 6 *De testibus*, 222-223.

appoggiava su una *Novella* di Giustiniano che non aveva affatto la portata generale tributata dai medievali. Il testo giustiniano si riferiva al caso in cui la firma di un documento era messa in dubbio e interveniva il firmatario stesso¹⁷. Troviamo una eco di queste discussioni medievali nel *Ius Decretalium* del Wernz, quando egli scrive: « *probatio per testes fit viva voce et per personam, non per rem mortuam; viva vox autem et persona rei mortuae sunt praeferendae, cum agitur de fide iudici facienda* »¹⁸.

Nei confronti di questa tradizione canonica che si può dire unanime, può destare una certa sorpresa il fatto che nel Codice del 1983, le norme riguardanti la prova documentale siano state preposte a quelle sulla prova testimoniale. Nella relazione pubblicata in *Communicationes*, si legge: « *Visum est Coetui indicem probationum redigendum esse iuxta momentum maius singulis probationibus tribuendum. Ita probatio per instrumenta secundum locum accepit, ante probationem per testes* »¹⁹. È difficile non individuare qui l'influsso del diritto civile moderno. Ad ogni modo, la ragione presentata dalla relazione del *coetus studiorum* non ha convinto tutti i commentatori²⁰. Se questo ordine può invitare a rivalutare la preponderanza in diritto canonico della prova testimoniale, il testo del Codice non ci dà ragioni convincenti per abbandonare la stima tradizionale del diritto canonico per la prova testimoniale. Inoltre, nella prassi quotidiana dei nostri Tribunali, quella dei processi matrimoniali, la prova testimoniale costituisce necessariamente quella di gran lunga più utilizzata. Ad ogni modo, il primo canone del capitolo del Codice del 1983 dedicato alla prova testimoniale proclama tuttora: *Probatio per testes in quibuslibet causis admittitur, sub iudicis moderatione* (can. 1547). Questo primo canone ci mette davanti al principio di base del diritto canonico riguardo la prova testimoniale: la prova testimoniale è ammessa in qualsiasi tipo di cause, ma sempre sotto la moderazione del giudice²¹.

¹⁷ « Un texte romain, la novelle 73 de Justinien, a servi de justification littérale à cette règle. On y lit en effet (ch. III): "ea quae viva voce dicuntur et cum iureiurando, haec digniora fide quam scripturam ipsam secundum se subsistere". Cependant ces mots, replacés dans leur contexte, m'ont aucunement cette portée et n'ont trait qu'à la comparaison d'écritures », J.P. LÉVY, *La preuve dans les droit savant du Moyen Age*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, XVII, 1965, 154.

¹⁸ F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, Prati, 1914, n. 604, nota 5.

¹⁹ *Communicationes* 2 (1970), 185.

²⁰ « La regolamentazione della prova documentale, ... è stata, nella codificazione del 1983, a causa di una sua asserita maggiore importanza (cfr. *Communicationes* 1970, 185), preposta alla prova testimoniale, provocando così — ciò che non può non destare una qualche perplessità (tanto più che non ci sembrano molto convincenti le ragioni addotte al riguardo in dottrina, cfr. POMPEDDA, *Diritto processuale nel nuovo Codice di diritto canonico: revisione o innovazione?* in *Studi di diritto canonico e matrimoniale e processuale*, I, Roma, 1983, 25) — un certo ridimensionamento di quest'ultima prova che, per la sua stessa duttilità più congruente con lo spirito della procedura canonica, era stata in questa sempre privilegiata (cfr. al riguardo BONNET, *Il giudizio di nullità [matrimoniale] nei casi speciali*, Roma, 1979, cit. 137 s. nt. 95) », P.A. BONNET, art. *Prova (dir. can.)*, in *Enciclopedia del Diritto* 37, 1988, 690.

²¹ Su questo canone, si può leggere P.A. BONNET, art. *Testimoni e testimonianza (diritto canonico)*, in *Enciclopedia del diritto* 44, 1992, 518. Il Codice del 1983 non ha voluto derogare al principio dell'universalità dell'ammissibilità della prova testimoniale, neanche nel caso dei contratti, dove, peraltro, si rinvia al diritto civile (can. 1290), mettendo così fine a una controversia presente nell'interpretazione del Codice del 1917, di cui si veda D. FALTIN, *De probatione per testes*, in *Laurentianum* 3 (1961), 406-416.

3. L'obbligo di confessare la verità

Se la prova testimoniale è ammessa, è chiaro che si suppone che essa possa condurre il giudice alla soluzione giusta. Questa fiducia nella prova testimoniale presuppone a sua volta che normalmente il testimone dirà la verità. Non soltanto il testimone non deve dire cose false, ma ha inoltre il dovere di non celare la verità, rispondendo al giudice che lo interroga legittimamente. Il can. 1548, § 1, ha ribadito questo principio saldo del diritto processuale. Tradizionalmente, i canonisti insegnano che questo dovere deriva dall'obbedienza dovuta al giudice. Alcuni aggiungono che si tratta di un'obbligazione di giustizia. Dal momento che qualcuno ha accettato di testimoniare, deve concorrere alla ricerca della verità, della soluzione giusta. E per giungere a questa soluzione equa, la sua deposizione può essere di somma importanza.

Il can. 1548, § 2, ha ribadito le regole del Codice del 1917 riguardo a quelli che sono esenti da rispondere al giudice. Stando a questo canone, sono esenti dal dovere di rispondere al giudice due categorie di testimoni: i chierici per quanto fu loro manifestato in ragione del sacro ministero; i pubblici magistrati, i medici, le ostetriche, gli avvocati, i notai e altri tenuti al segreto d'ufficio anche in ragione del consiglio dato, per quanto riguarda gli affari soggetti a questo segreto. Prima del Codice del 1917, il tema del segreto professionale era discusso anzitutto dai moralisti. Già nel secolo XIII, i teologi discutevano dei casi in cui il segreto affidato scusasse dal testimoniare²². L'opinione comune riteneva che il segreto affidato poteva consentire il rifiuto di rispondere al giudice, ma si riteneva pure che quel principio era limitato nel caso in cui osservare il segreto avrebbe potuto recare un grave danno alla repubblica o al prossimo²³. I moralisti classici sostenevano che l'obbligo del segreto professionale cessava quando il bene pubblico lo richiedesse. I canonisti non sembrano aver molto discusso il problema del segreto professionale come circostanza scusante dell'obbligo di testimoniare. Quando Reiffenstuel discute delle persone privilegiate che sono esenti dall'onere di testimoniare, non fa allusione al segreto d'ufficio, neanche quando ricorda la posizione di Mascardo il quale afferma che anche se qualcuno avesse promesso con giuramento di non rivelare un segreto affidatogli, sarebbe tenuto a testimoniare²⁴. Sembra che neanche il Lega discuta il segreto d'ufficio. Ma leggiamo nel *Ius Decretalium* del Wernz: «*Maxime vero a testimonio ferendo contra aliquam personam eximuntur illi, quibus res est commissa per secretum et ratione officii*»²⁵. Il legislatore del 1917 ha incorporato nel Codice di Diritto Canonico la norma che esime dall'obbligo di rispondere all'interrogatorio quelli tenuti a questo segreto²⁶.

²² SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, IIaIIae, q. 70, art. 1.

²³ DE LUGO, *De iustitia et iure*, disp. 14, n. 141; SANT'ALFONSO, *Theologia moralis*, lib. IV, cap. III, ed. Gaudé, Romae, 1907, n. 268.

²⁴ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 21, n. 43.

²⁵ F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 611.

²⁶ LEGA-BARTOCETTI distingue tra il caso in cui viene in gioco il bene comune e quello in cui si tratta del mero bene privato: «Quocirca neque iudex per interrogationes potestatem habet extorquendum haec secreta quoties horum revelatio inservit tantum bono privato alterius civis, secus autem si ipsum bonum publicum exposulet ut secreta pandantur, ne res publica damnum capiat veluti ad detegendas haeresis coniurationes, etc.», *Commentarius in Iudicia Ecclesiastica*, II, Romae, 1939, 663.

4. L'idoneità a testimoniare

Chi può essere testimone? Forse è attorno a questo problema che il diritto processuale canonico riguardante la prova testimoniale ha subito l'evoluzione più importante dal medioevo ad oggi. Qui, come in tante altre questioni, l'evoluzione che si osserva nel Codice del 1983 era in corso da molti secoli.

Il diritto romano aveva considerato incapaci di testimoniare i condannati per certi delitti, coloro che avessero perso la loro reputazione. Giuristi romani e imperatori avevano pure invitato a tenere conto della condizione sociale dei testi nella valutazione della loro credibilità²⁷. Le norme a questo riguardo, contenute nelle raccolte del diritto teodosiano e poi nelle compilazioni giustinianee, hanno contribuito all'elaborazione del diritto canonico medievale nel campo delle regole concernenti l'ammissione dei testimoni. Nel *Decretum* di Graziano, si leggeva infatti un lungo testo riguardante i testimoni, e specialmente la loro ammissibilità, testo che non era altro che un tessuto di brani provenienti dal Digesto o dal Codice di Giustiniano²⁸.

Nel diritto contenuto nel *Decretum* di Graziano e nelle Decretali, l'elenco delle persone non ammesse a testimoniare era assai imponente, sia in modo assoluto, sia in relazione a cause determinate. Per esempio, gli infedeli, gli apostati, gli eretici, gli scomunicati erano in linea di massima esclusi da testimoniare in giudizio²⁹. Il diritto canonico aveva ereditato dal diritto romano l'esclusione delle persone povere e vili³⁰. Per quel che concerne i poveri, gli antichi canonisti restringevano questa proibizione a quelli che potevano essere sospetti di vendere le loro deposizioni³¹. Ma non era sempre chiaro se, negli elenchi di persone non ammesse a testimoniare, si trattasse di testimoni del tutto inabili o sospetti. Davanti a questo stato di cose, i canonisti insegnavano che i testi non dovevano essere esclusi a meno che non fossero inabili *iure naturali*. Gli altri dovevano essere ammessi a meno che, per ragioni evidenti addotte dalle parti, il giudice fosse condotto ad escluderli. Era lasciato al giudice valutare il valore probatorio da dare alle loro testimonianze, considerate tutte le circostanze. Per giustificare questo potere del giudice, si richiamava a un rescritto di Adriano riportato nel Digesto, dove l'imperatore, scrivendo a un legato, affermava che il giudice doveva giudicare quale peso dare alla testimonianza di certi testi. Da questo testo, si deduceva: « *ipse [iudex] scire potest quanta fides testibus adhibenda est* »³².

Un'antica proibizione che risaliva ad uno *pseudo-Constitutum Silvestri*, un falso attribuito a papa Silvestro, vietava ai chierici di deporre contro i laici³³. La glossa ordinaria intendeva questo passo come una norma che valeva in una causa criminale. Si considerava che valeva nel foro secolare, e solo se si trattava della *poena sanguinis*. Si pensava, però, che i chierici potessero testimoniare in favore di un

²⁷ D. 22, 5, 3 (Callistrato), su cui U. ZILLETI, *Sul valore probatorio della testimonianza nella "cognitio extra Ordinem"*, in *Studia et documenta historiae et iuris* 29 (1963), 124-150.

²⁸ C. 4, q. 2 e 3, c. 3, *Si testes*, Friedberg I 538-541.

²⁹ C. 2, q. 7, c. 24, 26, Friedberg I 488-489.

³⁰ Nov. 90, c. 1; C. 2, q. 1, c. 7, Friedberg I 440.

³¹ P. FOURNIER, *Les officialités au Moyen Age*, Paris, 1880, 185-186.

³² M. LEGA, *De iudiciis*, I, Romae, 1905, n. 422, con il riferimento a D. 22, 5, 3, 1. Si veda anche WERNZ-VIDAL, *De processibus*, p. 402.

³³ C. 11, q. 1, c. 9 (Pseudo-Silvestro), Friedberg I 628.

accusato³⁴. Nel Codice del 1917, i canoni sui testimoni non fanno più allusione a questa proibizione.

Una proibizione inversa che risaleva pure alle decretali pseudo-isidoriane, vietava ai laici di accusare un chierico di un crimine o di testimoniare contro di lui in una causa criminale³⁵. Una decretale di Alessandro III aveva aggiunto: « *nisi forte suam vel suorum iniuriam prosequantur. Nec tunc etiam ad testimonium, sed ad accusationem possunt admitti* »³⁶. Il divieto era inteso come una proibizione che valeva per il foro ecclesiastico, e soltanto se testimoni chierici erano disponibili³⁷.

Nel diritto delle Decretali, un'altra regola, pure di origine romana, vietava agli schiavi di testimoniare³⁸. Però, ciò veniva accettato qualora nessun'altra prova fosse disponibile³⁹. Con il tempo, questa regola aveva perso il suo senso, e Wernz non ne fa più menzione alla vigilia del Codice del 1917. Ovviamente, non appare nel Codice pio-benedettino.

Antichi testi mettevano in dubbio la testimonianza delle donne. Per esempio, un testo di Isidoro di Siviglia accolto nelle Decretali di Gregorio IX dichiarava: « *Nam varium et mutabile testimonium semper femina producit* »⁴⁰. Si era affermata la regola secondo cui la testimonianza femminile in linea di massima poteva essere ricevuta nelle cause civili, non nelle cause criminali, eccetto nelle *causae exceptae*⁴¹. Invece, nelle cause matrimoniali, si accettava la testimonianza delle donne, ed il Wernz, poco prima del Codice del 1917 dichiara: « *In causis matrimonialibus, non raro ceteris testibus sunt meliores et disertis iuris canonici sanctionibus admissae* »⁴². Si può dire dunque, a proposito della prova testimoniale femminile, che il diritto canonico aveva già subito una evoluzione importante al momento della codificazione del 1917. Era dunque del tutto naturale che il Codice pio-benedettino non menzionasse l'esclusione delle donne da certe cause.

Nel diritto pre-codificiale, si riteneva che i parenti non potessero essere obbligati a testimoniare contro i figli né i figli contro i parenti, la moglie contro il marito e viceversa, gli affini e i consanguinei fra loro⁴³. Questa regola proveniva dal diritto romano ed era stata accolta, per quel che riguarda i parenti, nel *Decretum* di Graziano⁴⁴. Il testimonio di parenti, ascendenti e discendenti, consanguinei ed affini favorevole a una parte era pure considerato almeno sospetto⁴⁵. Il Codice

³⁴ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 20, nn. 168-173.

³⁵ C. 2, q. 7, c. 2 (Pseudo-Silvestro), Friedberg I 483; C. 6, q. 1, c. 5 (Pseudo-Clemente), Friedberg I 554.

³⁶ X, 2, 20, 14, Friedberg II 319.

³⁷ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 20, n. 167; F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 612.

³⁸ N. 90, 6 (*Authen. de Testibus*, § *Si vero dicatur*), a. 539; C. 4, q. 3, c. 3. § *Servi*, Friedberg I 540.

³⁹ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 20, nn. 69-70.

⁴⁰ X, 5, 40, 10, Friedberg II 914.

⁴¹ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 20, nn. 84-92.

⁴² F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 608.

⁴³ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 21, n. 29; F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 622.

⁴⁴ « *Parentes, et liberi, invicem adversus se nec volentes ad testimonium admittendi sunt* », C. 4, q. 3, c. *Si testes*.

⁴⁵ F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 610.

del 1917 senza distinguere i testimoni favorevoli o meno, dichiarava semplicemente: « [Repelluntur a testimonio ferendo, ut incapaces] 3° *Coniux in causa sui coniugis, consanguineus et affinis in causa consanguinei vel affinis, in quolibet gradu lineae rectae et in primo gradu collateralis, nisi agatur de causis quae ad statum civilem aut religiosum personae spectant, cuius notitia aliunde habuerit nequeat, et bonum publicum exigat ut habeatur* »⁴⁶. Il Codice del 1983 non ha ripreso questo divieto contro la testimonianza dei prossimi.

Nel Codice del 1917 c'erano tre categorie di persone non ammesse a testimoniare: i testi inidonei, i sospetti e gli incapaci. Stando al can. 1757, § 2, erano considerati sospetti gli scomunicati, gli spergiuri, gli infami dopo una sentenza declaratoria o condannatoria. Dovevano inoltre essere esclusi dal testimoniare in quanto sospetti anche coloro che conducevano una vita così scandalosa da non essere degni di fede, i pubblici nemici della parte. Tuttavia, stando al can. 1758, tanto le persone non idonee quanto quelle sospette, potevano essere udite con un decreto apposito del giudice: — in tal caso venivano udite generalmente senza giuramento e la loro testimonianza valeva solamente come indizio di prova —. Sopprimendo questo paragrafo, il Codice del 1983 ha semplificato le cose. Mi sembra si possa affermare che questa soppressione costituisce un passo su un cammino già avviato prima del Codice del 1917⁴⁷.

Il secondo paragrafo del can. 1550 del Codice del 1983 ha conservato due categorie di incapaci già presenti nel Codice anteriore. Si menzionano per prime le parti in causa o coloro che compaiono in giudizio a loro nome, il giudice o i suoi assistenti, l'avvocato e gli altri che assistono o abbiano assistito le parti nella stessa causa. La menzione delle parti in causa ci proviene dal diritto romano ed era stata accolta nel celebre canone del *Decretum* sulle qualità del teste e costruito con passi del Digesto e del Codice di Giustiniano⁴⁸. La menzione dei rappresentanti proveniva pure dal diritto romano, ed era stata riaffermata in una decretale di Eugenio III, raccolta nelle *Decretali* di Gregorio IX⁴⁹.

Per quel che concerne l'incompatibilità tra la posizione processuale di parte e quella di testimone, incompatibilità che ha trovato la sua espressione nel principio *nemo testis in causa propria*, si sa che tale principio è meno assoluto in alcuni ordinamenti giuridici, come quelli di *common law*⁵⁰. Si deve pure ammettere, mi sembra, che il valore probatorio riconosciuto alla confessione delle parti dal can. 1536, certo con le dovute cautele ivi contenute, ha in certo modo relativizzato anche nel nostro diritto la portata di un principio che poteva parere a prima vista assoluto⁵¹.

⁴⁶ Can. 1757, § 3, 3°.

⁴⁷ Per l'atteggiamento dei canonisti del secolo scorso, si veda M. LEGA, *De iudiciis ecclesiasticis*, Romae, 1905, 420: « Proinde regula iuris est: parum eorum attestationibus fidendum esse, sed non semel ex eorum attestatione iudicem veritatem haurire posse ».

⁴⁸ « Nullus idoneus testis in re sua intelligitur », D. 22, 5, 10 (Pomponio); « Omnibus in re propria dicendi testimonia facultatem iura submoverunt », C. 4, q. 2, c. 3, Friedberg I 541.

⁴⁹ X, 2, 20, 6, Friedberg II 317.

⁵⁰ M. TARUFFO, art. *Prova testimoniale (dir. proc. civ.)*, in *Enciclopedia del diritto*, 37, 1988, 729, rinviando a CAPPELLETTI, *La testimonianza della parte nel sistema dell'oralità*, I, Milano, 1962, 233 ss.

⁵¹ Che la regola che vietava di accettare la confessione della parte contraria al matrimonio avesse qualche legame con la regola *nemo testis in causa sua* era riconosciuta dalla Glossa sulle

Una seconda categoria di incapaci di testimoniare è costituita dai sacerdoti per tutto quanto è stato a loro svelato nella confessione sacramentale. Già i decretalisti, fondandosi a testi contenuti nelle Decretali, ritenevano che i confessori non potevano rispondere a domande su ciò che avevano sentito in confessione⁵². Come c'era da aspettarsi, questa regola è stata ripresa nei Codici del 1917 e del 1983⁵³.

5. L'obbligo di testimoniare

Il can. 1557 riafferma l'obbligo per il testimone citato di comparire o di rendere nota al giudice la causa della sua assenza. Quest'obbligo di comparire proviene dal diritto giustiniano. Nel diritto romano classico, il testimoniare nelle cause di interesse privato era considerato piuttosto un servizio da amico. Ma nel diritto giustiniano, si diffuse l'obbligo di testimoniare per tutti e in qualunque specie di cause⁵⁴.

Nel diritto canonico contenuto nelle Decretali di Gregorio IX, l'obbligo di testimoniare era maggiore nelle cause civili che non nelle criminali⁵⁵. Sembra non fosse stato sempre facile imporre quest'obbligo nel medioevo⁵⁶. Ad ogni modo, la tradizione canonica era propensa a preferire la monizione piuttosto che la coazione per indurre i testimoni a presentarsi: « *Romana ecclesia testes hortari, et monere, non cogere consuevit* »⁵⁷. Allo stesso tempo, la consuetudine e la dottrina ritenevano che, a rigore di diritto, i testimoni potessero essere obbligati a comparire, se l'esigeva la retta amministrazione della giustizia⁵⁸. Nel secolo scorso, la differenza tra causa civile e causa criminale non era più considerata importante al riguardo.

Una decretale di Alessandro III lasciava intendere che nel giudicare se il testimone dovesse essere costretto a testimoniare, si doveva tenere conto del timore che la parte avversa poteva causargli⁵⁹. La dottrina aveva ritenuto che se dalla sua testimonianza potesse sorgere un grave pericolo per il testimone, quel testimone non doveva essere costretto a deporre. Si allegava come argomento un brano del Digesto secondo cui nessuno doveva essere costretto a rendere testimonianza se questo potesse recare pregiudizio ai suoi consanguinei o affini⁶⁰. Il can. 1755, § 2, 2° aveva introdotto nel Codice del 1917 questa regola proveniente dalla dottrina: stando ad essa, erano esenti dal rispondere al giudice coloro che dalla

Decretali di Gregorio IX che presenta così la ragione di tale divieto: « *Et est ratio: quia contra se quisque testificari potest, pro se vero minime* », *Glossa in Decretal. Greg. IX*, 4, 13, 4 in v. *confessionem*.

⁵² A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 18, n. 132.

⁵³ Codice del 1917, can. 1757, § 3, 2°; Codice del 1983, can. 1550, § 2.

⁵⁴ « Altro mutamento rilevante fu l'introduzione dell'obbligo di testimoniare in capo a chiunque e in qualunque specie di cause (salvo particolari esenzioni), mentre in precedenza esso sussisteva solo per taluni testimoni e talune cause: cfr. CI 4, 20, 16 pr.; eod., 19, s. (a. 530) », G. PUGLIESE, *Istituzioni di diritto romano*, p. 785.

⁵⁵ X, 2, 21, 10, Friedberg II 344; A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 21, n. 20.

⁵⁶ X, 2, 21, 10, Friedberg II 343-344.

⁵⁷ J. DEVOTI, *Institutionum canonicarum libri IV*, t. III, Romae, 1793, 115.

⁵⁸ F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 623.

⁵⁹ X, 2, 21, 3, Friedberg II 341.

⁶⁰ « *Rationem dant, quia nemo potest cogi testificari in praeiudicium suorum consanguineorum vel affinium*, l. *Lege Julia*, ff. *De testib. cum concordantiis* », A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 21, n. 23.

propria testimonianza temessero per sé o per il coniuge o per i consanguinei od affini in qua'siasi grado della linea retta ed in primo grado della linea collaterale, infamia, pericolosi maltrattamenti o altri gravi mali (can. 1755, § 2, 2°). Il can. 1548, § 2, 2° del Codice del 1983 ha conservato sostanzialmente questa norma.

6. La presentazione dei testimoni

Il canone 1759 del Codice del 1917 dava regole dettagliate sul diritto di presentare testimoni. Di per sé, questo diritto spettava tradizionalmente alle parti, e naturalmente il Codice del 1917 aveva ripreso questa regola (§ 1). Stando alle regole tradizionali, i testimoni potevano anche essere presentati dal promotore di giustizia e dal difensore del vincolo, se intervenivano nella causa (§ 2). Anche il giudice, se si trattava di minori o di altri equiparati ai minori, e generalmente tutte le volte in cui il bene comune lo esigeva, poteva presentare testimoni *ex officio* (§ 3). Il Codice del 1983 non formula più esplicitamente una regola sul diritto di presentare testimoni. Un padre della Commissione, presentando osservazioni sullo schema del 1981, chiedeva di riprendere il can. 1759 del Codice del 1917, affinché fosse specificato chi potesse presentare testimoni. Gli fu risposto che era superfluo, giacché non si stabiliva nessuna limitazione al diritto di presentare testimoni, come era evidente dal can. 1479, § 1 dello schema. Questo canone, diventato il can. 1527 del Codice del 1983, dichiarava che le prove di qualsiasi genere che sembrassero utili e fossero lecite potevano essere addotte⁶¹. Tale semplificazione è caratteristica della revisione del diritto processuale.

Logicamente, saranno le parti a presentare per prime nomi di testimoni al giudice. La elencazione dei nomi dei testimoni deve essere accompagnata, stando al can. 1552, § 1 dall'indirizzo dei medesimi. A norma del secondo paragrafo dello stesso canone, si esige l'esibizione dei punti degli argomenti sui quali si chiede l'interrogatorio dei testimoni. Altrimenti, la richiesta stessa è considerata abbandonata. Questa prassi di presentare gli *articuli argumentorum* sembra sia stata una creazione del diritto canonico medievale⁶².

Stando al can. 1551, la parte che ha richiesto un testimone può rinunciare alla sua escussione. Ciò non esclude che la parte avversa possa chiedere che comunque il teste sia interrogato. Questa ipotesi è ovviamente diversa dalla richiesta della esclusione del proprio testimone.

Il can. 1554 stabilisce che, prima che i testimoni siano interrogati, le parti devono essere informate dei loro nomi. Qualora ciò, secondo prudente valutazione del giudice, non sia possibile senza grave difficoltà, tale comunicazione può essere rinviata, ma deve essere fatta prima della pubblicazione delle deposizioni dei testimoni. Ovviamente, questa comunicazione dei nominativi darà la possibilità alle parti di presentare obiezioni riguardo alla persona dei testimoni. Se la comunicazione del nominativo è rimandata a dopo l'escussione del testimone, l'esercizio del

⁶¹ « Retinendus videtur can. 1759, §§ 1, 2 et 3 C.I.C., quo statuitur a quo testes inducuntur (Unus Pater). R. Superfluum esset; nulla enim datur limitatio ut patet ex can. 1479, § 1), *Communicationes* 16 (1982), 65.

⁶² P. FOURNIER, *Les officialités au moyen âge*, Paris, 1880, 189, 194.

diritto di presentare obiezioni riguardo alla sua persona diventa però assai problematico⁵³.

La regola concernente l'esclusione dei testimoni è stata anche semplificata e ampliata. La nuova norma prospetta in una sola frase non soltanto il caso della richiesta dell'esclusione di testimoni presentati dall'altra parte, ma anche quella della richiesta dell'esclusione dei testimoni presentati dalla stessa parte che ne chiedesse l'escussione. Questa richiesta può essere presentata in ogni tempo, ma *ante testis excussionem*. Nel Codice del 1917, i termini per la domanda della riprovazione della persona del testimone erano limitati allo spazio di tre giorni dal momento in cui i nomi dei testimoni fossero comunicati alla parte (can. 1763), a meno che fosse dimostrato che la causa di riprovazione della persona del testimone non era stata conosciuta prima (can. 1763, § 4). Di più, la facoltà di escludere determinati testimoni cessava con la *evulgatio testimoniorum*, tranne che, ancora una volta fosse dimostrato che la causa dell'esclusione non era stata conosciuta prima. Siamo nuovamente di fronte ad una semplificazione delle regole. L'esclusione dei testimoni cessa nel Codice del 1983 con l'escussione dei testi. Ma, ovviamente, dopo la pubblicazione delle prove (can. 1598) e la conclusione in causa, le parti potranno presentare i loro rilievi sulle deposizioni stesse.

7. L'esame dei testimoni

7.1. Il luogo dell'esame dei testimoni

Per quel che concerne il luogo dell'esame dei testimoni, la normativa del 1917 non è stata cambiata in modo sostanziale, ma è formulata in un modo certamente più flessibile. Nel Codice del 1917, il primo paragrafo del can. 1770 dichiarava che i testimoni dovevano deporre personalmente nella sede del Tribunale, mentre il secondo paragrafo dello stesso canone presentava le eccezioni alla regola. Il canone parallelo del Codice del 1983, il can. 1558 riprende la norma del Codice del 1917: *Testes sunt examini subiciendi in ipsa tribunalis sede*, ma aggiunge *nisi aliud iudici videatur*.

Il Codice del 1983 ha conservato la regola tradizionale che permette a certe persone di essere interrogate in un luogo scelto da loro. Il diritto pre-codiale parlava delle *personae egregiae*. L'espressione proveniva dal Digesto di Giustiniano, ma era stata formulata nel contesto del giuramento: « *Ad personas egregias, eosque qui valetudine impediuntur, domum mitti oportet ad iusiurandum* »⁶³. Il Codice del 1917 menzionava a questo riguardo esplicitamente i Cardinali e i Vescovi. Il Codice del 1983 ha conservato questa menzione, aggiungendo la menzione dei Patriarchi: « I Cardinali, i Patriarchi, i Vescovi e tutti quelli che secondo il diritto del loro Paese godono di tale beneficio, siano uditi nel luogo da loro stessi prescelto », can. 1558.

⁶³ « ¿Como puede ejercitarse este derecho en la hipótesis de que la notificación de los nombres de los testigos tenga lugar, come prevé el c. 1552 § 2, después de que los testigos hubieren prestado declaración? », J.J. GARCIA FAILDE, *Nuevo Derecho procesal canonico*, Salamanca, 1984, 126.

⁶⁴ D. 12, 2, *De iureiurando*, 2, *Ad personas*.

7.2. L'uso del telefono?

Durante la preparazione del Codice, si è discusso se si dovesse aggiungere una norma che consentisse l'interrogatorio dei testimoni facendo uso del telefono. Questo suggerimento non è stato accolto dal *coetus studiorum*, « *quia talis norma occasionem praeberet abusibus et dubia haberi possent de identitate testis, de eius libertate, etc.* ». Però, il processo verbale aggiungeva: « *Ceterum huiusmodi praxis recipiendi depositionem per telephonium non reprobatur* »⁶⁵.

7.3. Le persone che possono assistere alla testimonianza

Secondo il diritto romano che ha lasciato tracce pure nelle Decretali di Gregorio IX, l'esame dei testimoni doveva svolgersi alla presenza della controparte⁶⁶. Ma la consuetudine contraria si impose, già a partire dal medioevo⁶⁷. Nei secoli XVII e XVIII, per canonisti come il Reiffenstuel o il Schmalzgrueber, la regola secondo cui i testi dovevano essere interrogati *secreto et sigillatim* era pacifica⁶⁸. Il testo delle Decretali, però, non escludeva la presenza delle parti alla testimonianza e i canonisti non erano tutti dello stesso avviso. Il Lega ammetteva che si poteva permettere la presenza delle parti alla testimonianza, ma con la massima prudenza, particolarmente per le cause che concernevano il bene pubblico, ad esempio il valore di un Sacramento. Egli stesso avrebbe desiderato che il processo diventasse del tutto segreto⁶⁹. Questo suggerimento fu accolto nelle *Regulae Rotae* del 1910 (§ 114, 6)⁷⁰. Secondo esse, si poteva permettere alle parti di assistere all'esame dei testi nelle cause patrimoniali, lasciando intendere che ciò non si doveva permettere nelle cause che interessavano il bene pubblico. Il can. 1771 del Codice del 1917 a sua volta dichiarò che le parti non potessero assistere all'esame dei testimoni, a meno che il giudice considerasse che dovessero essere ammesse⁷¹. Però, nelle norme procedurali concesse nel 1970 dalla Santa Sede per le cause matrimoniali nei Tribunali ecclesiastici degli Stati Uniti, si era consentito agli avvocati di assistere all'interrogatorio dei testimoni⁷². Nella revisione del Codice del 1917, lo schema del 1976 aveva ripreso la norma del can. 1771 del Codice del 1917:

⁶⁵ *Communicationes* 11 (1979), 114.

⁶⁶ X, 2, 20, 2, Friedberg II 316: « *Ecce admonendus est semper adversarius ut ad audientes testes veniat* »; anche *ibid.*, c. 41, Friedberg II 333.

⁶⁷ F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. V, *De iudiciis ecclesiasticis*, n. 616.

⁶⁸ A. REIFFENSTUEL, l. II, tit. 20, n. 499; F. SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum univsum*, t. II, pars altera, Romae, 1844, P. III, tit. 20, n. 94.

⁶⁹ F. ROBERTI, *De processibus*, II, Romae, 1926, n. 346.

⁷⁰ « *Potest permitti partibus aut ipsarum procuratoribus ut adsint testis examini, si agatur de interesse mere patrimoniali aut pecuniario* », *Regulae servandae in iudiciis apud S. Romanae Rotae Tribunal*, 4 aug. 1910, § 114, 6, in P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, v. VIII, Romae, 1938, n. 6461.

⁷¹ Nell'istruzione *Provida Mater* della S. C. dei Sacramenti del 15 agosto 1936, si leggeva: « *Regulariter examini testium, neque partes, neque earum procuratores aut advocati assistere possunt. Fit tamen facultas per modum exceptionis instructori vel partes vel earum procuratores aut advocatos, admittendi, si causae adiuncta pro suo prudenti arbitrio id suadere videantur* », art. 128: AAS 28 (1936), 339.

⁷² « *The advocate (unless the judge determines otherwise) and the defender have the right to be present at the hearing of the principals and witnesses* », Norm. 13. Si veda C. LEFEBVRE, *De procedura in causis matrimonialibus concessa conferentiae episcopali U.S.A.*, *Periodica* 59 (1970), 563-592, con il testo inglese delle Norme, *Ibid.*, 594-598.

eccezionalmente il giudice poteva permettere alle parti di assistere alla testimonianza, questo, si aggiungeva *praesertim cum res est de bono privato*. Aveva pure aggiunto una norma che permettesse agli avvocati e ai procuratori di assistere all'escussione dei testimoni: « *Assistere tamen possunt earum advocati vel procuratores, nisi iudex propter rerum et personarum adiuncta censuerit secreto esse procedendum* » (can. 203 dello schema). La reazione a questo testo non fu molto favorevole: molti chiesero che la regola fosse stabilita che le parti non potessero mai assistere all'esame dei testimoni. Però, siccome le ragioni avanzate erano soprattutto attinenti alle cause matrimoniali, i consultori decisero di conservare la regola che lasciava al giudice la facoltà di permettere la presenza delle parti alla testimonianza, ma di introdurre nelle regole speciali del processo matrimoniale un divieto della presenza delle parti all'esame dei testimoni⁷³. Di conseguenza, riguardo alle cause matrimoniali, mentre il primo paragrafo del can. 1678 afferma il diritto per i patroni di essere presenti all'esame dei testimoni, salvo il disposto del can. 1559, il secondo paragrafo asserisce che le parti non possono assistere a questo esame.

7.4. L'interrogatorio da parte del giudice

Il principio secondo cui l'interrogatorio spetta al giudice ci viene dal diritto romano postclassico e giustiniano, mentre nel diritto romano classico, come risulta dalle fonti retoriche, era opera delle due parti, in pratica dei loro avvocati, dunque era un sistema molto vicino al sistema inglese odierno⁷⁴. Seguendo il diritto giustiniano, il principio secondo cui spetta al giudice porre le questioni ai testimoni è diventato caratteristico dei sistemi giuridici dell'area romano-germanica, mentre il "cross examining" è caratteristico della *common law*. Nella tradizione canonica, l'interrogatorio spetta di per sé al giudice, ma questi può ricorrere a un delegato o uditore. Le parti o il promotore, il difensore del vincolo o gli avvocati che intervengono nell'esame, se hanno altre domande da fare al testimone, non debbono farlo direttamente, ma debbono proporre le questioni da porre ai testimoni al giudice o a chi ne fa le veci, perché egli stesso le rivolga ai testimoni (can. 1561). Nelle norme americane, era stato concesso agli avvocati e al difensore del vincolo di interrogare immediatamente le parti⁷⁵. Il Codice del 1983 ha voluto conservare la norma canonica tradizionale, ma, allo stesso tempo, permettere una prassi differente secondo il diritto particolare. Così, dopo aver ribadito la regola tradizionale, aggiunge « *nisi aliter lex particularis caveat* ». Questa clausola si trovava nello schema del 1977 all'inizio del canone. Poteva essere intesa come se si estendesse anche alla necessità della presenza del notaio. La clausola è stata spostata alla fine del canone, di modo che si deve intendere solo della possibilità data alle parti, al promotore di giustizia, al difensore del vincolo o all'avvocato se sono presenti all'esame di proporre le loro interrogazioni direttamente al teste⁷⁶. Sarà interes-

⁷³ *Communicationes* 11 (1979), 114.

⁷⁴ G. PUGLIESE, *Istituzioni*, 785.

⁷⁵ « The principals and witnesses may also be questioned directly by the advocate and the defender under the direction of the judge », Norm 13, *Periodica* 59 (1970), 596.

⁷⁶ « De sententia alicuius organi consultationis, clausula initialis "nisi aliter caveat lex particularis" intellegi potest etiam de notario, ita ut lex particularis statuere posset notarii praesentiam non esse necessariam. Animadversio placet Consultoribus, qui ponunt illam clausu-

sante vedere se in concreto, la "cross examination" prenderà piede in modo significativo nella prassi dei nostri Tribunali.

Naturalmente, il Codice del 1983 ha conservato le regole essenziali che si riferiscono all'interrogatorio giudiziale. Così, il giudice deve verificare l'identità dei testimoni, ma deve soprattutto domandare quale rapporto essi abbiano con le parti; facendo le domande specifiche sulla causa, deve interrogare sulle fonti della conoscenza del testimone e quando precisamente ha saputo le cose che asserisce (can. 1563).

La provenienza delle conoscenze del testimone è logicamente uno dei temi più antichi in materia di prova testimoniale. Uno dei testi raccolti nel *Decretum* di Graziano su questo punto proveniva dalle False Decretali: « *Testes per quamcumque scripturam testimonium non proferant, sed praesentes de his qui viderunt et noverunt veraciter dicant. Nec de aliis causis vel negotiis testimonium dicant, nisi de his que sub eorum praesentia acta esse noscuntur* »⁷⁷. Il principio era assodato nel Diritto delle Decretali.

8. La valutazione delle testimonianze

Per quel che concerne l'apprezzamento delle prove, i sistemi giuridici oscillano fra due estremi: o rimettono l'apprezzamento delle prove al giudice o impongono delle regole più o meno rigide che il giudice deve seguire nella valutazione delle prove⁷⁸. Lo spirito profondo della tradizione romana era favorevole al libero apprezzamento delle prove anche se il diritto postclassico e giustiniano ha cominciato a dare un certo numero di regole al giudice. La tradizione canonica conservava testi che proclamavano una certa libertà del giudice, ma di fatto non ha mancato di dargli delle direttive nella valutazione delle testimonianze. Nel diritto medievale, queste regole sono assai importanti tanto che non si può negare l'esistenza di un certo sistema di prove legali⁷⁹. Però, sembra appurato che l'evoluzione del diritto canonico sia sempre andata verso l'affermazione più forte della libertà del giudice. Si può dire che questa libertà del giudice è stata rafforzata ancora di più nella stesura dell'ultimo Codice.

Il canone 1572 riprende dal can. 1789 del Codice del 1917 le direttive tradi-

lam in fine canonis. Hoc modo satis fit etiam suggestioni aliorum, secundum quos interrogationes partium ipsi testi deferri possunt, iuxta praxim alicubi vigentem », *Communicationes* 11 (1979), 115.

⁷⁷ C. 3, q. 9, c. 15 (Pseudo-Callisto), Friedberg I 532.

⁷⁸ J.P. LÉVY, *L'évolution de la preuve, des origines à nos jours*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, XVII, 1965, 29 s.

⁷⁹ « Tout ce classement méticuleux des preuves conduit à se demander si le droit savant médiéval a possédé à proprement parler un système de preuves légales. Bien qu'aucun auteur du Moyen Âge ne l'ait reconnu, et qu'on cite constamment à cette époque des textes romains (D. 22, 5, 3, 2) ou canoniques qui expriment le principe opposé, celui de l'intime conviction, la réponse ne peut être que positive. L'autorité et la recevabilité de chaque preuve sont tellement réglementées que le juge n'a presque plus de pouvoir d'appréciation personnelle. Il n'a pour ainsi dire plus à consulter sa conscience. D'ailleurs juristes et théologiens reconnaissent que le juge "*debet sententiam ferre non secundum conscientiam, sed secundum allegata*": il ne doit statuer que d'après les preuves produites, sans pouvoir faire état d'une connaissance personnelle de faits », J.P. LÉVY, *La preuve dans les droits savant au Moyen Âge*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, XVII, 1965, 159-160.

zionali impartite al giudice nella valutazione delle circostanze delle testimonianze. Nella valutazione delle testimonianze, il giudice deve prendere in considerazione: 1° quale sia la condizione e l'onestà della persona; 2° se la testimonianza è fatta per conoscenza propria, soprattutto per aver veduto o udito personalmente, oppure in base alla propria opinione, per fama o per averlo udito da altri; 3° se il testimone sia costante e fermamente coerente con se stesso, oppure sia variabile, insicuro o dubbioso⁸⁰. Il Codice dà al giudice alcuni criteri: ma in ultima analisi, spetta solo a lui effettuare la valutazione delle testimonianze.

Il can. 1791 del Codice del 1917 presentava fedelmente le due regole basilari concernenti il valore della prova testimoniale nel diritto delle Decretali: a) la deposizione di un solo testimone non può fare fede piena a meno che si tratti di un testimone qualificato che deponga su cose fatte d'ufficio; b) se, sotto il vincolo del giuramento, due o tre persone *omni exceptione maiores* coerenti con se stesse testimoniano su una cosa o un fatto *de scientia propria*, si ha una prova sufficiente, a meno che in una causa il giudice, in ragione della gravità del negozio o di indizi che suggeriscono un dubbio sulla verità della cosa asserita, consideri necessaria una prova più piena.

I canonisti consideravano che sul principio « *testis unus, testis nullus* », il diritto romano concordava con le Scritture: « *In ore duorum vel trium testium stat omne verbum* »⁸¹. Il principio si riscontrava nel *Corpus Iuris Civilis*, cioè nel Codice e nel Digesto⁸². Generalmente, si ritiene oggi che la celebre massima deve essere ritenuta postclassica⁸³.

Malgrado il peso delle autorità allegate in favore di tale principio, esso non è stato considerato assoluto dalla canonistica, specialmente nei casi in cui il diritto altrui non venisse in causa. Anche se le Decretali contenevano testi rigorosi a riguardo, già la Glossa sulle Decretali riconosceva: « *...si aliae praesumptiones adsint sufficit unus testis probationem* »⁸⁴. Fanno eco a questa interpretazione ponderata del principio autori classici anteriori al Codice del 1917 come il Reiffenstuel e anche posteriori, come il Lega-Bartocchetti⁸⁵.

Pure la giurisprudenza rotale ha spesso ribadito che il principio enunciato nel can. 1791 non doveva essere interpretato in modo troppo rigido⁸⁶. Si legge in una *coram* Felici che la regola del can. 1791 non deve essere interpretata di modo che, se non ci sono due testi *de scientia directa*, non si può mai provare l'asserto con altri argomenti. Se fosse così, sarebbe un formalismo esagerato, contrario alla mente

⁸⁰ Le regole del can. 1572 risalgono sostanzialmente al diritto romano attraverso il diritto delle Decretali. Si possono vedere D. 22, 5, 3 sulla *condicio, honestas* del teste (= *Decretum Grat.*, C. 4, q. 2 e 3, c. 2). Le categorie di testi *de scientia, de credulitate, de auditu, de fama* sono medievali, ma sulla base di testi civili come C. 4, 20, 18; Nov. 90. Cfr. A. REIFFENSTUEL, I. II, tit. 2, nn. 342-411.

⁸¹ Mt 18, 16; Dt 19, 15; X, 2, 20, 23, Friedberg II 323.

⁸² C.I. 4, 20, 9 (a. 334); D. 48, 18, 20 (Paolo).

⁸³ G. PUGLIESE, *La prova nel processo romano classico*, 410.

⁸⁴ Glossa in *Decretal. Greg. IX*, in lib. III, t. 27, c. 3, *Cum dilectus, unus testis*, cit. da MASALA, Decis. 14 dec. 1982, *Decisiones seu Sententiae* 74 [1982], p. 632.

⁸⁵ A. REIFFENSTUEL, I. II, tit. 20, nn. 253-261; M. LEGA e V. BARTOCCHETTI, *Commentarius in Iudicia Ecclesiastica*, II, Romae, 1939, 743-745, cit. da MASALA, loc. cit., 633.

⁸⁶ Al riguardo, si possono leggere le annotazioni date in *coram* MASALA, Decis. 14 dec. 1982, *Decisiones seu Sententiae* 74 [1982], p. 631-634, che rinvia a varie sentenze rotali; da ultimo una *coram* DE LANVERSIN, del 15 luglio 1992, in *Monitor Ecclesiasticus* 117 (1992), 427.

del Codice, la potestà del giudice riguardo alle prove da valutare secondo il suo giudizio sarebbe troppo coartata. ... Senza pregiudicare del can. 1791 § 2, il giudice potrà ottenere la certezza morale di un asserto a partire da un solo testimone *exceptio maior et de scientia*, la cui deposizione è comprobata da altri argomenti, come la speciale fede delle parti, la confessione dei testi *de auditu tempore insuspecto*, come da certi fatti e circostanze che non si possono negare⁸⁷. La celebre allocuzione del Cardinale Felici del 21 febbraio 1977 rifletteva dunque l'opinione comune dei canonisti quando proclamava: « Sappiamo che *unus testis nullus testis*, a meno che questi non sia qualificato... Ma tale presunzione, statuita dal can. 1791, I, può essere ed è stata molte volte superata in pratica per il concorso di altre prove, per se stesse forse insufficienti, ma che hanno dato valore e forza probante alla deposizione dello "*unus testis*" »⁸⁸.

Il Codice del 1983 ha conservato la regola sulla insufficienza probatoria di un solo teste, ma aggiunge subito non soltanto *nisi agatur de teste qualificato qui deponat de rebus ex officio gestis*, come nel Codice del 1917, ma anche *nisi rerum et personarum adiuncta aliud suadeant* (can. 1573). L'importanza di questa modifica che pure se riflette la dottrina e la giurisprudenza anteriore può essere considerata, mi sembra, caratteristica dello spirito del nuovo Codice che vuol lasciare più spazio al libero apprezzamento delle prove da parte del giudice. Quando si considera la dottrina anteriore, appare tuttavia meno rivoluzionaria di quanto un esame superficiale potrebbe lasciar pensare.

È pure molto significativo che il Codice del 1983 non abbia ripreso la norma del can. 1791 sul valore di *plena probatio* nel caso di due o più testi particolarmente qualificati. Le modifiche apportate al can. 1791 del Codice del 1917 confermano che il principio del libero apprezzamento delle testimonianze è ancora più accentuato nel Codice postconciliare di quanto non fosse nel passato. Però, in questo modo, il Codice non ha fatto altro che continuare una tendenza che era presente da secoli nel diritto canonico⁸⁹.

9. Conclusione

Se si considera l'insieme delle modifiche contenute nel Codice del 1983 nei confronti del Codice pio-benedettino riguardo alla prova testimoniale, ci si può chiedere in che misura esse abbiano attenuato i tratti "romani" del processo canonico. Se si prendono in considerazione le esclusioni o i sospetti nei confronti di certi testi, esclusioni che sono sparite dal nostro diritto e che erano dovute almeno in parte all'influsso del diritto romano, si giudicherà che il carattere romano del diritto canonico processuale in questo campo è stato attenuato. Il fatto di ammettere per il diritto particolare la possibilità per gli avvocati di porre questioni può pure sembrare introdurre nel diritto canonico un elemento della *common law*, ma

⁸⁷ Sentenza *coram* FELICI del 17 luglio 1952, *S. R. Rotae Decis.*, v. 44 [1952], 447-448.

⁸⁸ *L'Osservatore Romano*, 4 marzo 1977, cit. in una *coram* MASALA, *l.c.*, 633; pure in *Communicationes* 9 (1977), 182-183.

⁸⁹ « Nonostante le suggestioni legali dunque, la prova testimoniale, così centrale nei giudizi canonici, è sostanzialmente affidata al giudice », P.A. BONNET, *Prova (dir. can.)*, in *Enciclopedia del diritto*, 37, 1988, 691.

si deve ricordare che la prassi del diritto romano classico non era tanto differente dal diritto inglese moderno. D'altra parte, il fatto di aver messo più in rilievo il libero apprezzamento del giudice — e questo costituisce un tratto maggiore nel diritto delle prove —, rende il nostro diritto processuale più vicino al diritto romano classico. In questo senso, l'eredità romana nel nostro diritto processuale appare ancora ben viva. Non si tratta, d'altronde, di un caso isolato tra quelli in cui la revisione del Codice del 1917 ha ravvicinato il nostro Codice al diritto romano classico⁹⁰. Mi sembra di sentire attraverso questa tradizione sempre più fortemente la direttiva indirizzata da Adriano al giudice: « *Hoc solum tibi rescribere possum summatim non utique ad unam probationis speciem cognitionem statim alligari debere, sed ex sententia animi tui te aestimare oportere, quid aut credas aut parum tibi opinaris* »⁹¹.

Albert Gauthier, O.P.

Docente e Vice Rettore della Pontificia
Università "S. Tommaso d'Aquino" - Roma

⁹⁰ Su questo punto, si può vedere A. GAUTHIER, *La part du droit romain dans le Code de droit canonique de 1983*, in *Le nouveau Code de droit canonique. Actes du Ve Congrès international de droit canonique*, Ottawa, 1986, 131-140.

⁹¹ D. 22, 5, 3, 3, 2. Questo testo era già riferito da Graziano: « *Non ergo ad unam probationis speciem cognitionem suam iudex alligare debet, sed ex sententia animi sui aestimare quid aut credat, aut parum sibi probatum opinetur* », *Decretum Grat.*, C. 4, q. 2 e 3, c. 2, Friedberg I 540.

Documento finale del Seminario, tenuto a Monaco di Baviera, promosso dal Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti e degli Itineranti

GLI STRANIERI "ILLEGALI" IN EUROPA: LA SFIDA DELL'ACCOGLIENZA E DELLA SOLIDARIETA

"I migranti illegali nei Paesi d'Europa": è il tema del Seminario che il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti ha organizzato a Monaco di Baviera dal 29 settembre al 1° ottobre scorsi. Pubblichiamo qui il testo del documento finale.

Dal 29 settembre al 1° ottobre 1994, i delegati delle Chiese di 20 Paesi europei (Germania, Austria, Belgio, Croazia, Spagna, Francia, Gran Bretagna, Grecia, Ungheria, Irlanda, Italia, Lussemburgo, Paesi Bassi, Polonia, Portogallo, Russia, Svezia, Svizzera, Repubblica Ceca, Turchia) si sono riuniti su invito del Pontificio Consiglio della Pastorale dei Migranti e degli Itineranti. La loro riflessione è stata incentrata sul tema degli « stranieri illegali (noi preferiamo utilizzare il termine *"illegali"* per designare gli stranieri che vivono in un Paese senza esservi legalmente autorizzati. Il termine *"clandestino"* indica piuttosto coloro che si dedicano a un lavoro che sfugge alla regolamentazione nazionale) in Europa ». Dopo aver tracciato un'analisi con esperti di diversi Paesi o di istanze internazionali ed aver fatto delle constatazioni, essi hanno discusso sugli interrogativi che la presenza illegale di queste persone pone alla Chiesa. Al termine dell'incontro, essi hanno rivolto appelli all'opinione pubblica, alle autorità politiche dei loro Paesi ed alle comunità cristiane.

1. Le constatazioni

È impossibile determinare con precisione il numero delle persone che si trovano in situazioni irregolari. Da parecchi anni, questo numero è in aumento. Nulla permette di prevedere, in un prossimo futuro, una qualsiasi limitazione.

In tutti i Paesi d'Europa, questa situazione trova la sua principale ragione d'essere non negli stessi illegali, ma nel contesto mondiale di squilibrio economico e nel funzionamento delle società ad economia liberale. Senza pretendere di essere esaurienti, i partecipanti a questo incontro hanno fatto le seguenti constatazioni.

1. La crescente pressione migratoria che si pratica alle frontiere d'Europa, non ha trovato il prevedibile controllo, malgrado le molteplici misure adottate a diversi livelli per tentare di resistervi.

2. La politica adottata per regolare i flussi migratori costituisce un insieme complesso, in cui la legislazione europea sostituisce progressivamente le misure che ogni Stato aveva elaborato per fronteggiare questo fenomeno. Così gli Stati

dell'Unione Europea devono, a poco a poco, "adattarsi" alle convenzioni ed ai regolamenti elaborati nel quadro degli accordi intergovernativi: esercizio del diritto d'asilo, polizia alle frontiere, responsabilizzazione dei trasportatori (Accordi di Schengen e di Dublino), politica dei visti (Trattato di Maastricht),... Si sta dunque mettendo in atto su scala europea una vera politica dell'immigrazione, elaborata in « gruppi di lavoro » (gruppo di Vienna per la politica dei visti, gruppo di Budapest per la repressione dell'immigrazione irregolare). Questi gruppi, spesso troppo poco conosciuti ma notevolmente efficaci, la maggior parte delle volte sfuggono ad ogni controllo democratico normale.

3. In molti casi questi flussi migratori sono accelerati, e persino provocati, dai bisogni di mano d'opera da parte delle economie sotterranee delle società industrializzate.

L'immigrazione clandestina risponde così alle necessità della flessibilità del lavoro. Essa offre sul mercato del lavoro una mano d'opera disponibile e docile, che diventa oggetto di pietà.

4. Numerosi rifugiati sono considerati come non rientranti nella Convenzione di Ginevra nel 1951. Se alcuni Stati europei hanno adottato delle misure per concedere a questi rifugiati un soggiorno legale (permanenza a titolo umanitario), altri non dispongono di alcuna regolamentazione in questo campo. Questi rifugiati, spesso chiamati « rifugiati *de facto* », non possono evidentemente tornare nel loro Paese, in quanto questo ritorno metterebbe in pericolo la loro vita.

5. La legge positiva sul ricongiungimento familiare spesso dà una definizione stretta della famiglia: così non è concesso il soggiorno ad un discendente o ad un progenitore maggiorenne. Questa definizione, non conforme al diritto naturale, non può impedire, nei fatti, dei ricongiungimenti che derivano da semplice buon senso anche se non sono illegali.

6. Numerosi stranieri, dopo un periodo di soggiorno regolare più o meno lungo, perdono il diritto al soggiorno, perché viene a mancare una delle condizioni per godere di questo diritto: per esempio in caso di disoccupazione, o quando alcuni ragazzi raggiungono la maggiore età. Dopo essere stati ufficialmente riconosciuti per la loro utilità sociale ed economica o per i loro legami familiari, essi non possono comprendere ed accettare questo rifiuto di soggiorno.

7. Succede anche che, per ragioni di politica interna, alcuni Governi apportino delle modifiche restrittive alla politica dell'immigrazione. Queste nuove leggi hanno come conseguenza quella di far cadere gli stranieri nell'illegalità, quando erano prima in una situazione regolare. Essi sono allora invitati a lasciare il territorio in tempi molto brevi.

8. La complessità delle procedure d'accesso al soggiorno è tale che gli stranieri che hanno diritto al soggiorno non l'ottengono. Le difficoltà culturali e linguistiche che incontrano nel Paese d'accoglienza impedisce loro di comprendere queste procedure. D'altro canto, non è raro constatare che gli stessi organismi pubblici, incaricati dell'istruzione delle domande di soggiorno, non riescano a gestire appieno tale complessità.

9. Le misure di allontanamento dal territorio sono lungi dall'essere messe in atto totalmente. Nessuno Stato possiede un dispositivo di polizia sufficiente per

potervi fare fronte. È d'altronde impossibile rinviare alcune persone nel loro Paese poiché non è possibile stabilire la loro nazionalità. Quando esistono disordini nel Paese d'origine, alcuni Stati rinunciano a rimandarvi i suoi cittadini, senza peraltro accordare loro il permesso di soggiorno.

10. Anche quando persone o famiglie in una situazione di soggiorno illegale fossero disposte a ritornare nel loro Paese, esse tuttavia non possono farlo.

Talvolta questo ritorno equivale ad una sentenza di morte o ad una minaccia d'incarcerazione.

Talvolta l'evoluzione delle persone e delle famiglie è tale da escludere ogni prospettiva di ritorno (quando i bambini hanno ricevuto un'istruzione in Europa, l'adattamento alle condizioni di vita del Paese d'origine dei genitori è praticamente impossibile).

11. Se è vero che alcuni approfittano di questa illegalità per condurre attività riprovevoli, bisogna tuttavia riconoscere che, nella maggior parte dei casi, l'illegalità in quanto tale non è un reato, ma è imputabile alle cause esterne che sono state appena ricordate.

12. A livello nazionale o nel quadro di convenzioni internazionali, sono state adottate alcune disposizioni miranti ad assicurare un'assistenza minima (salute, istruzione,...) a quanti sono in una situazione irregolare. Ma questi testi sono spesso ignorati e restano lettera morta.

In generale, la condizione di « indocumentali » si accompagna ad una precarietà pesante e duratura, che colpisce la vita delle famiglie, l'educazione dei bambini, la loro salute fisica e mentale. L'assenza o l'insufficienza grave di mezzi, l'impossibilità di avere un lavoro, il facile sfruttamento da parte di impiegati poco scrupolosi, la mancanza di abitazione o l'alloggio in quartieri a forte concentrazione di famiglie svantaggiate, costituiscono molto spesso il destino di queste persone "irregolari". Essi non godono di alcuna assistenza sociale effettiva. I servizi sociali ufficiali sovente non possono aiutarli, perché un aiuto del genere è punibile penalmente.

Il rimedio estremo è allora quello di fare appello all'assistenza delle organizzazioni caritative, i cui mezzi sono estremamente limitati.

2. Le convinzioni

Questa situazione che si aggrava di anno in anno, e che è oggetto di un dibattito appassionato negli Stati dell'Unione Europea, interpella seriamente la Chiesa. Essa è interessata in primo grado dalla condizione di queste persone che si trovano in una situazione illegale. La sua parola ed il suo impegno si radicano in tre convinzioni essenziali.

a) *La natura sociale della persona umana*

Ogni persona è chiamata a svilupparsi nel rapporto con gli altri, all'interno di una rete sociale. Ogni uomo si umanizza in un « vivere insieme ».

Questo « vivere insieme » che riguarda uomini di interessi diversi, e persino contraddittori, è regolato da una legge riconosciuta da tutti.

Ogni Nazione da parte sua, tenendo conto della propria storia e della propria cultura, ha elaborato una legislazione che riconosce ad ogni persona il diritto all'esistenza, e che regola le sue relazioni con gli altri.

Questa legislazione è in permanente evoluzione, in quanto deve far fronte senza sosta a nuove sfide. Ha dovuto così tener conto delle nuove situazioni di esclusione sociale apparse nella congiuntura della crisi che le società attraversano. Gli stessi stranieri vedono riconosciuta la loro esistenza da una legislazione elaborata sia sul piano nazionale sia su quello internazionale.

Uno straniero in situazione illegale è escluso dal diritto, dunque escluso da un riconoscimento sociale all'interno di una comunità nazionale. Egli non esiste rispetto agli altri.

La Chiesa, per la quale ogni persona umana ha una dignità inalienabile per il fatto dell'immagine di Dio che la costituisce, non può accettare questa esclusione ed afferma che anche in una situazione illegale ogni uomo è soggetto di diritti.

b) *La missione di Cristo*

La missione che Cristo è venuto a realizzare in mezzo agli uomini consiste nel « riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi » (Gv 11, 52). Il Regno che Cristo ha inaugurato, nella potenza dello Spirito Santo, per mezzo della sua Incarnazione e del suo Mistero pasquale, è una nuova comunione, nell'amore del Padre, aperta a tutti gli uomini.

D'ora in avanti con Cristo, il criterio della comunione non è più l'appartenenza ad un popolo particolare radunato nell'osservanza della legge (il Popolo Ebreo), ma è l'accoglienza fiduciosa della Parola di Dio manifestata in Gesù Cristo che ha compiuto una conversione in ogni uomo.

La missione storica di Cristo si spiega dunque in una ricerca costante degli esclusi per manifestare loro questa comunione alla quale anch'essi sono chiamati.

Gesù, con la sua morte e la sua risurrezione, ha fatto nascere un popolo nuovo, dove ogni uomo, di qualunque razza o cultura, è riconosciuto nella sua dignità di figlio di Dio, fratello degli altri uomini.

In questo popolo nuovo, « non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo, né libero » (Gal 3, 28). Ma come disse San Paolo rivolgendosi agli Efesini: « Voi non siete più stranieri né ospiti... ma siete familiari di Dio » (Ef 2, 19).

Gesù rivela agli Apostoli la missione di espandere questo popolo nuovo nella storia degli uomini, in particolare vicino agli esclusi, nella lotta contro l'esclusione, nella fraternità con coloro che non sono riconosciuti socialmente o giuridicamente.

c) *Il ministero della Chiesa*

La Chiesa è definita dal Concilio Vaticano II come « il sacramento, cioè al tempo stesso il segno ed il mezzo dell'unione intima con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (*Lumen gentium*, 1).

Nel soffio dello Spirito della Pentecoste, essa è dunque chiamata, per il suo modo di questa fraternità senza frontiere, alla quale tutti gli uomini sono chiamati: non ci sono esclusi o illegali nella Chiesa. Del resto, per mezzo dell'impegno

dei cristiani nella storia, accanto a tutti gli uomini di buona volontà, la Chiesa è al servizio della pace e della riconciliazione.

Per la Chiesa, la storia degli uomini ha un senso: quello della riconciliazione degli uomini tra loro, acquisita in Gesù Cristo.

Per questo la situazione degli illegali, di questi esclusi dal diritto, costituisce per la Chiesa una sfida maggiore cui fare fronte. Sono in gioco la sua identità, la sua missione e la sua credibilità.

In che modo potrebbe presentarsi come il « germe dell'unità del genere umano » se chiudesse gli occhi davanti alla situazione drammatica di questi illegali e al loro rifiuto da parte dei Paesi europei?

3. Domande

Sulla base di queste convinzioni, i partecipanti all'incontro hanno espresso le responsabilità dei cristiani di fronte a questa situazione. Nel formulare queste riflessioni, essi intendono apportare il loro contributo al dibattito apertosi sull'immigrazione illegale nel mondo. Hanno sottolineato tre grandi dilemmi per quanti sono impegnati in questa controversia.

a) *Un dilemma politico e legale*

Come conciliare il diritto universale ad emigrare, riconosciuto ad ogni uomo, e il diritto degli Stati a regolare i flussi migratori in funzione della loro congiuntura interna, sia sul piano delle legislazioni sia su quello delle istituzioni internazionali ed in particolare europee?

b) *Un dilemma sociale ed umanitario*

Come conciliare l'imperativo di intervenire in ogni situazione in cui si colpisce la dignità della persona umana con la legge positiva che proibisce di aiutare ogni persona a mantenersi illegalmente sul territorio nazionale?

c) *Un dilemma etico e religioso*

Come manifestare questa scelta preferenziale per gli esclusi dal diritto quando si va contro la maggioranza dell'opinione pubblica?

Queste domande vengono rivolte all'insieme delle comunità cristiane. Esse non possono trovare una risposta senza un'analisi rigorosa di ogni situazione, senza una competenza giuridica, e senza il rispetto dei valori etici essenziali.

4. Punti di riferimento

Per affrontare questi dilemmi nelle congiunture dei diversi Paesi d'Europa, i partecipanti all'incontro hanno affermato alcuni punti di riferimento.

1. Ogni situazione di illegalità costituisce un disordine da eliminare. È un dovere che noi riconosciamo ad ogni Stato in particolare, ma anche alle istituzioni e alle organizzazioni tra Stati europei. La fermezza si impone nei riguardi di tutti

coloro che approfittano di questa situazione o la provocano, siano essi connazionali o stranieri (corruzione, traffici di ogni sorta, lavoro nero,...).

2. Ogni persona in situazione irregolare ha diritto ad essere aiutata a uscire dall'illegalità e ad occupare il posto che le compete in uno Stato di diritto (Paese d'origine o Paese d'asilo).

3. Quando questo aiuto si trova in conflitto con la legislazione nazionale o con i regolamenti tra Stati, conviene entrare in relazione con i rappresentanti delle amministrazioni competenti. È importante far conoscere loro le situazioni irregolari, le contraddizioni che esse incontrano, le minacce che pesano su di loro.

Una politica dei « piccoli passi » può contribuire a modificare alcune disposizioni legali.

In ogni condizione di controversia, ciò che più importa è la salvaguardia della vita umana. Quando questa appare chiaramente minacciata da un rimpatrio, i cristiani riconoscono come loro dovere quello di impegnarsi e di assicurare alla persona interessata la protezione necessaria. Resta per loro un riferimento il principio evangelico: « Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato ». Non si possono sacrificare le persone in nome della legge.

4. La crescita dell'immigrazione illegale è uno dei fenomeni rivelatori della profonda ingiustizia che grava sui rapporti tra Paesi ricchi e Paesi poveri. Nessuna soluzione a questo problema potrà essere efficace senza una modifica sostanziale delle relazioni politiche ed economiche tra quei Paesi. Certo è chiaro che all'inizio un maggiore aiuto allo sviluppo dei Paesi che generano immigrazione non metterà fine immediatamente ai flussi migratori. Ma a lungo termine è la sola prospettiva che permetta a popolazioni destinate all'immigrazione di trovare ragioni valide per restare nel proprio Paese. Questa responsabilità incombe collettivamente sugli Stati d'Europa e sulle stesse istituzioni europee. È inoltre una responsabilità personale che tocca i comportamenti politici o economici di ognuno.

5. Appelli

In conclusione, i membri di questa sessione hanno voluto lanciare alcuni appelli.

1. *All'opinione pubblica dei diversi Paesi d'Europa*

a) Sul fenomeno dell'immigrazione illegale si impone un'informazione chiara ed oggettiva. Questa informazione deve vertere sia sulle situazioni concrete degli « indocumentati » incontrati (ciò che li ha spinti a lasciare il proprio Paese — le loro condizioni di vita — i rischi che potrebbero incorrere nell'ipotesi di un ritorno,...) sia sullo sviluppo mondiale dei flussi migratori nell'attuale congiuntura.

b) Ogni persona in situazione irregolare incontrata nella vita di tutti i giorni (lavoro, vita di quartiere, tempo libero,...) ha diritto al rispetto e ad una prima accoglienza.

c) In ogni Paese europeo bisogna mantenere una vigilanza attiva contro ogni discorso o pratica xenofoba che mira a fare emigranti illegali i « capri espiatori » delle difficoltà che incontrano le società europee in questo periodo di crisi.

2. *Ai responsabili politici*

a) Troppe disparità esistono nel modo in cui i diversi Stati europei interpretano e applicano le legislazioni adottate nel quadro di un accordo europeo. I processi che mirano ad una armonizzazione europea delle legislazioni relative agli stranieri devono essere portati avanti più rapidamente senza che l'Europa si eriga a fortezza, per proteggersi innanzi tutto contro i flussi migratori. I gravami legati ai provvedimenti che mirano a ridurre il fenomeno dell'immigrazione illegale (attribuzione del diritto d'asilo, elaborazione di un diritto di soggiorno « umanitario », regolarizzazione, aiuti per il rimpatrio) devono essere meglio ripartiti tra i diversi Stati.

b) La Convenzione di Ginevra del 1951 dev'essere applicata senza interpretazione restrittiva. Qualora si ritenza che essa non possa essere applicata nel caso di stranieri per i quali il rimpatrio potrebbe costituire un pericolo reale, devono essere prese disposizioni in modo che questi stranieri possano beneficiare di un soggiorno legale nel quadro di una protezione adeguata.

c) Il diritto a vivere in famiglia dev'essere rispettato in tutta la sua portata. Le procedure di ricongiungimento familiare non devono contenere obblighi eccessivi che possano ostacolare o rendere precaria la vita di queste famiglie, già provate dal confronto con un'altra cultura.

d) I regolamenti amministrativi che fanno perdere il diritto al soggiorno a stranieri che erano prima in situazione regolare, devono essere soppressi o modificati.

e) Qualora appaia impossibile eseguire un provvedimento di allontanamento dal territorio, la persona in questione deve poter beneficiare di un titolo di soggiorno.

3. *Alle comunità cristiane dei diversi Paesi europei*

a) A causa della precarietà della loro condizione, gli stranieri che si trovano in una situazione illegale fanno parte delle categorie sempre crescenti degli esclusi dalle nostre società. Essi hanno diritto alla solidarietà dei cristiani. Questa solidarietà non si ferma là dove il diritto impone dei limiti. Tocca alla responsabilità pastorale delle Chiese diocesane fare di tutto affinché queste donne e questi uomini « di nessun luogo » trovino presso i cristiani la fraternità alla quale hanno diritto.

b) In questa prospettiva, le comunità cristiane devono poter prestare una prima accoglienza ad ogni persona in situazione illegale che lo richieda, qualunque sia la sua tradizione culturale o religiosa. Esse l'aiuteranno nelle procedure che mirano alla sua regolarizzazione, con l'aiuto delle organizzazioni caritative o giuridiche competenti. Dovranno sentirsi sostenute dalla propria Chiesa, anche quando, in situazioni particolarmente gravi, avranno corso il rischio dell'illegalità.

c) Queste comunità devono poter ricevere dalla propria diocesi gli elementi d'informazione, di formazione e di riflessione evangelica che permettono loro un vero discernimento in questa procedura d'accoglienza. Quest'ultima dev'essere sostenuta da una vera pedagogia della solidarietà, radicata nella tradizione cristiana.

d) Quando quest'accoglienza diventa più difficile e alcune correnti dell'opinione pubblica sono tentate di chiudersi sulla loro identità, i cristiani sono chiamati a far ascoltare pubblicamente la voce della fraternità. La loro parola deve

rendere conto delle motivazioni spirituali che animano ogni impegno a fianco degli « indocumentati ».

e) I movimenti, i servizi e gli organismi della Chiesa che sono chiamati a incontrare persone che si trovano in situazione illegale devono coordinare le loro azioni e la loro riflessione. Questo coordinamento deve potersi elaborare non solo a livello locale, ma anche a livello nazionale ed europeo. L'evoluzione delle legislazioni e la natura delle difficoltà crescenti incontrate da questa categoria di stranieri rivela l'urgenza di tale coordinamento.

f) Gli immigrati in una situazione di irregolarità non sono per la Chiesa soltanto i destinatari di una assistenza caritativa o giuridica. Alcuni di loro hanno bussato alla porta delle comunità per chiedere di essere accolti come membri di questa Chiesa. Cristiani feriti dalla vita, orfani del proprio Paese d'origine, essi cercano un luogo dove possano essere accolti da fratelli, far giungere al Signore le loro preghiere, mettersi all'ascolto della Parola di Dio che li riconosce nella loro dignità.

Ogni Chiesa diocesana deve poter far sorgere questi luoghi. Qui dove i poveri si sentono « a casa propria » i cristiani rinnovano la loro vitalità missionaria. Essi si adeguano alla parola di Cristo che si è reso simile allo straniero (Mt 25). « Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini in questo tempo, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono sono anche le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo » (*Gaudium et spes*, 1).

Da *L'Osservatore Romano*, 28 gennaio 1995

IL VALORE DELLE RIVELAZIONI PRIVATE

La Bibbia è alquanto gremita di visioni, si può dire che la visione è il *leit-motiv* biblico. I due verbi che spesso si riscontrano nell'Economia della Parola, e cioè: ascoltare e udire, formano la colonna sonora della visione: "Noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco; oggi abbiamo visto..." (*Dt* 5, 24). Ma ecco un elenco di testi: *Gen* 12, 7: « Il Signore apparve ad Abram e gli disse: "Alla tua discendenza Io darò questo paese" ». *Gen* 15, 15: "Questa parola del Signore fu rivolta ad Abram in visione... "Guarda in cielo e conta le stelle... Tale sarà la tua discendenza" ». *Gen* 16, 13: Agar: "Qui dunque sono riuscita ancora a vedere, dopo la mia visione?". *Es* 3: Il roveto ardente. *Ez* 8: I peccati di Gerusalemme. *Ez* 40: Il tempio futuro. *Dn* 7: Le bestie, il Vegliardo. *Dn* 8: Il montone e il capro. *Mt* 3, 16: Battesimo di Gesù. *At* 7, 55 ss.: Lapidazione di Stefano. *At* 9: Conversione di Saulo e l'avvertimento ad Anania. *At* 10: Cornelio e Pietro. *Ap* 6: L'Agnello spezza i 7 sigilli. *Ap* 7: I servi di Dio segnati.

Visioni nella Chiesa

I secoli cristiani presentano una serie quasi ininterrotta di veggenti, portatori di messaggi e rivelazioni. Discontinua è invece la valutazione a loro riguardo, la quale passa dall'entusiasmo alla diffidenza a seconda dei periodi.

Periodo Patristico

Le comunità cristiane del II sec. vivono il passaggio dalla struttura apostolica-prophetica a quella pastorale-gerarchica. L'istituto carismatico entra in crisi, ma continua ad esser privilegiato e preferito, per es. dalla *Didaché*, per la quale i Vescovi e i diaconi compiono lo stesso ministero dei profeti e dei dottori (*XV*, 1); lo stesso documento suppone un numero rilevante di profeti, perché mette in guardia dal falso profeta che descrive come « uno che fa commercio di Cristo » (*XII*, 5). In linea con l'apocalittica, sia il *Pastore* di Erma che l'*Ascensione di Isaia*, ambedue della metà del II sec., si presentano come racconti di visioni, cui è utile prestare attenzione per sfuggire alle prevaricazioni precedenti la parusia (*Ascensione di Isaia*, *III*, 31); lo pseudoprofeta è invece da evitare perché agisce come uno stregone, « che non ha in sé lo spirito divino... e non sa rispondere alle domande rivoltegli se non secondo l'umana vanità...: è possibile che lo Spirito divino si faccia pagare per profetizzare? » (*Pastore*, precetto *XI*).

Circa l'anno 172 scoppia in Oriente la « nuova profezia » di Montano e di alcune donne, che credevano di esser visitati in modo unico e definitivo dallo Spirito Santo e di parlare in Suo nome durante l'agitazione statica. Come osserva L. Volken « sarebbe stato facile, col pretesto di combattere efficacemente la nuova profezia, condannare ogni specie di profetismo. Ma le Chiese non cedettero a questa tentazione ». Verso il 180-192 S. Ireneo annovera le visioni tra i doni fatti ai cristiani: « I veri discepoli del Figlio di Dio in virtù del suo nome e della grazia ricevuta

operano a beneficio degli altri secondo il dono che Gesù ha impartito a ciascuno di essi. Alcuni fuggono i demoni, ... altri hanno la prescienza del futuro, visioni e parole profetiche ». Lo stesso S. Ireneo afferma che quei « poveri spiriti che per non voler ammettere i falsi profeti, negano anche alla Chiesa la grazia della profezia » cadono nel peccato imperdonabile contro lo Spirito.

All'epoca patristica, precisamente a S. Gregorio Nisseno († 394), risale il primo racconto di una apparizione mariana: la Vergine sarebbe apparsa a S. Gregorio Taumaturgo († 270) per istruirlo intorno ai misteri della fede. Le visioni costellano la vita di S. Cipriano di Cartagine († 258) che documenta tra l'altro l'esistenza di veggenti fanciulli: « Da noi l'età innocente riceve dallo Spirito Santo visioni notturne e altre in pieno giorno e nella estasi vede con i propri occhi, ascolta e dice quelle cose per mezzo delle quali il Signore si degnava avvertirci e istruirci ». S. Gregorio Magno († 604) narra che Maria è apparsa di notte ad una fanciulla per annunciarle la sua prossima morte; similmente S. Gregorio di Tours († 594) riferisce due visioni della Madre di Gesù, di cui una a S. Martino morente; inoltre il racconto di una apparizione mariana si trova nella vita di S. Ildefonso di Toledo († 567).

Medio Evo

Il Medio Evo è un periodo particolarmente adatto alla proliferazione di visioni e profezie: vi si trova abbondante messe di miracoli, leggende e apparizioni. In particolare il movimento gioachimita, privilegiando la missione dello Spirito Santo, ha favorito un pullulare di veggenti e profeti contro cui reagirono i teologi del tempo. Il francescano David d'Augusta osservò: « Sembra che la rivelazione di cose segrete e future sia sempre più frequente, onde moltissimi sono sedotti da essa, come è accaduto per le visioni di cui sopra, e credono che sia opera dello Spirito Santo ciò che hanno creato per suggestione dei sensi o è stato loro suggerito dallo spirito di errore. Perciò siamo sazi fino alla noia degli innumerevoli vaticini... ». La corriva accettazione delle rivelazioni non pregiudica tuttavia la loro possibilità e utilità nella Chiesa.

« In questo periodo — ammette S. Tommaso — son mancati uomini dotati di spirito profetico, non già per sviluppare una nuova dottrina di fede ma per guidare l'attività umana ». È da notare che per S. Tommaso la profezia più perfetta è quella che avviene mediante il dialogo tra due persone, come è il caso delle apparizioni.

Oltre alle vicende di S. Giovanna d'Arco († 1431) con le sue "voci" e visioni, vasta risonanza ebbero nel Medio Evo le rivelazioni di parecchie Sante: S. Caterina da Siena († 1380), B. Angela da Foligno († 1309), S. Gertrude († 1302), S. Brigida († 1373). Le rivelazioni di questa Santa hanno esercitato un grande influsso alla fine del Medio Evo, tanto che esse vennero paragonate alla stessa Scrittura; esse hanno pure provocato una disputa teologica fra Gersonne († 1429), cancelliere dell'Università di Parigi, e Torquemada († 1498) maestro dei Sacri Palazzi a Roma. Il primo era contrario ad ogni fanatismo per le rivelazioni, mentre il secondo era favorevole alle opere della mistica svedese; ambedue elaborarono le prime esposizioni sistematiche sul discernimento delle vere rivelazioni. Bonifacio IX (1389-

1404), canonizzando la Santa, ne approvò pure le rivelazioni, ma la problematica medioevale si prolungherà nei secoli seguenti.

Secoli XVI-XVIII

In nome del principio della « sola Scrittura » la Riforma assume un atteggiamento negativo circa le rivelazioni. Lutero le mette in ridicolo e si mostra severo nei loro confronti: « Ora che possediamo la Scrittura degli Apostoli, non c'è più nulla da rivelare dopo ciò che essi hanno scritto. Non abbiamo bisogno di nessuna rivelazione particolare, né di miracoli ». Ugualmente Calvino asserisce: « È certo che quando abbiamo la Sacra Scrittura nulla può mancarci; soprattutto nella chiarezza del Vangelo abbiamo, come dice San Paolo, la perfezione della sapienza. Stando così le cose, coloro che sono ancora sollecitati dal vano desiderio di avere visioni dimostrano chiaramente che non hanno mai capito che cosa sia la Sacra Scrittura ». Di diverso parere è T. Müntzer († 1525), che respinge l'argomento di Lutero: « Quasi tutti affermano: noi siamo paghi della Scrittura, non vogliamo credere a nessuna rivelazione, Dio non parla più. Pensi che se tal gente fosse vissuta al tempo dei Profeti avrebbe creduto loro o non li avrebbe piuttosto battuti a morte? Sì, sono talmente ciechi sulla Scrittura da non voler vedere o udire con quanta fermezza essa insiste sul fatto che si può e si deve essere ammaestrati solo da Dio ». « Proprio in base alla Scrittura, che recensisce molte visioni, si dovrebbe concludere: "Sì, è vero spirito apostolico, patriarcale e profetico aspettare le visioni e ottenerle con dolorosa tribolazione" ». La posizione müntzesteriana avrà la meglio su quella di Lutero; i movimenti spirituali o illuministici, dai battisti ai mormoni, agli avventisti e ai pentecostali, si susseguiranno nel contesto protestante attirando numerosi adepti.

Anche in campo cattolico si riscontrano due schieramenti pro e contro le rivelazioni. I fenomeni straordinari punteggiano la vita di Santi come Ignazio di Loyola († 1556) e Teresa d'Avila († 1582) e alcuni teologi ritengono che le rivelazioni private possono determinare un assenso di fede. San Giovanni della Croce († 1591) al contrario mostra verso le visioni una severità quasi uguale a quella di Lutero. Pur ammettendo la possibilità e l'utilità di rivelazioni particolari come « mezzo e modo » di cammino spirituale, il dottore mistico li ritiene fenomeni non necessari e da superare. Un celebre testo della *Salita al Monte Carmelo* ci svela la mentalità di San Giovanni della Croce: « Poiché in questa età di grazia la fede in Cristo è diventata stabile e la legge evangelica si è manifestata, non v'è nessuna ragione che si interroghi Dio e che Egli parli e risponda come allora. Infatti dandoci il Figlio suo, che è la Parola, l'unica che Egli pronunzi, in essa ci ha detto tutto in una sola volta e non ha più niente da manifestare... Perciò chi oggi volesse interrogare il Signore e chiederGli qualche visione o rivelazione non solo commetterebbe una sciocchezza, ma arrecherebbe una offesa a Dio, non fissando i suoi occhi interamente in Cristo per andare in cerca di qualche altra cosa o novità. Invero il Signore gli potrebbe rispondere in questo modo: "Se Io ti ho detto tutta la verità nella mia Parola, cioè nel mio Figlio, e non ho altro da manifestarti, come ti posso rispondere o rivelare qualche altra cosa? Fissa gli occhi su Lui solo, nel quale Io ti ho detto e rivelato tutto, e vi troverai anche più di quanto chiedi e

desideri. Tu infatti domandi locuzioni e rivelazioni che sono soltanto una parte, ma se guarderai Lui vi troverai il tutto..." ».

Il movimentoo riduttivo del valore delle apparizioni e fatti straordinari si nutre delle prescrizioni dei Concili Lateranense V (1516) e Tridentino (1563), che riservano al Vescovo e in ultima analisi alla Sede Apostolica l'esame di ogni nuovo miracolo; esso sfocia nel classico trattato di Prospero Lambertini, poi Benedetto XIV († 1758), secondo cui « alle rivelazioni anche approvate dalla Chiesa non si deve e non si può accordare un assenso di fede cattolica ».

In Francia il rinnovamento religioso post-tridentino prende una andatura mistica con propensione al meraviglioso e perfino al diabolico. La venerazione dei fedeli circonda durante il XVII secolo parecchie mistiche, le cui estasi e rivelazioni ci sono state tramandate: M.me Acarie, M. M. Alacoque (1673-75).

Gli autori spirituali di quel secolo accettano facilmente racconti di miracoli e di leggende; anzi tra loro ve ne sono alcuni, come Olier, che si fidano di visioni e rivelazioni come di messaggi inviati da Dio per aiutarli a prendere le giuste decisioni. Tuttavia a partire dal 1660 l'atmosfera cambia e la posizione dei mistici si fa più delicata: l'intellettualismo e lo psicologismo invadono la pietà, si diffida di tutto ciò che non è ragione, lo spirito critico fa piazza pulita di tutto ciò che è leggenda medioevale, il movimento unionista chiede ai cattolici minore credulità di fronte alle apparizioni. Lo scorcio finale del XVII secolo — con alcune condanne a Fénelon: « *Massime dei Santi* » e a M. D'Agreda: « *Mistica città di Dio* » — segna il trionfo dell'antimisticismo e del predominio dell'istituzione sui carismi, come appare da una frase incisiva di L. Tronson († 1700): « Il Seminario di S. Sulpizio né per visione, né per rivelazioni. La fede e le regole comuni della Chiesa ci bastano ».

In Italia nel XVIII secolo riprende la polemica con L. A. Muratori († 1750) il quale ammonisce a non spacciare miracoli falsi ed a non sopravvalutare quelli veri, perché la Chiesa ha canonizzato i Santi per le loro virtù: « I miracoli sono il meno dei Santi ». Sant'Alfonso de' Liguori tuttavia è propenso ad accettare racconti o esempi di miracoli e di rivelazioni, come si constata nelle « *Glorie di Maria* ». Dice: « Taluni pregiandosi d'essere spregiudicati si fanno onore di non credere altri miracoli se non quelli che stanno registrati nelle Sacre Scritture, stimando gli altri quasi che novelle e favole da femminucce. Ma... conforme è debolezza il dar credito a tutte le cose, così all'incontro il ributtare i miracoli che vengono attestati da uomini gravi e pii, o sente di infedeltà, pensando che a Dio siano impossibili, o sente di temerità, negando il credito a tal sorta d'autori ».

Secolo XIX - Oggi

Proprio in questo periodo, che sotto la pressione del razionalismo e del controllo scientifico avrebbe dovuto registrare una eclissi delle rivelazioni, se ne nota un aumento. È l'era delle grandi apparizioni mariane approvate a livello diocesano, accettate o raccomandate dai Romani Pontefici. Caterina Labouré (1803), La Salette (1846), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Fatima (1917), Beauriang (1932), Banneux (1933), la lacrimazione di Siracusa (1953). Rivelazioni a volte legate a dei segreti. I veggenti non sono né apostoli né profeti, ma generalmente bambini di infima estrazione sociale.

Il popolo è in sintonia con essi, i teologi invece sono occupati a stabilire il tipo di pensiero di Benedetto XIV: assenso di fede umana secondo le regole della prudenza. Rahner avanza la tesi: « Secondo i principi della teologia abituale, non si vede perché una rivelazione privata non si impone alla fede di quanti ne hanno avuto conoscenza e ammettono con sufficiente certezza che essa viene da Dio; non si può esigere per la rivelazione privata una certezza più grande di quella giudicata sufficiente per garantire la rivelazione ufficiale... Non si comprende perché l'origine divina di parecchie rivelazioni private non potrebbe essere riconosciuta da tutti e perché questo riconoscimento non comporterebbe per tutti il diritto e il dovere dell'adesione di fede divina ».

Orientamenti spirituali

In genere l'uomo d'oggi è allergico ai miracoli, perché ritiene inverosimile che Dio rompa le leggi della natura da Lui poste; i veggenti sarebbero sempre dei visionari e i fenomeni prodigiosi sarebbero ritenuti tali perché ancora non si è scoperta la loro spiegazione scientifica. « Da una parte è perfettamente intelligibile che l'universo fisico trovi il suo senso abituale nel determinismo delle sue leggi; dall'altra parte non è meno intelligibile che Dio manifesti, con una iniziativa del tutto gratuita nella storia e nel cosmo, l'iniziativa ancora più grande della salvezza comunicata in Gesù Cristo ».

In linea di principio è dunque possibile che Dio si riveli in visione, dando all'uomo la facoltà di percepire cose normalmente inaccessibili alla sua esperienza visiva e uditiva. Il trincerarsi dietro l'affermazione che il miracolo è un fatto culturale, legato alla visione particolare del mondo e dell'uomo, contraddice l'esperienza biblica di Dio. Occorre d'altra parte rinunciare ad ogni entusiasmo acritico che rischia di prendere come segni di Dio fenomeni riducibili a cause del tutto naturali e addirittura a errore o inganno. Già la Bibbia mette in guardia contro i falsi profeti (*Mt* 7, 15; *Mc* 13, 22; *1 Gv* 4, 1).

Memoriale dell'abbondanza della divina soavità

Lo Spirito Santo da cui procede ogni bene, che spira dove vuole, come vuole e quando vuole, esige di solito che le sue ispirazioni siano tenute segrete, ma altre volte dispone che vengano rivelate per il bene di un maggior numero di anime.

Così avviene ai carismatici *veri* di tutti i tempi. In essi l'abbondanza della divina misericordia non cessa mai di effondersi, e tuttavia soltanto ad intervalli Dio comanda di palesarla. Spesso questi "profeti" si presentano come esseri vulnerabili nel loro organismo, come dei nervosi, diremmo noi; come individui che a causa di queste debolezze, comuni d'altronde a molti genî, si sentano disadattati nel mondo corrente di quaggiù « l'ipomondo », ma si trovino almeno per alcuni istanti sovradattati all'« ipermondo » al mistero totale della storia della salvezza, al surreale nascosto dietro la storia di questo mondo transitorio.

Il problema della mistica carismatica è il problema della partecipazione. Come far accedere le moltitudini a questi gradi che sono e sembrano il privilegio delle élites, e che esigono il silenzio, il deserto, la regola? Eppure è proprio questo il

problema evangelico per eccellenza: rivelare il mistero, ai piccoli, ai « fanciulli ». Aiutare i più sprovveduti a partecipare ai gradi più eccelsi. E permettere alti esempi di contemplazione e di orazione nella preghiera del povero, che ignora se stesso: « Io Lo guardo, ed Egli mi guarda », diceva al suo curato il contadino di Ars.

Ed ecco una lezione concreta di teologia carismatica narrata da André Frossard nel suo libro « *Dio esiste, io l'ho incontrato* ». « Dapprima mi vengono suggerite queste parole: vita spirituale. Non mi sono dette, non sono formate da me stesso; le sento come se fossero pronunciate accanto a me sottovoce da una persona che stia vedendo ciò che io non vedo ancora. L'ultima sillaba di questo preludio sussurrato raggiunge in me la riva del cosciente e incomincia la valanga a rovescio. Non dico che il cielo si apre: non si apre, si slancia, si innalza d'improvviso, silenziosa folgorazione, da quella insospettabile cappella nella quale si trovava misteriosamente incluso. Come descriverlo con parole che sfuggono, che mi rifiutano il loro aiuto e minacciano di intercettare i miei pensieri e chiuderli in un deposito di chimere? Il pittore cui fosse dato di intravedere colori sconosciuti, con che cosa li dipingerebbe? È un cristallo indistruttibile, di infinita trasparenza, d'una luminosità quasi insostenibile (un solo grado in più mi avrebbe annientato) e piuttosto azzurro; un mondo, un altro mondo di uno splendore e di una densità che rimandano il nostro tra le ombre fragili dei sogni incompiuti. Questo mondo è la realtà, la verità; la vedo dalla sponda oscura dove sono ancora trattenuto. C'è un ordine nell'universo e, alla sommità, oltre questo velo di nebbia risplendente, l'evidenza di Dio, l'evidenza fatta presenza e l'evidenza fatta persona di Colui precisamente che un istante prima avrei negato, Colui che i Cristiani chiamano Padre nostro, e del quale scopro che è dolce, di una dolcezza diversa da ogni altra, che non è la qualità passiva designata talvolta con questo nome, ma una dolcezza attiva, penetrante, al di là di ogni violenza, capace di sfaldare la pietra più dura e, più duro della pietra, il cuore umano. La sua irruzione straripante, plenaria, si accompagna con una gioia che altro non è se non l'esultanza del salvato, la gioia del naufrago raccolto in tempo, con questa differenza tuttavia, che è proprio nel momento in cui vengo issato verso la salvezza che divengo cosciente del fango nel quale ero immerso senza saperlo, e mi chiedo, vedendomene ancora per metà impigliato, come abbia potuto vivermi e respirarvi. Tutto ciò che alle prese con l'inesprimibile riuscivo a dire di quel mondo improvvisamente rivelato, di quel concerto sfavillante che aveva fatto esplodere senza rumore la casa della mia infanzia e ridotto i miei paesaggi allo stato di vapore: Dio esisteva, anzi era presente, rivelato e mascherato da quell'invio di luce che senza discorsi né figure faceva comprendere ed amare tutto ».

Il messaggio delle apparizioni rende manifesto e conferma quello che già i veggenti vivevano. Li impegna non solo a ripetere le umili parole e visioni sulle quali spesso si confondono, ma ad essere testimoni della grazia di cui sono portatori, irradiandola con tutto il loro essere: povertà, preghiera, penitenza, abbandonano filiale alla Vergine e con Lei a Dio. In questo senso i veggenti, ben a ragione, sono considerati come la prova migliore del messaggio che svelano. Il vero segreto dei veggenti è la loro trasparenza, la loro semplicità che li porta a sopportare tante cose, alcune per vocazione, altre per obbedienza, senza mai rinunciare a loro stessi. Hanno saputo trarre vantaggio dalla realtà umana e dall'esperienza divina, dalle

umiliazioni e dalla venerazione, dalla propria natura personale e dal Vangelo. Il loro segreto è nel modo in cui sono riusciti a comparare le esigenze umane e gli impulsi dello Spirito. È segreto di pazienza, di sofferenza, di annullamento di sé nell'amore del Dio nascosto.

Così i veggenti hanno espresso, o piuttosto lo Spirito Santo ha evidenziato e manifestato in loro, attraverso la loro partecipazione cosciente, un modello di santità cristiana spoglia di bagliori, di opere e di scienza, solo concentrata nella radice del Vangelo, nell'amore che Dio offre e attende sicuro di ricevere e che sicuramente ha loro in molti e vari modi parlato.

Alberto Venturoli

Da *L'Osservatore Romano*, 19 febbraio 1995

CA LOI CA LOI CA LOI



CA LOI [®] S.p.A.



Susegana (Treviso) - Zona Industriale
telefoni 0438/73314-73355

Casella Postale 164 - CONEGLIANO (TV)

Per eventualmente visionare la produzione che più vi interessa è a vostra disposizione il nostro ufficio esposizione

GIORCELLI CLAUDIO - Via delle Viole 12 - PINO TORINESE
Tel.: 011/840458



CA LOI CA LOI CA LOI

CATECHESI È COMUNICARE CON I TUOI FEDELI AD UNO AD UNO...



CONSULENZA E
PREVENTIVI GRATUITI

SISTEMI AUDIO E VIDEO

**È LA SOLUZIONE PIÙ SEMPLICE E SICURA
AFFINCHÉ LA PAROLA GIUNGA LIMPIDA E CHIARA**

PASS costruisce installa ed assiste:

- sistemi di amplificazione antieco ad alta fedeltà di riproduzione
- **radiomicrofoni esenti da disturbi**
- sistemi video - grandi schermi
- microfoni "piatti" da altare

PASS inoltre:

- **HA UN ATTREZZATO LABORATORIO PER RIPARAZIONI**
- **GARANTISCE UNA ACCURATA ASSISTENZA TECNICA**

Alcune nostre realizzazioni in Diocesi:
Basilica Maria Ausiliatrice, Santuario
Consolata, Parr. Gesù B. Pastore, Chiesa
Cimitero Sud, Parr. Pianezza, Parr. Alpi-
gnano, S. Margherita dei colli, S. Fami-
glia, S. Giorgio (Chieri), S. Matteo (Mon-
calieri), Santuario Forno A. Graie, Parr.
Reano, Parr. Trana, Parr. Altessano, Parr.
Moncucco T.se, Chiesa S. Francesco (Val-
docco), Parr. Ceres, Parr. S. Gillio, Parr.
Varisella, Ist. La Salle, Parr. B.ta Para-
diso, Parr. S. Giulia, Parr. Bussolino,
Parr. Coassolo.

Interno basilica di Maria Ausiliatrice



10144 TORINO - CORSO REGINA MARGHERITA, 209/a

(011) 473.24.55 / 437.47.84

FAX (011) 48.23.29

LA RADIO PARROCCHIALE

WEB

AUDIOTECNICA

- Un mezzo simpatico e moderno al servizio della comunità.
- Centinaia di parrocchie utilizzano la radio con successo e soddisfazione.
- Affidabile e semplicissimo da usare.
- Il costo è contenuto ma il risultato è impagabile.



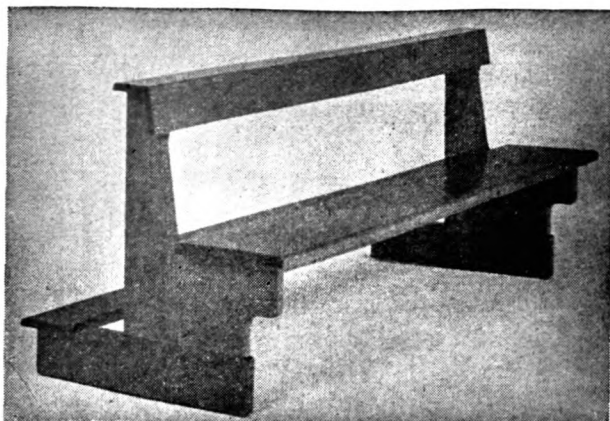
Costruiamo e realizziamo

- I migliori sistemi di microfoni per un perfetto modo di comunicare.
 - Sistemi per musica in chiesa con radiocomando a distanza.
 - Radiomicrofoni con batterie ricaricabili.
 - Fonovaligie e sistemi portatili.
 - Impianto radiomicrofoni per processioni.
-
- Preventivi, dimostrazioni, consulenze gratuite.
 - Servizio assistenza immediato.

WEB Sede: 12040 Govone (CN) - V. Piana, 5 - Tel. (0173) 58677 - 58812

10147 Torino: Tagliante Giovanni - V. Cardinale Massaia, 76 - Tel. 2296198 - 766897

“La Ditta di fiducia preferita dal Clero”



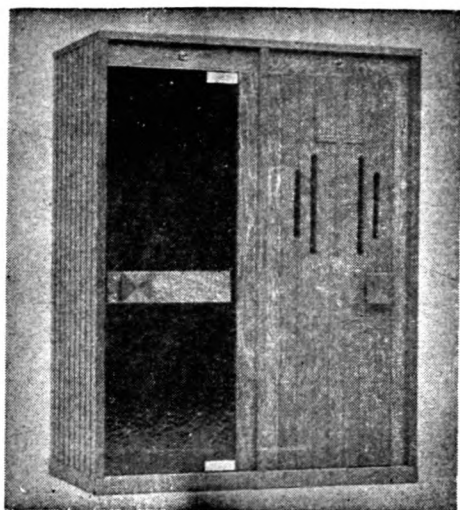
PANCHE CHIESA

spinelli fabio

Via A. Volta, 19 - 20048 - Carate Brianza (MI) - Tel. (0362) 900124 - 903686



**SEDIE SOVRAPPONIBILI
E AGGANCIABILI
POLTRONCINE CINEMA**



**CONFESSIONALI
ARMADI SACRESTIA
ALTARI - CORI**

**Per tutti i vostri fabbisogni telefonateci in Sede,
vi invieremo immediatamente il nostro Agente di Zona.**

IGINIO DELMARCO & C. - 38038 TESERO (TN)
Via Roma, 15 - Tel. 0462 - 81.30.71

Con tre generazioni al servizio della Musica Sacra e 50 anni d'esperienza nella costruzione di strumenti liturgici siamo in grado di offrirVi:

**GUIDAVOCI PORTATILI CON
ACCUMULATORE INCORPORATO**

Ideali per lo studio e l'insegnamento, pratici per la loro trasportabilità e indipendenza dalla corrente elettrica.



**TRADIZIONALI ARMONI A
PRESSIONE ED ASPIRAZIONE D'ARIA**

Per un servizio durevole e sicuro in assenza di corrente elettrica Vi offrono il suono inconfondibile delle ance.

Eseguiamo, inoltre, accurati restauri di strumenti usati.



**ORGANI LITURGICI CON GENERAZIONE
ELETTRONICA DEL SUONO**

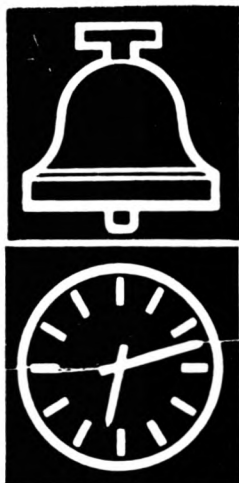
Questa serie Vi offre degli eccellenti strumenti con una fonica eguale a quella dell'organo a canne che sono giudicati tra i migliori d'Europa.

Chiedeteci i cataloghi scrivendoci in fabbrica.



Cav. ROBERTO TREBINO

16030 USCIO (Genova) - Telef. (0185) 91.158
FORNITORI DELLO STATO DEL VATICANO



L'Azienda Italiana al servizio del Clero che dal 1824

PROGETTA e COSTRUISCE:

- AUTOMAZIONE ELETTRONICA CAMPANE
- CAMPANE NUOVE e DA RIFONDERE
- OROLOGI DA TORRE automatici e telecomandati. È l'unica in Italia a costruire il « **CENTRAL - TELE STARTER** », la prestigiosa centrale che dalla sacrestia telecomanda campane e orologi.
- CARILLONS AUTOMATICI A NASTRI ed A RULLI
- PROGRAMMATORI PER CAMPANE
- INCASTELLATURE - CEPPI - CUSCINETTI
- REVISIONI - ASSISTENZE - MANUTENZIONI

— Sopralluoghi e Preventivi gratis e senza alcun impegno e spesa

— Assistenza tecnica con interventi entro 24 ore dalla chiamata

— Garanzia completa e lunghe dilazioni nel PAGAMENTO

I numerosi impianti eseguiti in zona, testimoniano l'alta qualità del nostro lavoro.

CAPANNI Fonderie

CAMPANE - OROLOGI - IMPIANTI

Via Reg. S. Stefano, 23-25

15019 STREVI (AL)

Tel. 0144/37 27 90

FORNITORI DEL SANTUARIO B. V. CONSOLATA - TORINO

Orologi da torre - Campane

F.lli JEMINA

Fond. nel 1780

- Fabbricazione programmatori e orologi elettronici
- Progetto, costruzione e posa in opera incastellature antivibrazioni
- Fornitura, automazione, riparazioni e manutenzioni campane singole o a concerto

**• COSTRUTTORI ESCLUSIVI
DEL NUOVO SISTEMA BREVETTATO CM 12**

ceppo motorizzato senza cerchi, catene e motori esterni, di piccolo ingombro con meccanismi al riparo dalle intemperie, colombi ecc., e con assoluta silenziosità di funzionamento.

PREVENTIVI GRATUITI

MONDOVI (CN) - Via Soresi 16 - Tel. 0174/43010

Nostre Edizioni:

ECHI DI VITA PARROCCHIALE

- **PAGINE 16 + COPERTINA** a quattro colori che cambia tutti i mesi, formato 17 x 24
- **PAGINE 8 + COPERTINA** a quattro colori che cambia tutti i mesi formato 17 x 24
- * **Pagine proprie a disposizione dei RR. Parroci, nella quantità desiderata.**

Stampa copertina a quattro colori propria: con una iniziale spesa di impianto si possono stampare un certo numero di copertine da utilizzare di mese in mese secondo il fabbisogno.

Stampa copertina propria in bianco e nero dietro fornitura di cliché o fotografia.

- **Edizione Generale completa:** è possibile avere tutte le 16 pagine più la copertina a colori. Si potrà usufruire delle pagine 2, 3 e 4 di copertina per la stampa di materiale proprio. **Ai Parroci che lo desiderano spediamo l'Edizione Generale con il nome della Parrocchia in copertina.**
- tipo **GIORNALE** nei formati 22 x 32 - 25 x 35 - 32 x 44 con tutto materiale proprio.
- **EDIZIONI SPECIALI DI LUSSO E COMUNI** in formati diversi.

Richiedete saggi e preventivi a:

OPERA DIOCESANA BUONA STAMPA

Corso Matteotti, 11 - 10121 TORINO

Telefono (011) 54 54 97

UFFICI Per i giorni di apertura si veda nella II di copertina

SEZIONE SERVIZI GENERALI

- Cancelleria** - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
ore 9-12 (l'Archivio Arcivescovile è chiuso al sabato)
- Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti** - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
ore 9,30-12 (escluso mercoledì) su appuntamento
- Ufficio per le Cause dei Santi** - tel. 54 76 03 (ab. 314 14 90)
martedì e venerdì ore 9-11 (su appuntamento)
- Ufficio per la Fraternità tra il Clero** - tel. 54 76 03
ore 9-12 (esclusi giovedì e sabato)
Assicurazioni Clero - tel. 54 33 70: ore 9-12 (escluso sabato)
- Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici**
tel. 54 59 23 - 53 24 59 - 53 53 21: ore 9-12 (escluso sabato)
- Ufficio dell'Avvocatura** - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
— *Sezione canonistica*: ore 9-12 (escluso sabato)
— *Sezione civilistica*: ore 9-12
- Ufficio per le Confraternite** - tel. 54 49 69 - 54 52 34 - 54 18 98
ore 9-12 (escluso sabato)
- Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Episcopali** - tel. 53 05 33
ore 9-12 (escluso sabato)

SEZIONE SERVIZI PASTORALI

- Ufficio Catechistico** - tel. 53 98 16 - 561 72 32
ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)
- Ufficio Missionario** - tel. 562 86 25 - 562 00 44 - fax 562 85 44
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)
- Ufficio Liturgico** - tel. 54 26 69 - 54 36 90
ore 9-12 - 15-18
- Ufficio per il Servizio della Carità** - tel. 53 71 87 - 53 06 26 - fax 53 71 32
via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 - 14,30-17,30 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale dei Giovani** - tel. 54 70 45 - 54 18 95
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale della Famiglia** - tel. 54 70 45 - 54 18 95
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale degli Anziani e Pensionati** - tel. 53 09 81
ore 9-12 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale della Sanità** - tel. 53 87 96
via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro** - tel. 5625211 - 5625813 - fax 5625922
via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale dell'Educazione Cattolica, della Cultura, della Scuola e dell'Università** - tel. 53 53 76 - 53 83 66
ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali** - tel. 53 05 33
ore 10,30-13 (escluso sabato)
- Ufficio per la Pastorale del Turismo, Tempo Libero e Sport** - tel. 54 70 45
martedì-giovedì-venerdì ore 9-12

Indirizzi e numeri telefonici utili

Azione Cattolica Italiana - Associazione Diocesana di Torino
corso Matteotti n. 11 - tel. 562 32 85 - fax 562 48 95

Centro Diocesano Vocazioni

viale Thovez n. 45 - tel. 660 11 55 - fax 660 11 86

Centro Giornali Cattolici

corso Matteotti n. 11 - tel. 562 18 73 - 54 57 68 - fax 53 35 56

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione parallela di Torino

- Sede: via Lanfranchi n. 10 - tel. 819 31 34 - fax 819 38 80

- Biblioteca: via XX Settembre n. 83 - tel. 436 06 12

Istituto Diocesano per il Sostentamento del Clero

corso Siccardi n. 6 - tel. 53 72 66 - 54 84 18 - fax 54 51 51

Istituto Superiore di Scienze Religiose

via XX Settembre n. 83 - tel. 436 02 49

Opera Diocesana Buona Stampa

corso Matteotti n. 11 - tel. 54 54 97

Opera Diocesana della preservazione della fede in Torino (ufficio tecnico diocesano)

via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 53 53 21 - 53 24 59

Opera Diocesana Pellegrinaggi

corso Matteotti n. 11 - tel. 561 35 01 - 561 70 73 - fax 54 89 90

Radio Proposta

piazza Rebaudengo n. 22 - tel. 205 12 67 - 205 13 04 - fax 20 34 17

Seminari Diocesani:

- Maggiore - via Lanfranchi n. 10 - tel. 819 45 55 - fax 819 38 80

- Minore - via Thovez n. 45 - tel. 660 11 66 - fax 660 11 86

- Amministrazione - via XX Settembre n. 83 - tel. 436 10 19 - 521 51 90

Sinodo Diocesano Torinese - Segreteria

via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 561 30 94 - fax 54 65 38

Telesubalpina

corso Matteotti n. 11 - tel. 54 37 78 - 54 84 98 - fax 54 75 23

Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese

via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 54 09 03 - fax 54 79 55

Rivista Diocesana Torinese (= RDT_o)

OMAGGIO
BIBLIOTECA SEMINARIO
Via XX Settembre 83
10122 TORINO TO

Periodico ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia

Abbonamento annuale per il 1995 L. 60.000 - Una copia L. 6.000

N. 2 - Anno LXXII - Febbraio 1995

Direttore responsabile: Maggiorino Maltan

Redazione: Cancelleria della Curia Metropolitana - via dell'Arcivescovado n. 12, 10121 Torino

Amministrazione: Opera Diocesana Buona Stampa - corso Matteotti n. 11, 10121 Torino
(conto corrente postale 10532109) - tel. 54 54 97

Sped. abb. post. mens. - Torino - Conto n. 265/A - Pubblicità 50%

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

Tipografia: Edigraph Coop. - via Conceria n. 12, 10023 Chieri (TO)

Spedito: Giugno 1995