

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

BIBLIOTECA
SEMINARIO METROPOLITANO
TORINO

1

Anno LXXIV
Gennaio 1997

22 LUG. 1997

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 preceppo ecclesiastico e nei giorni festivi agli effetti civili.*

Segreteria del Cardinale Arcivescovo - tel. 51 56 240 - fax 51 56 249
ore 9-12 (escluso giovedì)

CURIA METROPOLITANA

10121 TORINO - via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 51 56 211

ORDINARI DEL TERRITORIO - tel. 51 56 333 - fax 51 56 209

Segreteria ore 9-12

Vicario Generale e Vescovo Ausiliare - ore 9-12

Micchiardi S.E.R. Mons. Pier Giorgio (ab. tel. 436 16 10 - 0338/605 53 32)

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 (ab. tel. 0335/600 73 69)

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)

martedì ore 9-12; venerdì ore 9-12

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. 51 56 280 - 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. 51 56 230 - 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. 51 56 350 - ab. 992 19 41 - 0338/724 61 61):

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

ECONOMO DIOCESANO

Cattaneo don Domenico (tel. uff. 51 56 360 - ab. 74 02 72)

(segue nella III di copertina)

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

PERIODICO UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA

Anno LXXIV

Gennaio 1997

BIBLIOTECA
SEMINARIO METROPOLITANO
TORINO

SOMMARIO

	pag.
Atti del Santo Padre	
Lettera Apostolica "Motu Proprio" <i>Stella maris</i> sull'apostolato del mare	3
Messaggio per la Quaresima 1997	9
Messaggio per la I Giornata della Vita consacrata	11
Messaggio per la XXXI Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali	14
Ai Membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede (13.1)	16
All'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia (24.1)	20
Ai Membri del Tribunale della Rota Romana (27.1)	26
 Atti della Santa Sede	
Congregazione per la Dottrina della Fede:	
Notificazione sull'opera <i>Mary and Human Liberation</i> del Padre Tissa Balasuriya, O.M.I.	29
Pontificio Consiglio per la Famiglia:	
- Raccomandazioni: <i>La pastorale dei divorziati risposati</i>	22
- Riflessione pastorale: <i>Liberalizzazione della droga?</i>	33
Commissione Teologica Internazionale:	
<i>Il Cristianesimo e le religioni</i>	38
 Atti della Conferenza Episcopale Italiana	
Presidenza:	
- Messaggio agli alunni e alle loro famiglie sull'insegnamento della religione cattolica	67
- Progetto culturale orientato in senso cristiano - Una prima proposta di lavoro	69
Consiglio Episcopale Permanente:	
<i>Roma, 20-23 gennaio 1997</i>	
1. Prolusione del Cardinale Presidente	77
2. Comunicato dei lavori	83
 Atti della Conferenza Episcopale Piemontese	
Nota pastorale:	
<i>La celebrazione dei sacramenti. Orientamenti e norme</i>	89

Atti del Cardinale Arcivescovo	
Esecuzione nel territorio dell'Arcidiocesi della Nota pastorale dell'Episcopato Piemontese <i>La celebrazione dei Sacramenti. Orientamenti e norme</i>	125
Alla celebrazione conclusiva della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani	127
Omelia nella festa di S. Giovanni Bosco	129
Curia Metropolitana	
Cancelleria: Termine di ufficio – Trasferimento – Nomine – Nomine o conferme in istituzioni varie – Comunicazione – Sacerdoti diocesani defunti	131
Documentazione	
<i>Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese di prima e seconda istanza</i>	
– Organico del Tribunale	137
– Dati statistici relativi all'attività giudiziaria dell'anno 1996	139
– Inaugurazione dell'anno giudiziario 1997:	
– Saluto del Cardinale Moderatore	144
– Saluto dell'Arcivescovo Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica	146
– Relazione del Vicario Giudiziale sull'attività del Tribunale nell'Anno Giudiziario 1996	148
– Intervento del Rappresentante degli Avvocati del Foro Ecclesiastico di Torino	155
– Relazione: <i>La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali</i> (¶ Zenon Grocholowski)	159

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

La Cancelleria della Curia Metropolitana:

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.

Abbonamento annuale per il 1997: Lire 75.000, da versarsi sul Conto Corrente Postale 10532109, intestato a "Opera Diocesana Buona Stampa", 10121 Torino - corso Matteotti n. 11.

Atti del Santo Padre

Lettera Apostolica "Motu Proprio" «*Stella maris*» sull'apostolato del mare

"*Stella maris*" è da lungo tempo l'appellativo preferito con cui la gente del mare si rivolge a Colei nella cui protezione ha sempre confidato: la Vergine Maria. Gesù Cristo, suo Figlio, accompagnava i suoi discepoli nei viaggi in barca¹, li aiutava nelle loro fatiche e calmava le tempeste². Così anche la Chiesa accompagna gli uomini del mare, prendendo cura delle peculiari necessità spirituali di coloro che, per motivi di vario genere, vivono ed operano nell'ambiente marittimo.

Al fine di venire incontro alle esigenze della peculiare assistenza religiosa di cui hanno bisogno i marittimi del commercio e della pesca, le loro famiglie, il personale dei porti e tutti coloro che intraprendono un viaggio per mare, aggiornando le norme emesse nel corso di questo secolo, dopo aver sentito il parere del nostro Fratello il Presidente del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, stabilisco quanto segue.

TITOLO I L'OPERA DELL'APOSTOLATO DEL MARE

I. L'Opera dell'Apostolato del Mare, pur non costituendo un'entità canonica autonoma con propria personalità giuridica, è l'organizzazione che promuove la cura pastorale specifica ri-

volta alla gente del mare e mira a sostenere l'impegno dei fedeli chiamati a dare testimonianza in questo ambiente con la loro vita cristiana.

TITOLO II LA GENTE DEL MARE

II. § 1. Nelle presenti norme, si intendono con il nome di:

a) *naviganti*: coloro che al momento si trovano su

navi mercantili o della pesca, e coloro che hanno intrapreso per qualsiasi motivo un viaggio in nave;

¹ Cfr. Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25.

² Cfr. Mt 14,22-33; Mc 6,47-52; Gv 6,16-21.

b) *marittimi*:

1. i naviganti;
2. coloro che in ragione del loro mestiere si trovano abitualmente sulle navi;
3. coloro che lavorano sulle piattaforme petrolifere;
4. i pensionati provenienti dai mestieri di cui ai nn. precedenti;
5. gli allievi degli istituti nautici;
6. coloro che lavorano nei porti;

c) *gente del mare*:

1. i naviganti e i marittimi;
2. il coniuge, i figli minorenni e tutte le persone che abitano nella stessa casa di un marittimo anche se attualmente non sia navigante (per es. in pensione);
3. coloro che collaborano stabilmente con l'Opera dell'Apostolato del Mare.

§ 2. I cappellani e le autorità dell'Opera dell'Apostolato del Mare si sforzeranno affinché la gente del mare abbia abbondantemente i mezzi necessari per condurre una vita santa e riconosceranno e promuoveranno la missione che tutti i fedeli, e in particolare i laici, secondo la loro specifica condizione, esercitano nella Chiesa e nel mondo marittimo.

III. In considerazione delle singolari circostanze in cui si svolge la vita della gente del mare, e attesi i privilegi che da tempo la Sede Apostolica ha concesso a questi fedeli, si dispone quanto segue:

1. i marittimi possono soddisfare per l'intero corso dell'anno il precezzo pasquale circa la santa Comunione, dopo aver ascoltato in precedenza un'adeguata predicazione, o catechesi intorno al medesimo precezzo;

2. i navigatori non sono tenuti alla legge dell'astinenza e del digiuno di cui al can. 1251; si consiglia ad essi tuttavia, quando si avvalgono di tale esenzione, di voler compiere al posto della legge dell'astinenza una proporzionata opera di pietà e di osservare, per quanto è possibile, l'una e l'altra legge almeno il giorno del Venerdì Santo, in memoria della passione e morte di Gesù Cristo;

3. i navigatori, purché regolarmente confessati e comunicati, possono lucrare l'indulgenza plenaria nella festa del Santo titolare dell'oratorio e il giorno del 2 agosto, se visiteranno con religiosa pietà l'oratorio legittimamente eretto sulla nave, ed ivi reciteranno devotamente l'orazione del Signore e il simbolo della fede (*Padre nostro e Credo*) secondo le intenzioni del Sommo Pontefice;

4. gli stessi fedeli, alle medesime condizioni, possono lucrare per una volta l'indulgenza plenaria, applicabile soltanto in suffragio dei defunti, il giorno del 2 novembre, se visiteranno con religiosa pietà il predetto oratorio ed ivi reciteranno devotamente l'orazione del Signore e il simbolo della fede (*Padre nostro e Credo*) secondo le intenzioni del Sommo Pontefice;

5. le indulgenze, di cui si è detto ai nn. 3 e 4, possono essere lucrate, rispettando le stesse condizioni, dalla gente del mare nelle cappelle o oratori delle sedi dell'Opera dell'Apostolato del Mare. Nelle navi ove non esista un oratorio, i navigatori possono lucrare tali indulgenze recitando le stesse preghiere davanti ad un'immagine sacra.

TITOLO III

IL CAPPELLANO DELL'OPERA DELL'APOSTOLATO DEL MARE

IV. § 1. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare è il sacerdote nominato a norma dell'art. XII, § 2, 2 a cui la medesima autorità che lo nomina conferisce l'ufficio di cui al can. 564 del Codice di Diritto Canonico per attendere alla cura spirituale della

gente del mare. Per quanto è possibile, è opportuno che egli sia incaricato stabilmente di siffatto ministero.

§ 2. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare deve distinguersi per integrità di vita, zelo, prudenza e conoscenza del mondo marittimo.

Conviene che egli sia fornito di una buona conoscenza delle lingue e goda di buona salute.

§ 3. Perché il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare riesca sotto ogni aspetto idoneo a svolgere convenientemente il singolare suo ministero, bisogna che egli sia opportunamente istruito ed accuratamente preparato prima che gli venga affidata questa peculiare opera pastorale.

§ 4. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare deve identificare, tra i marittimi locali o di passaggio, coloro che dimostrino di avere qualità di *leader*, e li aiuterà ad approfondire la loro fede cristiana, il loro impegno verso Cristo, e la loro attitudine a creare e a guidare una comunità cristiana di bordo.

§ 5. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare deve identificare quei marittimi con una particolare devozione per il Santissimo Sacramento e prepararli perché possano essere incaricati dall'autorità competente ministri straordinari dell'Eucaristia ed essere capaci di esercitare degnamente tale ministero soprattutto a bordo delle loro navi.

§ 6. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare presta assistenza spirituale nei centri "Stella maris" e in altri centri che accolgono i marittimi.

V. § 1. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare, in forza dell'ufficio, può compiere tra la gente del mare tutti gli atti che sono propri della cura d'anime ad eccezione della materia matrimoniale.

§ 2. Le facoltà del cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare sono cumulative con quelle del parroco del territorio in cui appunto sono esercitate. Per tale ragione, il cappellano deve svolgere il suo ministero pastorale mantenendosi in fraterno collegamento con il parroco del territorio e scambiando i suoi consigli con lui.

§ 3. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare deve compilare accuratamente i libri dei battezzati, dei cresimati e dei morti. Alla fine dell'an-

no egli dovrà inviare una relazione delle cose compiute al direttore nazionale, di cui all'art. IX § 2, unitamente a una copia autentica dei libri, a meno che gli atti siano stati registrati nei libri della parrocchia del porto.

VI. Tutti i cappellani dell'Opera dell'Apostolato del Mare, in forza del loro ufficio hanno le seguenti facoltà speciali:

a) celebrare la Messa due volte, se c'è una giusta causa, nei giorni feriali, e tre volte, qualora sia richiesto da una vera necessità pastorale, nelle domeniche e nei giorni festivi;

b) celebrare abitualmente la Messa fuori del luogo sacro se c'è giusta causa e osservando quanto stabilito dal can. 932 del Codice di Diritto Canonico;

c) il giorno del Giovedì Santo - memoria della Cena del Signore - celebrare nelle ore serali se ciò è richiesto da esigenze pastorali, una seconda Messa nelle chiese e negli oratori, e, in caso di vera necessità e soltanto per i fedeli che non possono partecipare alla Messa vespertina, anche nelle ore del mattino.

VII. § 1. Il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare, che è designato dalla competente autorità per svolgere il ministero nei viaggi a bordo di una nave, è obbligato a prestare assistenza spirituale a tutti coloro che fanno il viaggio, fin dal suo primo inizio, sia esso per mare, per lago o per fiume, fino alla sua conclusione.

§ 2. Fermo restando il disposto del can. 566 del Codice di Diritto Canonico, il cappellano, di cui al paragrafo precedente, ha la facoltà speciale di amministrare il sacramento della Confermazione, durante il corso del viaggio, a qualsiasi fedele, purché non ci sia a bordo nessun Vescovo in regolare comunione con la Sede Apostolica, e sempre osservando tutte le prescrizioni canoniche.

§ 3. Per assistere validamente e lecitamente al matrimonio durante il viaggio, il cappellano dell'Opera dell'Apostolato del Mare dovrà ricevere la delega dall'Ordinario o dal parroco della

parrocchia in cui l'una o l'altra parte contraente ha il domicilio o il quasi domicilio o la dimora protratta per un mese, oppure, se si tratta di girovaghi, della parrocchia del porto dove hanno preso la nave. Il cappellano ha l'obbligo di trasferire al delegante i dati della celebrazione, agli effetti del registro del matrimonio.

VIII. § 1. La medesima autorità competente per nominare i cappellani può affidare a un diacono, o a un laico o a un religioso il compito di collaboratore

dell'Opera dell'Apostolato del Mare. Detto collaboratore aiuta il cappellano e, a norma del diritto, lo supplisce nelle funzioni in cui non si richiede il sacerdozio ministeriale.

§ 2. I collaboratori dell'Opera dell'Apostolato del Mare devono distinguersi per integrità di vita, prudenza e conoscenza della fede. Conviene che essi siano opportunamente istruiti ed accuratamente preparati prima che venga loro affidato questo compito.

TITOLO IV

LA DIREZIONE DELL'OPERA DELL'APOSTOLATO DEL MARE

IX. § 1. In ciascuna Conferenza Episcopale con territorio marittimo ci deve essere un *Vescovo promotore* con il compito di favorire l'Opera dell'Apostolato del Mare. La Conferenza Episcopale stessa provvederà alla nomina del Vescovo promotore, preferibilmente fra i Vescovi delle diocesi aventi porto di mare, indicando la durata dell'incarico, e comunicherà al Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti gli estremi della nomina.

§ 2. Il Vescovo promotore sceglierà un sacerdote adatto e lo presenterà alla Conferenza Episcopale, la quale, con suo decreto messo per iscritto, lo nominerà per un determinato periodo di tempo *direttore nazionale* dell'Opera dell'Apostolato del Mare, con i compiti di cui all'art. XI, comunicandone anche il nome e la durata al Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti. Il direttore nazionale potrà essere aiutato da un operatore apostolico.

X. I compiti del Vescovo promotore sono i seguenti:

1) impartire direttive al direttore nazionale, seguire attentamente la sua attività ed offrirgli gli opportuni suggerimenti e consigli, perché possa svolgere convenientemente gli incarichi che gli sono affidati;

2) richiedere nei tempi stabiliti ed ogni volta che la cosa apparirà opportuna, una relazione intorno all'assistenza pastorale dei marittimi ed al lavoro compiuto dal direttore nazionale;

3) trasmettere alla Conferenza Episcopale la relazione, di cui al n. 2, unitamente al proprio giudizio e stimolare fra gli altri Vescovi la sensibilità verso questa specifica pastorale;

4) essere in contatto con il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti per tutto ciò che riguarda l'Opera dell'Apostolato del Mare e trasmettere al direttore nazionale le comunicazioni ricevute.

5) presentare al Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti una relazione annuale sulla situazione dell'Opera dell'Apostolato del Mare nella sua Nazione.

XI. I principali doveri del direttore nazionale sono quelli di:

1) mantenere rapporti con i Vescovi della propria Nazione per tutto ciò che riguarda il bene spirituale dei marittimi;

2) inviare, almeno una volta all'anno, la relazione circa lo stato d'anime e l'assistenza pastorale dei marittimi nella propria Nazione al Vescovo promotore: in essa egli dovrà esporre sia le attività che hanno avuto un positivo

svolgimento, sia quelle che eventualmente siano riuscite meno bene, nonché i rimedi messi in atto per ovviare ai danni e tutto quanto, infine, appaia valido per dare incremento all'Opera dell'Apostolato del Mare;

3) promuovere la dovuta preparazione specifica di cui devono godere i cappellani;

4) guidare i cappellani dell'Opera dell'Apostolato del Mare, salvo il diritto dell'Ordinario del luogo;

5) procurare che i cappellani adempiano con diligenza i propri doveri ed osservino le prescrizioni della Santa Sede e dell'Ordinario del luogo;

6) convocare, con il consenso del Vescovo promotore e secondo le circostanze del tempo, convegni ed esercizi spirituali per i cappellani di tutta la Nazione oppure per i cappellani e altri fedeli che cooperano con l'Opera dell'Apostolato del Mare;

7) incoraggiare e sviluppare con particolare sollecitudine l'apostolato dei laici, favorendone l'attiva partecipazione, tenuto conto della diversità delle loro attitudini;

8) stabilire e mantenere regolari rapporti con le associazioni e con le istituzioni assistenziali sia cattoliche che acattoliche e con le Organizzazioni non governative, le quali tendono anche a raggiungere le finalità proprie dell'Opera dell'Apostolato del Mare;

9) visitare di frequente le sedi dove si svolgono le attività dell'Opera dell'Apostolato del Mare;

10) rimettere alla Curia Vescovile competente una copia autentica dei libri dei battezzati, dei cresimati e dei morti, redatto da lui stesso o dai cappellani;

11) informare quanto prima il parroco del domicilio delle persone interessate circa i dati che devono essere trascritti nei libri parrocchiali;

12) stabilire relazioni con l'Opera dell'Apostolato del Mare dei Paesi vicini, e rappresentare il proprio Paese a livello regionale o continentale;

13) mantenere regolari contatti con il coordinatore regionale di cui all'art. XIII, § 1, 6).

XII. § 1. È diritto e dovere del Vescovo diocesano offrire con sollecito zelo l'assistenza pastorale a tutti i marittimi che, sia pure per un tempo limitato, risiedono nell'ambito della sua giurisdizione.

§ 2. Spetta al Vescovo diocesano:

1) determinare le forme più adatte per la cura pastorale in favore dei marittimi;

2) nominare, d'intesa con il direttore nazionale, i cappellani dell'Opera dell'Apostolato del Mare nella sua diocesi e conferire loro il dovuto mandato;

3) dare la licenza per la costituzione dell'oratorio in una nave che sia iscritta nel pubblico registro di un porto situato nel territorio della sua giurisdizione.

XIII. § 1. Il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, a cui spetta l'alta direzione dell'Opera dell'Apostolato del Mare, ha il compito preciso di:

1) emanare istruzioni, di cui al can. 34 del Codice di Diritto Canonico, dare esortazioni, suggerimenti, ecc. relativi all'assistenza pastorale della gente del mare;

2) vigilare con la dovuta prudenza perché un tale ministero sia svolto a norma del diritto e in maniera degna e fruttuosa;

3) esercitare le funzioni proprie della Santa Sede in materia di associazioni nei confronti di quelle che possono esistere nell'ambito dell'Opera dell'Apostolato del Mare;

4) offrire la propria collaborazione a tutti coloro che si occupano di questo lavoro apostolico, incoraggiarli e sostenerli, provvedendo anche a correggere eventuali abusi;

5) promuovere nell'ambiente marittimo uno spirito ecumenico, vigilando nel contempo che esso si svolga in fedele armonia con la dottrina e la disciplina della Chiesa;

6) nominare, su proposta dei Vescovi promotori interessati, un coordinatore per una regione comprendente varie Conferenze Episcopali, indicando la sua funzione.

§ 2. Perché la cura pastorale della gente del mare riesca più efficace e meglio organizzata, spetta al Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti favorire e sviluppare la cooperazione e la reciproca coordinazione delle iniziative con le Conferenze Episcopali e con gli Ordinari del luogo. Il medesimo Di-

castero della Sede Apostolica stabilirà rapporti con gli Istituti di vita consacrata e con le associazioni e gli organismi che possono cooperare a livello internazionale con l'Opera dell'Apostolato del Mare.

Tutto ciò, nonostante qualunque cosa in contrario.

Dato a Roma, presso San Pietro, il giorno 31 del mese di gennaio dell'anno 1997, diciannovesimo di Pontificato.

IOANNES PAULUS PP. II

Messaggio per la Quaresima 1997

È drammatica la situazione di chi vive senza casa

«*Venite, benedetti del Padre mio, ... perché ero senza tetto e mi avete ospitato*»
(cfr. Mt 25,34-35)

Fratelli e Sorelle!

1. Il tempo della Quaresima ricorda i 40 anni trascorsi da Israele nel deserto, mentre era in cammino verso la terra promessa. In quel periodo il popolo sperimentò cosa significasse vivere sotto una tenda, senza fissa dimora, nella totale mancanza di sicurezza. Quante volte fu preso dalla tentazione di tornare in Egitto, dove almeno il pane era garantito, sebbene fosse il cibo degli schiavi. Nella precarietà del deserto fu proprio Dio a provvedere l'acqua e il nutrimento per il suo popolo, difendendolo dai pericoli. Così l'esperienza della completa dipendenza da Dio si trasformò per gli Ebrei in cammino di liberazione dalla schiavitù e dall'idolatria delle cose.

Il periodo quaresimale vuole aiutare i credenti a rivivere, con impegno di personale purificazione, questo stesso itinerario spirituale, prendendo consapevolezza della povertà e della precarietà dell'esistenza e riscoprendo l'intervento provvidenziale del Signore che invita ad aprire gli occhi sulle necessità dei fratelli più bisognosi. La Quaresima diventa in tal modo anche il tempo della solidarietà verso le precarie situazioni nelle quali si trovano individui e popoli in tante parti del mondo.

2. Per la Quaresima del 1997, primo anno di preparazione al Grande Giubileo dell'Anno 2000, vorrei soffermarmi a riflettere sulla drammatica situazione di chi vive senza casa. Propongo come tema di meditazione le seguenti parole tratte dal Vangelo di Matteo: «*Venite, benedetti del Padre mio, perché ero senza tetto e mi avete ospitato*» (cfr. 25,34-35). La casa è il luogo della comunione familiare, il focolare domestico dove dall'amore vissuto tra marito e moglie nascono i figli e apprendono le abitudini di vita ed i valori morali e spirituali fondamentali, che faranno di essi i cittadini e i cristiani di domani. In casa l'anziano e il malato sperimentano quel clima di vicinanza e di affetto che aiuta a superare anche i giorni della sofferenza e del declino fisico.

Ma quanti sono, purtroppo, coloro che vivono sradicati dal clima di calore umano e di accoglienza tipico della casa! Penso ai rifugiati, ai profughi, alle vittime delle guerre e delle catastrofi naturali, come pure alle persone sottoposte alla cosiddetta emigrazione economica. E che dire poi delle famiglie sfrattate o di quelle che non riescono a trovare un'abitazione, della larga schiera degli anziani ai quali le pensioni sociali non permettono di procurarsi un alloggio dignitoso a prezzo equo? Sono disagi che a loro volta ingenerano talora altre vere e proprie calamità come l'alcoolismo, la violenza, la prostituzione, la droga. In concomitanza con lo svolgimento della Conferenza Mondiale sugli Insediamenti Umani, *Habitat II*, svoltasi ad Istanbul nello scorso mese di giugno, ho richiamato l'attenzione di tutti, durante la domenicale recita dell'*Angelus*, su questi gravi problemi, e ne ho sottolineato l'urgenza, ribadendo che il diritto all'abitazione non va riconosciuto solo al singolo in quanto soggetto, ma alla famiglia, composta di più persone. La famiglia, quale cellula fondamentale della società, ha pieno titolo ad un adeguato alloggio come ambiente di vita,

perché le sia resa possibile l'attuazione di una comunione domestica autentica. La Chiesa riconosce questo diritto basilare e sa di dover cooperare a che esso sia effettivamente riconosciuto.

3. Molti sono i passaggi biblici che pongono in luce il dovere di sovvenire alle necessità di chi è sprovvisto d'una abitazione.

Già nell'Antico Testamento, secondo la *Torah*, il forestiero e, in genere, chi è senza tetto, essendo esposto a tutti i pericoli, merita uno speciale trattamento da parte del credente. Anzi ripetutamente Dio mostra di raccomandare l'ospitalità e la generosità verso lo straniero (cfr. *Dt* 24,17-18; 10,18-19; *Nm* 15,15; ecc.), ricordando la precarietà a cui era stato esposto lo stesso Israele. Gesù poi si identifica con chi è privo della casa: «Ero forestiero e mi avete ospitato» (*Mt* 25,35), insegnando che la carità verso chi si trova in tale necessità sarà premiata in cielo. Gli Apostoli del Signore raccomandano alle diverse comunità da loro fondate l'ospitalità reciproca in segno di comunione e di novità di vita in Cristo.

È dall'amore di Dio che il cristiano impara a soccorrere il bisognoso, condividendo con lui i propri beni materiali e spirituali. Questa sollecitudine non rappresenta solamente un soccorso materiale per chi è nella difficoltà, ma costituisce anche un'occasione di crescita spirituale per lo stesso offerente, che ne trae la spinta a distaccarsi dai beni terreni. Esiste infatti una dimensione più alta, indicataci da Cristo con il suo esempio: «Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (*Mt* 8,20). Egli voleva così esprimere la sua totale disponibilità verso il Padre celeste, di cui intendeva compiere la volontà senza lasciarsi vincolare dal possesso dei beni terreni: esiste, infatti, il costante pericolo che le realtà terrene prendano il posto di Dio nel cuore dell'uomo.

La Quaresima costituisce, pertanto, un'occasione provvidenziale per operare questo distacco spirituale dalle ricchezze al fine di aprirsi a Dio, verso cui il cristiano deve orientare l'intera vita, consapevole di non avere dimora stabile in questo mondo, «perché la nostra patria è nei cieli» (*Fil* 3,20). Nella celebrazione del mistero pasquale, al termine della Quaresima, si evidenzia come il cammino quaresimale di purificazione culmini nell'offerta di sé, libera e amorosa, al Padre. È per questa strada che il discepolo di Cristo impara ad uscire da se stesso e dai suoi interessi egoistici per incontrare nell'amore i fratelli.

4. La chiamata evangelica ad essere accanto a Cristo "senza tetto" è invito per ogni battezzato a riconoscere la propria realtà e a guardare ai fratelli con sentimenti di concreta solidarietà, facendosi carico delle loro difficoltà. È mostrandosi aperti e generosi che i cristiani possono servire, comunitariamente e singolarmente, Cristo presente nel povero, e dare testimonianza dell'amore del Padre. In questo cammino Cristo ci precede. La sua presenza è forza e incoraggiamento: Egli libera e rende testimoni dell'Amore.

Carissimi Fratelli e Sorelle! Andiamo senza paura con Lui fino a Gerusalemme (cfr. *Lc* 18,31), accogliendo il suo invito alla conversione, per una più profonda adesione a Dio, santo e misericordioso, soprattutto durante il tempo di grazia costituito dalla Quaresima. Auspico che essa porti tutti ad ascoltare l'appello del Signore ad aprire il cuore verso chiunque si trova nel bisogno. Nell'invocare la celeste protezione di Maria in special modo su quanti sono privi d'una casa, a tutti imparo con affetto l'Apostolica Benedizione.

Dal Vaticano, 25 ottobre 1996

IOANNES PAULUS PP. II

Messaggio per la I Giornata della Vita consacrata

Venerati Fratelli nell'Episcopato,
Carissime persone consacrate!

1. La celebrazione della *Giornata della Vita consacrata*, che avrà luogo per la prima volta il 2 febbraio prossimo, vuole aiutare l'intera Chiesa a valorizzare sempre più la testimonianza delle persone che hanno scelto di seguire Cristo da vicino mediante la pratica dei consigli evangelici e, in pari tempo, vuole essere per le persone consacrate occasione propizia per rinnovare i propositi e ravvivare i sentimenti che devono ispirare la loro donazione al Signore.

La missione della vita consacrata nel presente e nel futuro della Chiesa, alle soglie ormai del Terzo Millennio, non riguarda solo coloro che hanno ricevuto questo speciale carisma, ma tutta la comunità cristiana. Nell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Vita consacrata*, pubblicata lo scorso anno, scrivevo: «In realtà, la vita consacrata si pone nel cuore stesso della Chiesa come elemento decisivo per la sua missione, giacché «esprime l'intima natura della vocazione cristiana» e la tensione di tutta la Chiesa-Sposa verso l'unione con l'unico Sposo» (n. 3). Alle persone consacrate, poi, vorrei ripetere l'invito a guardare al futuro con fiducia, contando sulla fedeltà di Dio e la potenza della sua grazia, capace di operare sempre nuove meraviglie: «Voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare e da raccontare, ma una grande storia da costruire! Guardate al futuro, nel quale lo Spirito vi proietta per fare con voi ancora cose grandi» (*Ibid.*, 110).

I motivi della Giornata della Vita consacrata

2. Lo scopo di tale Giornata è pertanto triplice: *in primo luogo*, essa risponde all'intimo bisogno di lodare più solennemente il Signore e ringraziarlo per il grande dono della vita consacrata, che arricchisce ed allietà la Comunità cristiana con la molteplicità dei suoi carismi e con i frutti di edificazione di tante esistenze totalmente donate alla causa del Regno. Non dobbiamo mai dimenticare che la vita consacrata, prima di essere impegno dell'uomo, è dono che viene dall'Alto, iniziativa del Padre, «che attrae a sé una sua creatura con uno speciale amore ed in vista di una speciale missione» (*Ibid.*, 17). Questo sguardo di predilezione tocca profondamente il cuore del chiamato, che è spinto dallo Spirito Santo a porsi sulle orme di Cristo in una forma di particolare sequela, mediante l'assunzione dei consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza. Dono stupendo!

«Che sarebbe del mondo se non vi fossero i religiosi?», si domandava giustamente Santa Teresa (*Libro de la vida*, c. 32,11). Ecco una domanda che ci spinge a rendere incessantemente grazie al Signore, il quale con questo singolare dono dello Spirito continua ad animare e sostenere la Chiesa nel suo impegnativo cammino nel mondo.

3. *In secondo luogo*, questa Giornata ha lo scopo di promuovere la conoscenza e la stima per la vita consacrata da parte dell'intero Popolo di Dio.

Come ha sottolineato il Concilio (cfr. *Lumen gentium*, 44) ed io stesso ho avuto modo di ribadire nella citata Esortazione Apostolica, la vita consacrata «più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita che Gesù, supremo consacrato e missionario del Padre per il suo Regno, ha abbracciato ed ha proposto ai discepoli che lo seguivano» (n. 22). Essa è, dunque, speciale e vivente memoria del suo essere di Figlio che fa del Padre il suo unico Amore – ecco la sua verginità –, che in Lui trova la sua esclusiva

ricchezza – ecco la sua povertà – ed ha nella volontà del Padre il «cibo» di cui si nutre (cfr. *Gv* 4,34) – ecco la sua obbedienza.

Questa forma di vita, abbracciata da Cristo e resa presente particolarmente dalle persone consacrate, è di grande importanza per la Chiesa, chiamata in ogni suo membro a vivere la stessa tensione verso il Tutto di Dio, seguendo Cristo nella luce e nella potenza dello Spirito Santo.

La vita di speciale consacrazione, nelle sue molteplici espressioni, è così al servizio della consacrazione battesimali di tutti i fedeli. Nel contemplare il dono della vita consacrata, la Chiesa contempla la sua intima vocazione di appartenere solo al suo Signore, desiderosa d'essere ai suoi occhi «senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa ed immacolata» (*Ef* 5,27).

Ben si comprende, dunque, l'opportunità di una apposita Giornata che faccia sì che la dottrina sulla vita consacrata sia più largamente e più profondamente meditata ed assimilata da tutti i membri del Popolo di Dio.

4. *Il terzo motivo* riguarda direttamente le persone consacrate, invitate a celebrare congiuntamente e solennemente le meraviglie che il Signore ha operato in loro, per scoprire con più lucido sguardo di fede i raggi della divina bellezza diffusi dallo Spirito nel loro genere di vita e per prendere più viva consapevolezza della loro insostituibile missione nella Chiesa e nel mondo.

Immersi in un mondo spesso agitato e distratto, prese talvolta da compiti assillanti, le persone consacrate saranno aiutate anche dalla celebrazione di tale annuale Giornata a ritornare alle sorgenti della loro vocazione, a fare un bilancio della propria vita, a confermare l'impegno della propria consacrazione. Potranno così testimoniare con gioia agli uomini ed alle donne del nostro tempo, nelle diverse situazioni, che il Signore è l'Amore capace di colmare il cuore della persona umana.

C'è davvero una grande urgenza che la vita consacrata si mostri sempre più «piena di gioia e di Spirito Santo», si spinga con slancio sulle vie della missione, si accrediti in forza della testimonianza vissuta giacché «l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni» (Esor. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 41).

Nella festa della Presentazione del Signore al Tempio

5. La Giornata della Vita consacrata sarà celebrata nella festa in cui si fa memoria della presentazione che Maria e Giuseppe fecero di Gesù al Tempio «per offrirlo al Signore» (*Lc* 2, 22).

In questa scena evangelica si rivela il mistero di Gesù, il consacrato del Padre, venuto nel mondo per compierne fedelmente la volontà (cfr. *Eb* 10, 5-7). Simeone lo addita come «luce per illuminare le genti» (*Lc* 2, 32) e preannuncia con parola profetica l'offerta suprema di Gesù al Padre e la sua vittoria finale (cfr. *Lc* 2, 32-35).

La Presentazione di Gesù al Tempio costituisce così un'eloquente icona della totale donazione della propria vita per quanti sono stati chiamati a riprodurre nella Chiesa e nel mondo, mediante i consigli evangelici, «i tratti caratteristici di Gesù vergine, povero ed obbediente» (Esor. Ap. *Vita consecrata*, 1).

Alla presentazione di Cristo si associa Maria.

La Vergine Madre, che porta al Tempio il Figlio perché sia offerto al Padre, esprime bene la figura della Chiesa che continua ad offrire i suoi figli e le sue figlie al Padre celeste, associandoli all'unica oblazione di Cristo, causa e modello di ogni consacrazione nella Chiesa.

Da alcuni decenni, nella Chiesa di Roma ed in altre diocesi, la festività del 2 febbraio riunisce quasi spontaneamente attorno al Papa e ai Pastori diocesani numerosi membri di Istituti di Vita Consacrata e di Società di Vita Apostolica, per manifestare coralmente, in comunione con l'intero Popolo di Dio, il dono e l'impegno della loro chiamata, la varietà dei carismi della vita consacrata e la loro peculiare presenza all'interno della comunità dei credenti.

Desidero che questa esperienza si estenda a tutta la Chiesa, in modo che la celebrazione della Giornata della Vita consacrata raduni le persone consacrate insieme con gli altri fedeli per cantare con la Vergine Maria le meraviglie che il Signore compie in tanti suoi figli e figlie e per manifestare a tutti che quella di «popolo a lui consacrato» (*Dt 28, 9*) è la condizione di quanti sono redenti da Cristo.

I frutti attesi per la missione di tutta la Chiesa

6. Carissimi Fratelli e Sorelle, mentre affido alla protezione materna di Maria l'istituzione della presente Giornata, auspico di cuore che essa porti frutti abbondanti per la santità e la missione della Chiesa. Aiuti, in particolare, a far crescere nella comunità cristiana la stima per le vocazioni di speciale consacrazione, a rendere in essa sempre più intensa la preghiera per ottenerle dal Signore, facendo maturare nei giovani e nelle famiglie una generosa disponibilità a riceverne il dono. Ne trarrà giovamento la vita ecclesiale nel suo insieme e vi attingerà forza la nuova evangelizzazione.

Confido che questa "Giornata" di preghiera e di riflessione aiuti *le Chiese particolari* a valorizzare sempre più il dono della vita consacrata ed a misurarsi col suo messaggio, per trovare il giusto e fecondo equilibrio tra azione e contemplazione, tra preghiera e carità, tra impegno nella storia e tensione escatologica.

La Vergine Maria, che ebbe l'altissimo privilegio di presentare al Padre Gesù Cristo, suo Figlio Unigenito, come oblazione pura e santa, ci ottenga di essere costantemente aperti e accoglienti nei confronti delle grandi opere che Egli non cessa di compiere per il bene della Chiesa e dell'intera umanità.

Con tali sentimenti ed augurando alle persone consacrate perseveranza e gioia nella loro vocazione, imparto a tutti l'Apostolica Benedizione.

Dal Vaticano, 6 gennaio 1997

IOANNES PAULUS PP. II

Messaggio per la XXXI Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali

«Comunicare Gesù: Via, Verità e Vita»

Pubblichiamo il testo del Messaggio del Santo Padre per la XXXI Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, che in Italia si celebra nella seconda domenica di ottobre.

Cari fratelli e sorelle,

mentre volge al termine questo nostro secolo e, con esso, il Secondo Millennio, dobbiamo constatare uno sviluppo senza precedenti dei mezzi di comunicazione sociale, con una offerta di volta in volta più consistente di prodotti e di servizi. Vediamo che la vita di un sempre maggior numero di persone viene coinvolta dallo sviluppo delle nuove tecnologie di informazione e di comunicazione. Pur tuttavia, ci sono ancora molte persone che non hanno accesso ai *mass media*, vecchi o nuovi che siano.

Coloro che traggono beneficio da questo sviluppo dispongono di una crescente possibilità di opzioni. Quanto maggiori sono le opzioni, tanto più difficile diventa scegliere con responsabilità. Sta di fatto che è sempre più difficile riuscire a proteggere i propri occhi e le proprie orecchie da immagini e da suoni che giungono attraverso i *media* in modo inaspettato e non richiesto. È ogni volta più difficile per i genitori proteggere i propri figli dai messaggi immorali e garantire che la loro educazione in materia di rapporti umani e la loro percezione di ciò che è il mondo avvenga in modo appropriato sia alla loro età e sensibilità, sia alla maturazione in loro della nozione di bene e di male. L'opinione pubblica è turbata dalla facilità con cui le moderne tecnologie di comunicazione possono essere utilizzate da coloro che hanno cattive intenzioni. D'altra parte come non notare il relativo ritardo di coloro che vorrebbero utilizzare bene le medesime opportunità?

Dobbiamo sperare che il divario tra coloro che beneficiano dei nuovi mezzi di informazione e di espressione e coloro che non hanno ancora accesso ad essi non diventi una incontrollabile ulteriore fonte di disuguaglianza e di discriminazione. In alcune parti del mondo si levano voci contro ciò che viene visto come il dominio dei *media* da parte della cosiddetta cultura dell'Occidente. I prodotti mediatici vengono visti da qualche parte come la rappresentazione di valori considerati propri dell'Occidente e, per estensione, supposti come valori cristiani. La verità è che, in questa questione, è il profitto economico ad essere considerato come primo ed autentico valore.

Inoltre, nei *media* sembra diminuire la proporzione di programmi di ispirazione religiosa e spirituale, programmi moralmente edificanti e che aiutino le persone a vivere meglio la loro vita. Non è facile mostrarsi ottimisti sull'influenza positiva dei *mass media* quando questi paiono piuttosto ignorare il ruolo vitale della religione nella vita della gente, o quando le credenze religiose vengono da essi sistematicamente trattate in forma negativa e indisponibile. Alcuni operatori dei *media*, specialmente nel settore dell'intrattenimento, sembrano spesso propensi a porre i credenti nella peggior luce possibile.

C'è ancora un posto per Cristo nei *mass media* tradizionali? Possiamo rivendicare un posto per Lui nei nuovi *media*?

Per la Chiesa, l'anno 1997, il primo del triennio di preparazione al grande Giubileo dell'anno 2000, viene dedicato alla riflessione su Cristo, il Verbo di Dio fatto uomo per opera dello Spirito Santo (cfr. *Tertio Millennio adveniente*, 30).

In questo contesto il tema della Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali è: "Comunicare Gesù: Via, Verità e Vita" (cfr. *Gv* 14,6).

Questo tema fornisce un'opportunità alla Chiesa per meditare, in modo da agire di con-

sequenza, sullo specifico contributo che i mezzi di comunicazione possono offrire per diffondere la Buona Notizia della Salvezza in Gesù Cristo; e dà occasione ai comunicatori professionali di riflettere su come i temi ed i valori religiosi, e quelli specificamente cristiani, possono arricchire le produzioni dei *media* e la vita di coloro che ne fanno uso.

I *media* moderni si rivolgono non solo alla società in generale, ma soprattutto alle famiglie, ai giovani ed anche ai bambini in tenera età. Qual è la "via" che devono indicare? Quale "verità" proporre? Quale "vita" offrire? Un argomento, questo, che riguarda non solo i cristiani, ma tutte le persone di buona volontà.

La "via" di Cristo è la "via" di una vita virtuosa, fruttuosa e pacifica, adeguata a coloro che sono figli di Dio e fratelli e sorelle che fanno parte della stessa famiglia umana; la "verità" di Cristo è l'eterna verità di Dio che si è rivelato a noi non solo nella creazione del mondo, ma anche attraverso le Sacre Scritture, e, specialmente, con e attraverso Suo Figlio, Gesù Cristo, la Parola fatta carne; e la "vita" di Cristo è la vita di grazia, quel gratuito dono di Dio che ci fa partecipi della Sua vita e che ci rende capaci di vivere per sempre nel Suo amore. Quando i cristiani sono sinceramente convinti di questo, la loro vita si trasforma, e questa trasformazione si manifesta non solo nella testimonianza personale, ma anche nell'impellente ed efficace comunicazione – anche attraverso i *media* – di una fede viva che, paradossalmente, si accresce quando viene condivisa.

È consolante sapere che tutti coloro che assumono il nome di cristiani condividono la stessa convinzione. Con il doveroso rispetto per le attività di comunicazione di ciascuna Chiesa e delle Comunità Ecclesiali, sarebbe un significativo risultato ecumenico se i cristiani riuscissero a cooperare più strettamente tra loro nei *media* per preparare la celebrazione del grande Giubileo (cfr. *Tertio Millennio adveniente*, 41). Tutto deve focalizzarsi sul fondamentale obiettivo del Giubileo: il rinvigorimento della fede e della testimonianza cristiana (*Ibid.*, 42).

La preparazione del 2000° Anniversario della nascita del Salvatore si è rivelata come chiave per interpretare ciò che lo Spirito Santo sta dicendo alla Chiesa ed alle Chiese in questo momento (cfr. *Ibid.*, 23). I *mass media* hanno un ruolo significativo da ricoprire per la proclamazione e per la diffusione di questa grazia nella stessa comunità cristiana e nel mondo in generale.

Quello stesso Gesù che è "la via, la verità e la vita" è anche "luce del mondo", la luce che illumina il nostro cammino, la luce che ci rende capaci di percepire la verità, la luce del Figlio che ci dona la vita soprannaturale ora e per sempre. I duemila anni che sono trascorsi dalla nascita di Cristo rappresentano una straordinaria commemorazione per l'umanità nel suo insieme, visto il ruolo rilevante giocato dalla Cristianità nel corso di questi due Millenni (cfr. *Ibid.*, 15). È opportuno che i *mass media* riconoscano l'importanza di quel ruolo.

Forse uno dei doni più belli che potremo offrire a Gesù Cristo in occasione del 2000° Anniversario della Sua nascita sarebbe quello della Buona Notizia fatta finalmente conoscere ad ogni persona nel mondo, attraverso la viva testimonianza dell'esempio dato dai Cristiani innanzi tutto, ma anche attraverso i *media*: «Comunicare Gesù Cristo: Via, Verità e Vita». Possa questa essere l'aspirazione e l'impegno di tutti coloro che professano l'unicità di Gesù Cristo, fonte della vita e della verità (cfr. *Gv* 5,26; 10,10.28), e che hanno il privilegio e la responsabilità di lavorare nel vasto ed influente mondo delle Comunicazioni Sociali.

Dal Vaticano, 24 gennaio 1997

IOANNES PAULUS PP. II

Ai Membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede

È urgente organizzare la pace del dopo-guerra-fredda e la libertà del dopo-1989

Lunedì 13 gennaio, ricevendo i Membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede in occasione dello scambio degli auguri per il nuovo anno, il Santo Padre ha pronunciato il seguente discorso, che pubblichiamo in traduzione italiana:

Eccellenze, Signore e Signori.

Scambio di auguri. Un “pellegrinaggio di pace”

1. Il vostro Decano, il Signor Ambasciatore Joseph Amichia, mi ha or ora presentato i vostri auguri cordiali con la serenità e la delicatezza a tutti ben nota. Lo ha fatto per l'ultima volta, perché, dopo più di venticinque anni, ritornerà definitivamente nella sua amata Costa d'Avorio. Alla sua consorte, alla sua famiglia, ai suoi compatrioti ed a lui stesso desidero, a nome di tutti voi, offrire i nostri più fervidi voti per un avvenire che permetta loro di realizzare quei progetti che stanno loro più a cuore.

A voi tutti, Eccellenze, Signore, Signori, vanno i miei calorosi ringraziamenti per i vostri auguri; e vi sono riconoscente per i segni di apprezzamento che tanto spesso riservate all'attività internazionale della Santa Sede. Avrò modo, tra qualche momento, di salutarvi personalmente e di esprimervi i miei sentimenti di stima. Tramite tutti voi, vorrei inoltre far giungere i miei voti deferenti ed oranti ai responsabili dei vostri Paesi ed ai vostri conazionali: possa l'anno 1997 segnare una tappa decisiva nel consolidamento della pace e per una prosperità più condivisa da tutti i popoli della terra!

Nel mio Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1997, invitavo ogni persona di buona volontà ad «intraprendere insieme e con animo risoluto un vero *pellegrinaggio di pace*, ciascuno a partire dalla concreta situazione in cui si trova» (n. 1). Come meglio avviarlo che insieme a voi, Signore e Signori, osservatori qualificati ed attenti della vita delle Nazioni? In questo inizio d'anno, a che punto stanno la speranza e la pace? Ecco la domanda alla quale vorrei rispondere con voi.

I segni di speranza nel mondo d'oggi

2. *La speranza.* Fortunatamente essa non è assente dall'orizzonte dell'umanità. *Il disarmo* ha segnato traguardi importanti con la firma del Trattato di interdizione totale degli esperimenti nucleari, al quale del resto la Santa Sede ha apposto, anch'essa, la propria firma, nella speranza di una adesione universale. Ormai la corsa agli armamenti nucleari e la loro proliferazione sono messe al bando dalla società.

Questo tuttavia non deve renderci meno vigilanti quanto alla produzione di *armi convenzionali o chimiche* sempre più sofisticate, né indifferenti verso i problemi posti dalle mine antiuomo. Riguardo a queste ultime, auspico che un accordo, giuridicamente vincolante e con degli adatti meccanismi di controllo, veda la luce in occasione della riunione prevista a Bruxelles nel prossimo mese di giugno. Tutto deve essere messo in opera per costruire un mondo più sicuro!

Quasi tutti i Governi, riuniti nel contesto dell'Organizzazione delle Nazioni Unite a Istanbul per la II Conferenza sugli Insediamenti umani e a Roma per il Vertice mondiale della FAO, si sono assunti impegni concreti per conciliare meglio *lo sviluppo, la crescita economica e la solidarietà*. Il diritto alla casa e l'equa ripartizione delle risorse della terra sono apparsi come priorità per gli anni futuri: si tratta di passi decisivi.

Dobbiamo ugualmente prendere atto dell'accordo concluso verso la fine dell'anno ad Abidjan per la pace in *Sierra Leone*, sperando vivamente che il disarmo e la smobilitazione dei militari avvengano senza lentezze. Possa avvenire lo stesso nella vicina *Liberia*, anch'essa impegnata in un difficile processo di normalizzazione e di preparazione di libere elezioni!

In *Guatemala*, la pace sembra finalmente profilarsi all'orizzonte dopo troppi lunghi anni di lotta fratricida. L'accordo siglato il 29 dicembre scorso, creando un clima di fiducia, dovrebbe favorire, nell'unità e con coraggio, la soluzione dei numerosi problemi sociali ancora irrisolti.

Volgendo lo sguardo verso l'Asia, attendiamo la data del 1° luglio 1997, quando *Hong Kong* sarà reintegrata nella Cina continentale. In ragione della consistenza e della vitalità della comunità cattolica che in quel territorio risiede, la Santa Sede seguirà con interesse tutto particolare tale nuova tappa, augurandosi che il rispetto delle differenze, dei diritti fondamentali della persona umana e della supremazia del diritto segni questo nuovo itinerario, preparato da pazienti negoziati.

Una pace sempre precaria

3. *La pace*, in secondo luogo. Appare ancora precaria in più d'un punto del pianeta, e, in ogni caso, è sempre alla mercé di egoismi o di imprevidenze da parte di non pochi soggetti della vita internazionale.

Molto vicino a noi, l'*Algeria* continua a dibattersi in un abisso di violenza inaudita, dando la triste immagine di un popolo intero preso in ostaggio. La Chiesa cattolica vi ha pagato un pesante tributo, l'anno scorso, con il barbaro assassinio dei sette monaci della Trappa di *Notre-Dame de l'Atlas* e la brutale morte di Mons. Pierre Claverie, Vescovo d'*Oran*. *Cipro*, ancora divisa in due, attende una soluzione politica che dovrebbe essere elaborata in un contesto europeo offrendo orizzonti più diversificati. Sulla riva orientale del Mediterraneo, il *Medio Oriente* continua a cercare a tentoni il cammino della pace. Tutto deve essere provato perché i sacrifici e gli sforzi dispiegati in questi ultimi anni, a partire dalla Conferenza di Madrid, non siano resi vani. Per i cristiani, in particolare, la "Terra Santa" rimane il luogo dove è risuonato per la prima volta il messaggio d'amore e di riconciliazione: «Pace in terra agli uomini, che Dio ama»!

Tutti insieme, ebrei, cristiani e musulmani, israeliani ed arabi, credenti e non-credenti, devono creare e consolidare la pace: la pace dei trattati, la pace della fiducia, la pace dei cuori! In questa parte del mondo, come altrove, la pace non potrà essere giusta e duratura se non poggia sul dialogo leale tra partner uguali, nel rispetto dell'identità e della storia di ognuno, se non poggia sul diritto dei popoli alla libera determinazione del proprio destino, sulla loro indipendenza e sulla loro sicurezza. Non vi possono essere eccezioni! E tutti coloro che hanno accompagnato le parti più direttamente coinvolte nel difficile processo di pace in Medio Oriente, devono raddoppiare gli sforzi affinché il modesto capitale di fiducia accumulato non venga dissipato ma, al contrario, aumenti e porti frutti.

In questi ultimi mesi, un focolaio di tensione si è drammaticamente esteso in tutta la regione dei Grandi Laghi, in Africa. Il Burundi, il Rwanda e lo Zaire, in particolare, si sono trovati stretti nella morsa fatale della violenza sfrenata e dell'etnocentrismo, che hanno fatto piombare intere Nazioni in drammi umani che non dovrebbero lasciare nessuno indifferente. Nessuna soluzione potrà essere elaborata fin tanto che i responsabili politici e militari di

quei Paesi non si saranno seduti attorno ad un tavolo di negoziato, con l'aiuto della Comunità Internazionale, per prospettare insieme la configurazione dei loro necessari e inevitabili rapporti. La Comunità Internazionale – e qui intendo includere le Organizzazioni regionali africane – non soltanto deve portare rimedio all'indifferenza manifestata negli ultimi tempi di fronte a drammi umanitari dei quali il mondo intero è stato testimone, ma deve pure accrescere la sua azione politica al fine di evitare che nuovi tragici sviluppi, smembramenti di territori o l'esodo di popolazioni non vengano a creare delle situazioni che nessuno sarebbe in grado di controllare. Non si fonda la sicurezza di un Paese o di una regione sull'accumulo dei rischi.

Nello *Sri Lanka*, le speranze di pace si sono frantumate di fronte ai combattimenti che nuovamente hanno devastato intere regioni dell'isola. Il permanere di tali lotte impedisce in modo evidente il progresso economico. Qui, ancora, occorrerebbe che riprendessero i negoziati per giungere almeno ad un cessate-il-fuoco che permetta di guardare al futuro in modo più sereno.

Se volgiamo infine lo sguardo verso l'*Europa*, si può rilevare che la costruzione delle Istituzioni europee e l'approfondimento del concetto europeo di sicurezza e di difesa dovrebbero assicurare ai cittadini dei Paesi del Continente un avvenire più stabile, perché fondato su un patrimonio di valori comuni: il rispetto dei diritti dell'uomo, il primato della libertà e della democrazia, lo Stato di diritto, il diritto al progresso economico e sociale. Tutto ciò, sicuramente, in vista dello sviluppo integrale della persona umana. Ma gli Europei devono restare vigilanti, perché sono sempre possibili dei pericolosi smarrimenti di rotta, come ha dimostrato la crisi dei Balcani: la persistenza di tensioni etniche, i nazionalismi esacerbati, le intolleranze di ogni sorta costituiscono delle minacce permanenti. I focolai di tensione persistenti nel Caucaso ci avvertono che il contagio di siffatte energie negative non può essere bloccato se non grazie all'instaurarsi di un'autentica cultura e di una vera pedagogia della pace. Attualmente, in troppe regioni d'Europa, si ha l'impressione che i popoli coabitino più che cooperare tra loro. Non si dimentichi mai ciò che uno dei "padri fondatori" dell'Europa del dopoguerra scriveva in margine alle sue memorie – cito qui Jean Monnet: «Noi non coalizziamo degli Stati; noi uniamo degli uomini!».

Il diritto internazionale è basato su valori

4. Tale rapida panoramica sulla situazione internazionale basta a mostrare che, fra i progressi compiuti ed i problemi irrisolti, i responsabili politici hanno un largo campo d'azione. Ciò che più manca forse, oggi, ai soggetti della Comunità Internazionale non sono certo le Convenzioni scritte, né le Assemblee ove potersi esprimere: esse sono persino in eccesso! Quel che manca è piuttosto *una legge morale* e il coraggio di riferirsi ad essa.

La Comunità delle Nazioni, come ogni società umana, non sfugge a questo principio di base: essa deve essere retta da una regola di diritto valida per tutti, senza eccezioni. Ogni sistema giuridico, lo sappiamo, ha per fondamento e per fine il bene comune. E ciò si applica anche alla Comunità Internazionale: il bene di tutti e il bene del tutto! È questo che permette di giungere ad eque soluzioni dove nessuno è danneggiato a vantaggio degli altri, anche se essi sono in maggioranza: la giustizia è per tutti, senza che l'ingiustizia sia inflitta ad alcuno. La funzione del diritto è di dare a ciascuno ciò che gli spetta, di rendergli ciò che gli è dovuto in piena giustizia. Il diritto comporta dunque una forte connotazione morale. E il diritto internazionale stesso è fondato su valori. La dignità della persona, o la garanzia dei diritti delle Nazioni, per esempio, sono principi morali prima di essere norme giuridiche. Ciò spiega perché sono stati dei filosofi e dei teologi, tra il XV e il XVII secolo, i primi teorici della società internazionale e i precursori di un riconoscimento esplicito dello "ius gentium" (diritto delle genti). Inoltre, non si può che costatare che il diritto internazionale non

è più solamente un diritto "tra Stati", ma tende sempre di più a raggiungere gli individui, attraverso le definizioni internazionali dei diritti dell'uomo, del diritto sanitario internazionale o del diritto umanitario, per citare solo qualche esempio.

È dunque urgente organizzare la pace del dopo-guerra-fredda e la libertà del dopo-1989, basandosi su valori morali che sono agli antipodi della legge dei più forti, dei più ricchi o dei più grandi che impongono i loro modelli culturali, i loro *diktat* economici e le loro tendenze ideologiche. I tentativi per organizzare una giustizia penale internazionale sono, in questo senso, un reale progresso della coscienza morale delle Nazioni. Lo sviluppo delle iniziative umanitarie, intergovernative o private, è anch'esso un segnale positivo di un risveglio della solidarietà, di fronte a situazioni di violenza o di ingiustizia intollerabili. Ma pure qui, bisogna stare attenti a che queste generosità non divengano rapidamente la giustizia dei vincitori, o che non nascondano secondi fini egemonici che farebbero ragionare in termini di sfere d'influenza, di monopoli o di riconquista dei mercati.

Il diritto internazionale è stato per molto tempo un diritto della guerra e della pace. Credo che esso sia sempre più chiamato a diventare esclusivamente un diritto della pace concepito in funzione della giustizia e della solidarietà. In questo contesto la morale è chiamata a fecondare il diritto; essa può esercitare altresì una funzione di anticipo sul diritto, nella misura in cui gli indica la direzione del giusto e del bene.

Conclusione

5. Eccellenze, Signore e Signori, sono queste le riflessioni che desideravo condividere con voi in questo inizio d'anno. Esse potranno ispirare la vostra riflessione e la vostra azione al servizio della giustizia, della solidarietà e della pace tra le Nazioni che rappresentate.

Nella preghiera, affido a Dio la felicità e la prosperità dei vostri concittadini, i progetti dei vostri Governi per il bene spirituale e temporale dei loro popoli, come pure gli sforzi della Comunità Internazionale per il trionfo della ragione e del diritto.

Nel nostro pellegrinaggio di pace, la stella di Natale ci guida e ci indica il vero cammino dell'uomo, invitandoci ad intraprendere il cammino di Dio.

Dio benedica le vostre persone, le vostre famiglie e le vostre Patrie e conceda a voi tutti un anno felice!

All'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia

La sofferenza e la tensione pastorale della Chiesa per i focolari domestici disgregati

Venerdì 24 gennaio, ricevendo i partecipanti alla XIII Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia, il Santo Padre ha pronunciato questo discorso:

1. Sono lieto di accogliervi e di salutarvi in occasione dell'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia. Ringrazio il Cardinale Presidente Alfonso López Trujillo per le amabili parole con le quali ha voluto introdurre questo incontro, che riveste una grande importanza. Infatti il tema delle vostre riflessioni – *"La pastorale dei divorziati risposati"* – è oggi al centro delle attenzioni e preoccupazioni della Chiesa e dei Pastori in cura d'anime, i quali non cessano di prodigare le loro attenzioni pastorali nei confronti di quanti soffrono per situazioni di difficoltà nella loro famiglia.

La Chiesa non può restare indifferente davanti a questo problema doloroso, nel quale sono implicati tanti suoi figli. Già nell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* riconoscevo che, trattandosi di una piaga che intacca sempre più largamente anche gli ambienti cattolici, «il problema deve essere affrontato con premura indilazionabile» (n. 84). La Chiesa, Madre e Maestra, cerca il bene e la felicità dei focolari domestici e quando questi per qualunque motivo vengono disgregati, ne soffre e cerca di porvi rimedio accompagnando pastoralmente queste persone, in piena fedeltà agli insegnamenti di Cristo.

2. Il Sinodo dei Vescovi del 1980 sulla famiglia ha preso in considerazione questa penosa situazione e ha indicato le linee pastorali opportune per tali circostanze. Nella Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, prendendo in considerazione le riflessioni dei Padri Sinodali, scrivevo: «La Chiesa, istituita per condurre a salvezza tutti gli uomini e soprattutto i battezzati, non può abbandonare a se stessi coloro che – già congiunti col vincolo matrimoniale sacramentale – hanno cercato di passare a nuove nozze. Perciò si sforzerà senza stancarsi di mettere a loro disposizione i suoi mezzi di salvezza» (n. 84).

È in questo ambito chiaramente pastorale, come ben avete chiarito nella presentazione dei lavori di questa Assemblea Plenaria, che si inquadra le riflessioni del vostro incontro, volte ad aiutare le famiglie a scoprire la grandezza della loro vocazione battesimal ed a vivere le opere di pietà, carità e penitenza. L'aiuto pastorale presuppone però che sia riconosciuta la dottrina della Chiesa chiaramente espressa nel *Catechismo*: «Non è in potere della Chiesa pronunciarsi contro questa disposizione della sapienza divina» (n. 1640).

Sappiano tuttavia, questi uomini e queste donne, che la Chiesa li ama, non è lontana da loro e soffre della loro situazione. I divorziati risposati sono e rimangono suoi membri, perché hanno ricevuto il Battesimo e conservano la fede cristiana. Certo, una nuova unione dopo il divorzio costituisce un disordine morale, che contrasta con precise esigenze derivanti dalla fede, ma questo non deve precludere l'impegno della preghiera né la testimonianza operosa della carità.

3. Come ebbi a scrivere nella Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, i divorziati risposati non possono essere ammessi alla Comunione eucaristica «dal momento che il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell'unione di amore tra Cristo e la Chiesa che è significata ed attuata dall'Eucaristia» (n. 84). E questo in virtù della stessa autorità del Signore, Pastore dei Pastori, che cerca sempre le sue pecore. Ciò vale

anche per la *Penitenza*, il cui duplice e unitario significato di *conversione e di riconciliazione* risulta contraddetto dalla condizione di vita di divorziati risposati che tali permangono.

Tuttavia, non mancano vie pastorali opportune per venire incontro a queste persone. La Chiesa vede le loro sofferenze e le gravi difficoltà in cui si muovono, e nella sua carità materna si preoccupa di loro non meno che dei figli del loro precedente matrimonio: privati del diritto nativo alla presenza di ambedue i genitori, sono essi le prime vittime di simili vicende dolorose.

Occorre innanzitutto porre in essere con urgenza una *pastorale di preparazione e di tempestivo sostegno* alle coppie nel momento della crisi. È in questione l'annuncio del dono e del comandamento di Cristo sul matrimonio. I Pastori, specialmente i parroci, devono, con cuore aperto, accompagnare e sostenere questi uomini e donne facendo loro comprendere che, quand'anche avessero infranto il vincolo matrimoniale, non devono disperare della grazia di Dio, che veglia sul loro cammino. La Chiesa non cessa di «invitare i suoi figli, i quali si trovano in quelle situazioni dolorose ad avvicinarsi alla misericordia divina per altre vie... finché non abbiano raggiunto le disposizioni richieste» (Esort. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 34). I Pastori «sono chiamati a far sentire la carità di Cristo e la materna vicinanza della Chiesa, accogliendoli con amore, esortandoli a confidare nella misericordia di Dio, e suggerendo loro con prudenza e rispetto concreti cammini di conversione e di partecipazione alla vita della comunità ecclesiale» (*Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la recezione della Comunione eucaristica da parte dei fedeli divorziati risposati*, 13 ottobre 1994, n. 2). Il Signore, mosso dalla misericordia, va incontro a tutti i bisognosi, allo stesso tempo con l'esigenza della verità e con l'olio della carità.

4. Come non seguire dunque con preoccupazione la situazione di tanti che, specialmente nelle Nazioni economicamente sviluppate, a causa della separazione vivono una condizione di abbandono, specialmente quando si tratta di persone a cui non può essere imputato il fallimento del matrimonio?

Quando la coppia in situazione irregolare torna alla pratica cristiana è necessario *accoglierla con carità e benevolenza*, aiutandola a chiarire lo stato concreto della sua condizione, attraverso un lavoro pastorale illuminato ed illuminante. Questa *pastorale di accoglienza* fraterna ed evangelica, per coloro che avevano perduto il contatto con la Chiesa, è di grande importanza: è il primo passo necessario per inserirli in una pratica cristiana. Occorre *avvicinarli all'ascolto della Parola di Dio e alla preghiera*, inserirli nelle opere di carità che la Comunità cristiana realizza nei riguardi dei poveri e dei bisognosi e stimolare *lo spirito di pentimento* con opere di penitenza che preparino i loro cuori ad accogliere la grazia di Dio.

Un capitolo molto importante è quello riguardante *la formazione umana e cristiana dei figli della nuova unione*. Farli partecipi di tutto il contenuto della sapienza del Vangelo, secondo l'insegnamento della Chiesa, è un'opera che prepara meravigliosamente i cuori dei genitori a ricevere la forza e la chiarezza necessarie per superare le difficoltà reali che sono sulla loro strada e per riavere la piena trasparenza del mistero di Cristo che il matrimonio cristiano significa e realizza. Un compito speciale, difficile ma necessario, riguarda anche *gli altri membri* che fanno pure parte, in misura più o meno stretta, della famiglia. Essi, con una vicinanza che non può essere confusa con la condiscendenza, vengano in aiuto dei loro cari e, in particolare modo, dei figli, che per la giovane età risentono maggiormente i contraccolpi delle vicende dei genitori.

Cari Fratelli e Sorelle, la raccomandazione che sgorga oggi dal mio cuore è quella di aver fiducia nei riguardi di tutti coloro che vivono in situazioni così drammatiche e dolorose. Non si deve cessare di «sperare contro ogni speranza» (Rm 4, 18) che anche quelli che si trovano in una situazione non conforme alla volontà del Signore possano ottenere da Dio la salvezza, se sapranno perseverare nella preghiera, nella penitenza e nell'amore vero.

5. Infine, vi ringrazio per la vostra collaborazione alla preparazione del II Incontro Mondiale delle famiglie, che si svolgerà a Rio de Janeiro, nei giorni 4 e 5 del prossimo mese di ottobre. Alle famiglie del mondo rivolgo il mio invito paterno a preparare, nella preghiera e nella riflessione, questo Incontro. Per i focolari che non potranno recarsi a tale appuntamento, so che è stato preparato uno strumento utile per tutti: si tratta di catechesi che serviranno ad illuminare i gruppi parrocchiali, le associazioni, i movimenti familiari, favorendo una degna interiorizzazione dei grandi temi concernenti la famiglia.

Vi assicuro il ricordo nella mia preghiera, affinché i vostri lavori contribuiscano a restituire al sacramento del Matrimonio tutta quella carica di gioia e di perenne freschezza che gli ha conferito il Signore, elevandolo alla dignità di Sacramento.

Nell'augurarvi di essere testimoni generosi ed attenti della sollecitudine della Chiesa per le famiglie, di cuore vi imparto la mia Benedizione, che estendo volentieri a tutte le persone che vi sono care.

Al termine dei lavori dell'Assemblea Plenaria, sono state redatte le seguenti *Raccomandazioni*, che riassumono in sintesi gli orientamenti della Chiesa al riguardo.

PONTIFICO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA

La pastorale dei divorziati risposati

Raccomandazioni

Teniamo ad esprimere la nostra fede nel sacramento del Matrimonio: unione definitiva di un uomo e di una donna battezzati nel Cristo; unione ordinata all'accoglienza e all'educazione dei figli (cfr. *Gaudium et spes*, 48).

Costatiamo che il sacramento del Matrimonio è una ricchezza per la stessa coppia, per la società e per la Chiesa. Esso comporta una maturazione sotto il segno della speranza per coloro che desiderano rafforzare il loro amore nella stabilità e fedeltà, con l'aiuto di Dio che benedice la loro unione. Tale realtà ridonda a beneficio anche di tutte le altre coppie.

In molti Paesi i divorzi sono diventati una vera "piaga" sociale (cfr. *Gaudium et spes*, 47). La statistica sta ad

indicare una continua crescita dei fallimenti anche tra coloro che sono uniti nel sacramento del Matrimonio. Questo preoccupante fenomeno porta a considerare le sue numerose cause, fra le quali: il disinteresse di fatto dello Stato circa la stabilità del matrimonio e della famiglia, una legislazione permisiva sul divorzio, l'influenza negativa dei *mass media* e delle Organizzazioni internazionali, l'insufficiente formazione cristiana dei fedeli.

Questi "scacchi" sono una fonte di sofferenza sia per gli uomini di oggi, sia soprattutto per coloro che vedono svanire il progetto del loro amore coniugale.

La Chiesa è quanto mai sensibile al dolore dei suoi membri: essa, come si rallegra con quelli che sono nella gioia,

così piange con quelli che sono nel pianto (cfr. *Rm* 12, 15).

Come ha ben sottolineato il Santo Padre nel discorso che ci ha rivolto durante i lavori dell'Assemblea Plenaria: «Questi uomini e queste donne [sappiano] che la Chiesa li ama, non è lontana da loro e soffre della loro situazione. I divorziati risposati sono e rimangono suoi membri, perché hanno ricevuto il Battesimo e conservano la fede cristiana» (n. 2).

I Pastori, pertanto, si prendano cura di coloro che subiscono le conseguenze del divorzio, soprattutto dei figli; si preoccupino di tutti, e, sempre in armonia con la verità del matrimonio e della famiglia, cerchino di lenire la ferita inflitta al segno dell'alleanza di Cristo con la Chiesa.

La Chiesa cattolica, in pari tempo, non può restare indifferente ai molti pluriarsi di tali situazioni, né arrendersi di fronte ad un costume, frutto di una mentalità che svaluta il matrimonio in quanto impegno unico ed indissolubile, come pure non può approvare tutto ciò che attenta alla natura propria del matrimonio stesso.

La Chiesa inoltre non si limita a denunciare gli errori ma, secondo la costante dottrina del suo Magistero – riaffermata specialmente nella *Familiaris consortio* (nn. 83 e 84) – vuole mettere in opera ogni mezzo affinché le comunità locali possano sostenere le persone che vivono in condizioni del genere.

Primo obiettivo: la fedeltà

Si sviluppino, da parte di tutta la comunità cristiana, i mezzi per sostenere la fedeltà al sacramento del Matrimonio, con un costante impegno inteso a:

- curare la preparazione e la celebrazione del sacramento del Matrimonio;
- dare tutta la sua importanza alla catechesi sul valore ed il significato dell'amore coniugale e familiare;
- accompagnare i focolari nella vita quotidiana (pastorale familiare, ricorso alla vita sacramentale, educazione cri-

* * *

È per questo che noi, nella Plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia, presentiamo le seguenti raccomandazioni ai Vescovi – quali moderatori della pastorale matrimoniale – e con loro alle rispettive comunità. Esse potranno essere utili per concretizzare gli orientamenti pastorali e per adeguarli alle situazioni particolari.

Invitiamo, inoltre, tutti i responsabili nella Chiesa ad un particolare sforzo nei riguardi di coloro che vivono le conseguenze delle ferite a causa del divorzio, tenendo presente:

- la solidarietà di tutta la comunità;
- l'importanza della virtù della misericordia, che rispetta la verità del matrimonio;
- la fiducia nella legge di Dio e nelle disposizioni della Chiesa, che proteggono amorevolmente il matrimonio e la famiglia;
- uno spirito animato dalla speranza.

Tale sforzo particolare suppone un'adeguata formazione dei sacerdoti e dei laici impegnati nella pastorale familiare. Il primo segno dell'amore della Chiesa è di non lasciar cadere il silenzio su una situazione così preoccupante (cfr. *Familiaris consortio*, 84).

Per aiutare a riscoprire il valore ed il significato del matrimonio cristiano e della vita coniugale, proponiamo tre obiettivi ed i relativi mezzi pastorali.

stiana dei bambini, movimenti familiari, ecc.);

– incoraggiare ed aiutare i coniugi separati o divorziati, che sono soli, a rimanere fedeli ai doveri del loro matrimonio;

– preparare un Direttorio dei Vescovi sulla pastorale familiare (cfr. *Familiaris consortio*, 66), là dove ancora non sia stato realizzato;

– curare la preparazione del clero e in particolare dei confessori, affinché formino le coscienze secondo le leggi di Dio e della Chiesa sulla vita coniugale e familiare;

- promuovere la formazione dottrinale degli operatori pastorali;
- incoraggiare la preghiera liturgica per coloro che sono in difficoltà nel loro matrimonio;

- diffondere queste indicazioni pastorali anche mediante delle "brochures" sulla situazione dei divorziati e risposati.

Secondo obiettivo: sostegno alle famiglie in difficoltà

I Pastori devono esortare particolarmente i genitori, in virtù del sacramento del Matrimonio da essi ricevuto, affinché sostengano i figli sposati; i fratelli e le sorelle, perché circondino le coppie con la loro fraternità; gli amici perché aiutino i loro amici.

Inoltre, i figli dei separati e dei divorziati hanno bisogno di una attenzione specifica, soprattutto nel contesto della catechesi.

Si deve pure provvedere ad una assistenza pastorale per coloro che si rivol-

gono o potrebbero rivolgersi al giudizio dei Tribunali Ecclesiastici. Conviene aiutarli a prendere in considerazione la possibile nullità del loro matrimonio.

Non bisogna dimenticare che spesso le difficoltà matrimoniali possono degenerare in dramma, se gli sposi non hanno la volontà o la possibilità di confidarsi, quanto prima, con una persona (sacerdote o laico competente), per lasciarsi aiutare a superarle.

In ogni caso occorre fare del tutto per giungere ad una riconciliazione.

Terzo obiettivo: accompagnamento spirituale

Quando i cristiani divorziati passano ad una unione civile, la Chiesa, fedele all'insegnamento di Nostro Signore (Mc 10, 2-9) non può esprimere alcun segno, pubblico o privato, che potrebbe apparire come una legittimazione della nuova unione.

Spesso si constata che l'esperienza del precedente fallimento può provocare il bisogno della richiesta della misericordia di Dio e della sua salvezza. È

necessario che i risposati diano la priorità alla regolarizzazione della loro situazione nella comunità ecclesiale visibile e, spinti dal desiderio di rispondere all'amore di Dio, si dispongano ad un cammino destinato a far superare ogni disordine. La conversione, però, può e deve cominciare senza indugio già nello stato esistenziale in cui ciascuno si trova.

Suggerimenti pastorali

Testimone e custode del segno matrimoniale il Vescovo - insieme ai sacerdoti suoi collaboratori -, desideroso di condurre il suo popolo verso la salvezza e la vera felicità, non mancherà di:

a) esprimere la fede della Chiesa nel sacramento del Matrimonio e richiamare le direttive per una preparazione ed una celebrazione fruttuosa;

b) mostrare la sofferenza della Chiesa davanti ai fallimenti dei matrimoni e soprattutto davanti alle conseguenze per i figli;

c) esortare ed aiutare i divorziati,

rimasti soli, ad essere fedeli al Sacramento del loro matrimonio (cfr. *Familiaris consortio*, 83);

d) invitare i divorziati coinvolti in una nuova unione a:

- riconoscere la loro situazione irregolare che comporta uno stato di peccato e a chiedere a Dio la grazia di una vera conversione;

- osservare le esigenze elementari della giustizia verso il loro coniuge nel Sacramento e i loro figli;

- prendere coscienza delle proprie responsabilità in queste unioni;

- iniziare subito un cammino verso

il Cristo - che, solo, potrà mettere fine a tale situazione - mediante un dialogo di fede con il nuovo *partner* per un progresso comune verso la conversione, richiesta dal Battesimo, e soprattutto mediante la preghiera e la partecipazione alle celebrazioni liturgiche non dimenticando però che essi, in quanto divorziati risposati, non possono ricevere i sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia;

e) condurre la comunità cristiana ad una comprensione più approfondita dell'importanza della pietà eucaristica,

come per esempio: la visita al SS. Sacramento, la comunione spirituale, l'adorazione del Santissimo;

f) far meditare sul senso del peccato, portando i fedeli a comprendere meglio il sacramento della Riconciliazione;

g) stimolare ad una comprensione adeguata della contrizione e del risanamento spirituale, che presuppone pure il perdono degli altri, la riparazione e l'impegno effettivo al servizio del prossimo.

Ai Membri del Tribunale della Rota Romana

La valenza giuridica non si giustappone alla realtà interpersonale del matrimonio, ma ne costituisce una dimensione veramente intrinseca

Lunedì 27 gennaio, ricevendo il Collegio dei Prelati Uditori, gli Officiali e gli Avvocati del Tribunale della Rota Romana in occasione dell'apertura dell'Anno Giudiziario, il Santo Padre ha pronunciato questo discorso:

1. Sono lieto di incontrarvi in questo annuale appuntamento, che esprime e consolida lo stretto legame che unisce il vostro lavoro al mio ministero apostolico.

Saluto cordialmente ciascuno di voi, Prelati Uditori, Officiali e quanti prestate servizio nel Tribunale della Rota Romana, componenti dello Studio Rotale, Avvocati Rotali. Ringrazio in particolare Lei, Monsignor Decano, per le gentili parole che mi ha rivolto e per le considerazioni che, pur in maniera concisa, ha or ora proposto.

2. Seguendo la consuetudine di offrire in questa circostanza delle riflessioni su un argomento attinente al diritto della Chiesa e, in modo particolare, all'esercizio della funzione giudiziaria, desidero intrattenermi sulla tematica, a voi ben nota, dei *riflessi giuridici degli aspetti personalistici del matrimonio*. Senza entrare in problemi particolari, relativi ai diversi capitoli di nullità matrimoniale, mi limito a ricordare alcuni capisaldi, da tenere ben presenti per un ulteriore approfondimento del tema.

Fin dai tempi del Concilio Vaticano II, ci si è chiesto quali conseguenze giuridiche derivassero dalla visione del matrimonio contenuta nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (nn. 47-52). In effetti, la nuova codificazione canonica in questo campo ha ampiamente valorizzato la prospettiva conciliare, pur tenendosi lontana da alcune interpretazioni estreme che, ad esempio, consideravano la «*intima communitas vitae et amoris coniugalnis*» (*Ivi*, 48) come una realtà non implicante un «*vinculum sacrum*» (*Ivi*) con una specifica dimensione giuridica.

Nel Codice del 1983 si fondono armonicamente formulazioni di origine conciliare, come quella sull'oggetto del consenso (cfr. can. 1057 § 2), nonché sulla duplice ordinazione naturale del matrimonio (cfr. can. 1055 § 1), in cui sono poste direttamente in primo piano le persone dei nubenti, con principi della tradizione disciplinare, come quello del «*favor matrimonii*» (cfr. can. 1060). Ciò nonostante, vi sono sintomi che mostrano la tendenza a contrapporre, senza possibilità di una sintesi armoniosa, gli aspetti personalistici a quelli più propriamente giuridici: così, da un lato, la concezione del matrimonio quale dono reciproco delle persone parrebbe dover legittimare una indefinita tendenza dottrinale e giurisprudenziale all'allargamento dei requisiti di capacità o maturità psicologica e di libertà e consapevolezza necessari per contrarlo validamente; dall'altro, proprio certe applicazioni di questa tendenza, facendo emergere gli equivoci in essa presenti, vengono giustamente percepite come contrastanti con il principio dell'indissolubilità, non meno fermamente ribadito dal Magistero.

3. Per affrontare il problema in modo perspicuo ed equilibrato, occorre aver ben chiaro il principio che la *valenza giuridica* non si giustappone come un corpo estraneo alla *realità interpersonale* del matrimonio, ma ne costituisce *una dimensione veramente intrinseca*. I

rapporti tra i coniugi, infatti, come quelli tra i genitori ed i figli, sono anche costitutivamente *rapporti di giustizia*, e perciò sono realtà di per sé giuridicamente rilevanti. L'amore coniugale e paterno-filiale non è solo inclinazione dettata dall'istinto, né è scelta arbitraria e reversibile, ma è *amore dovuto*. Mettere, perciò, la persona al centro della civiltà dell'amore non esclude il diritto, ma piuttosto lo esige, portando ad una sua riscoperta quale realtà interpersonale e ad una visione delle istituzioni giuridiche che metta in risalto il loro costitutivo legame con le stesse persone, cosa essenziale nel caso del matrimonio e della famiglia.

Il Magistero su questi temi va ben oltre la sola dimensione giuridica, ma la tiene costantemente presente. Ne consegue che una fonte prioritaria per comprendere ed applicare rettamente il diritto matrimoniale canonico è lo stesso Magistero della Chiesa, al quale spetta l'interpretazione autentica della Parola di Dio su queste realtà (cfr. *Dei Verbum*, 10), compresi i loro aspetti giuridici. Le norme canoniche non sono che l'espressione *giuridica* di una realtà *antropologica e teologica* sottostante, ed a questa occorre rifarsi anche per evitare il rischio di interpretazioni di comodo. La garanzia di certezza, nella struttura comunionale del Popolo di Dio, è offerta dal Magistero vivo dei Pastori.

4. In una prospettiva di autentico personalismo, l'insegnamento della Chiesa implica l'affermazione della possibilità della costituzione del matrimonio quale *vincolo indissolubile* tra le persone dei coniugi, essenzialmente indirizzato al bene dei coniugi stessi e dei figli. Di conseguenza, contrasterebbe con una vera dimensione personalistica quella concezione dell'unione coniugale che, mettendo in dubbio tale possibilità, portasse alla negazione dell'esistenza del matrimonio ogniqualvolta siano sorti dei problemi nella convivenza. Alla base di un siffatto atteggiamento emerge una *cultura individualistica*, che è in antitesi rispetto ad un *vero personalismo*. «L'individualismo suppone un uso della libertà nel quale il soggetto fa ciò che vuole, "stabilendo" egli stesso "la verità" di ciò che gli piace o gli torna utile. Non ammette che altri "voglia" o esiga qualcosa da lui nel nome di una verità oggettiva. Non vuole "dare" ad un altro sulla base della verità, non vuole diventare un "dono sincero"» (*Lettera alle Famiglie*, n. 14).

L'aspetto personalistico del matrimonio cristiano comporta *una visione integrale dell'uomo* che, alla luce della fede, assume e conferma quanto possiamo conoscere con le nostre forze naturali. Essa è caratterizzata da un sano realismo nella concezione della libertà della persona, posta tra i limiti e i condizionamenti della natura umana gravata dal peccato e l'aiuto mai insufficiente della grazia divina. In quest'ottica, propria dell'antropologia cristiana, entra anche la coscienza circa la necessità del sacrificio, dell'accettazione del dolore e della lotta come realtà indispensabili per essere fedeli ai propri doveri. Sarebbe perciò fuorviante, nella trattazione delle cause matrimoniali, una concezione, per così dire, troppo "idealizzata" del rapporto tra i coniugi, che spingesse ad interpretare come autentica incapacità ad assumere gli oneri del matrimonio la normale fatica che si può registrare nel cammino della coppia verso la piena e reciproca integrazione sentimentale.

5. Una corretta valutazione degli elementi personalistici esige, altresì, che si tenga conto dell'*essere della persona* e, concretamente, dell'essere della sua dimensione coniugale e della conseguente inclinazione naturale verso il matrimonio. Una concezione personalistica sostanziativa di puro soggettivismo e, come tale, dimentica della *natura della persona umana* – assumendo ovviamente il termine "natura" in senso metafisico –, si presterebbe ad ogni sorta di equivoci, anche nell'ambito canonico. Vi è certamente un'*essenza del matrimonio*, descritta dal can. 1055, la quale permea l'intera disciplina matrimoniale, come appare dai concetti di "proprietà essenziale", "elemento essenziale", "diritti e doveri matrimoniali essenziali", ecc. Questa realtà essenziale è una possibilità aperta in linea di principio ad ogni uomo e ad ogni donna; anzi, essa rappresenta un vero cammino vocazionale per la stragrande maggioranza dell'umanità. Ne consegue che, nella valutazione della capacità o

dell'atto del consenso necessari alla celebrazione di un valido matrimonio, non si può esigere ciò che non è possibile richiedere alla generalità delle persone. Non si tratta di minimalismo pragmatico e di comodo, ma di una *visione realistica della persona umana*, quale realtà sempre in crescita, chiamata ad operare scelte responsabili con le sue potenzialità iniziali, arricchendole sempre di più con il proprio impegno e l'aiuto della grazia.

In quest'ottica il *favor matrimonii* e la conseguente presunzione di validità del matrimonio (cfr. can. 1060) appaiono non solo come l'applicazione di un principio generale del diritto, ma come conseguenze perfettamente consone con la realtà specifica del matrimonio. Resta, tuttavia, il difficile compito, a voi ben noto, di determinare, anche con l'aiuto della scienza umana, quel minimo al di sotto del quale non si potrebbe parlare di capacità e di consenso sufficiente per un vero matrimonio.

6. Da tutto ciò ben si vede quanto esigente ed impegnativo sia il compito affidato alla Rota Romana. Attraverso la sua qualificata attività giurisprudenziale, non soltanto si provvede ad assicurare la tutela dei diritti di singoli *christifideles*, ma si dà, al tempo stesso, un contributo significativo all'accoglienza del disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia sia nella comunità ecclesiale che, indirettamente, nell'intera comunità umana.

Nell'esprimere, pertanto, la mia gratitudine a voi che, direttamente o indirettamente collaborate in tale servizio e nell'esortarvi a perseverare con rinnovato slancio nella vostra mansione che tanta rilevanza riveste per la vita della Chiesa di cuore vi imparto la mia Benedizione, che volentieri estendo a quanti operano nei Tribunali Ecclesiastici di ogni parte del mondo.

Atti della Santa Sede

CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

Notificazione sull'opera *“Mary and Human Liberation”* del Padre Tissa Balasuriyà, O.M.I.

Introduzione

Il 5 giugno 1994 la Conferenza Episcopale dello Sri Lanka dichiarò pubblicamente che l'opera *Mary and Human Liberation*¹ del rev.do P. Tissa Balasuriya, O.M.I., conteneva affermazioni incompatibili con la fede della Chiesa, in merito alla dottrina sulla Rivelazione e la sua trasmissione, sulla Cristologia, soteriologia e mariologia. Nel contempo essa ammoniva i fedeli ad astenersi dalla lettura di tale testo. L'Autore reagiva negativamente affermando che il suo scritto era stato interpretato erroneamente ed esigendo che gli fosse dimostrata la veracità delle accuse.

Poiché tali idee erronee, nonostante la dichiarazione della Conferenza Episcopale Srilankese, continuavano a diffondersi tra i fedeli oltre i confini dello Sri Lanka, la Congregazione per la Dottrina della Fede decise di intervenire, nella sua responsabilità per la tutela della fede nell'orbe cattolico. Alla fine del luglio 1994 il Dicastero inviò al Superiore Generale degli Oblati di

Maria Immacolata una serie di osservazioni al suddetto scritto, confermando che in esso si riscontrano affermazioni manifestamente incompatibili con la fede della Chiesa. Invitava inoltre lo stesso Superiore a prendere opportune misure, compresa la richiesta di una pubblica ritrattazione.

Nella sua risposta del 14 marzo 1995 P. Balasuriya ribadiva le sue posizioni sostenendo peraltro che le osservazioni della Congregazione avevano frainteso e falsificato il senso delle sue posizioni dottrinali.

Allo scopo di indurre l'Autore a dimostrare la sua piena e incondizionata adesione al Magistero, nel novembre 1995 la Congregazione consegnò al Superiore Generale degli Oblati di Maria Immacolata il testo di una *professione di fede* incentrata su definizioni magisteriali relative a quelle verità di fede che l'Autore negava o interpretava erroneamente. Inoltre si comunicava che se il Religioso avesse accolto la

¹ Lo scritto è stato pubblicato sulla rivista *Logos* 29, 1-2 marzo/luglio 1990 (Colombo, Sri Lanka).

richiesta di firmare la suddetta professione, si sarebbe deciso in seguito il modo più adeguato per riparare il danno arrecato ai fedeli; in caso contrario, oltre ai previsti provvedimenti disciplinari (can. 1364), sarebbe stata presa in considerazione l'eventualità di una *Notificazione* pubblica da parte della Congregazione.

Nel maggio 1996 P. Balasuriya fece pervenire alla Congregazione un testo diverso, cioè la "Solenne Professione di Paolo VI" da lui firmata con la seguente clausola: *"I, Father Tissa Balasuriya o.m.i. make and sign this Profession of Faith of Pope Paul VI in the context of theological development and Church practice since Vatican II and the freedom and responsibility of Christians and theological searchers, under Canon Law."* Anche a prescindere dal fatto che l'Autore trasmetteva un testo diverso da quello richiesto, tale clausola rendeva invalida la sua emissione poiché sminuiva il valore universale e perenne delle definizioni del Magistero.

Pertanto, nel giugno 1996 la Congregazione chiese di nuovo al Superiore Generale degli Oblati di Maria Immacolata di invitare il P. Balasuriya a sottoscrivere, entro il tempo massimo di tre settimane, il testo della *professione di fede* già in precedenza inviatogli, senza alcuna clausola.

Nel frattempo il Segretario della Conferenza Episcopale dello Sri Lanka comunicava che il P. Balasuriya aveva avviato un ricorso presso lo "State Mediation Board" contro la stessa Conferenza Episcopale, contro l'Arcivescovo di Colombo e contro gli editori e l'amministratore della Colombo Catholic Press, a motivo della dichiarazione e relativa pubblicazione sui giornali cattolici, circa il suo scritto *Mary and Human Liberation*.

Il 16 luglio 1996 il Procuratore Generale degli Oblati di Maria Immacolata ha trasmesso la risposta di P. Balasuriya, datata 1° luglio, nella quale l'Autore comunicava di aver sospeso il ricorso contro i Vescovi, avendo motivo di sperare che ci sarebbe stata una revisione della questione all'interno della Chiesa. Probabilmente egli allude-

va all'appello inoltrato il giorno 13 del mese precedente al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica contro i Vescovi dello Sri Lanka, in quanto le procedure che avevano portato alla dichiarazione nei confronti del suo scritto sarebbero state viziata da diverse irregolarità. Detto Tribunale ha però risposto che la questione non rientrava nella propria competenza. La stessa mancanza di competenza veniva sottolineata anche dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli la quale ha trasmesso alla Congregazione per la Dottrina della Fede un appello inoltrato da P. Balasuriya in data 17 luglio u.s.

Inoltre, l'Autore chiedeva alla Congregazione per la Dottrina della Fede che gli fosse concesso di riflettere ancora circa l'emissione della professione di fede senza clausola, promettendo entro la fine di settembre una risposta, che però non è mai pervenuta.

Atteso il chiaro rifiuto da parte di P. Balasuriya di esprimere pubblicamente e inequivocabilmente la sua adesione alla fede della Chiesa, il 22 luglio 1996 la Congregazione, durante un incontro col Superiore Generale e con il Procuratore Generale O.M.I., comunicò che non si poteva indulgere oltre, e pertanto avrebbe pubblicato una *Notificazione* nei suoi confronti.

Un'ulteriore opportunità di dimostrare la sua adesione incondizionata alla fede della Chiesa è stata offerta al P. Balasuriya il 7 dicembre 1996, allorché fu convocato, insieme con il Padre Provinciale O.M.I., dal Rappresentante Pontificio in Sri Lanka, il quale gli diede lettura di un progetto di *Notificazione*, che sarebbe stata resa pubblica se egli non avesse firmato la suddetta professione di fede. Il Religioso si è però rifiutato e ha fatto appello al Santo Padre, chiedendo che Gli fosse inoltrata direttamente una lettera, nella quale continua ad affermare che tutto quanto da lui scritto nel libro *Mary and Human Liberation* si mantiene entro i limiti dell'ortodossia.

In data 27 dicembre 1996 l'Em.mo Cardinal Angelo Sodano, Segretario di Stato, faceva pervenire al P. Balasuriya, a nome del Santo Padre, una lettera,

nella quale lo assicurava che Sua Santità ha seguito personalmente le diverse fasi della procedura adottata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nell'esame del suo scritto, ed approvato espressamente la *Notificazione* da essa emanata.

Di fronte al fallimento di questo

nuovo tentativo di ottenere dal P. Balasuriya una adesione alla fede della Chiesa, la Congregazione si vede costretta, per il bene dei fedeli, a pubblicare la presente *Notificazione*, nella quale viene ripreso, nelle sue parti essenziali, il contenuto dottrinale delle precedenti osservazioni.

Valutazione dell'opera "Mary and Human Liberation"

Scopo dello scritto di P. Balasuriya, per usare le sue stesse parole, è procedere verso *"the critique and evaluation of theological propositions and presuppositions"* (p. IV) dell'insegnamento mariologico della Chiesa. Nello sviluppo del suo intento, di fatto, egli giunge a formulare principi e spiegazioni teologiche contenenti una serie di gravi errori che, in diverso grado, sono difformi dalla verità del dogma e quindi incompatibili con la fede.

L'Autore non riconosce il carattere soprannaturale, unico e irripetibile della rivelazione di Gesù Cristo equiparandone i presupposti a quelli di altre forme religiose (cfr. pp. 31-63). In particolare egli ritiene che alcuni *"presuppositions"*, collegati a miti, furono assunti acriticamente come dati storici rivelati e, interpretati ideologicamente da parte del potere clericale, assursero a insegnamento del Magistero (cfr. pp. 41-49).

P. Balasuriya suppone, inoltre, una discontinuità nell'economia della rivelazione. Infatti, egli distingue *"between the faith due in Christianity to what Jesus teaches and to what the Churches have subsequently developed as interpretations of his teaching"*, (p. 37)². Ne segue che il contenuto affermato dai diversi dogmi è considerato alla semplice stregua di un'interpretazione teologica offerta «dalle Chiese» e frutto delle loro scelte culturali e politiche (cfr. pp. 42-45, 76-77). Ciò comporta, di fatto, la

negazione della natura del dogma cattolico e di conseguenza la relativizzazione delle verità rivelate in esso contenute.

In primo luogo l'Autore relativizza il dogma *cristologico*: Gesù è presentato semplicemente come un *"supreme teacher"* (p. 37), *"one showing a path to deliverance from sin and union with God"* (p. 37), *"one of the greatest spiritual leaders of humanity"* (p. 149), una persona, in conclusione, che ci comunica la sua *"primordial spiritual experience"* (p. 37), ma di cui non viene mai esplicitamente riconosciuta la filiazione divina (cfr. pp. 47, 104-105, 153) e di cui viene riconosciuta solo in maniera dubitativa la funzione salvifica (cfr. p. 81).

Dalla stessa visione derivano gli errori riguardanti l'ecclesiologia. Non riconoscendo che *"Jesus Christ wanted a Church - say the Catholic Church - to be the mediator of that salvation"* (p. 81), P. Balasuriya riduce la salvezza a una *"direct relationship between God and the human person"* (p. 81) e di conseguenza nega anche la necessità del Battesimo (cfr. p. 68).

Un punto fondamentale del pensiero di P. Balasuriya è la negazione del *dogma del peccato originale*, ritenuto da lui semplicemente una produzione del pensiero teologico occidentale (cfr. pp. 66-78). Ciò contraddice la natura di questo dogma ed il suo intrinseco legame con la verità rivelata³; l'Autore, in realtà, non ritiene⁴ che il significato

² Lo stesso concetto è ripreso nella *Risposta* del 14 marzo 1995, pp. 8-9.

³ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de peccato originali*: DS 1511-1512; PAOLO VI, *Sollemnis professio fidei*: AAS 60 (1968), 434-445.

⁴ Cfr. *Risposta*, p. 11: *"Are not the definitions of dogma made by Councils also particular expressions concerning an ineffable, inexpressible, ultimate divine, and that according to the needs of those who do so, their particular philosophical terms and according to the culture of a given time? To absolutize them could result in a narrowness which the Vatican Council II wanted to avoid."*

delle formule dogmatiche rimanga sempre vero e immutabile, anche se può essere maggiormente chiarito e meglio compreso⁵.

Sulla base delle affermazioni precedenti l'Autore giunge poi a negare in particolare i dogmi mariani. La maternità divina di Maria, la sua immacolata concezione e verginità, così come la sua corporale assunzione al cielo⁶, non sono riconosciute come verità appartenenti alla Parola di Dio (cfr. pp. 47. 106. 139. 152. 191). Volendo dare una visione di Maria che sia scevra da ogni «theological elaborations, which are derived from a particular interpretation of one sentence or other of the scriptures» (p. 150), egli, di fatto, priva di ogni carattere rivelato la dottrina dogmatica circa la persona di Maria Santissima, negando l'autorità della Tradizione come mediazione di verità rivelata⁷.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza accordata al sottoscritto Prefetto, ha approvato la presente Notificazione, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, 2 gennaio 1997.
memoria dei Santi Dottori Basilio e Gregorio Nazianzeno.

Joseph Card. Ratzinger
Prefetto

*** Tarcisio Bertone**
Arcivescovo em. di Vercelli
Segretario

⁵ Cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium Ecclesiae*, n. 5: AAS 65 (1973), 403-404.

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 14; *Symbolum Apostolicum*: DS 10; *Symbolum Toletanum*: DS 189; CONCILIO COSTANTINOPOLITANO II: DS 422; CONCILIO LATERANEO IV: DS 801; CONCILIO DI EFESO: DS 252; PIO IX, *Ineffabilis Deus*: DS 2803; PIO XII, *Munificentissimus Deus*: DS 3903.

⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, 8-9.

⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. dogm. *Pastor Aeternus*: DS 3074; CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 18. 22. 25.

Si deve infine rilevare che P. Balasuriya, negando e relativizzando alcune affermazioni del Magisterio straordinario e ordinario universale, rivela di non riconoscere l'esistenza di un'infalibilità del Romano Pontefice e del Collegio episcopale *cum et sub Petro*. Riducendo, inoltre, il primato del Successore di Pietro ad una questione di potere (cfr. pp. 42. 84. 170), egli inficia il carattere peculiare di tale ministero⁸.

Nel rendere pubblica la presente *Notificazione* la Congregazione si sente altresì obbligata a dichiarare che il P. Tissa Balasuriya ha deviato dall'integrità della verità della fede cattolica, e pertanto non può essere considerato teologo cattolico ed è inoltre incorso nella scomunica *latae sententiae* (can. 1364, § 1).

PONTIFICIO CONSIGLIO
PER LA FAMIGLIA

Riflessione pastorale

Liberalizzazione della droga?

L'opinione pubblica è stata scossa di recente da alcune proposte, presentate in diversi Paesi, volte a far adottare una legislazione che controllerebbe l'uso della droga, permettendo però un accesso più facile alle cosiddette droghe "leggere". Il Pontificio Consiglio per la Famiglia è stato interrogato al riguardo da famiglie e numerosi educatori ed istituzioni che lavorano con i giovani. Dopo aver consultato esperti di diversi Paesi e responsabili di molte comunità terapeutiche, il Dicastero presenta le seguenti riflessioni.

1. La tossicodipendenza è un fenomeno che si diffonde sempre più. Essa pone gravi problemi psicologici, sociali, spirituali e morali. Desideriamo, in questa *Nota*, metterci principalmente dal punto di vista dell'individuo e della sua famiglia, perché non dimentichiamo che «*al centro della tossicodipendenza si trova l'uomo, soggetto unico e irripetibile, con la sua interiorità e specifica personalità*»¹.

2. La tossicodipendenza è passata nello spazio di qualche decennio da un uso relativamente ristretto, riservato ad una classe sociale agiata ed indulgente verso se stessa, a un fenomeno di massa, che tocca innanzi tutto i giovani, distruggendo vite, tagliando corto molte promesse, e che nessun Paese finora è riuscito a ridurre e neppure semplicemente ad arginare. «*Un gran numero di quanti fanno uso di droga è costituito da giovani, e l'età di approccio al problema si abbassa sempre più*»². Bambini e adolescenti banalizzano l'uso della droga perfino nelle scuole, di fronte ad educatori impotenti. È il futuro stesso delle nostre società che la droga mette in pericolo. Per questo motivo la nostra preoccupazione va innanzi tutto ai giovani – adolescenti e adulti – perché essi sono oggi le prime vittime della droga.

3. Quando vengono presentati argomenti a favore o contro i progetti di legge per la legalizzazione delle droghe "leggere" bisogna evitare le semplificazioni e le generalizzazioni, ma soprattutto la politicizzazione di una questione che è profondamente umana ed etica. Alcuni sostengono che il ricorso moderato ad alcuni prodotti, classificati tra le "droghe", non comporterebbe né dipendenza biochimica, né effetti secondari sull'organismo. Altri dicono che sarebbe meglio conoscere e seguire i tossicodipendenti anziché lasciarli nell'illegalità, sia per poter venire in loro aiuto sia per proteggere la società. Si argomenta, in base a ciò, in favore della legalizzazione della droga.

4. La scienza e la tecnologia hanno sempre cercato di trarre profitto dalle sostanze chimiche per favorire la cura delle patologie, per migliorare le condizioni di vita, per incrementare il piacere della convivenza. Gli utenti hanno constatato che

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Dalla disperazione alla speranza, famiglia e tossicodipendenza*, 1992, I a, Libreria Editrice Vaticana, p. 6.

² *Ibid.*

alcune di queste sostanze procurerebbero una sensazione piacevole, euforica, ansiolitica, sedativa, stimolante o allucinogena. Tali "droghe" creano al tempo stesso perdite di attenzione e un'alterazione del senso della realtà. Il consumo di tali sostanze favorisce anzitutto l'isolamento e poi la dipendenza con il passaggio a prodotti sempre più forti. In alcuni casi il prodotto crea una dipendenza tale che il fruttore non vive che per procurarselo.

5. Gli effetti variano da una droga all'altra, senza che si possa distinguere chiaramente, sul piano farmacologico, una classe di "droghe dolci" e una classe di "droghe dure". È la quantità consumata, il modo di assorbimento e le eventuali associazioni che costituiscono i fattori decisivi nella materia³. Inoltre nuove droghe arrivano tutti i giorni sul mercato, con nuovi effetti e nuove questioni. Infine, si dovrebbe ragionevolmente allargare il quadro della tossicodipendenza a molte sostanze (ansiolitiche, sedative, antidepressive, stimolanti) che non sono considerate come "droghe", compresi il tabacco e l'alcool⁴. Infatti, il problema si pone in termini diversi di quelli semplicemente biochimici.

6. Non è la droga che è in questione, ma le interrogazioni umane, psicologiche ed esistenziali implicite in questi comportamenti. Troppo spesso non si vuole comprendere tali questioni e si dimentica che ciò che fa la tossicomания non è il prodotto, ma la persona che ne proverà il bisogno. I prodotti saranno forse diversi, ma le ragioni di base rimangono le stesse. E per questo motivo che la distinzione tra "droghe dure" e "droghe dolci" conduce ad un vicolo cieco.

7. Il ricorso alla droga è sintomo di un "malessere" profondo. Come afferma il Pontificio Consiglio per la Famiglia: «*La droga non entra nella vita di una persona come un fulmine a ciel sereno, ma come un seme che attecchisce in terreno da lungo tempo preparato*»⁵. Dietro a questi fenomeni c'è una richiesta di aiuto da parte dell'individuo, che rimane solo con la propria vita; c'è un desiderio non solo di riconoscimento e di valorizzazione, ma anche di amore. È, pertanto, alla causa del fenomeno che bisogna risalire innanzi tutto se si vuole intervenire in modo efficace sulle conseguenze personali e sociali provocate dall'uso della droga.

8. Il problema, in effetti, non è nella droga ma nella malattia dello spirito che conduce alla droga, come ricorda il Papa Giovanni Paolo II: «*Bisogna riconoscere che esiste un legame tra la patologia letale provocata dall'abuso delle droghe e una patologia dello spirito che porta la persona a fuggire da se stessa e a cercare soddisfazioni illusorie nella fuga dalla realtà, al punto di annullare completamente il significato della propria esistenza*»⁶.

9. Nella tossicodipendenza giovanile, questi problemi umani sono in primo

³ Cfr. Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (Paris), Avis n. 43, 23 novembre 1994, «*Rapport sur les toxicomanies*», p. 13.

⁴ La differenza tra tossicomания e alcolismo è stata sottolineata in questi termini dal Santo Padre Giovanni Paolo II: «Esiste, è vero, una netta differenza tra il ricorso alla droga e il ricorso all'alcool: mentre un uso moderato di quest'ultimo come bevanda non urta i principi morali, solo un uso abusivo è condannabile, al contrario l'uso della droga è sempre illecito, perché implica una rinuncia, ingiustificata e irragionevole, a pensare, a volere ed a agire come persona libera» (*Dolentium hominum*, 19, VII, 1992, n. 1).

⁵ PONTIFICO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *op. cit.*, p. 8.

⁶ Messaggio del Santo Padre al Dott. Giorgio Giacomella, Sotto-Segretario Generale, Direttore Esecutivo del Programma Internazionale delle Nazioni Unite per il controllo delle droghe, in occasione della Giornata Internazionale contro l'Abuso e il Traffico Illecito delle Droghe (26 giugno 1996): *L'Osservatore Romano*, 16 giugno 1996, p. 4.

piano. Il giovane tentato dalla droga ha una personalità fragile, immatura, poco strutturata, e ciò è in rapporto diretto con l'educazione che egli non ha ricevuto. La maggior parte degli specialisti nelle scienze umane non smette di dire, da molti anni, che la società abbandona i giovani, che essi non sono attesi e rispettati e che l'ambiente non fornisce tutti gli elementi sociali, culturali e religiosi per permettere lo sviluppo delle loro personalità.

10. Siamo in un mondo in cui il bambino è troppo presto lasciato a se stesso. Si spera di svegliare la sua libertà e di renderlo autonomo mentre, allo stesso tempo, lo si rende fragile per il lungo andare, perché non gli si dà la possibilità di appoggiarsi sugli adulti e sulla società per poter maturarsi. In mancanza di questo appoggio di base molti giovani arrivano alle soglie dell'adolescenza senza una vera organizzazione o una struttura interiore. Come reazione, di fronte a un mondo che sembra vuoto, considerando il loro avvenire limitato, alcuni cercano, malgrado tutto, di sentirsi vivi. Essi cercano punti di appoggio e coltivano diverse relazioni di dipendenza con altri, con diversi prodotti o con comportamenti rischiosi.

11. I genitori di questi giovani sono legittimamente preoccupati e spesso cercano aiuto quando vengono confrontati da ciò che sembra loro un grave problema che, come minimo, mette in questione la maturazione psichica, etica e spirituale dei propri figli. Un bambino, come un adolescente, non ha il senso dei limiti, specialmente in un mondo in cui si sostiene l'idea che tutto è possibile e che ognuno può fare ciò che vuole. I genitori cercano di insegnare ai propri figli ciò che si può fare e non, ciò che è bene e ciò che è male. Spesso hanno l'impressione che il loro atteggiamento educativo venga indebolito e perfino svalutato dalle idee e dalle immagini che circolano nella società.

12. Per conseguenza, i genitori si sentono spesso perdenti di fronte ai loro figli, vinti da ciò che purtroppo sembra più forte di loro nell'*agorà* mediatico. Essi sono inquieti perché non si sentono sostenuti dalla società. Non vogliono che i loro figli si droghino nel momento stesso in cui altri si danno da fare per legalizzare la vendita e l'uso di prodotti che favoriscono la tossicodipendenza.

13. Di fronte a questa *escalation* di discorsi favorevoli alla legalizzazione occorre porsi i veri interrogativi. Numerosi tentativi sono stati fatti in tal senso e si sono rivelati essere dei fallimenti. Si sa veramente perché bisognerebbe legalizzare la libera circolazione delle droghe? Si vuole davvero ancora, realmente, lottare contro la droga, o si è già gettata la spugna? Si cede alla facilità e alla demagogia, o si cerca seriamente di prevenire? È accettabile creare una sottoclasse di esseri umani viventi ad un livello sub-umano, come si vede, purtroppo nelle città dove la droga è in vendita liberamente? Si è tenuto sufficientemente in conto ciò che gli esperti non cessano di dire da molti anni, che la tossicodipendenza non si gioca nella droga ma in ciò che conduce un individuo a drogarsi? Si è dimenticato che, per vivere, ognuno deve poter rispondere ad alcuni interrogativi essenziali dell'esistenza? La legalizzazione del prodotto non servirà invece che a rafforzare questa dimenticanza?

14. Poiché la tossicodipendenza giovanile dipende da una debolezza del nostro sistema educativo, non si vede in che modo la legalizzazione di questi prodotti favorirebbe un miglior controllo di essi da parte dei giovani, e soprattutto li aiuterebbe a comprendere ciò che cercano attraverso queste sostanze.

15. La legalizzazione delle droghe comporta il rischio di effetti opposti a quelli ricercati. In effetti, si ammette facilmente che ciò che è legale è normale, e quindi

morale. Attraverso la legalizzazione della droga, non è il prodotto che si ritrova, da questo fatto, liberalizzato, ma sono le ragioni che conducono a consumare tale prodotto che si trovano convalidate. Ora, nessuno lo contesterà, drogarsi è un male. La droga, che sia acquistata illegalmente o distribuita dallo Stato, è sempre distruttrice dell'uomo.

16. D'altronde, a partire dal momento in cui la legge riconoscerebbe questo comportamento come normale, ci si può domandare come le autorità pubbliche farebbero fronte al dovere di educazione e di cure alle persone per i rischi che questa legalizzazione implicherebbe. Siamo davanti ad una contraddizione supplementare del mondo attuale che banalizza un fenomeno e cerca poi di tratarne le conseguenze negative.

17. Si devono anche considerare le ricadute sociali di tale legalizzazione. Si esamineranno senza timore lo sviluppo della criminalità, delle malattie legate alla dipendenza, e l'aumento degli incidenti di circolazione che comporterà il facile accesso alle droghe? Si è pronti ad affidarsi professionalmente alle persone tossicodipendenti? Si deve assicurare loro la sicurezza dell'impiego? Inoltre, lo Stato ha realmente i mezzi finanziari e di personale per far fronte all'accrescimento del problema sanitario che comporterebbe inevitabilmente la liberalizzazione della droga?

18. Davanti a queste questioni, lo Stato ha innanzi tutto il dovere di vegliare sul bene comune. Questo esige che esso protegga i diritti, la stabilità e l'unità della famiglia. Distruggendo il giovane, è la famiglia che la droga distrugge, quella di oggi e quella del futuro. Ora, se questa cellula vitale e primordiale della società si trova minacciata, è l'insieme della società che soffre. D'altronde, come sottolinea il Pontificio Consiglio per la Famiglia, la tossicodipendenza è, in parte, la ragione dell'indebolimento della famiglia, della rottura dei focolari⁷: «L'esperienza di quanti operano con speciale competenza nel mondo della tossicodipendenza... conferma in modo unanime che il modello» della famiglia fondata sull'«amore autentico: unico, fedele, indissolubile dei coniugi»... «resta il punto di riferimento prioritario su cui insistere in ogni azione di prevenzione, recupero e ripresa della vitalità dell'individuo»⁸.

19. Assicurando così il bene comune, lo Stato ha anche per compito di vegliare al benessere dei cittadini. L'aiuto dello Stato ai cittadini deve rispondere al principio dell'equità e della sussidiarietà: cioè deve innanzi tutto proteggere, fosse anche contro se stesso, il più debole e povero della società. Non ha dunque il diritto di dimettersi dal suo dovere di tutela di fronte a coloro che ancora non hanno avuto accesso alla maturità e che sono vittime potenziali della droga. Inoltre, se lo Stato adotta o mantiene una posizione coerente e coraggiosa sulla droga, combattendola qualunque ne sia la natura, questa attitudine aiuterà contemporaneamente la lotta contro gli abusi dell'alcool e del tabacco.

20. La Chiesa vuole ricordare i risvolti di questo fenomeno. Essa sottolinea il fatto che, nella prospettiva di una legalizzazione della vendita e dell'uso dei prodotti che favoriscono la tossicodipendenza, è il destino delle persone che è in causa. Alcuni avranno la loro vita diminuita, cioè ferita, mentre altri, forse senza cadere nella dipendenza vera e propria, guasteranno i loro anni giovanili senza davvero

⁷ «Il tossicodipendente viene frequentemente da una famiglia che non sa reagire allo stress perché instabile, incompleta o divisa»: PONTIFICO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *op. cit.*, I b.

⁸ *Ibid.*

sviluppare le loro potenzialità. Non si fa esperienza a spese della gente. Il comportamento che conduce alla tossicodipendenza non ha alcuna possibilità di correggersi se i prodotti che rafforzano tale comportamento stesso sono messi in vendita liberamente.

21. Al contrario, come ha detto il Santo Padre⁹, «*la possibilità di recupero e di redenzione dalla pesante schiavitù*» della droga con metodi basati sull'accoglienza, la valorizzazione, l'educazione alla libertà, l'amore «*è stata concretamente provata... ed è significativo che questo sia avvenuto con metodi che escludono rigorosamente qualsiasi concessione di droghe, legali o illegali*», che si tratti della droga stessa o di un suo sostituto. E il Papa Giovanni Paolo II aggiungeva: «*La droga non si vince con la droga*».

22. Diversi atteggiamenti sono possibili, di fronte al problema della droga, e tutti hanno la loro giustificazione. Tuttavia, ad una politica di semplice "limitazione" o "riduzione" del danno, ammettendo come un fatto di civiltà che una parte della popolazione si droghi e vada verso la sua perdita, non sarebbe preferibile optare per una politica di vera prevenzione mirante a costruire (o a ricostruire) una "cultura della vita" in questa "emarginazione" della nostra civiltà dell'efficacia?

(Da *L'Osservatore Romano*, 22 gennaio 1997)

⁹ Discorso ai partecipanti all'VIII Congresso mondiale delle Comunità terapeutiche, Castel Gandolfo, 7 settembre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/2 (1984), 347.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

IL CRISTIANESIMO E LE RELIGIONI

Lo studio del tema *"Il Cristianesimo e le religioni"* è stato proposto a grande maggioranza dai membri della Commissione Teologica Internazionale. Per preparare questo studio venne formata una sottocommissione. Le discussioni generali su questo tema si sono svolte in numerosi incontri della sottocommissione e durante le sessioni plenarie della stessa Commissione Teologica Internazionale, tenutesi a Roma rispettivamente nel 1993, 1994 e 1995. Il presente testo è stato approvato in *forma specifica*, con il voto della Commissione, il 30 settembre 1996, ed è stato poi sottoposto al suo Presidente, il Card. J. Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il quale ha dato la sua approvazione per la pubblicazione.

INTRODUZIONE

1. La questione delle relazioni tra le religioni va acquistando un'importanza sempre maggiore. Tra i vari fattori che contribuiscono a rendere attuale il problema, c'è in primo luogo la crescente interdipendenza tra le diverse parti del mondo. Essa si manifesta su diversi piani: è sempre più grande il numero delle persone che, nella maggior parte dei Paesi, accedono all'informazione; le migrazioni sono tutt'altro che un ricordo del passato; le nuove tecnologie e l'industria moderna hanno prodotto scambi finora sconosciuti tra molti Paesi. Indubbiamente questi fattori interessano in modo diverso Continenti e Nazioni, ma nessuna parte del mondo, almeno in qualche misura, può considerarsene estranea.

2. Tali fattori di comunicazione e di interdipendenza tra i diversi popoli e le diverse culture hanno prodotto una maggiore coscienza della pluralità delle religioni del pianeta, con i pericoli ma insieme con le opportunità che questo comporta. Nonostante la secolarizzazione, tra gli uomini del nostro tempo non è scomparsa la religiosità: sono noti i vari fenomeni in cui questa si manifesta, nonostante la crisi che, in diversa misura, interessa le grandi religioni. L'importanza del fatto religioso

nella vita umana e gli incontri sempre più frequenti tra gli uomini e le culture rendono necessario il dialogo interreligioso, in vista dei problemi e dei bisogni che riguardano l'umanità, per chiarire il senso della vita e per promuovere un'azione comune in favore della pace e della giustizia nel mondo. Il cristianesimo non si tiene fuori né può rimanere al margine di tale incontro e del conseguente dialogo tra le religioni. Se queste sono state talvolta, e possono essere ancora, fattori di divisione e di conflitto tra i popoli, è auspicabile che nel mondo attuale appaiano agli occhi di tutti come elementi di pace e di unione. Il cristianesimo deve dare il suo contributo perché questo sia possibile.

3. Perché tale dialogo sia fruttuoso, occorre che il cristianesimo, e in concreto la Chiesa cattolica, si impegni a precisare come valuta, dal punto di vista teologico, le religioni. Da questa valutazione dipenderà in grande misura il rapporto dei cristiani con le varie religioni e con i loro seguaci, e il conseguente dialogo che, in diverse forme, si stabilirà con esse. Le riflessioni che seguono hanno come oggetto principale l'elaborazione di alcuni principi teologici che aiutino questa valutazione.

Tali principi sono proposti con la chiara consapevolezza che esistono molte questioni ancora aperte, le quali richiedono ulteriori indagini e discussioni. Prima di esporre i principi, riteniamo

necessario tracciare le linee fondamentali del dibattito teologico attuale: partendo da questo, si potranno comprendere meglio le proposte che successivamente si formuleranno.

I. TEOLOGIA DELLE RELIGIONI (*status quæstionis*)

1.1. OGGETTO, METODO E FINALITÀ

4. La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale. Nella teologia cattolica anteriore al Vaticano II si rilevano due linee di pensiero in relazione al problema del valore salvifico delle religioni. Una, rappresentata da *Jean Daniélou*, *Henri de Lubac* e altri, ritiene che le religioni si fondino sull'alleanza con Noè, alleanza cosmica che comporta la rivelazione di Dio nella natura e nella coscienza, e che è diversa dall'alleanza con Abramo. In quanto conservano i contenuti di questa alleanza cosmica, le religioni contengono valori positivi, che però, in quanto tali, non hanno valore salvifico. Sono "segnali di attesa" (*pierres d'attente*), ma anche "pietre di inciampo" (*pierres d'achoppement*), dovuto al peccato. Essi, da soli, vanno dall'uomo a Dio: soltanto in Cristo e nella sua Chiesa raggiungono il loro compimento ultimo e definitivo. L'altra linea, rappresentata da *Karl Rahner*, afferma che l'offerta della grazia, nell'ordine attuale, raggiunge tutti gli uomini e che essi hanno la coscienza certa, non necessariamente riflessa, della sua azione e della sua luce. A motivo della caratteristica di socialità propria dell'essere umano, le religioni, in quanto espressioni sociali della relazione dell'uomo con Dio, aiutano i propri seguaci ad accogliere la grazia di Cristo (*fides implicita*) necessaria per la salvezza e ad aprirsi all'amore del prossimo che Gesù identifica con l'amore di Dio. In tal senso, esse possono avere valore salvifico, sebbene contengano elementi di ignoranza, di peccato e di perversione.

5. Attualmente cresce l'esigenza di una maggiore conoscenza di ciascuna religione, prima di poterne elaborare la relativa teologia. Poiché in ogni tradizione religiosa si incontrano elementi di origine e di portata ben diverse, la riflessione teologica deve limitarsi a considerare fenomeni concreti e ben definiti, per evitare giudizi globali e aprioristici. Così alcuni sostengono una teologia della storia delle religioni; altri prendono in considerazione l'evoluzione storica delle religioni, i rispettivi caratteri specifici, a volte incompatibili tra loro; altri riconoscono l'importanza del materiale fenomenologico e storico, senza negare totalmente il metodo deduttivo; altri rifiutano un riconoscimento positivo globale delle religioni.

6. In un'epoca nella quale si apprezza il dialogo, la comprensione reciproca e la tolleranza, è naturale che vi siano tentativi di elaborare una teologia delle religioni a partire da criteri che siano accettati da tutti, cioè che non siano esclusivi di una determinata tradizione religiosa. Perciò non sempre si distinguono chiaramente le condizioni per il dialogo interreligioso e i presupposti fondamentali di una teologia cristiana delle religioni. Per evitare il dogmatismo si cercano appoggi esterni, che consentano di valutare la verità di una religione; ma gli sforzi compiuti in questa direzione non riescono a convincere. Se la teologia è *fides quaerens intellectum*, non si vede come si possa abbandonare il "principio dogmatico" o condurre una riflessione teologica prescindendo dalle proprie fonti.

7. Di fronte a tale situazione, una teologia cristiana delle religioni ha davanti a sé diversi compiti. In primo luogo il cristianesimo dovrà impegnarsi a comprendere e valutare se stesso nel contesto di una pluralità di religioni; dovrà riflettere in concreto sulla verità e l'universalità che esso rivendica. In secondo luogo dovrà cercare il senso, la funzione e il valore proprio

delle religioni nella totalità della storia della salvezza. Infine la teologia cristiana dovrà studiare ed esaminare le religioni concrete con i loro contenuti ben definiti, che dovranno essere posti a confronto con i contenuti della fede cristiana. Per questo è necessario stabilire criteri che consentano una discussione critica di tale materiale e un'ermeneutica che lo interpreti.

1.2. LA DISCUSSIONE SUL VALORE SALVIFICO DELLE RELIGIONI

8. La questione di fondo è la seguente: le religioni sono mediazioni di salvezza per i loro seguaci? A questa domanda c'è chi dà una risposta negativa, anzi alcuni dicono che tale impostazione non ha senso; altri danno una risposta affermativa, che a sua volta apre la via ad altre domande: sono mediazioni salvifiche autonome, o si realizza in esse la salvezza di Gesù Cristo? Si tratta pertanto di definire lo *statuto* del cristianesimo e delle religioni come realtà socioculturali in relazione con la salvezza dell'uomo. Tale questione non dev'essere confusa con quella della salvezza dei singoli, cristiani o no: di tale distinzione non sempre si è tenuto il dovuto conto.

9. Si è tentato di classificare in vari modi le diverse posizioni teologiche di fronte a questo problema. Vediamo alcune di tali classificazioni: Cristo contro le religioni, nelle religioni, sopra le religioni, con le religioni (universo ecclesiocentrico o cristologia esclusiva; universo cristocentrico o cristologia inclusiva; universo teocentrico con una cristologia normativa; universo teocentrico con una cristologia non normativa). Alcuni teologi adottano la divisione tripartita – *esclusivismo, inclusivismo, pluralismo* – che si presenta come parallela all'altra: *ecclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo*. Dovendo scegliere una di queste classificazioni per condurre la nostra riflessione, seguiremo quest'ultima, pur completandola con le altre se sarà necessario.

10. L'*ecclesiocentrismo* esclusivista, frutto di un determinato sistema teolo-

gico, o di un'errata comprensione della frase *extra Ecclesiam nulla salus*, non è più difeso dai teologi cattolici, dopo le chiare affermazioni di Pio XII e del Concilio Vaticano II sulla possibilità di salvezza per quelli che non appartengono visibilmente alla Chiesa (cfr., per esempio, *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, 22).

11. Il *cristocentrismo* accetta che nelle religioni possa esserci la salvezza, ma nega loro un'autonomia salvifica, a motivo dell'unicità e dell'universalità della salvezza di Gesù Cristo. Questa posizione è senza dubbio la più comune tra i teologi cattolici, pur essendoci differenze tra loro. Essa cerca di conciliare la volontà salvifica universale di Dio con il fatto che ogni uomo si realizza come tale all'interno di una tradizione culturale, che ha nella propria religione la più alta espressione e l'ultimo fondamento.

12. Il *teocentrismo* vuol essere un superamento del cristocentrismo, un cambiamento di prospettiva, una rivoluzione copernicana. Questa posizione deriva, tra gli altri motivi, da una certa cattiva coscienza dovuta all'unione dell'azione missionaria del passato con la politica coloniale, talvolta anche dimenticando l'eroismo che accompagnò l'azione evangelizzatrice. Esso vuole riconoscere le ricchezze delle religioni e la testimonianza morale dei loro seguaci e, in ultima istanza, intende facilitare l'unione di tutte le religioni in vista di un'azione comune per la pace e la giustizia nel mondo. Possiamo distinguere un teocentrismo nel quale Gesù

Cristo, senza essere costitutivo, è considerato normativo della salvezza e un altro nel quale non si riconosce a Gesù Cristo neppure questo valore normativo. Nel primo caso, senza negare che anche altri possano mediare la salvezza, si riconosce in Gesù Cristo il mediatore che meglio la esprime; l'amore di Dio si rivela più chiaramente nella sua persona e nella sua opera, ed è così il paradigma per gli altri mediatori. Tuttavia senza di lui non si rimarrebbe senza salvezza, ma soltanto senza la sua manifestazione più perfetta. Nel secondo caso, Gesù Cristo non è considerato né come costitutivo né come normativo per la salvezza dell'uomo.

1.3. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ

13. Soggiacente a tutta questa discussione è il problema della verità delle religioni; ma oggi si nota una tendenza a relegarlo in secondo piano, separandolo dalla riflessione sul valore salvifico. La questione della verità comporta seri problemi di ordine teorico e pratico, tanto che in passato ebbe conseguenze negative nell'incontro tra le religioni. Di qui la tendenza a sminuire o a relativizzare tale problema, affermando che i criteri di verità valgono soltanto per la propria religione. Alcuni introducono una nozione più esistenziale di verità, considerando soltanto la condotta morale corretta della persona, senza dare importanza al fatto che le sue convinzioni religiose possano essere condannate. Si crea così una certa confusione tra "essere nella salvezza" ed "essere nella verità": bisognerebbe piuttosto collocarsi nella prospettiva cristiana della *salvezza come verità* e dell'*essere nella verità come salvezza*. Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana.

14. La concezione epistemologica soggiacente alla posizione pluralista

Dio è trascendente e incomprensibile, quindi non possiamo giudicare i suoi disegni con le nostre categorie umane; come, del resto, non possiamo valutare o mettere a confronto i diversi sistemi religiosi. Il *soteriocentrismo* radicalizza ancor più la posizione teocentrica, essendo meno interessato alla questione su Gesù Cristo (ortodossia) e più all'impegno effettivo di ogni religione nei confronti dell'umanità che soffre (ortoprassi). In tale prospettiva, il valore delle religioni sta nel promuovere il Regno, la salvezza, il benessere dell'umanità: questa posizione può così essere caratterizzata come pragmatica e immanentistica.

utilizza la distinzione di Kant tra *noumenon* e *fenomeno*. Dio, o la Realtà ultima, trascendente e inaccessibile all'uomo, potrà essere sperimentato soltanto come fenomeno, espresso con immagini e nozioni culturalmente condizionate; ne segue che rappresentazioni diverse della stessa realtà non si escludono necessariamente tra loro a priori. La questione della verità si relativizza ancor più con l'introduzione del concetto di *verità mitologica*, che non implica adeguamento a una verità, ma semplicemente risveglia nel soggetto una disposizione adeguata all'enunciato. Tuttavia bisogna osservare che espressioni così contrastanti del *noumenon* finiscono di fatto per dissolverlo, svuotando il senso della verità mitologica. Soggiace pure una concezione che separa radicalmente il Trascendente, il Mistero, l'Assoluto dalle sue rappresentazioni: essendo tutte relative, poiché sono imperfette e inadeguate, esse non possono rivendicare l'esclusività nella questione della verità.

15. La ricerca di un criterio per stabilire la verità di una religione, che per essere accettato dalle altre religioni deve situarsi fuori di essa, è un compito serio per la riflessione teologica. Alcuni teologi evitano termini cristiani per parlare di Dio (*Eternal One*, *Ultimate Reality*, *Real*) o per designare

il comportamento corretto (*Reality-centredness*, non *Self-centredness*). Si nota però che tali espressioni o manifestano una dipendenza da una determinata tradizione (cristiana) o diventano così astratte che non sono più utili. Il ricorso all'*humanum* non convince, trattandosi di un criterio meramente fenomenologico, che farebbe dipendere la teologia delle religioni dall'antropologia

dominante in un'epoca. Si segnala pure che bisogna considerare come la vera religione quella che riesce meglio sia a conciliare la limitatezza, la provvisorietà e la mutabilità della propria autocomprensione con l'infinito a cui tende, sia a ridurre a unità (forza integrativa) la pluralità di esperienze della realtà e delle concezioni religiose.

1.4. LA QUESTIONE DI DIO

16. La posizione pluralista vuole eliminare dal cristianesimo qualunque pretesa di esclusività o di superiorità rispetto alle altre religioni. Per ciò deve affermare che la realtà ultima delle diverse religioni è identica e, insieme, deve relativizzare la concezione cristiana di Dio in quanto che ha di dogmatico e di vincolante. Così distingue Dio in se stesso, inaccessibile all'uomo, e Dio manifestato nell'esperienza umana. Le immagini di Dio sono costituite dall'esperienza della trascendenza e dal rispettivo contesto socioculturale: non sono Dio, però tendono correttamente verso di lui; questo può darsi anche delle rappresentazioni non personali della divinità: di conseguenza nessuna di esse può considerarsi esclusiva. Ne segue che tutte le religioni sono relative, non in quanto tendono verso l'Assoluto, ma nelle loro espressioni e nei loro silenzi. Posto che c'è un unico Dio e uno stesso piano di salvezza per tutti gli uomini, le espressioni religiose sono ordinate le une alle altre e sono complementari tra loro. Poiché il Mistero è universalmente attivo e presente, nessuna delle sue manifestazio-

ni può pretendere di essere l'ultima e la definitiva. In tal modo la questione di Dio si trova in intima connessione con quella della rivelazione.

17. In rapporto con la stessa questione è il fenomeno della preghiera, che si incontra nelle diverse religioni. In definitiva, è lo stesso destinatario quello che è invocato nelle preghiere dei fedeli sotto diversi nomi? Divinità e potenze religiose, forze personificate della natura, della vita e della società, proiezioni psichiche o mistiche rappresentano tutte la stessa realtà? Non c'è qui un passaggio indebito da un atteggiamento soggettivo a un giudizio oggettivo? Può esserci una preghiera politeista rivolta al vero Dio, in quanto un atto salvifico si può avere anche attraverso una mediazione erronea; ma questo non significa il riconoscimento oggettivo di tale mediazione religiosa come mediazione salvifica, benché questa preghiera autentica sia stata suscitata dallo Spirito Santo (Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso - Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *Dialogo e Annuncio*, 27).

1.5. IL DIBATTITO CRISTOLOGICO

18. Dietro alla problematica teologica, che abbiamo ora visto, è stata sempre presente la questione cristologica, che adesso affrontiamo. Le due questioni sono intimamente collegate, ma le trattiamo separatamente a causa della complessità del problema. La maggiore difficoltà del cristianesimo si è sempre focalizzata nell'"incarnazione

di Dio", che conferisce alla persona e all'azione di Gesù Cristo le caratteristiche di unicità e di universalità in ordine alla salvezza dell'umanità. Ma come può un avvenimento particolare e storico avere una pretesa universale? Come si può avviare un dialogo interreligioso, rispettando tutte le religioni e senza considerarle in partenza come

imperfette e inferiori, se riconosciamo in Gesù Cristo, e soltanto in lui, il Salvatore unico e universale dell'umanità? Non si potrebbe concepire la persona e l'azione salvifica di Dio a partire da altri mediatori oltre a Gesù Cristo?

19. Il problema cristologico è legato essenzialmente a quello del valore salvifico delle religioni, a cui abbiamo già accennato. Ora ci soffermiamo un po' di più sullo studio delle conseguenze cristologiche delle posizioni teocentriche. Una conseguenza è il cosiddetto "teocentrismo salvifico", che accetta un pluralismo di mediazioni salvifiche legittime e vere. All'interno di questa posizione, come già osservammo, un gruppo di teologi attribuisce a Gesù Cristo un valore normativo, in quanto la sua persona e la sua vita rivelano, nel modo più chiaro e decisivo, l'amore di Dio per gli uomini. La maggiore difficoltà di tale concezione è che non offre, né all'interno né all'esterno del cristianesimo, un fondamento di tale normatività che si attribuisce a Gesù.

20. Un altro gruppo di teologi sostiene un teo-centrismo salvifico con una cristologia non normativa. Svincolare Cristo da Dio priva il cristianesimo di qualsiasi pretesa universalistica della salvezza (e così diventerebbe possibile il dialogo autentico con le religioni), ma implica la necessità di confrontarsi con la fede della Chiesa e in concreto con il dogma di Calcedonia. Questi teologi considerano tale dogma come un'espressione storicamente condizionata dalla filosofia greca, che dev'essere attualizzata perché impedisce il dialogo interreligioso. L'incarna-

zione sarebbe un'espressione non oggettiva, ma metaforica, poetica, mitologica: essa vuole soltanto significare l'amore di Dio che si incarna in uomini e donne la cui vita riflette l'azione di Dio. Le affermazioni dell'esclusività salvifica di Gesù Cristo possono essere spiegate con il contesto storico-culturale: cultura classica (una sola verità certa e immutabile), mentalità escatologico-apocalittica (profeta finale, rivelazione definitiva) e atteggiamento di una minoranza (linguaggio di sopravvivenza, un unico salvatore).

21. La conseguenza più importante di tale concezione è che Gesù Cristo non può essere considerato l'unico ed esclusivo mediatore. Soltanto per i cristiani egli è la forma umana di Dio, che adeguatamente rende possibile l'incontro dell'uomo con Dio, benché non in modo esclusivo. È *totus Deus*, poiché è l'amore attivo di Dio su questa terra, ma non è *totum Dei*, poiché non esaurisce in sé l'amore di Dio. Potremmo anche dire: *totum Verbum, sed non totum Verbi*. Il *Logos*, che è più grande di Gesù, può incarnarsi anche nei fondatori di altre religioni.

22. Questa stessa problematica ritorna quando si afferma che Gesù è il Cristo, ma il Cristo è più che Gesù. Questo facilita molto l'universalizzazione dell'azione del *Logos* nelle religioni; ma i testi neotestamentari non concepiscono il *Logos* di Dio prescindendo da Gesù. Un altro modo di argomentare in questa stessa linea consiste nell'attribuire allo Spirito Santo l'azione salvifica universale di Dio, che non condurrebbe necessariamente alla fede in Gesù Cristo.

1.6. MISSIONE E DIALOGO INTERRELIGIOSO

23. Le diverse posizioni di fronte alle religioni determinano comprensioni differenziate riguardo all'*attività missionaria* della Chiesa e al *dialogo interreligioso*. Se le religioni sono anch'esse vie alla salvezza (posizione pluralista), allora la conversione non è più l'obiettivo primario della missione, in quanto ciò

che importa è che ciascuno, animato dalla testimonianza degli altri, viva profondamente la propria fede.

24. La posizione inclusivista da parte sua non considera più la missione come un impegno per impedire la dannazione dei non evangelizzati (posizione esclusivista). Riconoscendo an-

che l'azione universale dello Spirito Santo, osserva che essa, nell'economia salvifica voluta da Dio, possiede una dinamica di incarnazione che la porta ad esprimersi e ad oggettivarsi: in tal modo la proclamazione della parola conduce a pienezza questa stessa dinamica. Non significa soltanto una tematizzazione della trascendenza, ma la sua maggiore realizzazione, ponendo l'uomo di fronte a una decisione radicale: l'annuncio e l'accettazione esplicita della fede fa aumentare le possibilità di salvezza e anche la responsabilità personale. Inoltre la missione si considera oggi come rivolta non soltanto agli individui, ma soprattutto ai popoli e alle culture.

25. Il dialogo interreligioso si fonda teologicamente sia sulla comune origine di tutti gli esseri umani creati a immagine di Dio, sia sul comune destino che è la pienezza di vita in Dio, sia sull'unico piano divino di salvezza mediante Gesù Cristo, sia sulla presenza attiva dello Spirito divino tra i seguaci di altre tradizioni religiose (*Dialogo e Annuncio*, 28). La presenza

dello Spirito Santo non si dà allo stesso modo nella tradizione biblica e nelle altre religioni, poiché Gesù Cristo è la pienezza della rivelazione. Tuttavia esperienze e intuizioni, espressioni e comprensioni diverse, provenienti a volte dallo stesso "avvenimento trascendentale", danno grande valore al dialogo interreligioso. Proprio attraverso questo si può svolgere il processo personale di interpretazione e di comprensione dell'azione salvifica di Dio.

26. «Una fede che non si è fatta cultura è una fede che non è stata pienamente recepita, non è stata interamente pensata, non è stata fedelmente vissuta». Queste parole di Giovanni Paolo II in una lettera al Cardinale Segretario di Stato (20 maggio 1982) precisano l'importanza dell'inculturazione della fede. Si constata che la religione è il cuore di ogni cultura, come istanza di senso ultimo e forza strutturante fondamentale. In tal modo l'inculturazione della fede non può prescindere dall'incontro con le religioni, che dovrebbe realizzarsi soprattutto attraverso il dialogo interreligioso¹.

II. I PRESUPPOSTI TEOLOGICI FONDAMENTALI

27. Il precedente *status quaestionis* ha mostrato come i diversi approcci alla teologia delle religioni e al valore salvifico di queste dipendono in grande misura da quello che si pensa della volontà salvifica universale di Dio Padre, al quale il Nuovo Testamento attribuisce l'iniziativa della salvezza,

dell'unica mediazione di Cristo, dell'universalità dell'azione dello Spirito Santo e delle sue relazioni con Gesù, della funzione della Chiesa come sacramento universale di salvezza. La risposta alle domande proposte richiede una breve riflessione su tali questioni teologiche fondamentali.

2.1. L'INIZIATIVA DEL PADRE NELLA SALVEZZA

28. Soltanto alla luce del piano divino di salvezza degli uomini, che non conosce frontiere di popoli né di razze, ha un senso affrontare il problema della teologia delle religioni. Il Dio che vuole salvare tutti è il Padre del nostro

Signore Gesù Cristo. Il piano di salvezza in Cristo precede la creazione del mondo (cfr. *Ef* 1,3-10) e si realizza con l'invio di Gesù al mondo, prova dell'amore infinito e della tenerezza che il Padre ha per l'umanità (cfr. *Gv* 3,16-

¹ Cfr. COMMISSIONE THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Fides et inculturatio*, c. III, 10; cfr. *Gregorianum* 70 (1989), 640.

17; 1 Gv 4,9-10; ecc.). Questo amore di Dio arriva fino alla "consegna" di Cristo alla morte per la salvezza degli uomini e per la riconciliazione del mondo (cfr. Rm 5,8-11; 8,3.32; 2 Cor 5,18-19; ecc.). La paternità di Dio, che generalmente nel Nuovo Testamento è messa in relazione con la fede in Gesù, si apre a prospettive più ampie in alcuni passi (cfr. Ef 3,14-15; 4,6). Dio è il Dio degli ebrei e dei gentili (cfr. Rm 3,29); la salvezza di Dio, che è in Gesù, viene rivolta a tutte le nazioni (cfr. Lc 2,30; 3,6; At 28,28).

29. L'iniziativa del Padre nella salvezza è affermata in 1 Gv 4,14: «Il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo». Dio, «il Padre dal quale tutto proviene» (1 Cor 8,6), è l'origine dell'opera di salvezza realizzata da Cristo. Il titolo di "Salvatore", con cui Cristo è spesso indicato (cfr. Lc 2,11; Gv 4,42; At 5,31; ecc.), è dato innanzi tutto a Dio in alcuni passi del Nuovo Testamento (cfr. 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4; Gd 25), senza per questo toglierlo a Cristo (cfr. Tt 1,4; 2,13; 3,6). Secondo 1 Tm 2,3-4: «Dio, nostro salvatore, [...] vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità». La volontà salvifica non conosce restrizioni, ma è unita al desiderio che gli uomini conoscano la verità, cioè aderiscano alla fede (cfr. 1 Tm 4,10: Dio è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono). Questa volontà di salvezza ha pertanto come conseguenza la necessità dell'annuncio. D'altra parte è legata all'unica mediazione di Cristo (cfr. 1 Tm 2,5-6), di cui ci occuperemo più avanti.

2.2. L'UNICA MEDIAZIONE DI GESÙ

A) Alcuni temi neotestamentari

32. Abbiamo già notato che la volontà salvifica di Dio Padre è unita alla fede in Gesù. Egli è l'unico nel quale si realizza il piano di salvezza: «Non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12). Che

30. Dio Padre è anche il termine verso il quale tutto si muove. Il fine ultimo dell'azione di creazione e di salvezza si realizzerà quando ogni cosa sarà sottomessa al Figlio: allora «anche il Figlio sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

31. L'Antico Testamento conosce già alcune prefigurazioni di questa universalità che soltanto in Cristo si rivelerà pienamente. Tutti gli uomini, senza eccezione, sono stati creati a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen 1,26 s.; 9,6); poiché nel Nuovo Testamento l'immagine di Dio è Cristo (2 Cor 4,4; Col 1,15), si può pensare a un "ordinamento" di tutti gli uomini verso Cristo. L'alleanza di Dio con Noè abbraccia tutti gli esseri viventi della terra (cfr. Gen 9,9.12.17-18). In Abramo «si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,3; cfr. 28, 18); questa benedizione per tutti viene anche attraverso i discendenti di Abramo grazie alla sua obbedienza (cfr. Gen 22,17-18; 26,4-5; 28,14). Il Dio di Israele è stato riconosciuto come tale da alcuni stranieri (cfr. Gs 2; 1 Re 10,1-13; 17,17-24; 2 Re 5,1-27). Nel Secondo e nel Terzo Isaia si trovano anche testi che si riferiscono alla salvezza dei popoli nel contesto della salvezza del popolo di Israele (cfr. Is 42,1-4; 49,6-8; 66,18-21; ecc.: le offerte dei popoli saranno accettate da Dio come quelle degli israeliti; anche Sal 86; 47,10: «I capi dei popoli si sono raccolti con il popolo del Dio di Abramo»). Si tratta di una universalità che ha Israele come centro. Anche la Sapienza si rivolge a tutti senza distinzione di popoli o di razze (cfr. Pr 1,20-23; 8,2-11; Sap 6,1-10,21; ecc.).

la salvezza si acquista soltanto con la fede in Gesù è un'affermazione costante nel Nuovo Testamento. Proprio quelli che credono in Cristo sono la vera discendenza di Abramo (cfr. Rm 9,6-7; Gal 3,29; Gv 8,31-58; Lc 1,55). La benedizione di tutti in Abramo trova il

suo significato nella benedizione di tutti in Cristo.

33. Secondo il Vangelo di Matteo, Gesù si è sentito specialmente inviato al popolo di Israele (*Mt* 15,24; cfr. *Mt* 10,5-6). Queste affermazioni corrispondono alla presentazione propria di Matteo della storia della salvezza: la storia di Israele è orientata al suo compimento in Cristo (cfr. *Mt* 1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23) e la perfezione delle promesse divine si realizzerà quando saranno passati il cielo e la terra e tutto sarà compiuto (cfr. *Mt* 5,18). Tale compimento è già iniziato con gli eventi escatologici della morte (cfr. *Mt* 27,51-53) e della risurrezione (cfr. *Mt* 28,2-4) di Cristo. Gesù però non esclude i gentili dalla salvezza: loda la fede di alcuni di loro, che non si trova in Israele (cfr. *Mt* 8,10; *Lc* 7,9: il centurione; *Mt* 15,21-28; *Mc* 7,24-30: la sirofennicia); verranno da Oriente e da Occidente a sedersi a mensa nel Regno, mentre gli ebrei saranno cacciati fuori (*Mt* 8,11-12; *Lc* 13,18-29; cfr. 11,20-24). Gesù risorto dà agli undici discepoli una missione universale (cfr. *Mt* 28,16-20; *Mc* 16,15-18; *At* 1,8). La Chiesa primitiva dà inizio subito alla missione presso i gentili, per ispirazione divina (*At* 10,34). In Cristo non c'è differenza tra ebrei e gentili (*Gal* 4,24; *Col* 3,11).

34. In un primo senso, l'universalità dell'opera salvifica di Gesù si fonda sul fatto che il suo messaggio e la sua salvezza sono rivolti a tutti gli uomini e tutti possono accoglierla e riceverla nella fede. Nel Nuovo Testamento però troviamo altri testi che sembrano indicare che il significato di Gesù va oltre e precede in qualche modo l'accoglienza del suo messaggio da parte dei fedeli.

35. Dobbiamo notare anzitutto che ciò che esiste è stato fatto per mezzo di Cristo (cfr. *1 Cor* 8,6; 1,3-10; *Eb* 1,2). Secondo *Col* 1,15-20 tutto è stato creato in lui, per mezzo di lui, e tutto si muove verso di lui. Lo stesso testo

dimostra che questa causalità di Cristo nella creazione è in relazione con la mediazione salvifica, verso la quale è diretta. Gesù è il primogenito della creazione e il primogenito di coloro che risuscitano dai morti: sembra che nella seconda primogenitura la prima raggiunga il suo pieno significato. La ricapitolazione di tutto in Cristo è l'ultimo disegno di Dio Padre (cfr. *Ef* 1,10). In tale universalità si distingue il ruolo speciale di Cristo nella Chiesa: «Tutto ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pieenezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (*Ef* 1,22-23; cfr. *Col* 1,17). Il parallelismo paolino tra Adamo e Cristo (cfr. *1 Cor* 15,20-22.44-49; *Rm* 5,12-21) sembra rivolto nella stessa direzione. Se esiste una rilevanza universale del primo Adamo, in quanto primo uomo e primo peccatore, pure Cristo deve avere un significato per tutti, anche se non ne sono chiaramente esplicitati i termini. La vocazione di ogni uomo, che ora porta l'immagine dell'Adamo terrestre, è di diventare immagine dell'Adamo celeste.

36. «[La Parola] era la luce vera, quella che illumina ogni uomo venendo in questo mondo» (*Gv* 1,9)². È Gesù in quanto *Logos* incarnato colui che illumina tutti gli uomini. Il *Logos* ha già esercitato la mediazione creatrice, non senza riferimento all'incarnazione e alla salvezza future, e per questo Gesù viene tra i suoi, che non lo accolgono (cfr. *Gv* 1,3-4.10-11). Gesù annuncia un culto a Dio in spirito e verità, che va oltre Gerusalemme e il monte Garizim (cfr. *Gv* 4,21-24), riconosciuto dai samaritani che dichiarano: «Questi è veramente il salvatore del mondo» (*Gv* 4,22).

37. La mediazione unica di Gesù Cristo è messa in relazione con la volontà salvifica universale di Dio in *1 Tm* 2,5-6: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se

² Sembra che si debba preferire questa lettura a quella della Volgata: *omnem hominem venientem in mundum*. La Neovulgata traduce: *veniens in mundum*.

stesso in riscatto per tutti». L'unicità del mediatore (cfr. anche *Eb* 8,6; 9,15; 12,24) corrisponde all'unicità del Dio che vuole salvare tutti. Il mediatore unico è l'uomo Cristo Gesù; anche qui si tratta del significato universale di Gesù in quanto è il Figlio di Dio incarnato: è il mediatore tra Dio e gli uomini perché è il Figlio fatto uomo che si è consegnato alla morte in riscatto per tutti.

38. Nel discorso di Paolo all'Aреopago (*At* 17,22-31) appare chiaramente che la conversione a Cristo implica una rottura con il passato. Le religioni hanno condotto di fatto gli uomini all'idolatria. Ma insieme sembra che si riconosca l'autenticità di una ricerca filosofica che, se non è giunta alla conoscenza del vero Dio, non era però su una via completamente sbagliata. La ricerca a tentoni di Dio risponde ai disegni della Provvidenza: sembra avere anche aspetti positivi. C'è una relazione con il Dio di Gesù Cristo anche prima della conversione (cfr. *At*

10,34)? Non c'è un atteggiamento di chiusura del Nuovo Testamento verso tutto quello che non proviene da Gesù Cristo; l'apertura si può manifestare anche ai valori religiosi (cfr. *Fil* 4,8).

39. Il Nuovo Testamento ci mostra insieme l'universalità della volontà salvifica di Dio e il vincolo della salvezza con l'opera redentrice di Gesù Cristo, unico mediatore. Gli uomini raggiungono la salvezza in quanto riconoscono e accettano nella fede Gesù il Figlio di Dio. Questo messaggio è diretto a tutti senza eccezione. Alcuni testi però sembrano insinuare che esiste un significato salvifico di Gesù per ogni uomo, che può arrivare anche a quelli che non lo conoscono. Né una limitazione della volontà salvifica di Dio, né l'ammissione di mediazioni parallele a quella di Gesù, né un'attribuzione di questa mediazione universale al *Logos* eterno non identificato con Gesù risultano compatibili con il messaggio neotestamentario.

B) Motivi della tradizione raccolti nel recente Magistero della Chiesa

40. Il significato universale di Cristo è stato espresso in modi diversi nella tradizione della Chiesa fin dai tempi più antichi. Sceglieremo alcuni temi che hanno trovato eco nei recenti documenti magisteriali, soprattutto nel Concilio Vaticano II.

41. I *semina Verbi*. Fuori dei confini della Chiesa visibile, e in concreto nelle diverse religioni, si possono trovare "semi del Verbo"; il motivo si combina spesso con quello della luce che illumina ogni uomo e con quello della preparazione evangelica (*Ad gentes*, 11 e 15; *Lumen gentium*, 16-17; *Nostra aetate*, 2; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, 56).

42. La teologia dei semi del Verbo inizia con San Giustino. Di fronte al politeismo del mondo greco, Giustino vede nella filosofia un'alleata del cri-

stianesimo, perché ha seguito la ragione; ma ora questa ragione si trova nella sua totalità soltanto in Gesù Cristo, il *Logos* in persona. Solamente i cristiani lo conoscono nella sua integrità³. Di questo *Logos* però è partecipe tutto il genere umano; perciò da sempre c'è stato chi è vissuto in conformità con il *Logos*, e in questo senso ci sono stati "cristiani", pur avendo essi avuto soltanto una conoscenza parziale del *Logos* seminale⁴. C'è molta differenza tra il seme di una cosa e la cosa stessa; ma in ogni modo la presenza parziale e seminale del *Logos* è dono e grazia di Dio. Il *Logos* è il seminatore di questi «semi di verità»⁵.

43. Per Clemente Alessandrino l'uomo è razionale in quanto partecipa della vera ragione che governa l'universo, il *Logos*, e ha pieno accesso a questa ragione se si converte e segue Gesù,

³ Cfr. GIUSTINO, *Apol.* I 5, 4; II 6, 7; 7, 2-3 (BAC 116; 186 s.; 268; 269).

⁴ Cfr. Id., *Apol.* I 46, 2-4; II 7, 1-3 (*Ivi*, 232 s.; 269).

⁵ Cfr. Id., *Apol.* I 44, 10; II 10, 2; 13, 2-6 (*Ivi*, 230; 272; 276 s.).

il *Logos* incarnato⁶. Con l'Incarnazione il mondo si è riempito dei semi di salvezza⁷. Esiste però anche una semina divina dall'inizio dei tempi, che ha fatto sì che varie parti della verità si trovino tra i greci e tra i barbari, specialmente nella filosofia considerata nel suo insieme⁸, anche se insieme alla verità non è mancata la zizzania⁹.

La filosofia ha avuto per i greci una funzione simile a quella della legge per gli ebrei: è stata una preparazione per la pienezza di Cristo¹⁰. C'è però una chiara differenza tra l'azione di Dio in questi filosofi e nell'Antico Testamento. D'altra parte, soltanto in Gesù, luce che illumina ogni uomo, si può contemplare il *Logos* perfetto, la verità intera: i frammenti di verità appartengono al tutto¹¹.

44. Giustino e Clemente coincidono nel segnalare che questi frammenti della verità totale conosciuti dai greci provengono, almeno in parte, da Mosè e dai Profeti, i quali sono più antichi dei filosofi¹². Da loro, secondo i piani della Provvidenza, hanno "rubato" i greci, che non hanno saputo essere riconoscenti per quello che hanno ricevuto¹³. Questa conoscenza della verità non è pertanto senza relazione con la rivelazione storica, che troverà la sua pienezza nell'incarnazione di Gesù.

45. Ireneo non usa direttamente l'idea dei semi del Verbo; però sottolinea fortemente che in tutti i momenti della storia il *Logos* è stato unito agli uomini

e li ha accompagnati, in previsione dell'incarnazione¹⁴: con questa, portando se stesso nel mondo, Gesù vi ha portato tutta la novità. La salvezza è legata pertanto all'apparizione di Gesù, anche se questa era stata già annunciata e i suoi effetti in qualche modo erano stati anticipati¹⁵.

46. *Il Figlio di Dio si è unito a ogni uomo* (cfr. *Gaudium et spes*, 22; *Redemptoris missio*, 6, tra molti altri testi). L'idea si ripete spesso nei Padri, che si ispirano ad alcuni testi del Nuovo Testamento. Uno di quelli che hanno dato luogo a tale interpretazione è la parola della pecora smarrita (cfr. *Mt* 18,12-24; *Lc* 15,1-7): questa è identificata con il genere umano sviatto, che Gesù è venuto a cercare. Assumendo la natura umana, il Figlio ha messo sulle sue spalle l'intera umanità per presentarla al Padre. Così si esprime Gregorio di Nissa: «Questa pecora siamo noi, gli uomini [...], il Salvatore prende sulle spalle la pecora intera, quindi [...], poiché si era perduta tutta intera, tutta intera viene ricondotta. Il pastore la prende sulle sue spalle, cioè nella sua divinità [...]. Avendola presa su di sé, ne fa una cosa sola con sé»¹⁶. Anche *Gu* 1,14, «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi», è stato interpretato in diverse occasioni nel senso di abitare "dentro di noi", cioè nell'intimo di ogni uomo; dallo stare lui in noi si passa facilmente al nostro stare

⁶ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* I 6, 4; X 98, 4 (SCh 2 bis, 60; 166); *Id.*, *Ped.* I 96, 1 (SCh 70, 280).

⁷ Cfr. *Id.*, *Protr.* X 110, 1-3 (SCh 2 bis, 178).

⁸ Cfr. *Id.*, *Strom.* I 37, 1-3 (SCh 30, 73-74).

⁹ Cfr. *Id.*, *Strom.* VI 67, 2 (CCS 15, 465).

¹⁰ Cfr. *Id.*, *Strom.* I 28, 1-7; 32, 4 (SCh 30, 65; 69); VI 153-154 (CCS 15, 510 s.).

¹¹ *Id.*, *Strom.* I 56-57 (SCh 30, 89-92).

¹² GIUSTINO, *Apol.* I 44, 8-9; 59-60 (BAC 116, 230; 247-249).

¹³ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* VI 70 (SCh 2 bis 135); *Id.*, *Strom.* I 59-60; 87, 2 (SCh 30, 93 s.; 113); II 1; 1 (SCh 38, 32 s.).

¹⁴ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 16, 6; 18, 1 (SCh 211; 312; 342); VI 6, 7; 20, 4; 28, 2 (SCh 100, 454; 634 s.; 758); V 16, 1 (SCh 153, 214); *Id.*, *Demons.* 12 (SCh 406, 100).

¹⁵ Cfr. *Id.*, *Adv. Haer.* IV 34, 1 (SCh 100, 846 s.).

¹⁶ GREGORIO DI NISSA, *Contra Apol.* XVI (PG 45, 1.153). Cfr. anche IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 19, 3 (SCh 211, 380); V 12, 3 (SCh 153, 150); *Id.*, *Demons.* 33 (SCh 406, 130); ILARIO DI POITIERS, *In Mt.* 18, 6 (SCh 258, 80 s.).

in lui¹⁷. Contenendoci tutti in sé, può riconciliarci tutti con Dio Padre¹⁸. Nella sua umanità glorificata tutti possiamo trovare la risurrezione e il riposo¹⁹.

47. I Padri non dimenticano che tale unione degli uomini con il corpo di Cristo si produce soprattutto nel Battesimo e nell'Eucaristia. L'unione di tutti in Cristo però, grazie alla sua assunzione della nostra natura, costituisce un presupposto oggettivo a partire dal quale il credente cresce nell'unione personale con Gesù. Il significato universale di Cristo si mostra anche per i primi cristiani nel fatto che libera l'uomo dai principi di questo mondo che lo tengono prigioniero come singolo e come popolo²⁰.

48. *La dimensione cristologica dell'immagine.* Secondo il Concilio Vaticano II, Gesù è l'uomo perfetto, seguendo il quale l'uomo si fa più uomo

(*Gaudium et spes*, 41; cfr. *Ivi*, 22.38.45). Indica pure che soltanto *in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit* (*Gaudium et spes*, 22). Tra gli altri fondamenti di tale affermazione si segnala un testo di Tertulliano, secondo il quale plasmando Adamo con il fango della terra Dio pensava già a Cristo che doveva incarnarsi²¹. Già Ireneo aveva segnalato che il Verbo, artefice di tutto, aveva prefigurato in Adamo la futura economia dell'umanità di cui egli stesso si sarebbe rivestito²². Anche se le interpretazioni patristiche dell'immagine sono molto varie, non si può trascurare questa corrente che vede nel Figlio che deve incarnarsi (e morire, e risuscitare) il modello secondo il quale Dio ha fatto il primo uomo. Se il destino dell'uomo è di portare «l'immagine dell'uomo celeste» (*1 Cor* 15,49), non sembra errato pensare che in ogni uomo ci dev'essere una certa disposizione interiore a questo fine.

C) Conclusioni

49. a) Gli uomini possono salvarsi soltanto in Gesù, e perciò il cristianesimo ha una chiara pretesa di universalità. Il messaggio cristiano è pertanto diretto a tutti gli uomini e a tutti dev'essere annunciato.

b) Alcuni testi del Nuovo Testamento e della tradizione più antica lasciano intravedere un significato universale di Cristo che non si riduce a quello che abbiamo appena ricordato. Con la sua venuta nel mondo Gesù illu-

mina ogni uomo, egli è l'ultimo e definitivo Adamo al quale tutti sono chiamati a conformarsi, ecc. La presenza universale di Gesù appare in forma più elaborata nell'antica dottrina del *Logos spermatikos*. Ma anche qui si distingue chiaramente tra la piena apparizione del *Logos* in Gesù e la presenza dei suoi semi in quelli che non lo conoscono. Questa presenza, pur essendo reale, non esclude l'errore né la contraddizione²³. A partire dalla venuta di Gesù nel

¹⁷ Cfr. ILARIO DI POITIERS, *Trin.* II 24-25 (CCL 62, 605); ATANASIO, *Contra Ar.* III 25. 33. 34 (PG 26, 376; 393-397); CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Joh.* I 9; V 2 (PG 73, 161; 753). Si potrebbe introdurre qui anche l'idea dello "scambio"; cfr. IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* V prol. (SCh 153, 14), ecc.

¹⁸ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Joh.* I 9 (PG 73, 164).

¹⁹ Cfr. ILARIO DI POITIERS, *Tr. Ps.* 13, 14; 14, 5. 17; 51, 3 (CSEL 22, 81; 87 s.; 96; 98).

²⁰ Cfr. ORIGENE, *In Luc. hom.* 35 (CCS Orig. W. 9, 200 s.); ID., *De Princ.* VI 11-12 (Orig. W. 5, 339 s.); AGOSTINO, *De Civ. Del* V 13. 19 (CCL 47, 146-148; 154-156).

²¹ TERTULLIANO, *De Carnis res.* (*De res. mort.*) 6 (CCL 2, 928; citato in *Gaudium et spes*, 22, nota 20): «Quodcumque limus exprimebatur Christus cogitabatur, homo futurus»; e subito dopo si aggiunge: «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi [...]. Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus». Lo stesso in ID., *Adv. Prax.* XII 4 (CCL 2, 1.173).

²² IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 22, 3 (SCh 211, 438).

²³ Oltre ai testi già citati, cfr. AGOSTINO, *Ep.* 137, 12 (PL 33, 520 s.). ID., *Retr.* I 13, 3 (PL 32, 603).

mondo, e soprattutto a partire dalla sua morte e risurrezione, si comprende il senso ultimo della vicinanza del Verbo a tutti gli uomini. Gesù porta a compimento la storia intera (cfr. *Gaudium et spes*, 10 e 45).

c) Se la salvezza è legata all'apparizione storica di Gesù, per nessuno può essere indifferente l'adesione personale a lui nella fede. Soltanto nella Chiesa, che è in continuità storica con Gesù, si può vivere pienamente il suo mistero. Di qui la necessità ineludibile dell'annuncio di Cristo da parte della Chiesa.

d) Altre possibilità di "mediazione" salvifica non possono mai considerarsi separate dall'uomo Gesù, l'unico mediatore. Sarà più difficile determinare come entrano in relazione con Gesù gli uomini che non lo conoscono e le religioni; ma bisogna ricordare le vie

misteriose dello Spirito, che dà a tutti la possibilità di essere associati al mistero pasquale (*Gaudium et spes*, 22), e la cui opera non può non riferirsi a Cristo (*Redemptoris missio*, 29). Nel contesto dell'azione universale dello Spirito di Cristo si deve porre la questione del valore salvifico delle religioni in quanto tali.

e) Essendo Gesù l'unico mediatore, che porta a compimento il disegno salvifico dell'unico Dio Padre, la salvezza è unica ed è la stessa per tutti gli uomini: la piena conformazione a Gesù e la comunione con lui nella partecipazione alla sua filiazione divina. Perciò si deve escludere l'esistenza di economie diverse per quelli che credono in Gesù e per quelli che non credono in lui. Non ci possono essere vie per andare a Dio che non confluiscano nell'unica via che è Cristo (cfr. *Gu* 14, 6).

2.3. L'UNIVERSALITÀ DELLO SPIRITO SANTO

50. L'universalità dell'azione salvifica di Cristo non si può comprendere senza l'azione universale dello Spirito Santo. Un primo elemento di tale universalità dell'opera dello Spirito si incontra già nella creazione. L'Antico Testamento ci mostra lo Spirito di Dio sopra le acque (*Gen* 1, 2); e il libro della Sapienza (1, 7) segnala che «lo Spirito del Signore riempie l'universo, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce».

51. Se questo si può dire di tutto l'universo, vale specialmente per l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, secondo *Gen* 1, 26-27. Dio crea l'uomo per essere presente in lui, per avere in lui la sua dimora; guardare qualcuno con benevolenza, essere unito a lui, vuol dire essere suo amico. Così si può parlare di amicizia originale (*amicitia originalis*) dell'uomo con Dio e di Dio con l'uomo (Conc. Trid., Sess. VI, cap. 7 [DS 1528]) come frutto dell'azione dello Spirito. La vita in generale e quella dell'uomo in particolare è messa in relazione più o meno esplicita con lo Spirito di Dio in vari passi dell'Antico Testamento (cfr. *Sal* 104, 29-30; *Gb*

34, 14-15; *Qo* 12, 7). Giovanni Paolo II mette in relazione con la comunicazione dello Spirito la creazione dell'uomo a immagine di Dio e nell'amicizia divina (cfr. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Dominum et Vivificantem*, 12 e 34).

52. La tragedia del peccato consiste nel fatto che, invece della vicinanza tra Dio e l'uomo, viene la distanza. Lo spirito delle tenebre ha presentato Dio come nemico dell'uomo, come minaccia (cfr. *Gen* 3, 4-5; *Dominum et Vivificantem*, 38). Ma Dio si è avvicinato all'uomo mediante le diverse alleanze di cui ci parla l'Antico Testamento. L'immagine e la somiglianza significano fin dall'inizio capacità di relazione personale con Dio e, quindi, capacità di alleanza. Così Dio si è avvicinato gradualmente agli uomini, mediante le diverse alleanze, con Noè (cfr. *Gen* 7, 1 ss.), con Abramo e con Mosè, dei quali Dio si è fatto amico (*Gc* 2, 23; *Es* 33, 11).

53. Nella Nuova Alleanza Dio si è avvicinato così tanto all'uomo che ha inviato il suo Figlio nel mondo, incarnato per opera dello Spirito Santo nel

seno della Vergine Maria. La Nuova Alleanza, diversamente dalla precedente, non è della lettera ma dello Spirito (2 Cor 3,6). È l'alleanza nuova e universale, l'alleanza dell'universalità dello Spirito. L'universalità vuol dire *versus unum* ("verso uno"). La stessa parola "spirito" vuol dire movimento, e questo include il "verso", la direzione. Lo Spirito è chiamato *dynamis* (At 1,8), e la *dynamis* include la possibilità di una direzione. Dalle parole di Gesù sullo Spirito Paraclito si deduce che l'«essere verso» si riferisce a Gesù.

54. La stretta connessione tra lo Spirito e Cristo si manifesta nell'unzione di Gesù: Gesù Cristo significa precisamente che Gesù è l'Unto di Dio con l'unzione che è lo Spirito: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha unto...» (Lc 4,16; Is 61,1-2). Dio ha unto Gesù «in Spirito Santo e potenza», e così «passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo» (At 10,38). Come dice Ireneo: «Nel nome di Cristo si sottintende colui che unge, colui che è unto e la stessa unzione con cui è unto. Colui che unge è il Padre, l'unto è il Figlio, nello Spirito che è l'unzione. Come dice la Parola per mezzo di Isaia: «Lo Spirito del Signore è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione» (Is 61,1-2), indicando il Padre che unge, il Figlio unto e l'unzione che è lo Spirito»²⁴.

55. L'universalità dell'alleanza dello Spirito è pertanto quella dell'alleanza in Gesù. Egli si è offerto al Padre in virtù dello Spirito eterno (Eb 9,14), nel quale è stato unto. Questa unzione si estende al Cristo totale, ai cristiani unti con lo Spirito e alla Chiesa. Già Ignazio di Antiochia indicò che Gesù ricevette l'unguento «per infondere incorruttibili-

lità nella sua Chiesa»²⁵. Gesù è stato unto nel Giordano, secondo Ireneo, «perché noi fossimo salvati ricevendo l'abbondanza della sua unzione»²⁶. Gregorio di Nissa ha espresso questo con un'immagine profonda e bella: «La nozione di unzione suggerisce [...] che non c'è nessuna distinzione tra il Figlio e lo Spirito. Infatti, come tra la superficie del corpo e l'unzione con l'olio né la ragione né i sensi conoscono intermediari, così è immediato il contatto del Figlio con lo Spirito; perciò chi sta per entrare in contatto con il Figlio mediante la fede, deve necessariamente entrare prima in contatto con l'olio. Nessuna parte è priva dello Spirito Santo»²⁷. Il Cristo totale include in un certo senso ogni uomo, poiché Cristo si è unito a tutti gli uomini (*Gaudium et spes*, 22). Lo stesso Gesù dice: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

56. La Chiesa è il luogo privilegiato dell'azione dello Spirito. In essa, corpo di Cristo, lo Spirito suscita i diversi doni per l'utilità comune (cfr. 1 Cor 12,4-11). È nota l'espressione di Ireneo: «Dov'è lo Spirito del Signore, lì c'è la Chiesa; e dov'è la Chiesa, lì c'è lo Spirito del Signore e ogni grazia»²⁸. E San Giovanni Crisostomo: «Se lo Spirito Santo non fosse presente, non esisterebbe la Chiesa; se la Chiesa esiste, è un chiaro segno della presenza dello Spirito»²⁹.

57. Alcuni testi del Nuovo Testamento sembrano insinuare la portata universale dell'azione dello Spirito, sempre in relazione con la missione evangelizzatrice della Chiesa che deve giungere a tutti gli uomini. Lo Spirito Santo precede e guida la predicazione, è all'origine della missione ai pagani (At

²⁴ IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 18, 3 (SCh 211, 350-352). Ripetono quasi alla lettera questa idea BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto* XII, 28 (SCh 17 bis, 344) e AMBROGIO DI MILANO, *De Spiritu Sancto* I 3, 44 (CSEL 79, 33).

²⁵ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Ephesios* 17, 1 (SCh 10,86).

²⁶ IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 9, 3 (SCh 211, 112). Secondo lo stesso Ireneo, lo Spirito scende su Gesù per «abitarsi» ad abitare nel genere umano, *Ivt.* 17, 1 (330).

²⁷ GREGORIO DI NISSA, *De Spiritu Sancto contra Macedonianos* 16 (PG 45, 1.321 A-B).

²⁸ IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 24, 1 (SCh 211, 474).

²⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Horn. Pent.* I 4 (PG 49, 459).

10,19.44-47). Il superamento del peccato di Babele avverrà nello Spirito. Diversamente dal tentativo dei costruttori della torre di Babele, che con i loro sforzi vogliono arrivare al cielo, la dimora di Dio, ora lo Spirito Santo scende dal cielo come un dono e dà la possibilità di parlare tutte le lingue e di ascoltare, ciascuno nella propria lingua, le grandezze di Dio (cfr. *At* 2, 1-11). La torre di Babele era uno sforzo per realizzare l'unità senza l'universalità: «Facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra» (*Gen* 11, 4). La Pentecoste fu il dono dell'universalità nell'unità: «Essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi» (*At* 2, 4). Nel dono dello Spirito di Pentecoste si deve vedere anche il compimento dell'alleanza del Sinai (cfr. *Es* 19, 1 ss.), che diventa così universale.

58. Il dono dello Spirito è il dono di Gesù risorto e salito al cielo alla destra del Padre (*At* 2, 32; cfr. *Gv* 14, 15.26; 15, 26; 16, 7; 20, 22): questo è un insegnamento costante nel Nuovo Testamento. La stessa risurrezione di Gesù si realizza con l'intervento dello Spirito (cfr. *Rm* 1, 4; 8, 11). Lo Spirito Santo ci è dato come Spirito di Cristo, Spirito del Figlio (cfr. *Rm* 8, 9; *Gal* 4, 6; *Fil* 1, 19; *At* 16, 7). Perciò non si può pensare un'azione universale dello Spirito che non sia in relazione con l'azione universale di Gesù: i Padri continuamente lo hanno messo in rilievo³⁰. Soltanto con l'azione dello Spirito noi uomini possiamo essere resi conformi all'immagine di Gesù risorto, nuovo Adamo, nel quale l'uomo acquista definitivamente la dignità a cui era chiamato fin dalle origini: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito».

(*2 Cor* 3, 18). L'uomo, che è stato creato a immagine di Dio, con la presenza dello Spirito è rinnovato a immagine di Dio (o di Cristo) secondo l'azione dello Spirito. Il Padre è il pittore; il Figlio è il modello secondo il quale l'uomo viene dipinto; lo Spirito Santo è il pennello con il quale viene dipinto l'uomo nella creazione e nella redenzione.

59. Perciò lo Spirito Santo conduce a Cristo. Lo Spirito Santo dirige tutti gli uomini verso Cristo, l'Unto; Cristo, a sua volta, li dirige verso il Padre. Nessuno va al Padre se non attraverso Gesù, perché egli è la via (*Gv* 14, 6); però è lo Spirito Santo che guida i discepoli alla verità intera (*Gv* 16, 12-13). La parola "guiderà" (*hodegeσει*) include la via (*hodos*): quindi lo Spirito guida per la via che è Gesù, il quale conduce al Padre. Perciò nessuno può dire «Gesù è il Signore» se non sotto l'azione dello Spirito Santo (*1 Cor* 12, 3). E la terminologia del Paraclito usata da Giovanni ci indica che lo Spirito è l'avvocato nel giudizio che cominciò in Gerusalemme e continua nella storia. Lo Spirito Paraclito difenderà Gesù dalle accuse che gli sono rivolte nei suoi discepoli (cfr. *Gv* 16, 8-11). Lo Spirito Santo è così il testimone di Cristo, e grazie a lui possono esserlo i discepoli: «Egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio» (*Gv* 15, 26-27).

60. Perciò lo Spirito è dono di Gesù e conduce a lui, anche se la via concreta per la quale conduce gli uomini è nota soltanto a Dio. Il Vaticano II lo ha formulato chiaramente: «Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (*Gaudium et spes*,

³⁰ Ad esempio, IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 17, 2 (SCh 211, 334): [...] Dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum Sanctum; ILARIO DI POTTIERS, *Tr. ps.* 56, 6 (CSEL 22, 172): «Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus gloria, subiecit; et super omnem terram gloria tua (*Sal* 57,6.12). Cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super coelos domini protestaretur».

22). Non ha senso affermare una universalità dell'azione dello Spirito che non si trovi in relazione con il significato di Gesù, il Figlio incarnato, morto e risorto. Invece in virtù dell'opera dello Spirito tutti gli uomini possono entrare in relazione con Gesù, che visse, morì e risuscitò in un luogo e in un tempo concreti. D'altra parte l'azione dello Spirito non si limita alle dimensioni intime e personali dell'uomo, ma si estende anche a quelle sociali: «Questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci, tra Cristo e il *Logos*. Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un valore di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo» (*Redemptoris missio*, 29).

2.4. «ECCLESIA, UNIVERSALE SALUTIS SACRAMENTUM»

62. Non si può sviluppare una teologia delle religioni senza tener conto della missione salvifica universale della Chiesa, attestata dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione di fede della Chiesa. La valutazione teologica delle religioni fu impedita per molto tempo a causa del principio *extra Ecclesiam nulla salus*, inteso in senso esclusivista. Con la dottrina sulla Chiesa come *sacramento universale di salvezza* o *sacramento del Regno di Dio*, la teologia cerca di rispondere alla nuova impostazione del problema. Questo insegnamento, che fu accolto anche dal Concilio Vaticano II, si collega con la visione sacramentale della Chiesa nel Nuovo Testamento.

A) «*Extra Ecclesiam nulla salus*»

64. Gesù ha unito l'annuncio del regno di Dio con la sua Chiesa. Dopo la morte e la risurrezione di Gesù si ricompose l'unione del Popolo di Dio, nel nome di Gesù Cristo. La Chiesa degli ebrei e dei gentili fu intesa come un'opera di Dio e come la comunità nella quale si sperimenta l'azione del Signore

61. L'ambito privilegiato dell'azione dello Spirito è la Chiesa, corpo di Cristo; ma tutti i popoli sono chiamati, in vari modi, all'unità del Popolo di Dio che lo Spirito promuove: «Questo carattere di universalità che adorna e distingue il Popolo di Dio, è dono dello stesso Signore, e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo Capo nell'unità del suo Spirito. [...] Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del Popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono e sono ordinati sia i fedeli cattolici sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini, dalla grazia di Dio chiamati alla salvezza» (*Lumen gentium*, 13). È la stessa universalità dell'azione salvifica di Cristo e dello Spirito che conduce a interrogarsi sulla funzione della Chiesa come sacramento universale di salvezza.

63. La questione principale non è oggi se gli uomini possano raggiungere la salvezza anche se non appartengono alla Chiesa cattolica visibile: questa possibilità è considerata come teologicamente certa. La pluralità delle religioni, di cui i cristiani sono sempre più coscienti, una migliore conoscenza di queste religioni e il necessario dialogo con esse, senza tralasciare in ultimo luogo una più chiara coscienza delle frontiere spaziali e temporali della Chiesa, ci pongono la questione se si possa ancora parlare della necessità della Chiesa per la salvezza, e se questo principio sia compatibile con la volontà salvifica universale di Dio.

elevato al cielo e del suo Spirito. Alla fede in Gesù Cristo, mediatore universale della salvezza, si unisce il Battesimo nel suo nome, come mediazione per partecipare alla sua morte redentrice, per ricevere il perdono dei peccati e per entrare nella comunità di salvezza (cfr. *Mc* 16,16; *Gu* 3,5). Perciò il

Battesimo è paragonato all'arca salvatrice (*1 Pt 3,20-21*). Secondo il Nuovo Testamento la necessità della Chiesa per la salvezza si fonda sull'unica mediazione salvifica di Gesù Cristo.

65. Si parla della necessità della Chiesa per la salvezza in due sensi: la necessità dell'appartenenza alla Chiesa per quelli che credono in Gesù, e la necessità, per la salvezza, del ministero della Chiesa che, per incarico di Dio, dev'essere al servizio della venuta del regno di Dio.

66. Nell'Enciclica *Mystici Corporis* Pio XII affronta la questione della relazione con la Chiesa di quelli che raggiungono la salvezza fuori della comunione visibile con essa, e dice che questi sono ordinati al corpo mistico di Cristo attraverso un non consapevole anelito e desiderio (*DS 3821*). L'opposizione del gesuita americano Leonard Feeney, che insiste nella sua interpretazione esclusivistica della frase *extra Ecclesiam nulla salus*, dà occasione alla lettera del Sant'Uffizio all'Arcivescovo di Boston dell'8 agosto 1949, la quale respinge l'interpretazione di Feeney e precisa l'insegnamento di Pio XII. La lettera distingue tra la necessità dell'appartenenza alla Chiesa per la salvezza (*necessitas praecepti*) e la necessità dei mezzi indispensabili per la salvezza (*intrinseca necessitas*). Riguardo a tali mezzi, la Chiesa è un aiuto generale per la salvezza (*DS 3867-3869*): nel caso di un'ignoranza invincibile, basta il desiderio implicito di appartenere alla Chiesa, e questo desiderio è sempre presente quando un uomo aspira a conformare la sua volontà a quella di Dio (*DS 3870*). La fede però, nel senso di *Eb 11,6*, e l'amore sono sempre necessari con necessità intrinseca (*DS 3872*).

67. Il Concilio Vaticano II fa sua la frase *extra Ecclesiam nulla salus*, ma con essa si rivolge esplicitamente ai cattolici e ne limita la validità a coloro che conoscono la necessità della Chiesa per la salvezza. Il Concilio osserva che l'asserto si fonda sulla necessità della fede e del Battesimo

affermata da Cristo (*Lumen gentium*, 14). In tal modo il Concilio si colloca in continuità con l'insegnamento di Pio XII, però mette in rilievo più chiaramente il carattere parentetico originale di questa frase.

68. A differenza di Pio XII, il Concilio rinuncia a parlare di *votum implicitum* e applica il concetto di *votum* soltanto al desiderio esplicito dei catecumeni di appartenere alla Chiesa (*Lumen gentium*, 14). Dei non cristiani si dice che, in modo diverso, sono ordinati al Popolo di Dio. Secondo i vari modi in cui la volontà salvifica di Dio abbraccia i non cristiani, il Concilio distingue quattro gruppi: in primo luogo gli ebrei; in secondo luogo i musulmani; in terzo luogo quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e non conoscono la Chiesa, ma cercano Dio con cuore sincero e si sforzano di compiere la sua volontà conosciuta attraverso la coscienza; in quarto luogo quelli che, senza colpa, non sono ancora giunti a conoscere espressamente Dio, ma ciò nonostante si sforzano di condurre una vita retta (*Lumen gentium*, 16).

69. I doni che Dio offre a tutti gli uomini per condurli alla salvezza si fondono, secondo il Concilio, sulla sua volontà salvifica universale (*Lumen gentium*, 2.3.16; *Ad gentes*, 7). L'affermazione che anche i non cristiani sono ordinati al Popolo di Dio si fonda sul fatto che la chiamata universale alla salvezza include la vocazione di tutti gli uomini all'unità cattolica del Popolo di Dio (*Lumen gentium*, 13). Il Concilio osserva che l'intima relazione delle due vocazioni si fonda sull'unica mediazione di Cristo, che si rende presente in mezzo a noi nel suo corpo che è la Chiesa (*Lumen gentium*, 14).

70. Così si restituisce alla frase *extra Ecclesiam nulla salus* il suo senso originale: esortare alla fedeltà i membri della Chiesa³¹. Questa frase, integrata all'interno di quella più generale *extra Christum nulla salus*, non è più in contraddizione con la chiamata di tutti gli uomini alla salvezza.

³¹ Cfr. ORIGENE, *In Jesu Nave* 3, 5 (Sch 71, 142 ss.); CIPRIANO, *De cath. unit.* 6 (CSEL 3/1, 214 s.); ID., *Ep.* 73, 21 (CSEL 3/2, 795).

B) «*Paschali mysterio consociati*»

71. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* parla di un "ordinamento" graduale alla Chiesa dal punto di vista della chiamata universale alla salvezza, che include la chiamata alla Chiesa. Invece la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* apre una più ampia prospettiva cristologica, pneumatologica e soteriologica. Quello che si dice dei cristiani vale anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cuore dei quali opera in modo invisibile la grazia. Anche questi, mediante lo Spirito Santo, possono essere associati al mistero pasquale e quindi possono essere assimilati alla morte di Cristo e andare incontro alla risurrezione (*Gaudium et spes*, 22).

72. Quando i non cristiani, giustificati mediante la grazia di Dio, sono associati al mistero pasquale di Gesù Cristo, lo sono pure al mistero del suo corpo, che è la Chiesa. Il mistero della Chiesa di Cristo è una realtà dinamica nello Spirito Santo. Anche se a questa unione spirituale manca l'espressione visibile dell'appartenenza alla Chiesa, i non cristiani giustificati sono inclusi nella Chiesa «corpo mistico di Cristo» e «comunità spirituale» (*Lumen gentium*, 8). In questo senso i Padri della Chiesa

possono dire che i non cristiani giustificati appartengono alla *ecclesia ab Abel*. Mentre questi sono riuniti nella Chiesa universale con il Padre (*Lumen gentium*, 2), non saranno invece salvati quelli che appartengono soltanto «al corpo» ma non «al cuore» della Chiesa, perché non hanno perseverato nell'amore (*Lumen gentium*, 14).

73. Perciò si può parlare non soltanto di un "ordinamento" alla Chiesa dei non cristiani giustificati, ma anche di un loro vincolo col mistero di Cristo e del suo corpo, la Chiesa. Non si dovrebbe però parlare di appartenenza e neppure di graduale appartenenza alla Chiesa, o di una comunione imperfetta con la Chiesa, riservata ai cristiani non cattolici (*Unitatis redintegratio*, 3; *Lumen gentium*, 15); la Chiesa infatti per sua essenza è una realtà complessa, costituita dall'unione visibile e dalla comunione spirituale. Ciò non toglie che i non cristiani che non sono colpevoli di non appartenere alla Chiesa entrino nella comunione dei chiamati al Regno di Dio praticando l'amore per Dio e per il prossimo; questa comunione si rivelerà come *Ecclesia universalis* nel compimento del Regno di Dio e di Cristo.

C) «*Universale salutis sacramentum*»

74. Quando si partiva dal presupposto che tutti gli uomini venivano a contatto con la Chiesa, la necessità di questa per la salvezza era intesa soprattutto come necessità di appartenere ad essa. Da quando la Chiesa ha preso coscienza della sua condizione di minoranza, sia diacronicamente sia sincronicamente, è venuta in primo piano la necessità della funzione salvifica universale della Chiesa. Questa missione universale e questa efficacia sacramentale in ordine alla salvezza hanno trovato espressione teologica nella qualifica della Chiesa come sacramento universale di salvezza. Come tale la Chiesa è al servizio della venuta del Regno di Dio, nell'unione di tutti gli uomini con Dio e nell'unità degli uomini tra loro (*Lumen gentium*, 1).

75. Dio si è rivelato di fatto come amore non soltanto perché fin d'ora ci fa partecipare al Regno di Dio e ai suoi frutti, ma anche perché ci chiama e ci libera per collaborare alla venuta del suo Regno. Così la Chiesa è non soltanto segno, ma anche strumento del Regno di Dio che irrompe con forza. La Chiesa compie la sua missione come sacramento universale con la *martyria*, la *leiturgia* e la *diakonia*.

76. Attraverso la *martyria* del Vangelo della redenzione universale portata a compimento da Gesù Cristo, la Chiesa annuncia a tutti gli uomini il mistero pasquale di salvezza che viene offerto loro e del quale già vivono senza saperlo. Come sacramento universale di salvezza, la Chiesa è essenzialmente

una Chiesa missionaria. Infatti Dio, nel suo amore, non soltanto ha chiamato gli uomini a raggiungere la salvezza finale in comunione con lui; ma appartiene alla piena vocazione dell'uomo che la sua salvezza non si realizzi nel servizio delle cose che sono «ombra delle future» (Col 2,17), bensì nella piena conoscenza della verità, nella comunione del Popolo di Dio e nell'attiva collaborazione per la venuta del suo Regno, rafforzato dalla sicura speranza nella fedeltà di Dio (*Ad gentes*, 1-2).

77. Nella *leiturgia*, celebrazione del mistero pasquale, la Chiesa compie la sua missione di servizio sacerdotale in rappresentanza di tutta l'umanità. Questa rappresentanza, secondo la volontà di Dio, è efficace per tutti gli uomini e rende presente Cristo, che «Dio trattò da peccato in nostro favore» (2 Cor 5,21) e che al nostro posto fu appeso al legno (Gal 3,13) per liberarci dal peccato (*Lumen gentium*, 10). Infine nella *diakonia* la Chiesa dà testimonianza del dono amorevole di Dio agli uomini e dell'irruzione del Regno di giustizia, di amore e di pace.

78. Alla missione della Chiesa come sacramento universale di salvezza appartiene pure «che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, o nei riti e culture propri dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato» (*Lumen gentium*, 17).

Infatti l'azione dello Spirito precede, a volte anche visibilmente, l'attività apostolica della Chiesa (*Ad gentes*, 4), e la sua azione si può manifestare pure nella ricerca e nell'inquietudine religiosa degli uomini. Il mistero pasquale, nel quale tutti gli uomini possono essere incorporati nel modo che Dio conosce, è la realtà salvifica che abbraccia tutta l'umanità, che unisce preventivamente la Chiesa con i non cristiani a cui si rivolge e ai quali ha sempre il dovere di trasmettere la rivelazione. Nella misura in cui la Chiesa riconosce, discerne e fa proprio quanto di vero e di buono lo Spirito Santo ha operato nelle parole e nelle azioni dei non cristiani, diventa sempre più la vera Chiesa cattolica, «che in tutte le lingue si esprime e tutte le lingue nell'amore intende e comprende, superando così la dispersione babelica» (*Ad gentes*, 4).

79. «Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo in atto tutti gli uomini e apparente talora come un piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo» (*Lumen gentium*, 10).

III. ALCUNE CONSEGUENZE PER UNA TEOLOGIA CRISTIANA DELLE RELIGIONI

80. Una volta studiata l'iniziativa salvifica del Padre, la mediazione universale di Cristo, l'universalità del dono dello Spirito Santo, la funzione della Chiesa nella salvezza di tutti, abbiamo gli elementi per delineare una teologia delle religioni. Dinanzi alla nuova situazione creata dal pluralismo religioso, si ripropone la domanda sul significato universale di Gesù Cristo

anche in relazione con le religioni e sulla funzione che queste possono avere nel disegno di Dio di ricapitolare in Cristo tutte le cose (*Ef* 1,10). Nulla impedisce che vecchi temi della tradizione siano utilizzati per illuminare le nuove situazioni. Positivamente si deve tener presente il significato universale di Gesù e del suo Spirito e anche della Chiesa. Questa infatti annuncia il

Vangelo, è al servizio della comunione fra tutti e rappresenta tutta l'umanità mediante il suo servizio sacerdotale nella celebrazione liturgica del mistero pasquale. Negativamente, questa universalità è esclusiva: non c'è un *Logos*

che non sia Gesù e non c'è uno Spirito che non sia lo Spirito di Cristo. In tali coordinate si inscrivono i problemi che ora tratteremo: studieremo alcuni punti già indicati nello *status quaestionis*.

3.1. IL VALORE SALVIFICO DELLE RELIGIONI

81. Oggi non è in discussione la possibilità di salvezza fuori della Chiesa di quelli che vivono secondo coscienza. Questa salvezza, come si è visto nella precedente esposizione, non si produce indipendentemente da Cristo e dalla sua Chiesa: essa si fonda sulla presenza universale dello Spirito, che non si può separare dal mistero pasquale di Gesù (*Gaudium et spes*, 22; *Redemptoris missio*, 10; ecc.). Alcuni testi del Vaticano II trattano specificamente delle religioni non cristiane: coloro ai quali non è stato ancora annunciato il Vangelo sono in vari modi ordinati al Popolo di Dio, e l'appartenenza alle diverse religioni non sembra indifferente agli effetti di questo «ordinamento» (cfr. *Lumen gentium*, 16). Si riconosce che nelle diverse religioni si trovano raggi della verità che illumina ogni uomo (*Nostra aetate*, 2), semi del Verbo (*Ad gentes*, 11); che per disposizione di Dio si trovano in esse cose buone e vere (*Optatam totius*, 16); che si trovano elementi di verità, di grazia e di bene non soltanto nei cuori degli uomini, ma anche nei riti e nei costumi dei popoli, anche se tutto dev'essere «sanato, elevato e completato» (*Ad gentes*, 9; *Lumen gentium*, 17). Rimane aperto invece l'interrogativo se le religioni come tali possano avere valore in ordine alla salvezza.

82. L'Enciclica *Redemptoris missio*, seguendo e sviluppando la linea del Concilio Vaticano II, ha sottolineato più chiaramente la presenza dello Spirito Santo non soltanto negli uomini di buona volontà presi individualmente, ma anche nella società, nella storia, nei popoli, nelle culture, nelle religioni, sempre con riferimento a Cristo (*Redemptoris missio*, 28 e 29). Esiste un'azione universale dello Spirito, che

non può essere separata né tanto meno confusa con l'azione *particolare* che lo Spirito svolge nel corpo di Cristo che è la Chiesa (*Ivi*). Dalla disposizione del cap. III dell'Enciclica, intitolato «Lo Spirito Santo come protagonista della missione», sembra dedursi che queste due forme di presenza e di azione dello Spirito derivano dal mistero pasquale: infatti si parla della presenza universale ai nn. 28-29, dopo aver svolto l'idea della missione per impulso dello Spirito Santo (nn. 21-27). Alla fine del n. 28 si afferma chiaramente che è Gesù risorto colui che opera nel cuore degli uomini in virtù del suo Spirito, e che lo stesso Spirito distribuisce i semi del Verbo presenti nei riti e nelle religioni. La differenza tra i due modi di agire dello Spirito Santo non può condurre alla loro separazione, come se soltanto il primo fosse in relazione con il mistero di salvezza di Cristo.

83. Si parla di nuovo della presenza dello Spirito e dell'azione di Dio nelle religioni nei numeri 55 e 56 dell'Enciclica *Redemptoris missio* nel contesto del dialogo con i fratelli di altre religioni. Queste costituiscono una sfida per la Chiesa, perché la stimolano a riconoscere i segni della presenza di Cristo e dell'azione dello Spirito. «Dio chiama a sé tutti i popoli in Cristo, volendo comunicare loro la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; e continua a rendersi presente in vari modi non soltanto agli individui concreti, ma anche ai popoli mediante le sue ricchezze spirituali, di cui le religioni sono espressione principale ed essenziale, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori» (*Redemptoris missio*, 55). Anche in questo contesto è indicata la differenza con la presenza di Dio che Cristo porta col suo Vangelo.

84. A motivo di tale esplicito riconoscimento della presenza dello Spirito di Cristo nelle religioni, non si può escludere la possibilità che queste, come tali, esercitino una certa funzione salvifica, aiutino cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo, nonostante la loro ambiguità. Nelle religioni viene messo in rilievo esplicitamente il rapporto dell'uomo con l'Assoluto, la sua dimensione trascendente. Sarebbe difficile pensare che abbia valore salvifico quanto lo Spirito Santo opera nel cuore degli uomini presi come individui e non lo abbia quanto lo stesso Spirito opera nelle religioni e nelle culture: il recente Magistero non sembra autorizzare una differenza così drastica. D'altra parte, occorre notare che molti testi a cui ci siamo riferiti non parlano soltanto delle religioni, ma insieme ad esse nominano anche le culture, la storia dei popoli, ecc.: anche queste possono essere "toccate" da elementi di grazia.

85. Nelle religioni agisce lo stesso Spirito che guida la Chiesa; tuttavia la presenza universale dello Spirito non si può equiparare alla sua presenza particolare nella Chiesa di Cristo. Anche se non si può escludere il valore salvifico delle religioni, non è detto che in esse *tutto sia salvifico*: non si può dimenticare la presenza dello spirito del male, l'eredità del peccato, l'imperfezione della risposta umana all'azione di Dio, ecc. (cfr. *Dialogo e Annuncio*, 30 e 31). Soltanto la Chiesa è il corpo di Cristo, e soltanto in essa è data con tutta la sua intensità la presenza dello Spirito: perciò non può essere affatto indifferente l'appartenenza alla Chiesa di Cristo e la piena partecipazione ai doni salvifici che si trovano soltanto in essa (*Redemptoris missio*, 55). Le religioni possono esercitare la funzione di *praeparatio evangelica*, possono preparare i popoli e le culture ad accogliere l'evento salvifico che è già avvenuto; ma la loro funzione non si può parago-

nare a quella dell'Antico Testamento, che fu la preparazione allo stesso evento di Cristo.

86. La salvezza si ottiene grazie al dono di Dio in Cristo, ma non senza la risposta e l'accettazione umana. Le religioni possono anche aiutare la risposta umana, in quanto spingono l'uomo alla ricerca di Dio, a operare secondo coscienza, a condurre una vita retta (cfr. *Lumen gentium*, 16; cfr. anche Giovanni Paolo II, Lettera Enc. *Veritatis splendor*, 94: il senso morale dei popoli e le tradizioni religiose mettono in rilievo l'azione dello Spirito di Dio). La ricerca del bene è, in ultima analisi, un atteggiamento religioso (*Veritatis splendor*, 9 e 12). È la risposta umana all'invito divino che si riceve sempre in Cristo e attraverso Cristo³². Sembra che queste dimensioni oggettive e soggettive, discendenti e ascendenti, debbano comporsi in unità, come si compongono nel mistero di Cristo. Pertanto le religioni possono essere, nei termini indicati, un mezzo che aiuta alla salvezza dei propri seguaci, ma non si possono equiparare alla funzione che la Chiesa realizza per la salvezza dei cristiani e di quelli che non lo sono.

87. L'affermazione che possono esistere elementi salvifici nelle religioni non implica, per sé, un giudizio sulla presenza di tali elementi in ognuna delle religioni concrete. D'altra parte, l'amore di Dio e del prossimo, reso possibile in ultima istanza da Gesù unico mediatore, è la sola via per giungere a Dio stesso. Le religioni possono essere portatrici di verità salvifica solo in quanto conducono gli uomini al vero amore. Se è vero che questo si può trovare anche in quelli che non praticano una religione, sembra che il vero amore di Dio debba condurre all'adorazione e alla pratica religiosa in unione con gli altri uomini.

³² *Dialogo e Annuncio*: «È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro Salvatore» (n. 29).

3.2. LA QUESTIONE DELLA RIVELAZIONE

88. La specificità e l'irripetibilità della rivelazione divina in Gesù Cristo si fonda sul fatto che soltanto nella sua persona si dà l'autocomunicazione del Dio trino. Perciò, in senso stretto, non si può parlare di rivelazione di Dio, se non in quanto Dio dà se stesso: così Cristo è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione (*Dei Verbum*, 2). Il concetto teologico di rivelazione non si può confondere con quello della fenomenologia religiosa (sono religioni di rivelazione quelle che si considerano fondate su una rivelazione divina). Solamente in Cristo e nel suo Spirito, Dio si è dato completamente agli uomini; quindi soltanto quando questa autocomunicazione si fa conoscere, si dà la rivelazione di Dio in senso pieno. Il dono che Dio fa di se stesso e la sua rivelazione sono due aspetti inseparabili dell'evento di Gesù.

89. Prima della venuta di Cristo, Dio si rivelò in un modo particolare al popolo di Israele come l'unico Dio vivo e vero. In quanto testimonianza di tale rivelazione, i libri dell'Antico Testamento sono Parola di Dio e conservano un valore perenne (cfr. *Dei Verbum*, 14): tuttavia soltanto nel Nuovo Testamento ricevono e manifestano il loro pieno significato i libri dell'Antico (cfr. *Dei Verbum*, 16). Nel giudaismo però perdura la vera rivelazione divina dell'Antico Testamento. Alcuni elementi della rivelazione biblica sono stati raccolti dall'islām, che li ha interpretati in un contesto diverso.

90. Dio si è fatto conoscere e continua a farsi conoscere dagli uomini in vari modi: attraverso le opere della creazione (cfr. *Sap* 13,5; *Rm* 1,19-20), attraverso i giudizi della coscienza (cfr. *Rm* 2,14-15), ecc. Dio può illuminare gli uomini per diverse vie. La fedeltà a Dio può dar luogo a una certa conoscenza per connaturalità. Le tradizioni religiose sono state contrassegnate da «molte persone sincere, ispirate dallo Spirito di Dio» (*Dialogo e Annuncio*, 30). L'azione dello Spirito continua a esse-

re percepita in qualche modo dall'essere umano. Se, come insegnava la Chiesa, nelle religioni si trovano "semi del Verbo" e "raggi della verità", non si possono escludere in esse elementi di una vera conoscenza di Dio, anche se imperfetta (cfr. *Redemptoris missio*, 55). La dimensione gnoseologica non può essere del tutto assente dove riconosciamo elementi di grazia e di salvezza.

91. Tuttavia, anche se Dio ha potuto illuminare gli uomini in vari modi, non abbiamo mai la garanzia che queste luci siano rettamente accolte e interpretate in chi le riceve; soltanto in Gesù abbiamo la garanzia della piena accoglienza della volontà del Padre. Lo Spirito ha assistito in modo speciale gli Apostoli nella testimonianza di Gesù e nella trasmissione del suo messaggio; dalla predicazione apostolica è sorto il Nuovo Testamento, e anche grazie ad essa la Chiesa ha ricevuto l'Antico. L'ispirazione divina, che la Chiesa riconosce agli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento, assicura che in essi è stato raccolto tutto e soltanto quello che Dio voleva fosse scritto.

92. Non tutte le religioni hanno libri sacri. Anche se non si può escludere, nei termini indicati, qualche illuminazione divina nella composizione di tali libri (nelle religioni che li hanno), è più adeguato riservare la qualifica di ispirati ai libri canonici (cfr. *Dei Verbum*, 11). La denominazione "Parola di Dio" è stata riservata nella tradizione agli scritti dei due Testamenti. La distinzione è chiara anche negli antichi scrittori ecclesiastici che hanno riconosciuto semi del Verbo in alcuni scritti filosofici e religiosi. I libri sacri delle varie religioni, anche quando possano far parte di una preparazione evangelica, non si possono considerare come equivalenti all'Antico Testamento, che costituisce la preparazione immediata alla venuta di Cristo nel mondo.

3.3. LA VERITÀ COME PROBLEMA TRA LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E LA POSIZIONE PLURALISTA

93. Il dialogo interreligioso non è soltanto un desiderio che nasce dal Concilio Vaticano II ed è promosso dall'attuale Pontefice: è anche una necessità nella situazione attuale del mondo. Sappiamo che questo dialogo è la preoccupazione centrale della teologia pluralista delle religioni negli ultimi tempi. Per rendere possibile tale dialogo, i rappresentanti di queste teologie pensano che da parte dei cristiani si debba eliminare ogni pretesa di superiorità e di assolutezza, e ritenere che tutte le religioni abbiano lo stesso valore. Pensano che sia una pretesa di superiorità considerare Gesù come salvatore e mediatore unico per tutti gli uomini.

94. La rinuncia a tale pretesa è considerata essenziale perché il dialogo possa essere fruttuoso: questo è senza dubbio il punto più importante con cui dobbiamo confrontarci. Di fronte a queste impostazioni, si deve sottolineare che non è affatto disprezzo o svalutazione quanto afferma la teologia cattolica, che tutto quello che nelle altre religioni è vero e apprezzabile viene da Cristo nello Spirito Santo: questo anzi è il modo migliore che ha il cristianesimo per esprimere il suo apprezzamento verso tali religioni.

95. Se confrontiamo alcune opinioni teologiche esposte nel cap. I con le concezioni magisteriali attuali e con il loro fondamento nella Scrittura e nella Tradizione, che sono stati l'oggetto del cap. II, si constata che alle une e alle altre è comune l'intenzione fondamentale di riconoscere con rispetto e con gratitudine le verità e i valori che si trovano nelle diverse religioni. Tutte cercano il dialogo con esse, senza pregiudizi e senza desideri di polemica.

96. La differenza basilare tra le due impostazioni si trova però nella posizione che adottano dinanzi al problema teologico della verità, e al tempo stesso dinanzi alla fede cristiana. L'insegnamento della Chiesa sulla teologia

delle religioni muove dal centro della verità della fede cristiana. Tiene conto, da una parte, dell'insegnamento paolino della conoscenza naturale di Dio, e insieme esprime la fiducia nell'azione universale dello Spirito. Vede entrambe le linee fondate sulla tradizione teologica; valorizza il vero, il buono e il bello delle religioni a partire dal fondamento della verità della propria fede, ma non attribuisce in generale una stessa validità alla pretesa di verità delle altre religioni. Questo condurrebbe all'indifferenza, cioè a non prendere sul serio la pretesa di verità tanto propria come altrui.

97. La teologia delle religioni che troviamo nei documenti ufficiali muove dal centro della fede. Quanto al modo di procedere delle teologie pluraliste, e a prescindere dalle diverse opinioni e dai continui cambiamenti che avvengono in esse, si può affermare che, in fondo, hanno una strategia "ecumenica" del dialogo, si preoccupano cioè di una rinnovata unità con le diverse religioni. Questa unità però si può costruire soltanto eliminando aspetti della propria autocomprendere: si vuole ottenere l'unità togliendo valore alle differenze, che sono considerate come una minaccia; si pensa almeno che devono essere eliminate come particolarità o come riduzioni proprie di una cultura specifica.

98. La mutata comprensione della propria fede ha diversi aspetti nella teologia pluralista delle religioni. Indichiamo i più importanti:

a) sul piano storico si suggerisce uno schema in tre fasi, che giunge al pluralismo nel suo punto finale: esclusivismo, inclusivismo, pluralismo; qui si presuppone erroneamente che soltanto l'ultima posizione conduca a prestare vera attenzione alle altre religioni e quindi alla pace religiosa;

b) sul piano della teoria della conoscenza si riduce la capacità di verità delle affermazioni teologiche (forme di espressione specifiche di una

cultura), o si giunge anche a sopprimerele (le affermazioni teologiche sono equiparate a quelle mitologiche);

c) sul piano teologico si cerca la base di unità; la possibilità di riconoscere la pari dignità si paga con la parzialità e la riduzione metodologiche (dall'ecclesiocentrismo al cristocentrismo, e da questo al teocentrismo, mentre si suggerisce un concetto meno determinato di Dio) e con la modifica-zione o la riduzione dei contenuti specifici della fede, specialmente nella cristiologia.

99. In un'epoca segnata dall'idea di un pluralismo di mercato, questa teologia acquista un alto grado di credibilità, ma soltanto finché non si applica coerentemente anche alla posizione dell'interlocutore in tale dialogo. Al riguardo possono darsi tre possibilità:

a) che l'interlocutore riconosca la tesi della "pari dignità" storicamente plurale;

b) che accetti per la propria religione la tesi della limitazione o della soppressione della capacità di verità di tutte le affermazioni teologiche;

c) o modifichi il proprio metodo teologico e il contenuto delle proprie affermazioni di fede, in modo che queste rimangono valide soltanto in relazione ai canoni della propria religiosità: nel momento in cui si verifica una di queste possibilità, termina il dialogo religioso.

Effettivamente, non resta altro da fare se non constatare tale pluralità indistinta. Perciò la teologia pluralista, come strategia di dialogo tra le religioni, non solo non si giustifica di fronte alla pretesa di verità della propria religione, ma annulla insieme la pretesa di verità dell'altra parte.

100. Di fronte alla semplificazione storica, epistemologica o teologica del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni nella teologia pluralista, è necessario partire dalla visione differenziata delle religioni, come si trova nella Dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II. In essa viene descritto quello che le religioni del mondo hanno fondamentalmente in

comune, cioè lo sforzo «di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri» (*Nostra aetate*, 2), ma senza cancellare le differenze ugualmente fondamentali. Le varie forme del buddismo indicano all'uomo vie attraverso le quali egli percepisce il senso dell'essere nel riconoscimento dell'insufficienza radicale di questo mondo contingente. Nella ricchezza dei miti dell'induismo, nelle sue esigenze ascetiche e nelle sue profonde meditazioni si esprime la ricerca fiduciosa di un rifugio in Dio. Con l'islām la Chiesa ha in comune qualcosa di più, poiché riconosce che i suoi seguaci «adorano l'unico Dio [...] creatore del cielo e della terra» (*Nostra aetate*, 3): riconoscendo chiaramente quello che ci separa, non si possono trascurare gli elementi comuni nella storia e nella dottrina. Con l'ebraismo il cristianesimo è unito per la sua origine e per una ricca eredità comune: la storia dell'alleanza con Israele, la confessione di un solo e unico Dio che si rivela in questa storia, la speranza in Dio che viene e nel suo Regno futuro, sono comuni a ebrei e cristiani (cfr. *Nostra aetate*, 4).

Una teologia cristiana delle religioni deve essere in grado di esporre teologicamente gli elementi comuni e le differenze tra la propria fede e le convinzioni dei diversi gruppi religiosi. Il Concilio colloca tale compito in una tensione: da una parte contempla l'unità del genere umano, fondata su un'origine comune (*Nostra aetate*, 1) e, per questo motivo, ancorata sulla teologia della creazione, «la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni» (*Nostra aetate*, 2); d'altra parte, però, la stessa Chiesa insiste sulla necessità dell'annuncio della verità che è Cristo stesso: «Essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è "via, verità e vita" (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha reconciliato con se stesso tutte le cose (cfr. 2 Cor 5,18-19)» (*Nostra aetate*, 2).

101. Ogni dialogo vive sulla pretesa di verità di coloro che vi partecipano. Ma il dialogo tra le religioni si caratte-

rizza inoltre per il fatto di applicare la struttura profonda della cultura di origine di ciascuno alla pretesa di verità di un'altra cultura. È chiaro che tale dialogo è esigente e richiede una speciale sensibilità di fronte all'altra cultura. Negli ultimi decenni si è particolarmente sviluppata questa sensibilità di fronte al contesto culturale tanto delle varie religioni come del cristianesimo e della sua teologia. Basta ricordare le "teologie in contesto" e la crescente importanza del tema dell'inculturazione nel Magistero e nella teologia. La Commissione Teologica Internazionale è già intervenuta su questi temi³³, perciò qui sembrano necessarie soltanto due indicazioni:

1) una teologia differenziata delle religioni, che si basa sulla propria pretesa di verità, è la base di qualunque dialogo serio e il presupposto necessario per comprendere la diversità delle posizioni e i loro mezzi culturali di espressione;

2) la contestualità letteraria o socioculturale, ecc., sono mezzi importanti di comprensione, a volte unici, di testi e di situazioni, sono possibile luogo di verità, ma non si identificano con la verità stessa. Con questo si indicano il significato e i limiti della contestualità culturale. Il dialogo interreligioso tratta delle "coincidenze e convergenze" con le altre religioni con cautela e rispetto.

A proposito delle "differenze", si deve tener conto che queste non devono annullare le coincidenze e gli elementi di convergenza, e inoltre che il dialogo su tali differenze deve ispirarsi alla propria dottrina e all'etica corrispondente; in altre parole, la forma del dialogo non può invalidare il contenuto della propria fede e della propria etica.

102. La crescente interrelazione delle culture nell'attuale società mondiale e la loro continua compenetrazione nei mezzi di comunicazione fanno sì che la questione della verità delle reli-

gioni sia venuta al centro della coscienza quotidiana dell'uomo d'oggi. Le presenti riflessioni considerano alcuni aspetti di tale nuova situazione, senza entrare nella discussione dei contenuti con le diverse religioni. Questa dovrebbe avvenire nella teologia dei diversi luoghi, cioè nei diversi centri di studio che sono in diretto contatto culturale con le altre religioni. Di fronte alla mutata coscienza dell'uomo attuale e alla situazione dei credenti, è chiaro che la discussione con la pretesa di verità delle religioni non può essere un aspetto marginale o parziale della teologia. Il confronto rispettoso con tale pretesa deve avere un ruolo nel centro del lavoro quotidiano della teologia, dev'essere parte integrante di questa. Con esso il cristiano di oggi deve imparare a vivere, nel rispetto per le diverse religioni, una forma della comunione che ha il suo fondamento nell'amore di Dio per gli uomini e che si fonda sul suo rispetto per la libertà dell'uomo. Questo rispetto verso l'"alterità" delle diverse religioni è a sua volta condizionato dalla propria pretesa di verità.

103. L'interesse per la verità dell'altro condivide con l'amore il presupposto strutturale della stima di se stesso. La base di ogni comunicazione, anche del dialogo tra le religioni, è il riconoscimento dell'esigenza di verità. La fede cristiana però ha una propria struttura di verità: le religioni parlano "del" Santo, "di" Dio, "su" di lui, "in sua vece" o "nel suo nome"; soltanto nella religione cristiana è Dio stesso che parla all'uomo con la sua Parola. Solamente questo modo di parlare dà all'uomo la possibilità di essere persona in senso proprio, insieme alla comunione con Dio e con tutti gli uomini. Il Dio in tre persone è il cuore di questa fede: soltanto la fede cristiana vive del Dio uno e trino; dal fondo della sua cultura è sorta la differenziazione sociale che caratterizza la modernità.

³³ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temi scelti d'ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Ecuménico Vaticano II* (9 ottobre 1985), spec. cap. 4; cfr. Id., *Documenti 1969-1985*, Città del Vaticano 1988, 462; e specialmente *Fides et incultusratio* (1988), in *Gregorianum* 70 (1989), 625-646.

104. All'unica mediazione salvifica di Cristo per tutti gli uomini la posizione pluralista attribuisce una pretesa di superiorità; perciò si chiede che il cristocentrismo teologico, dal quale si deduce necessariamente tale pretesa, sia sostituito da un teocentrismo più accettabile. Di fronte a questo, occorre affermare che la verità della fede non è a nostra disposizione. Di fronte a una strategia di dialogo che chiede una riduzione del dogma cristologico per escludere questa pretesa di superiorità del cristianesimo, scegliamo piuttosto – al fine di escludere una “falsa” pretesa di superiorità – un'applicazione radicale della fede cristologica alla forma di annuncio che le è propria. Ogni forma

di evangelizzazione che non corrisponde al messaggio, alla vita, alla morte e risurrezione di Cristo, compromette questo messaggio e, in ultima analisi, Gesù Cristo stesso. La verità come verità è sempre “superiore”; però la verità di Gesù Cristo, con la sua chiara esigenza, è sempre servizio all'uomo; è la verità di colui che dà la vita per gli uomini, per farli entrare definitivamente nell'amore di Dio. Ogni forma di annuncio che cerchi anzitutto e soprattutto di imporsi sugli ascoltatori o di servirsi di loro con i mezzi di una razionalità strumentale o strategica si oppone a Cristo, Vangelo del Padre, e alla dignità dell'uomo di cui egli stesso parla.

3.4. DIALOGO INTERRELIGIOSO E MISTERO DI SALVEZZA

105. A partire dal Vaticano II la Chiesa cattolica si è coinvolta in modo deciso nel dialogo interreligioso³⁴: questo documento è stato elaborato avendo di mira tale dialogo, anche se non è questo il suo tema fondamentale. Lo stato della questione circa il cristianesimo e il suo rapporto con le religioni, i presupposti teologici e le conseguenze che se ne deducono sul valore salvifico delle religioni e la divina rivelazione sono riflessioni destinate a illuminare i cristiani nei loro dialoghi con i fedeli di altre religioni.

A) Il senso di Dio

107. Nel dialogo interreligioso ognuno dei partecipanti si esprime di fatto secondo un determinato senso di Dio; implicitamente rivolge all'altro la domanda: qual è il tuo Dio? Il cristiano non può ascoltare e comprendere l'altro senza rivolgere a se stesso questa domanda. La teologia cristiana è più che un discorso su Dio: è parlare di Dio con linguaggio umano così come il *Logos* incarnato lo fa conoscere (cfr. *Gv* 1,18; 17,3). Di qui la necessità di alcuni discernimenti nel dialogo.

106. Tanto se questi dialoghi avvengono tra specialisti, quanto se si svolgono nella vita quotidiana, con le parole o i comportamenti, coinvolgono non soltanto le persone che dialogano, ma anche, in primo luogo, il Dio che professano: il dialogo interreligioso come tale comporta tre partecipanti. Perciò in esso il cristiano è interpellato da due questioni fondamentali, da cui dipende il senso del dialogo stesso: il senso di Dio e il senso dell'uomo.

108. a) Se si parla della divinità come valore trascendente e assoluto, si tratta di una Realtà impersonale o di un Essere personale?

b) La trascendenza di Dio significa che egli è un mito atemporale, oppure che tale trascendenza è compatibile con l'azione divina verso gli uomini nella storia?

c) Si conosce Dio soltanto con la ragione, oppure si conosce anche per fede, perché si rivela agli uomini?

d) Posto che una “religione” è una certa relazione tra Dio e l'uomo, essa

³⁴ Tra i documenti di Giovanni Paolo II, cfr. *Redemptoris missio*, 55-57; *Tertio Millennio adveniente*, 52-53; cfr. anche il documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *Dialogo e Annuncio*, più volte citato.

esprime un Dio *a immagine dell'uomo*, oppure implica che l'uomo è *a immagine di Dio*?

e) Se si ammette, come esigenza della ragione, che Dio è unico, che cosa significa professare che è Uno? Un Dio *monopersonale* può essere accettato dalla ragione; ma soltanto nella sua autorivelazione in Cristo il mistero di Dio può essere accolto per fede come Uni-Trinità consostanziale e indivisibile. Questo discernimento è fondamentale a motivo delle conseguenze che ne derivano per l'antropologia e la sociologia inerenti a ogni religione.

f) La religione riconosce alla divinità attributi essenziali come l'onnipotenza, l'onniscienza, la bontà, la giustizia. Per comprendere però la coerenza dottrinale di ciascuna religione e per superare le ambiguità di un linguaggio apparentemente comune, bisogna

B) Il senso dell'uomo

109. Nel dialogo interreligioso è coinvolta anche un'antropologia implicita, e questo per due motivi principali. Da una parte, il dialogo mette in comunicazione due persone, ognuna delle quali è il soggetto della sua parola e del suo comportamento. D'altra parte, quando dialogano credenti di religioni diverse, ha luogo un evento molto più profondo della comunicazione verbale: un incontro tra esseri umani, ciascuno dei quali si avvia ad esso portando il peso della sua condizione umana.

110. In un dialogo interreligioso, le parti hanno la stessa concezione della *persona*? La questione non è teorica, ma interella gli uni e gli altri. La parte cristiana sa senz'altro che la persona umana è stata creata "a immagine di Dio", cioè con una chiamata costante di Dio essenzialmente relazionale e capace di apertura "all'altro". I partecipanti al dialogo però sono tutti coscienti del mistero della persona umana e di quello di Dio, che è "più in là" di

comprendere l'asse attorno al quale si articolano tali nomi divini. Tale discernimento riguarda specialmente il vocabolario biblico, il cui asse è l'alleanza tra Dio e l'uomo, come si è compiuta in Cristo.

g) Si rende necessario un altro discernimento circa il vocabolario specificamente *teologico*, nella misura in cui esso è tributario della cultura di ciascun partecipante al dialogo e della sua filosofia implicita. Occorre pertanto prestare attenzione alla *peculiarità culturale* delle due parti, anche se dividono entrambe la stessa cultura originaria.

h) Il mondo contemporaneo sembra preoccuparsi, almeno in teoria, dei diritti umani. Alcuni integralismi, anche tra i cristiani, oppongono ad essi i diritti di Dio: ma, in questa opposizione, di quale Dio si tratta e, in ultima analisi, di quale uomo?

tutto³⁵? Anche il cristiano è indotto a porsi la domanda: a partire da dove parla, quando dialoga? dallo scenario del suo personaggio sociale o religioso? dall'alto del suo "superego" o della sua immagine ideale? Posto che egli deve dare testimonianza del suo Signore e Salvatore, in quale "dimora" della sua anima questi si trova? Nel dialogo interreligioso, più che in ogni altra relazione interpersonale, è implicata la relazione di ogni persona con il Dio vivente.

111. Qui appare l'importanza della preghiera nel dialogo interreligioso: «L'uomo è alla ricerca di Dio. [...] Tutte le religioni testimoniano questa essenziale ricerca»³⁶. Pertanto la preghiera, come relazione viva e personale con Dio, è l'atto stesso della virtù della religione e trova espressione in tutte le religioni. Il cristiano sa che Dio «chiama incessantemente ogni persona al misterioso incontro della preghiera»³⁷. Se Dio non può essere meglio cono-

³⁵ GREGORIO NAZIANZENO, *Carminum liber I*, sectio I, 29 (PG 37, 507).

³⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2567.

³⁷ *Ivi*, n. 2566.

sciuto che quando egli stesso prende l'iniziativa di rivelarsi, la preghiera appare come assolutamente necessaria, perché mette l'uomo in condizione di ricevere la grazia della rivelazione. Così, nella ricerca comune della verità che deve motivare il dialogo interreligioso, «si dà una sinergia tra la preghiera e il dialogo. [...] La preghiera è la condizione del dialogo e ne diventa il frutto»³⁸. Nella misura in cui il cristiano vive il dialogo in stato di preghiera, è docile alla mozione dello Spirito che opera nel cuore dei due interlocutori. Allora il dialogo diventa più che uno scambio: diventa incontro.

112. Più in profondità, a livello del non detto, il dialogo interreligioso è effettivamente un *incontro* tra esseri creati «a immagine di Dio», anche se questa immagine si trova in loro offuscata dal peccato e dalla morte. In altre parole, i cristiani e quelli che non lo sono vivono tutti nella speranza di essere salvati. Per questo motivo ciascuna delle loro religioni si presenta come una *ricerca di salvezza* e propone vie per giungere ad essa. Questo incontro nella comune condizione umana colloca le parti su un piano di parità, molto più vero del loro discorso religioso puramente umano. Tale discorso è già un'interpretazione dell'esperienza e passa per il filtro delle mentalità confessionali. Al contrario, i problemi della maturazione personale, l'esperienza della comunità umana (uomo e donna, famiglia, educazione, ecc.) e tutte le questioni che gravitano attorno al lavoro «per guadagnarsi la vita», lungi dall'essere temi che distraggono dal dialogo religioso, costituiscono il terreno «allo scoperto» per tale dialogo. Allora in questo dialogo diventa chiaro che il «luogo» di Dio è l'uomo.

113. Ebbene, la costante che soggiace a tutti gli altri problemi della condizione umana non è altro che la *morte*. Sofferenza, peccato, sventura, delusione, incomunicabilità, conflitti, ingiustizie... la morte è costantemente

presente dappertutto e in ogni momento come la trama oscura della condizione umana. Certamente l'uomo, incapace di esorcizzare la morte, fa tutto il possibile per non pensare ad essa, benché vi risuoni con maggiore intensità la chiamata del Dio vivente. È il segno permanente dell'alterità divina, poiché soltanto chi chiama dal nulla all'essere può dare la vita ai morti. Nessuno può vedere Dio senza passare attraverso la morte, questo luogo ardente dove il Trascendente raggiunge l'abisso della condizione umana. L'unica domanda seria, in quanto esistenziale e ineludibile, senza la quale i discorsi religiosi sono «alibi», è questa: il Dio vivente si fa carico o no della morte dell'uomo? Non mancano le risposte teoriche, però queste non possono evitare lo scandalo che rimane: come può Dio restare nascosto e silenzioso davanti all'innocente ferito e al giusto oppresso? È il grido di Giobbe e di tutta l'umanità. La risposta è «cruiciale», ma è al di là di tutte le parole: sulla Croce il Verbo è silenzio. Dipendente dal Padre, gli affida il suo spirito. Qui tuttavia c'è l'incontro di tutti gli esseri umani: l'uomo è con la sua morte, e Dio si unisce a lui in essa. Soltanto il Dio amore è il vincitore della morte, e solamente con la fede in lui l'uomo è liberato dalla schiavitù della morte. Il rovente ardente della Croce è così il luogo nascosto dell'incontro: il cristiano vi contempla «colui che hanno trafitto» e ne riceve «uno spirito di grazia e di consolazione» (Gv 19,37; Zc 12,10). La testimonianza della sua nuova esperienza sarà quella del Cristo risorto, vincitore della morte attraverso la morte. Il dialogo interreligioso riceve allora senso nell'economia della salvezza: non si limita a continuare il messaggio dei Profeti e la missione del Precursore, ma si fonda sull'evento della salvezza compiuto da Cristo e tende al secondo Avvento del Signore. Il dialogo interreligioso avviene nella Chiesa in situazione escatologica.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, 33.

IV. CONCLUSIONE: DIALOGO E MISSIONE DELLA CHIESA

114. In questa fine del Secondo Millennio, la Chiesa è chiamata a dare testimonianza di Cristo crocifisso e risorto «fino ai confini della terra» (At 1,8), in vasti mondi culturali e religiosi. Il dialogo religioso è connaturale alla vocazione cristiana: si inscrive nel dinamismo della Tradizione viva del mistero della salvezza, di cui la Chiesa è sacramento universale; è un atto di tale Tradizione.

115. Come dialogo della Chiesa, ha la sua fonte, il suo modello e il suo fine nella Trinità Santa. Manifesta e attualizza la missione del *Logos* eterno e dello Spirito Santo nell'economia della salvezza. Per mezzo del Verbo il Padre chiama tutti gli esseri umani dal nulla all'esistenza, ed è il suo Soffio che dà loro la vita. Per mezzo del Figlio, che assume la nostra carne ed è unto dallo Spirito, si rivolge loro come ad amici: «È apparso sulla terra e ha vissuto fra gli uomini», e rivela loro «tutta la via della sapienza» (Bar 3,37-38). Il suo Spirito vivificante fa della Chiesa il Corpo di Cristo e la invia alle nazioni per annunciare loro la Buona Notizia della risurrezione.

116. Il Verbo può farci conoscere il Padre, perché ha appreso tutto da lui e ha consentito di apprendere tutto dall'uomo. Così deve avvenire nella Chiesa per quelli che vogliono incontrare i loro fratelli e le loro sorelle di altre religioni e dialogare con essi. Non sono i cristia-

ni che sono inviati, ma è la Chiesa; non sono le loro idee che presentano, ma Cristo; non è la loro eloquenza che tocca i cuori, ma lo Spirito Paraclito. Per essere fedele al «senso della Chiesa», il dialogo interreligioso richiede l'umiltà di Cristo e la trasparenza dello Spirito Santo.

117. La pedagogia divina del dialogo non consiste soltanto in parole, ma anche in opere; le parole manifestano la «novità cristiana», quella dell'amore del Padre, di cui le opere danno testimonianza. Operando così, la Chiesa si mostra come sacramento del mistero della salvezza. In questo senso il dialogo interreligioso fa parte, secondo i tempi e i momenti fissati dal Padre, della «preparazione evangelica». Infatti la reciproca testimonianza è inherente al dialogo tra persone di religioni diverse. Qui, tuttavia, la testimonianza cristiana non è l'annuncio del Vangelo, ma è già una parte integrante della missione della Chiesa, come irradiazione dell'amore diffuso in essa dallo Spirito Santo. Quelli che, nelle diverse forme del dialogo interreligioso, danno testimonianza dell'amore di Cristo Salvatore, realizzano, a livello della «preparazione evangelica», l'ardente desiderio dell'Apostolo: «Essere un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro (*hierourgonta*) del Vangelo di Dio, perché i pagani divengano un'oblazione gradita, santiificata dallo Spirito Santo» (Rm 15,16).

Atti della Conferenza Episcopale Italiana

PRESIDENZA

Messaggio agli alunni e alle loro famiglie sull'insegnamento della religione cattolica

Sono aperte in questo mese, fino al prossimo 25 gennaio, le iscrizioni all'anno scolastico 1997-1998. È un avvenimento che, anche se consueto, ha sempre un grande valore civico ed umano. Si tratta infatti di decidere quale formazione dare alle giovani generazioni attraverso la scuola. Una scelta che riguarda tutti – ragazzi, docenti, famiglie – e che certamente trova attenta la comunità ecclesiale, consapevole dell'importanza della scuola e del suo compito di servizio ad ogni persona.

Condividiamo con tanti la convinzione che una vera formazione religiosa e morale è parte integrante della crescita della persona e che l'insegnamento della religione cattolica contribuisce non poco ad una completa educazione dell'uomo e del cittadino. Inoltre, l'insegnamento della religione cattolica, liberamente scelto e aperto a tutti, rappresenta l'occasione per favorire una esperienza culturale e morale che valorizza il patrimonio storico e religioso del popolo italiano secondo gli obiettivi e i metodi propri della scuola.

Dal punto di vista dei contenuti, infatti, l'incontro con il messaggio di Cristo, secondo la comprensione della Chiesa cattolica, ha in sé sia la capacità di portare alla luce la domanda di significato della vita su cui ognuno, spesso senza rendersene conto, s'interroga, sia la possibilità di far maturare risposte vere, non superficiali, cariche di valori spirituali e morali. E tutto ciò in un dialogo rispettoso delle diverse culture e in un fruttuoso confronto con le altre discipline ed aree del sapere.

In una fase poi, come l'attuale, in cui è in profonda trasformazione l'intero sistema scolastico, l'insegnamento della religione cattolica rimane un contributo prezioso e irrinunciabile per accompagnare il cammino della persona verso la maturità e aiutarla a familiarizzarsi con valori e conoscenze che sono un patrimonio di fede e di civiltà.

Per questi motivi raccomandiamo a tutti voi, studenti e famiglie, l'adesione all'*ora di religione*. L'appello lo rivolgiamo in modo particolare a voi studenti delle scuole superiori, che proprio in questo campo siete invitati a decidere personalmente, con una delle prime espressioni della vostra responsabilità. Sarebbe anche bello per voi poter dialogare in famiglia su questa scelta, per ritrovare comuni convinzioni e superare facili tentazioni al disimpegno.

Certamente ci rendiamo conto che intorno all'ora di religione rimangono ancora problemi che chiedono soluzione e su cui vi assicuriamo il nostro impegno: la pratica di un insegnamento all'altezza dei suoi compiti, un'adeguata parità giuridica dei docenti di religione, il coinvolgimento di risorse culturali che motivino sempre più la validità di un incontro scolastico con la dimensione religiosa della vita.

Ma è con sincera speranza che guardiamo alla situazione, perché crediamo – e siamo convinti che anche voi lo crediate – che ci sia nelle nuove generazioni un grande bisogno di verità e di valori e perché riteniamo di essere in grado di offrire alla vostra ricerca proposte religiose e culturali autenticamente liberanti.

Siamo incoraggiati in ciò dal lavoro umile e generoso di tanti insegnanti di religione. A questi un grazie sentito e a voi tutti un saluto cordiale, a cui uniamo la nostra preghiera per voi e per tutta la scuola italiana.

Roma, 20 gennaio 1997

**La Presidenza
della Conferenza Episcopale Italiana**

PRESIDENZA

PROGETTO CULTURALE ORIENTATO IN SENSO CRISTIANO

Una prima proposta di lavoro

La XLII Assemblea Generale "straordinaria" dell'Episcopato italiano, tenutasi a Collevalenza dall'11 al 14 novembre 1996, ha approfondito il tema *"Il progetto culturale orientato in senso cristiano e il ruolo delle comunicazioni sociali in esso"*.

In quella circostanza, un significativo lavoro di riflessione e di proposta è stato fatto dai Gruppi di studio, le cui conclusioni sono contenute nella "Sintesi dei lavori di Gruppo" da noi pubblicata in *RDT 73* (1996), 1533-1542.

Secondo il mandato ricevuto dall'Assemblea, la Presidenza della C.E.I., coadiuvata da un gruppo di esperti, ha poi preparato questo strumento di lavoro, per rendere partecipe tutto il Popolo di Dio, nell'articolazione delle sue componenti, del senso e delle modalità di sviluppo del progetto stesso e del compito che si è chiamati a svolgervi, rispondendo alle esigenze della missione evangelizzatrice della Chiesa, in atteggiamento di comunione e secondo le responsabilità che sono proprie di ciascuno.

Questo "strumento di lavoro" vuole offrire alcune prime linee operative del progetto culturale. Il testo si rivolge anche alle Facoltà e agli Istituti teologici e di Scienze religiose, alle Università Cattoliche, alle Associazioni teologiche, alle Aggregazioni laicali, ai Centri Culturali e a vari esperti che hanno partecipato ad alcuni Seminari di studio sul progetto culturale; ognuno di questi soggetti – istituzioni, associazioni, singoli – è invitato a studiare le possibilità e le modalità di inserire la propria azione e le proprie iniziative nell'ambito del progetto stesso.

1. Perché un progetto culturale

«Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare»¹. Questa nota affermazione del Papa Paolo VI mantiene ancora oggi intatta la sua verità e attualità.

Compito essenziale della Chiesa è fare incontrare gli uomini con Gesù Cristo, nella convinzione che è lui l'unico Salvatore del mondo, il Redentore di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. In lui, infatti, si rivela a noi il volto di Dio, come mistero di amore, e il volto dell'uomo, chiamato alla comunione con Dio e con i fratelli.

Chi lo incontra e accoglie il dono di Dio che in lui si è manifestato, riceve una precisa missione: testimoniare la carità di Dio e ridare speranza all'umanità, annunciando Gesù Cristo, colui che in ogni tempo viene nella storia come inviato del Padre per fare «nuove tutte le cose» (*Ap 21,5*).

L'illusione che le risorse della tecnica siano sufficienti a sconfiggere ogni male ha portato il nostro mondo all'asfissia della vita, soffocata dal fare e dall'avere. Ma ora, l'ottimismo di un progresso senza fine ha lasciato il posto al ripiegamento su se stessi e sui piccoli progetti, alla frenetica voglia di esperienze sempre diverse e alla rimozione degli interrogativi di fondo, quelli che contano davvero: «Chi sono? Da dove vengo? Dove vado?».

¹ PAOLO VI. Esort. *Ap. Evangelii nuntiandi*, 14.

In questo contesto, il compito di annunciare e testimoniare il Vangelo richiede di proporre con coraggio la persona di Gesù Cristo, come evento risolutivo della storia, mostrando fino in fondo la valenza culturale della sua presenza e del suo messaggio, la capacità cioè di incidere sul modo con cui un uomo, un popolo vedono ed esprimono se stessi e la realtà. Cristo infatti è venuto nel mondo per rivelare e restituire all'uomo la sua piena umanità.

Appare allora come una tragica controtetestimonianza la diffusa dissociazione tra pratica religiosa e vissuto quotidiano. Si tratta di una distanza che tende ad approfondirsi tra il credo professato e i modi collettivi di pensare e di agire, tra il messaggio a cui si afferma di aderire e lo stile e la mentalità dominanti, non solo nella società ma anche all'interno delle stesse comunità cristiane.

Da sempre i cristiani si sono adoperati perché il Vangelo di Gesù, penetrando nella vita delle persone, diventasse fermento di un mondo edificato secondo il progetto di Dio. Oggi però appare necessario «assumere con maggiore consapevolezza il rapporto fede e cultura»². Occorre in particolare offrire prospettive culturali capaci di intercettare le domande di questo tempo e di proporre risposte originali e pertinenti.

Più volte Giovanni Paolo II ha ricordato che «la cultura è un terreno privilegiato nel quale la fede si incontra con l'uomo»³ e ha sollecitato i cattolici italiani a far sì che la fede esplichi pienamente la sua «efficacia trainante nel cammino verso il futuro»⁴ dell'Italia. Proprio la responsabilità che sentiamo nei confronti del Vangelo e della sua testimonianza impone oggi di offrire una risposta più consapevole e incisiva alla dissociazione tra Vangelo e cultura.

2. Identità e finalità del progetto

Il progetto culturale è una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione; è un processo teso a far emergere il contenuto culturale dell'evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del Paese. Unisce insieme iniziative di promozione e di collegamento dell'esistente con proposte nuove, sempre però in uno stile di animazione e di stimolo, creando luoghi di confronto e di approfondimento, offrendo risorse per la ricerca, per instaurare così "circuiti virtuosi" di collaborazione e di emulazione, mediante interventi capaci di creare convergenze che non annullino le identità, ma al contrario valorizzino le diverse appartenenze e radici.

Non da oggi nelle nostre Chiese è viva la convinzione che «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»⁵. La novità del "progetto" sta nel mettere esplicitamente a tema questa intenzionalità e nel dare impulso all'opera di evangelizzazione della cultura e di inculturazione della fede. Fede e cultura si richiamano reciprocamente: il Vangelo è fattore essenziale di promozione di espressioni culturali pienamente umane e la cultura è l'ambito attraverso il quale la Parola eterna risuona e si realizza nel tempo.

Il termine "cultura" viene inteso qui nel senso più ampio e "antropologico", che abbraccia non soltanto le idee ma il vissuto quotidiano delle persone e della collet-

² C.E.I., *Nota past. Con il dono della carità dentro la storia*, 25.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiale di Palermo* (23 novembre 1995), 3.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiale di Loreto* (11 aprile 1985), 7.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso nazionale del M.E.I.C.* (16 gennaio 1982), 2.

tività, le strutture che lo reggono e i valori che gli danno forma⁶. Leggiamo nel Catechismo degli adulti della Chiesa italiana: «La cultura è un sistema di elementi in relazione tra loro e in continua evoluzione storica: elementi interpretativi, come la lingua, la letteratura, l'arte, lo spettacolo, la scienza, la filosofia, l'etica, la religione; elementi sociali come i costumi, le leggi, le istituzioni; elementi operativi, come la scienza, l'economia, i manufatti. Vi si incarnano il senso generale della vita e le esperienze fondamentali della famiglia, dell'amicizia, della convivenza, del lavoro, della bellezza, della sofferenza, della morte e della divinità. Ogni popolo vi trova la sua identità, la sua anima collettiva, il suo patrimonio prezioso accumulato di generazione in generazione»⁷. Con le parole di Giovanni Paolo II, possiamo dire che la cultura, nelle sue espressioni autentiche, «è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo»⁸; essa mira infatti alla realizzazione dell'uomo in tutte le sue dimensioni, attraverso i gesti della vita quotidiana, le configurazioni del vivere sociale, le più alte espressioni delle scienze e delle arti.

Per andare oltre una generica tensione in campo culturale, bisogna chiarire le finalità di questo progetto, che vuole stimolare la dimensione culturale presente nel vissuto di fede dei credenti, perché acquisti certezza delle proprie radici, consapevolezza della propria ragionevole pertinenza sulle questioni vitali del nostro tempo, fiducia nelle proprie potenzialità nel dialogo e nel confronto con le culture correnti.

A partire da questo orientamento globale, le finalità del progetto possono essere così delineate su due prospettive complementari:

- rendere più motivata e incisiva la pastorale ordinaria, stimolandola ad assumere consapevolmente il rapporto tra fede e cultura, per poter proporre la fede mediante esperienze e linguaggi significativi nell'odierno contesto culturale;
- dare sostegno ai fedeli laici nel compito loro proprio di esprimere la fecondità della fede nella vita familiare e sociale, nella ricerca scientifica e filosofica e nell'arte.

Si tratta di finalità generali, a cui si accompagnano o al cui interno si articolano altri importanti obiettivi, tra cui in particolare vanno ricordati sia il coinvolgimento dei teologi e degli uomini di cultura nell'affrontare i nodi del rapporto tra fede e cultura nel nostro tempo sia il rinnovamento della comunicazione ecclesiale nella cosmopolis dei moderni *media*.

Con un impegno così orientato, si intende aiutare i cattolici italiani a superare gli storici steccati che ne hanno limitato l'azione all'esterno e le contrapposizioni che hanno più volte lacerato la vita ecclesiale all'interno.

3. Gli ambiti contenutistici da privilegiare

Gli ambiti contenutistici su cui il progetto culturale deve intervenire vanno individuati con riferimento alla persona di Gesù Cristo e all'immagine cristiana dell'uomo che da lui deriva. «Il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio»⁹. L'accesso a questo mistero ci è dato nella persona del Figlio di Dio fatto uomo. È Gesù Cristo, crocifisso e risorto, la verità di Dio e dell'uomo: la verità del Dio che è carità e ci chiama alla carità. In questa luce l'uomo scopre se stesso: il suo essere persona, chiamato a vivere come figlio di Dio nella storia, fino al suo compimento.

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 53.

⁷ C.E.I., Catechismo degli adulti *La verità vi farà liberi*, 1154.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'UNESCO* (2 giugno 1980), 7.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiastico di Palermo* (23 novembre 1995), 4.

I contenuti particolari del progetto sono pertanto la mediazione sempre nuova dell'antropologia cristiana in rapporto alle situazioni storiche concrete e mutevoli. Vanno allora distinti due livelli di contenuti:

- quello delle grandi aree tematiche, per se stesse interdisciplinari, che toccano i contenuti fondamentali della fede nel loro impatto con i nodi più vivi del pensiero e dell'*ethos* contemporanei;
- quello dei temi emergenti di volta in volta nel dibattito culturale e nella vita sociale, a cui appare necessario offrire risposte evangelicamente illuminate, che orientino il pensare e l'agire comune dei cristiani e li rendano capaci di entrare in dialogo con tutti.

Proviamo ad offrire, in prima approssimazione, una possibile articolazione delle grandi aree tematiche per interventi di lungo respiro. Ciascuno potrà attivarci con responsabilità e creatività, individuando all'interno di esse temi più specifici e prospettive complementari:

- domande di significato (in cui si ritrovano temi come: il problema della verità; il rapporto tra pluralismo e libertà; pensare la fede oggi; la singolarità del cristianesimo e il dialogo interreligioso; le radici cristiane dei valori della nostra civiltà; ...);
- persona e società (la dignità e intangibilità della vita umana; la centralità della famiglia, l'educazione oggi e il ruolo della scuola; le istituzioni, la legalità e i meccanismi di disuguaglianza; la partecipazione alla vita civile e politica ai vari livelli; ...);
- linguaggi (esprimere e comunicare attraverso il corpo, il segno e la parola; l'arte di ieri e di oggi; la comunicazione multimediale; ...);
- economia e umanesimo (lo sviluppo economico, la solidarietà e la salvaguardia del creato; la globalizzazione della comunicazione e dell'economia; ...);
- ricerca scientifica (le scienze, le tecnologie e l'unità del sapere; ...).

Le aree qui indicate non esauriscono ovviamente l'orizzonte dell'incontro tra fede e cultura. Altre prospettive le attraversano, come ad esempio quella del rapporto tra Chiesa e mondo o quella dell'evangelizzazione. Si tratta di istanze da non dimenticare mentre si affrontano temi che fanno riferimento all'una o all'altra area tematica.

Ci sono poi i temi emergenti nel dibattito contemporaneo, che vanno individuati a partire anzitutto dalle situazioni locali; su alcuni di essi, di particolare rilevanza, si potrà promuovere anche una riflessione ampia e generalizzata. Proprio la connotazione della emergenza, che caratterizza questi temi, ne impedisce una proposta programmata in partenza: si tratta di risvegliare un'attenzione a ciò che si muove nella comunità ecclesiale e nella società.

4. Il coinvolgimento del Popolo di Dio

Il progetto culturale appartiene al «discernimento comunitario», indicato nel Convegno ecclesiale di Palermo come «espressione dinamica della comunione ecclesiale e metodo di formazione spirituale, di lettura della storia e di progettazione pastorale»¹⁰. Ciò implica che nel progetto sia coinvolta l'intera comunità cristiana e con esso si promuova una cultura della comunicazione e della comunione, della reciprocità e della responsabilità. In quanto processo di discernimento comunitario e di comunicazione il progetto coinvolge in definitiva tutto il Popolo di Dio. L'incontro tra fede e cultura è connaturato all'esperienza stessa della fede.

¹⁰ C.E.I., *Nota past. Con il dono della carità dentro la storia*, 25.

L'attuazione concreta del progetto è affidata anzitutto alla vita quotidiana della comunità cristiana e coinvolge la responsabilità di Vescovi, presbiteri, operatori pastorali in genere. Le nostre parrocchie sono certamente il primo ambiente in cui la pastorale deve coltivare un'attenzione specifica alla cultura e in cui una cultura cristianamente orientata può trovare alimento. Con esse le comunità religiose, le associazioni e i movimenti, le scuole cattoliche, le iniziative di volontariato, gli oratori, ecc., ciascuno secondo le proprie modalità e caratteristiche. In tali spazi si colloca il versante propriamente formativo del progetto culturale. È qui che la fede deve interrogarsi sulle modalità con cui, plasmando la mentalità di singoli e di gruppi, diventa fattore creativo di cultura vissuta. La pastorale ordinaria deve inoltre svilupparsi secondo una dinamica missionaria, per poter raggiungere gli ambienti della vita familiare, professionale e sociale, e incidere più efficacemente sui modi di pensare e di vivere della gente.

Il progetto è strettamente connesso con quella riflessione critica della fede che è il compito proprio dei teologi nella Chiesa. La valorizzazione del contributo dei teologi e delle istituzioni teologiche è perciò essenziale per gli sviluppi del progetto in ordine alla chiarificazione dei nodi del rapporto tra fede e culture del nostro tempo. Una considerazione simile vale anche per il ruolo degli uomini di cultura cristiani e per le istituzioni cattoliche di ricerca e di formazione culturale: a loro spetta offrire contributi decisivi per illuminare il rapporto tra la fede e le scienze dell'uomo.

Non meno decisivo è lo spazio di attuazione del progetto affidato ai laici cristiani nella vita familiare, nella presenza quotidiana negli ambienti del lavoro e della professione, nei luoghi della sofferenza e del tempo libero, nell'intreccio di rapporti che forma il tessuto sociale e politico del Paese. In tutti questi ambiti è necessario un grande "investimento" di fede, di spiritualità, di intelligenza; è indispensabile sviluppare una continua interconnessione tra i principi dell'antropologia, dell'etica e della dottrina sociale cristiana e l'agire quotidiano. Un'attenzione particolare è richiesta alle persone, agli ambienti e alle strutture propriamente dedicati alla ricerca scientifica, all'espressione artistica, all'organizzazione della convivenza civile, all'educazione, alla comunicazione sociale.

Da più parti nella società italiana si chiede il contributo della comunità ecclesiastica circa i grandi interrogativi dell'esistenza e per il rinnovamento etico della convivenza civile. Appare pertanto giustificato e opportuno aprire spazi di dialogo e di collaborazione sulle prospettive e sui temi del progetto con persone e istituzioni che operano nell'ambito della cultura e, in senso più ampio, con i vari soggetti sociali, anche di diversa ispirazione ideale. Questo vale anzitutto per i fratelli cristiani delle altre Chiese e comunità ecclesiastici, che condividono il riferimento di fede al Cristo e al suo messaggio. Ma il progetto culturale promosso dai cattolici italiani è aperto a tutti e provoca ogni confronto con chi ha a cuore il significato dell'esperienza umana e la ricostruzione del tessuto della comunità civile.

Per favorire l'azione di questi molteplici soggetti, il progetto deve muovere anzitutto da un lavoro capillare, che renda le comunità cristiane più consapevoli di quanto già esiste e opera in tale orizzonte. Questa consapevolezza aprirà la strada a impegni per l'ulteriore qualificazione delle risorse, in uomini e strutture, presenti nel territorio, anche integrando e dando vita a nuove realtà dove ciò apparisse necessario.

5. L'animazione

L'azione del progetto culturale comporta interventi su due livelli, tra loro complementari. Essi corrispondono alle due forme in cui la cultura può proporsi: cul-

tura vissuta da una parte e sapere critico ed espressione artistica dall'altra. La prima è evidentemente legata alle ordinarie forme della vita comunitaria, mentre l'altra è piuttosto espressione delle persone e dei luoghi chiamati alla elaborazione riflessa dei fatti culturali, sia in funzione di recezione di quanto il vissuto lascia emergere sia in funzione di stimolo alla novità verso il medesimo vissuto.

Il livello della pastorale ordinaria chiede non di creare nuove strutture, quanto piuttosto di animare i luoghi della formazione e della vita ecclesiale, quali le parrocchie, le comunità religiose, le aggregazioni laicali. La rete di uffici e servizi pastorali già esistente nella comunità cristiana ai vari livelli (nazionale, regionale, diocesano, ecc.) va sollecitata perché, con opportune strumentazioni, si faccia interprete delle attese di radicamento e di crescita culturale nei rispettivi ambiti: catechistico, liturgico, di azione caritativa, missionaria, ...

Un ruolo fondamentale a questo livello va svolto dagli operatori pastorali, in primo luogo i presbiteri. Occorre promuovere tra loro la consapevolezza dell'urgenza dell'impegno e la riflessione sulle diverse tematiche che di volta in volta verranno all'ordine del giorno del progetto. È un'azione da svolgere soprattutto negli Organismi di partecipazione ecclesiale: Consigli presbiterali, Consigli pastorali, Consulte, ecc. Una forma assai utile di confronto e di convergenza nelle attività del progetto sono i "forum", la cui azione va promossa in modo non episodico. Attorno ad essi potrà essere rilanciata anche la funzione dell'associazionismo professionale di ispirazione cristiana.

Snodo centrale di questo livello del progetto, per favorire il trasferimento di conoscenze e di sensibilità tra le comunità locali e i centri di ricerca e viceversa, è il territorio. Potrà allora essere utile avere incaricati regionali (e, dove più numerosi sono gli abitanti, incaricati di aree territoriali), per sensibilizzare circa le attività promosse sui temi posti all'attenzione delle comunità e favorire il coordinamento. In modo particolare essi potranno stimolare e sostenere l'attività dei Centri culturali esistenti, o da suscitare, nelle diocesi.

Ai Centri culturali locali spetterà promuovere iniziative per dare impulso alla socializzazione tra gli uomini di cultura del territorio, per offrire momenti di conoscenza e dibattito sui temi che si vorrà di volta in volta privilegiare – stimolando anche una riflessione in prospettiva locale – e per formulare proposte da far rifluire a livello nazionale.

Quest'attività di animazione dovrebbe trovare appoggio nelle riviste di cultura cattoliche, o in espressioni similari degli altri strumenti della comunicazione, e nei *media* cattolici di base: quotidiani, agenzie, settimanali cattolici, riviste di divulgazione, informazione radiotelevisiva, ecc.

Una componente fondamentale del progetto riguarda proprio l'ambito della comunicazione sociale. C'è da formare comunicatori e utenti, sacerdoti, educatori e operatori pastorali. Una presenza che promuova con efficacia le prospettive culturali del Vangelo passa anche attraverso l'attuazione di più ricche sinergie tra i *media* ecclesiali e lo sviluppo di forme nuove di emittenza radiotelevisiva, sorrette da una produzione di qualità.

6. La ricerca

Il lavoro di animazione e di formazione deve essere sostenuto da una ricerca adeguata. Attorno ai temi che nel progetto emergeranno come significativi e bisognosi di attenzione si dovrà dare avvio ad un confronto propositivo, possibilmente interdisciplinare, da sviluppare presso Centri di ricerca o in gruppi costituiti in rap-

porto alle singole tematiche. Qui si attende in particolare il coinvolgimento delle Facoltà teologiche e delle Università cattoliche, come pure delle Associazioni che raccolgono i cultori delle varie discipline.

Il dibattito sviluppato in tali sedi troverà utilmente espressione in pubblicazioni, con l'apporto delle riviste di ricerca e dell'editoria cattolica.

Accanto al confronto interdisciplinare si dovranno promuovere anche approfondimenti monografici, soprattutto mediante ricerche finalizzate curate da giovani studiosi. Questo settore potrà essere seguito in particolare dal Centro Universitario Cattolico, con uno specifico settore di borse di studio per sostenere l'attività dei ricercatori.

Per quanto riguarda le tematiche emergenti, ci si potrà avvalere in modo particolare di indagini sociologiche, i cui risultati andranno sviluppati nella riflessione di appositi gruppi di approfondimento, costituiti anch'essi attorno a Centri di ricerca accreditati o a più agili gruppi di riflessione costituiti allo scopo.

In tutti questi ambiti e livelli di ricerca andranno curate iniziative di dialogo con i settori del mondo culturale e sociale non cattolico. È un'apertura che potrà avvalersi anche di iniziative di forte valenza comunicativa.

7. Un Servizio nazionale

Per il sostegno e la promozione di questi orientamenti della comunità ecclesiastica verrà attivato presso la Segreteria Generale della C.E.I. un Servizio nazionale per il progetto culturale. Coordinato da un Comitato scientifico, esso si avvarrà di un'agile Segreteria operativa, che potrà fare riferimento nella sua azione all'intervento di esperti nei vari settori di ricerca affrontati di volta in volta.

Tra i compiti specifici del Servizio nazionale se ne richiamano qui alcuni di maggior rilievo: i contatti con e tra i Centri e i gruppi di ricerca; un'azione di monitoraggio, di osservatorio e di documentazione; l'organizzazione di eventuali seminari di studio a carattere nazionale per precisare lo *"status quaestionis"* di tematiche di particolare rilievo; l'offerta di sostegno ai Centri culturali diffusi sul territorio; la collaborazione al coordinamento e allo stimolo degli Uffici pastorali della C.E.I. per una loro efficace presenza nel progetto. Un semplice bollettino di comunicazione potrà facilitare la divulgazione di notizie e il confronto tra le varie esperienze di base.

8. Per concludere

Viviamo tempi difficili, ma anche stimolanti. Sappiamo di star dentro una svolta assai significativa della storia dell'Occidente e di tutta l'umanità. Siamo anche consapevoli che questa svolta rischia di tradursi in un decisivo allontanamento dalle radici cristiane che hanno costruito la nostra civiltà.

Dando nuova incisività ad un cammino di Chiesa, iniziato in Italia da ormai trent'anni con la scelta del primato della evangelizzazione, il progetto culturale vuole oggi creare unità di intenti e più organico slancio all'impegno di fare dell'incontro con Cristo il principio di un rinnovamento delle persone e della società. È un impegno che si fa più stringente oggi, di fronte ad un Paese bisognoso di ricostruzione morale, a cui i cattolici ritengono di avere da offrire molto, nel segno di una cultura della libertà responsabile, della solidarietà e della comunicazione.

La Parola di salvezza è seme di vita inesauribile, ma deve affondare nel terreno per dare frutto (cfr. Mt 13,3-9.18-23 e par.). Occorre uscire incontro ai diversi

ambienti e alle molteplici visioni del mondo, con il coraggio di chi sa accogliere, discernere, purificare, rinnovare. Quando la Parola eterna incontra le mutevoli parole con cui l'uomo dice se stesso e la realtà, il disegno di Dio si compie. Spesso al gesto largo del seminatore non corrisponde purtroppo una crescita altrettanto generosa; ci conforta la promessa che la Parola del Vangelo non mancherà di dare frutto là dove incontrerà la disponibilità di un terreno buono. È nostra responsabilità favorire tale incontro, perché il lievito del Regno fermenti tutta la storia (cfr. *Mt* 13,33 e par.).

Roma, 28 gennaio 1997 - Festa di S. Tommaso d'Aquino

**La Presidenza
della Conferenza Episcopale Italiana**

Consiglio Episcopale Permanente (Roma, 20-23 gennaio 1997)

1. PROLUSIONE DEL CARDINALE PRESIDENTE

1. Venerati e cari Confratelli,

ci ritroviamo insieme all'inizio del nuovo anno, dopo l'Assemblea straordinaria di Collevalenza e quando è da poco incominciato il triennio di più immediata preparazione al Giubileo. Chiediamo al Signore la luce del suo Spirito, che guidi le nostre riflessioni e deliberazioni, per il bene della Chiesa e della società italiana.

Come sempre, il nostro primo pensiero è rivolto al Santo Padre, che, a conclusione delle celebrazioni per il suo Giubileo sacerdotale, ci ha resi partecipi del suo itinerario spirituale e vocazionale con il libro breve e prezioso, *"Dono e Mistero"*: i suoi numerosissimi lettori ne stanno ricevendo nutrimento e stimolo per entrare a loro volta, più profondamente, nel segreto della propria vocazione.

La preparazione al Giubileo

2. Ai Primi Vespri della prima Domenica di Avvento Giovanni Paolo II ha aperto in San Pietro il triennio che ci condurrà al Giubileo sottolineando come «tutto il programma di preparazione al Terzo Millennio dovrebbe aiutarci a scoprire la gloria di Dio che si è rivelata in Cristo». È questo in realtà il più profondo bisogno dell'umanità, specialmente nell'attuale situazione storica, ed è il primo e più radicale impegno posto davanti alla missione della Chiesa: riscoprire Dio nella sua gloria che è principio di salvezza e di vita per noi e per l'intera creazione.

Il 1997, primo di questi tre anni, è dedicato ben a ragione a «Gesù Cristo, unico Salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre» (cfr. Eb 13,8). Su di Lui, sulla sua persona che ci rivela la gloria del Padre, sulla sua opera e presenza salvifica (cfr. Eb 1,1-4) si stanno concentrando sempre più numerose Lettere pastorali dei Vescovi italiani e documenti e iniziative delle nostre Chiese particolari. Il Congresso Eucaristico Nazionale che celebreremo a Bologna nel settembre prossimo costituirà in certo modo il punto di convergenza e l'espressione corale di tale orientamento cristocentrico e anche la "Missione cittadina" di Roma si pone nella medesima prospettiva.

L'adesione profonda a Gesù Cristo

In effetti la proposta cristiana deve puntare, particolarmente oggi, anzitutto su quel centro vivo della fede che è Gesù Cristo e partire dall'adesione profonda a lui per animare e illuminare ogni ambito dell'esistenza. È questa la via per rispondere alla domanda diffusa di religiosità o spiritualità senza lasciar stemperare nel vago e nell'indeterminato il profilo del cristianesimo, con il suo decisivo riferimento storico e teologico alla persona e all'opera di Gesù di Nazaret e con la concretezza delle istanze dell'amore di Dio e del prossimo. Ed è questa anche la via per far fronte alla pretesa, manifestatasi ad esempio in alcuni commenti al recente discorso del Papa sull'evoluzionismo, che la fede non possa dire nulla di determinato su Dio e sull'uomo, e in genere sulla realtà, e che solo a questa condizione essa diventi compatibile con la scienza.

Si conferma così lo stretto legame che unisce, nell'impegno di evangelizzazione, il rapporto con Dio e con Cristo vissuto nella preghiera e nella quotidianità dei comportamenti, la testimonianza cristiana coraggiosa ed esplicita nei più diversi ambienti e situazioni, ed il lavoro dei teologi chiamati in particolare a mostrare come l'intelligenza umana non sia irrimediabilmente prigioniera del mondo sensibile e come nella testimonianza della Scrittura e della Chiesa incontriamo realmente Dio che opera in Cristo la nostra salvezza.

Vicinanza effettiva della Chiesa alla gente

L'attenzione che si riscontra, in non pochi significativi esponenti del pensiero che viene detto "laico", come più diffusamente in persone ed ambienti non usi alla pratica religiosa, verso la Chiesa e la proposta cristiana, non soltanto per il contributo che queste possono dare alla vita morale personale e sociale, ma per le possibilità che tali persone vi ravvisano di trovare risposta alle questioni più radicali dell'esistenza, ci stimola ad un dialogo aperto e cordiale, attraverso cui proporre il messaggio cristiano nella sua autenticità e insieme nelle modalità culturali ed espressive del nostro tempo. Fondamentale rimane comunque la vicinanza effettiva della Chiesa alla gente espressa nel linguaggio concreto ed universalmente comprensibile della carità praticata, che sempre più è chiamata a farsi carico non solo delle pur gravi e crescenti povertà materiali, ma di un intreccio di problemi, di carenze e di sofferenze che toccano l'intimo delle persone come i vincoli familiari e i rapporti sociali, e che sembrano continuamente allargarsi. Per la via della carità, se la sua radice teologale è autentica, il Vangelo di Cristo raggiunge e interpella ogni coscienza.

Progetto culturale in una prospettiva evangelizzatrice

Il progetto culturale orientato in senso cristiano e l'impegno nella comunicazione sociale, di cui abbiamo trattato nell'Assemblea di Collevalenza e sui quali ora stiamo lavorando, si muovono in questa prospettiva evangelizzatrice e dialogica, al fine di compenetrare i modi di pensare e di vivere con il fermento che Cristo è venuto a portare nel mondo.

In questa sessione del Consiglio Permanente occupandoci della pastorale delle vocazioni, del catecumenato degli adulti e della cooperazione missionaria tra le Chiese, concentreremo l'attenzione su alcune condizioni e dimensioni non eludibili di una pastorale dinamica, differenziata e autenticamente missionaria della Chiesa italiana.

Preghiera e dialogo per l'unità dei cristiani

3. Stiamo celebrando la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, che ha quest'anno un riferimento biblico assai stringente e impegnativo, «Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (2 Cor 5, 20). Anche la Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo ebraico-cristiano si è svolta all'ins segna di una forte invocazione biblica: «Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo» (Lam 5, 21). Confidiamo che la preghiera e il dialogo sempre più sentiti e capillarmente diffusi, facciano compiere effettivi passi in avanti sulla via dell'unità dei cristiani e di rapporti sereni e fraterni con la comunità ebraica.

La visita dell'Arcivescovo di Canterbury, all'inizio di dicembre, al Santo Padre, pur non dissimulando la nuova e più difficile situazione creatasi a seguito delle ordinazioni delle donne nella Comunione Anglicana, ha comunque consentito di riaffermare e ravvivare l'impegno ecumenico, con riferimento alla celebrazione dell'anno 2000. La successiva visita del Patriarca Supremo e Catholicos di tutti gli Armeni ha permesso poi di formulare in una Dichiarazione congiunta la fede comune in Gesù Cristo, chiarendo e superando divergenze che datavano da oltre quindici secoli, a seguito del Concilio di Calcedonia. Vediamo così come la preghiera e la paziente fatica del cammino ecumenico possano raggiungere solidi risultati, che ci incoraggiano a proseguire, senza impossibili rinunce alla verità della fede ma con la ferma fiducia che lo Spirito Santo può condurci insieme appunto alla verità tutta intera (cfr. *Gv* 16,13).

La seconda Assemblea ecumenica europea, che ci attende a Graz per la fine di giugno, essendo dedicata alla riconciliazione, come dono di Dio e sorgente di vita nuova, riprende il filo della presente Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. Mons. Giuseppe Chiaretti, Presidente del nostro Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, ha curato la pubblicazione di un fascicolo che aiuti la preparazione di questa Assemblea e che contiene il relativo "Documento di lavoro" insieme a molta altra utile documentazione e sussidiazione. Così i contenuti e gli obiettivi dell'incontro di Graz potranno più facilmente penetrare nel tessuto delle nostre Chiese e portare frutti più durevoli e copiosi.

La sfida della pace nel mondo

4. Il grande compito della riconciliazione è sotteso anche al Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace, "Offri il perdono, ricevi la pace", nel quale il Papa invita gli uomini e i popoli a «perseguire la pace sui sentieri del perdono», atto di amore gratuito che porta in sé, come sue esigenze intrinseche, la verità e la giustizia.

In concreto, la sfida della pace si mostra sempre di nuovo contrastata e difficile, per il continuo insorgere di situazioni di violenza e di guerra nell'una o nell'altra parte del mondo. Così è attualmente per il prolungarsi del dramma di intere popolazioni nella regione africana dei Grandi Laghi, purtroppo nella sostanziale indifferenza della Comunità Internazionale, e così è in non poche altre aree, mentre non ha ancora trovato soluzione la gravissima vicenda degli ostaggi in Perù. D'altra parte gli imponenti moti di protesta popolare in Serbia e in Bulgaria mostrano come il processo di liberazione dal comunismo, che sembrava essersi in qualche modo interrotto nell'Europa Centro-Orientale, in realtà non si è esaurito e può sempre ritrovare le motivazioni di fondo della sua originaria spinta propulsiva.

Nel discorso al Corpo Diplomatico del 13 gennaio, il Santo Padre ha concluso l'analisi del panorama internazionale con riflessioni del più alto rilievo sui principi fondamentali che devono reggere la Comunità delle Nazioni. Anzitutto questa, che tale Comunità, come ogni società umana, «deve essere retta da una regola di diritto valido per tutti, senza eccezione»; quindi che il diritto «comporta una forte connotazione morale» e che lo stesso diritto internazionale è fondato sui valori. La dignità della persona, infatti, e la garanzia dei diritti delle Nazioni sono principi morali prima di essere norme giuridiche. La morale è chiamata pertanto a fecondare ed anticipare il diritto, «nella misura in cui gli indica la direzione del giusto e del bene», ed è di alto significato che il diritto internazionale tenda sempre più ad occuparsi non solo dei rapporti tra gli Stati ma anche dei diritti delle persone. In concreto, il Papa ha additato come compito urgente «organizzare la pace del dopo-

guerra-fredda e la libertà del dopo-1989», basandosi non sulla legge dei più forti, dei più ricchi o dei più grandi, ma sui valori morali, ed ha sottolineato con vigore come quel che manca oggi non siano le assemblee e le convenzioni internazionali, ma piuttosto «una legge morale e il coraggio di riferirsi ad essa».

Il sostegno ai Paesi più bisognosi

Pregare ed operare, nelle condizioni e secondo le possibilità di ciascuno, perché tutto ciò si realizzi deve essere, anzitutto per noi credenti, un impegno comune. Quella indicata dal Papa è anche l'unica via che può condurre ad un'autentica e durevole pace. Come Conferenza Episcopale cerchiamo di agire per dare sostanza agli obiettivi di solidarietà e libertà, giustizia e pace, in particolare attraverso il sostegno ai Paesi più bisognosi con i fondi provenienti dal cosiddetto "8%". In questo quadro è stata di grande conforto e stimolo per tutti noi che vi abbiamo partecipato la recente visita a Cuba e ad Haiti, dove abbiamo potuto toccare con mano l'utilità e l'efficacia degli aiuti sia per venire incontro alle necessità primarie delle popolazioni sia per avviare progetti di formazione e sviluppo sociale e culturale; sia anche per assicurare maggiori spazi di libero servizio pastorale e sociale alle Chiese locali. Vorrei confermarvi, cari Confratelli, che a Cuba sono davvero grandi l'attesa e la speranza per la visita del Papa, e vorrei anche esprimere un ringraziamento profondo e cordiale al nostro Comitato per gli interventi caritativi a favore del Terzo Mondo, che sta operando in tante e assai diverse Nazioni con lungimiranza, coraggio e autentico spirito ecclesiale.

Un autentico concetto del bene comune

5. L'andamento dell'economia e quindi la situazione sociale e politica a livello internazionale sono connotati, con ampiezza sempre crescente, da quel fenomeno che va sotto il nome di "globalizzazione". Alimentato dai continui sviluppi tecnologici, esso rappresenta ormai un quadro di riferimento non eludibile, che dilata enormemente il numero delle popolazioni che entrano nel circuito dei mercati e dello sviluppo economico, ma provoca contestualmente rapidi e spesso gravi contraccolpi – un po' ovunque nel mondo sebbene in forme diverse – sulle condizioni di lavoro e di vita. Assicurare, per quanto possibile, una guida di questi processi che si ispiri a un autentico concetto del bene comune di tutte le Nazioni, è dunque un compito primario dei Governi e delle varie Istituzioni Internazionali.

L'Europa, da parte sua, è chiamata a far fronte a questi sviluppi non chiudendosi in miopi atteggiamenti difensivi, ma accettando e promuovendo quelle innovazioni che le consentano di mantenere un ruolo di grande significato, senza andare incontro a fenomeni di decadenza e marginalizzazione.

Tutto ciò è specialmente vero per il nostro Paese, che già sta molto faticando per non mancare all'appuntamento della moneta unica europea. Ci aiutano le capacità e la voglia di lavorare, la prontezza e la flessibilità con cui sappiamo inserirci anche nei piccoli spazi che vengono a crearsi nell'economia internazionale. Ma abbiamo bisogno di una maggiore attenzione e consapevolezza complessiva del contesto mondiale in cui oggi ci muoviamo: ciò riguarda il nostro mondo politico come quello dell'informazione, la scuola come il mondo del lavoro. Come comunità cristiana, che ha per sua natura la vocazione dell'universalità, possiamo dare a questo scopo un significativo contributo, nella logica della solidarietà fra le Nazioni e fra le diverse generazioni, comprese a pieno titolo quelle future.

Nel frattempo, una sensazione di incertezza perdura purtroppo nella nostra vita pubblica e non contribuisce certo a dare fiducia alla popolazione. L'avvio della Commissione bicamerale dovrebbe trasferire il dibattito riguardo alle riforme su un terreno più concreto, ma nel merito delle soluzioni permangono molte zone d'ombra e interrogativi finora invasi. Senza entrare in competenze non nostre, è forte l'auspicio – mosso unicamente dalla sollecitudine per il bene della Nazione – che si giunga a introdurre quelle innovazioni che possano favorire la capacità di governo del Paese, garantendone l'unità e al contempo il necessario decentramento, così da metterci in grado di affrontare meglio i grandi problemi sociali ed economici che toccano la vita quotidiana della nostra gente.

Contro la disoccupazione, solidarietà e capacità d'innovazione

Tra questi mantiene uno speciale rilievo la disoccupazione, autentica piaga di molte zone soprattutto ma non soltanto del Meridione, che incombe prevalentemente sui giovani e sulle donne ma non risparmia numerosi capifamiglia. Servono qui, congiuntamente, solidarietà e capacità di iniziativa e di innovazione, per mettere in moto risorse e potenzialità bloccate da norme troppo rigide e da gravami eccessivi. La sollecitudine per chi si trova in condizioni di particolare difficoltà, pur svolgendo un compito indispensabile nella vita complessiva del Paese, ci spinge a richiamare l'attenzione sul mondo rurale, oggi alle prese con una difficile vertenza e che da tempo deve fare i conti con situazioni di grande precarietà e incertezza del proprio futuro.

Perdura l'assenza di una vera politica familiare

6. Un elemento di preoccupazione ancora più grave e più universale è costituito dalla condizione della famiglia, vera struttura portante della società italiana. Essa è sottoposta infatti a una duplice pressione: l'una proviene da un costume, continuamente proposto, esaltato ed enfatizzato dai mezzi di comunicazione di massa e da determinati filoni culturali, che contrasta in radice con quella serietà e stabilità delle scelte di vita, profondità e purezza degli affetti, rispetto di se stessi e degli altri, capacità di donazione e di sacrificio, che costituiscono il presupposto e il contesto quotidiano di una vera e piena vita familiare, ma anche di una autentica realizzazione e possibilità di formazione ed educazione delle persone.

Il secondo condizionamento negativo per le famiglie italiane deriva dalla perdurante assenza di una vera politica familiare, non riducibile a qualche pur giusta e doverosa provvidenza per le famiglie più povere, ma attenta alla famiglia come tale, e in particolare alla famiglia con figli e a quella con un solo reddito, per stabilire condizioni di giustizia distributiva che non dissuadano le famiglie dall'aprirsi al dono della vita – con danno gravissimo per il futuro del Paese – e non portino al risultato paradossale di incoraggiare le convivenze in luogo del matrimonio, risultato al quale conducono in maniera più diretta i tentativi, che si vanno ripetendo, di equiparare le più diverse forme di convivenza al matrimonio in ordine alle assegnazioni degli alloggi o ad altre provvidenze amministrative.

Dignità morale e ruolo sociale

In presenza di tutto questo occorre certamente che le famiglie stesse, attraverso il *Forum* delle loro Associazioni, si pongano sempre più come soggetto attivo che

tutela e promuove ai vari livelli la propria dignità morale e ruolo sociale. Ma occorre anche un impegno costante dell'intera comunità cristiana, che vada dall'opera formativa in preparazione al matrimonio all'accompagnamento delle famiglie, con particolare attenzione a quelle in difficoltà, e più ampiamente alla promozione di una cultura, di una comunicazione e di scelte sociali e politiche che creino o ricostituiscano un clima morale nel quale la famiglia possa essere adeguatamente compresa e valorizzata.

Punti di riferimento per le nuove generazioni

Insieme alle famiglie, richiedono certo una vicinanza e una dedizione lungimirante le giovani generazioni. Tra i giovani esistono fortunatamente grandi generosità, testimoniate nella vita, e grandi talenti. C'è sete di autenticità e di rapporti fraterni, passione per un mondo più unito e più giusto. Ma vi sono anche dolorose carenze di senso e di scopi per la propria vita, scarsità di punti di riferimento autentici, una fragilità diffusa e un frequente rimanere prigionieri di modelli consumistici e banali, con il rischio per non pochi di restare vittime della droga e di incorrere in forme di devianza apparentemente insensate. Di queste ultime sono un tragico simbolo i lanciatori di sassi dai cavalcavia delle autostrade. Anche in rapporto alla fede e alla morale cristiana, accanto ad appartenenze e testimonianze giovanili di alto profilo sussistono, purtroppo in maniera forse più diffusa che nelle generazioni precedenti, le incertezze, le difficoltà di comunicare, i dissensi parziali, o anche gli allontanamenti per lo più silenziosi.

Attenzione ai processi e ai canali educativi

In tale contesto la Chiesa non può non essere particolarmente attenta ai vari processi e canali educativi, e tra questi in particolare alla scuola. Suscita quindi in noi peculiare interesse il progetto di riforma scolastica presentato dal Governo la settimana scorsa. A una prima considerazione esso sembra caratterizzarsi per la globalità dell'impianto e per la profondità di alcuni cambiamenti rispetto a strutture da gran tempo consolidate. La preoccupazione che emerge più spontanea è quella che, contrariamente alle intenzioni, si finisce non per correggere ma per ratificare anche a livello strutturale, e quindi per accentuare, quelle carenze di spazi di vera qualificazione intellettuale e culturale che già oggi insidiano il nostro sistema scolastico. È indispensabile perciò che si sviluppi intorno a questo progetto un dibattito aperto, franco e costruttivo, come il Governo stesso ha auspicato, e che i suoi risultati siano presi in attenta e cordiale considerazione, al di là di logiche di schieramenti politici, poiché la scuola è davvero un bene di tutta la Nazione.

Concreta attuazione della parità scolastica

Nel contesto di una riforma scolastica globale è poi del tutto necessario dare finalmente attuazione concreta alla parità per le scuole non statali: come abbiamo più volte sottolineato, questa di per sé non è una "questione cattolica", ma un tema di libertà civile e di pubblico interesse.

Sempre nel quadro della formazione dei giovani, occorre rinnovare il forte richiamo a non dare spazio alla liberalizzazione delle droghe o a provvedimenti che costituiscono un'oggettiva incentivazione al permissivismo nei comportamenti sessuali.

Sui temi di fondo convergenza dei cattolici impegnati in politica

Sulle tematiche che toccano più da vicino il bene morale della persona e della società, e che come tali sono oggetto dell'insegnamento sociale della Chiesa, è evidente la necessità dell'impegno convergente dei cattolici, e particolarmente di quelli impegnati in politica quando queste tematiche diventano oggetto di confronto e di decisioni politiche e legislative. Così operando i cattolici non cercano soltanto di affermare propri valori: i contenuti della dottrina sociale della Chiesa hanno infatti una validità intrinseca non limitata ai credenti, poiché esprimono ciò che contribuisce al bene di ogni uomo.

Cari Confratelli, alla Chiesa non di rado è rimproverato di difendere pervicacemente valori e comportamenti del passato. In realtà essa volentieri riconosce, apprezza, incoraggia e spesso previene le innovazioni che migliorano la condizione umana. Ma anche ben conosce come le innovazioni siano tanto più vitali e non effimere quanto più si radicano nel patrimonio religioso, morale e culturale che ha fatto la storia di questo Paese e che è la condizione del suo futuro.

Affidiamo queste giornate di impegno comune alla grazia e benedizione del Signore, chiedendo la preghiera di Maria Santissima nostra Madre, del suo sposo Giuseppe e dei Santi che hanno piantato e coltivato lungo i secoli la fede in questa terra italiana.

2. COMUNICATO DEI LAVORI

Il cammino di preparazione al Giubileo, iniziato con il primo anno dedicato a "Gesù Cristo, unico salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre" e legato alla celebrazione del Congresso Eucaristico Nazionale, è stato il punto di partenza della riflessione del Consiglio Permanente sui problemi e le prospettive dell'attuale situazione, introdotta dalla prolusione del Cardinale Presidente.

Alla domanda, oggi assai diffusa, di significato e di spiritualità, non si deve dare una risposta di vaga religiosità. La proposta cristiana deve essere incentrata su Gesù Cristo e, partendo dall'adesione profonda a lui, deve animare ed illuminare ogni ambito di vita. Si tratta della stessa dinamica che è alla base del progetto culturale orientato in senso cristiano e del rinnovato impegno di comunicazione sociale che sono stati oggetto della recente Assemblea di Collevalenza: una prospettiva di annuncio e di dialogo «al fine di compenetrare i modi di pensare e di vivere con il fermento che Cristo è venuto a portare nel mondo».

In questa prospettiva, che sta già traducendosi in una serie di iniziative, è stata sottolineata nel discorso del Cardinale Presidente l'attenzione verso il messaggio cristiano che si riscontra in non pochi significativi esponenti del pensiero cosiddetto "laico" e più diffusamente in persone ed ambienti non inclini alla pratica religiosa. Ciò stimola a proporre il Vangelo nella sua autenticità, ma anche in modo adeguato alle caratteristiche della nostra epoca.

Nel clima della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani il Consiglio Permanente ha ricordato l'ormai imminente appuntamento di Graz, dove si svolgerà a giugno la seconda Assemblea ecumenica europea. Il tema della riconciliazione, oggetto anche del messaggio per la Giornata della pace del 1997, è stato alla

base del rapido esame della situazione internazionale che il Cardinale Ruini ha proposto sull'onda del recente discorso del Santo Padre al Corpo Diplomatico, raccolgendo il suo appello ad «organizzare la pace del dopo-guerra-fredda e la libertà del dopo-1989».

«Come Conferenza Episcopale – ha detto il Cardinale Presidente – cerchiamo di agire per dare sostanza agli obiettivi di solidarietà e libertà, giustizia e pace, in particolare attraverso il sostegno ai Paesi più bisognosi con i fondi provenienti dal cosiddetto "8 per mille". Vive testimonianze dei frutti di questo impegno sono venute in ultimo da Haiti e da Cuba, che si sta apprestando ad accogliere con gioia e speranza l'attesa visita dal Santo Padre».

Dal Consiglio Permanente è venuto l'invito a tutte le forze sociali e politiche alla lungimiranza, in particolare nel promuovere quelle innovazioni che permettano all'Italia e più ampiamente all'Europa di mantenere un ruolo di grande significato. «Assicurare, per quanto possibile, una guida di questi processi che si ispiri a un autentico concetto del bene comune – ha osservato il Cardinale Ruini – è dunque un compito primario dei Governi e delle varie Istituzioni Internazionali». Come comunità cristiana, «che per sua natura ha la vocazione dell'universalità – ha concluso – possiamo dare a questo scopo un significativo contributo, nella logica della solidarietà delle Nazioni e fra le diverse generazioni, comprese a pieno titolo quelle future».

Quanto alla situazione del nostro Paese, la prolusione ha attirato l'attenzione su problemi particolarmente sentiti dalla popolazione come il travaglio del mondo rurale (tornato alla ribalta per la questione delle quote latte) e la disoccupazione giovanile, soprattutto nel Meridione d'Italia dove raggiunge punte drammatiche. Non è mancato un richiamo ai cattolici impegnati in politica perché sui contenuti della dottrina sociale della Chiesa, che attendono di essere oggetto di confronto in sede politica e legislativa, si muovano nella stessa direzione. Quanto alle riforme istituzionali, è stato condiviso l'auspicio del Cardinale Presidente «che si giunga ad introdurre quelle innovazioni che possano favorire la capacità di governo del Paese, garantendone l'unità e al contempo il necessario decentramento, così da metterci in grado di affrontare i grandi problemi sociali ed economici che toccano la vita quotidiana della nostra gente».

Famiglia, giovani e scuola sono stati unanimemente identificati come nodi centrali che la Comunità nazionale deve affrontare in modo organico. Non stancandosi di insistere sulla necessità che il Governo proponga coerenti politiche familiari, il Cardinale Presidente ha ribadito l'impegno costante dell'intera comunità cristiana – anche attraverso il *Forum* delle Associazioni familiari – per promuovere una cultura che ricostituisca un clima morale dove la famiglia possa essere adeguatamente compresa e valorizzata. Il Cardinale Ruini ha insistito inoltre sulla necessità di un nuovo impegno educativo verso i giovani, anche per le "dolorose carenze di senso e di scopi per la propria vita" che hanno avuto una recente traduzione nei tristi episodi del lancio dei sassi dai cavalcavia. In quest'ottica la prolusione ha espresso alcune prime considerazioni sul progetto di riforma scolastica presentato di recente dal Governo e ha ricordato che, nel contesto di una riforma della scuola, è del tutto necessario dare finalmente attuazione concreta alla parità per le scuole non statali, tema di libertà civile e di pubblico interesse. La preoccupazione è anche quella che «si finisce non per correggere, ma per ratificare anche a livello strutturale, e quindi per accentuare, quelle carenze di spazi di vera qualificazione intellettuale e morale, che già insidiano il nostro sistema scolastico nel momento attuale».

Disoccupazione, centralità della famiglia, importanza della scuola, educazione dei giovani, diffusione della droga, il fenomeno della immigrazione, sono stati gli argomenti di maggiore preoccupazione dei Vescovi nel dibattito successivo alla prolusione. Da più parti si è insistito sull'elevata quota di disoccupati, soprattutto nell'Italia del Sud, terreno fertile per lo sviluppo della malavita, del lavoro nero, dell'usura. Più volte menzionata anche la crisi del mondo rurale, esplosa in questi giorni con la questione delle quote latte.

In primo piano anche l'offensiva che alcune *élites* culturali dominanti, grazie soprattutto ai *media*, stanno conducendo contro la famiglia: in questo senso le campagne a favore dei contraccettivi e la banalizzazione della sessualità rappresentano solo la spia di un atteggiamento più generale. Analoga "offensiva" viene portata da certo pensiero laico contro la presenza della Chiesa nella scuola. A questo proposito è stata lamentata però anche una certa apatia della comunità cristiana nei confronti della realtà scolastica, laddove invece docenti e famiglie potrebbero giocare un peso maggiore (anche sul terreno della riforma proposta dal Governo).

L'attenzione alla realtà scolastica ha fatto trapelare, negli interventi dei Vescovi, una preoccupazione più generale per l'educazione delle giovani generazioni, di cui è stato evidenziato il disagio psicologico e morale. Sintomatica al riguardo la diffusione della tossicodipendenza, un segno che i Vescovi hanno invitato a interpretare come sintomo di un più profondo malessere esistenziale, cui si deve rispondere con un serio impegno educativo, ribadendo il no alla depenalizzazione e alla liberalizzazione delle droghe leggere.

Alcuni Vescovi, infine, hanno anche accennato al fenomeno dell'immigrazione, che richiede sempre più dalla comunità cristiana un atteggiamento di sensibilità e di accoglienza, un'apertura culturale e una capacità di proporre il Vangelo.

La scuola, il cattolicesimo degli adulti, la pastorale vocazionale, la cooperazione missionaria fra le Chiese, l'edilizia di culto, l'impegno sociale e politico dei laici cristiani e i temi della prossima Assemblea Generale di maggio sono stati gli argomenti principali dei successivi lavori del Consiglio Permanente, che ha anche preso in esame la proposta di istituire una nuova Facoltà Teologica e la revisione dello Statuto C.E.I., ha approvato modifiche ad alcuni Statuti e Regolamenti e ha infine provveduto a ratificare alcune nomine.

Scuola in Italia. Il dibattito è introdotto dalla relazione "La scuola in Italia" di S.E. Mons. Egidio Caporello, Presidente della Commissione Episcopale per l'educazione cattolica, la cultura, la scuola e l'Università. L'attenzione si concentra innanzi tutto sul riordino dei cicli scolastici proposto dal Governo. Si esprime apprezzamento per il coraggio di affrontare il problema nella sua globalità, per il riconoscimento della centralità dell'alunno, per l'intento di elevare il livello culturale e professionale. Desta preoccupazione il fatto che l'alunno sia visto non tanto come persona quanto come risorsa per lo sviluppo (solo economico-produttivo?) e quindi non venga dato adeguato rilievo all'impegno educativo, al coinvolgimento della famiglia, alla dimensione umanistica della nostra tradizione culturale.

I Vescovi manifestano vivo interesse per l'autonomia della scuola, auspicando che si tratti di vera autonomia organizzativa, didattica, amministrativa, finanziaria e non di un semplice decentramento gestionale. Inoltre chiedono che nel contesto di un effettivo pluralismo scolastico e di una riconosciuta e valorizzata responsabilità delle famiglie, si dia sollecita attuazione alla parità della scuola non statale, secondo la risoluzione del Parlamento Europeo del 1984, già attuata dagli altri Stati membri dell'Unione Europea.

Data la grande importanza che la scuola ha per l'educazione delle nuove generazioni e per il futuro del nostro popolo, i Vescovi raccomandano la partecipazione più ampia possibile al pubblico dibattito; particolarmente fanno appello alle associazioni familiari e ai soggetti qualificati sul piano culturale o direttamente interessati professionalmente.

I cattolici si adoperino con il massimo impegno perché la riforma della scuola tenga nella dovuta considerazione l'educazione globale della persona e il ruolo della famiglia.

Catecumenato degli adulti. Una sollecitazione a leggere i segni di novità che emergono dalla realtà pastorale italiana e ad accogliere i giovani e gli adulti che si accostano ad un cammino di fede. Con questo spirito S.E. Mons. Lorenzo Chiarinelli, Presidente della Commissione Episcopale per la dottrina della fede e la catechesi, e S.E. Mons. Luca Brandolini, Presidente della Commissione Episcopale per la liturgia, hanno presentato in Consiglio la Nota pastorale *"L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il catecumenato degli adulti"*, un testo che attende, dopo un'ulteriore revisione, di tornare in Consiglio a marzo per l'approvazione finale. La discussione dei Vescovi si è concentrata soprattutto sul terzo capitolo del documento (frutto di una consultazione avviata in tutte le diocesi italiane), vale a dire sui criteri pastorali con cui impostare il catecumenato per gli adulti nella Chiesa locale. Tra i principi ispiratori sono stati sottolineati il primato dell'annuncio del Vangelo rispetto alla celebrazione dei riti di iniziazione, la "maternità" della Chiesa nel generare ed accogliere nuovi figli alla fede, la differenziazione dei cammini a seconda del retroterra delle persone ed il ruolo del Vescovo diocesano come primo responsabile e moderatore del catecumenato.

Edilizia di culto. L'obiettivo non è nuovo: ogni diocesi dovrebbe dotarsi di una Commissione d'arte sacra per la valutazione dei progetti di nuove chiese. A riproporlo in Consiglio Permanente è stato S.E. Mons. Pietro Garlato in qualità di Presidente della Commissione per l'edilizia di culto relazionando sulle "Proposte per qualificare l'edilizia di culto". Dalla discussione è emersa la necessità non solo di istituire Commissioni diocesane o interdiocesane di arte sacra, ma anche di gestire a livello diocesano la progettazione e la costruzione delle nuove chiese, di curare la formazione degli architetti in materia con iniziative a livello diocesano o regionale, di istituire un concorso nazionale C.E.I. per la realizzazione di qualche progetto esemplare ogni anno, di garantire trasparenza e correttezza nelle procedure d'appalto. Le proposte in merito abbisognano di ulteriore precisazione ed elaborazione: per l'approvazione vengono rinviate a marzo.

Assemblea di maggio. Il Segretario Generale della C.E.I., S.E. Mons. Ennio Antonelli, ha esposto i temi che faranno da ordine del giorno della prossima Assemblea Generale dei Vescovi, prevista dal 19 al 23 maggio. Il tema principale, in sintonia con il cammino verso il Giubileo, sarà *"L'incontro con Gesù Cristo attraverso la Bibbia"*; verrà trattato in una prospettiva pastorale con un'attenzione particolare alla vita spirituale e alla dimensione culturale. Larga intesa dei presenti sulla proposta del Segretario. Vengono anche suggeriti altri temi da affrontare in tappe successive, prima del Duemila: lo Spirito Santo e la spiritualità (nella comunione una feconda varietà); l'educazione dei giovani; la pastorale vocazionale; i migranti.

Cooperazione missionaria. Si è parlato della necessità di coordinare meglio la pastorale di cooperazione missionaria in Italia e del futuro del C.U.M. (Centro

Unitario per la Cooperazione Missionaria tra le Chiese) di Verona. Relatore S.E. Mons. Renato Corti, Presidente della Commissione Episcopale per la cooperazione missionaria tra le Chiese. Alla luce dell'ampia discussione è stato espresso un giudizio globalmente positivo sull'opera del C.U.M., si è ribadito il suo ruolo nella formazione dei missionari mantenendone la sede a Verona. Si è posto l'accento sulla necessità di far lavorare insieme i molteplici soggetti impegnati nella cooperazione missionaria, senza però ravvisare l'opportunità di nuove strutture di collegamento. I servizi e gli organismi esistenti sono in grado di rispondere alle esigenze emerse.

Pastorale delle vocazioni. Anche il problema delle vocazioni ha attirato l'attenzione dei Vescovi. Ne ha parlato S.E. Mons. Enrico Masseroni, Presidente della Commissione Episcopale per il clero, relazionando sulla "pastorale delle vocazioni e istituzione del relativo Ufficio Nazionale". È stato presente al dibattito, intervenendo, Mons. Italo Castellani, Direttore del Centro Nazionale Vocazioni (C.N.V.). Un diffuso rammarico per la crisi vocazionale ha indotto i Vescovi a riflettere sui problemi delle comunità cristiane ed è stata ribadita la volontà di puntare sul coinvolgimento delle famiglie e delle parrocchie.

Laici, politica e lavoro. Sono state accolte le proposte, avanzate da S.E. Mons. Fernando Charrier, Presidente della Commissione Episcopale per i problemi sociali e il lavoro, di una nuova Nota pastorale sulla formazione del laicato all'impegno politico (alla luce delle sollecitazioni del Convegno di Palermo) e di un Convegno nazionale sulla realtà del lavoro, al quale saranno invitati esponenti del sindacato, dell'imprenditoria, dell'agricoltura, del lavoro autonomo e del pubblico impiego.

Facoltà teologica. La proposta del Cardinale Silvano Piovanelli, Presidente della Conferenza Episcopale Toscana, e di S.E. Mons. Sergio Goretti, Presidente della Conferenza Episcopale Umbra, di erigere la "Facoltà Teologica dell'Italia Centrale", ha ottenuto il parere favorevole del Consiglio. La sezione toscana sarà ubicata nella sede dello Studio teologico fiorentino, mentre la sezione umbra avrà sede presso il Sacro Convento di Assisi.

Il Consiglio Permanente ha anche discusso, con l'aiuto di S.E. Mons. Attilio Nicora, Presidente della Commissione Episcopale per i problemi giuridici, di alcune modifiche da apportare allo *Statuto* della C.E.I. in seguito al dibattito nato a Collevalenza, e ha approvato all'unanimità le revisioni del *Regolamento* della Commissione ecclesiale per le migrazioni, dello *Statuto* del Consiglio Nazionale della scuola cattolica (una semplice variazione), dello *Statuto* dei "Pueri cantores" e dello *Statuto* dell'Unione Cattolica Farmacisti Italiani. Lo stesso S.E. Mons. Nicora ha relazionato sulle novità che, d'intesa con la Santa Sede, riguarderanno i Tribunali Ecclesiastici Regionali e su questioni giuridiche riguardanti le applicazioni delle intese concordatarie.

Nomine.

Il Consiglio Episcopale Permanente, nel quadro degli adempimenti demandati dallo *Statuto*, per quanto concerne elezioni di Vescovi membri degli Organismi collegiali oppure nomine o conferme di sacerdoti incaricati in vari settori pastorali delle Associazioni e Movimenti, ha proceduto alle seguenti nomine:

- S.E. Mons. Luciano Bux, Vescovo Ausiliare di Bari, nominato Membro del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo;

- S.E. Mons. Agostino Superbo, Assistente Ecclesiastico Generale dell'Azione Cattolica Italiana, nominato Membro della Commissione Episcopale per il laicato;
- don Attilio Monge, della Società San Paolo, confermato Vice-Direttore dell'Ufficio Nazionale per le Comunicazioni Sociali;
- Mons. Luigi Petris, della diocesi di Udine, attualmente Direttore nazionale per la pastorale dei migranti italiani all'estero, nominato Direttore Generale della Fondazione "Migrantes";
- Mons. James Schianchi, della diocesi di Parma, confermato Assistente Ecclesiastico Nazionale del Movimento di Rinascita Cristiana;
- Prof.ssa Emerenziana Rossato, della diocesi di Padova, confermata Segretario Generale della Consulta Nazionale delle Aggregazioni Laicali.

Roma, 28 gennaio 1997

Atti della **Conferenza Episcopale Piemontese**

LA CELEBRAZIONE DEI SACRAMENTI ORIENTAMENTI E NORME

La presente "Nota pastorale" su "La celebrazione dei Sacramenti. Orientamenti e norme" – elaborata dalla Commissione Liturgica Regionale – è stata approvata dalla Conferenza Episcopale Piemontese nella riunione del 14 giugno 1996.

Questa "Nota pastorale", più che contenere nuove normative, costituisce piuttosto un "prontuario-promemoria" delle norme già esistenti nei libri liturgici, nel Codice di Diritto Canonico e nei Documenti magisteriali sia della Chiesa universale, che della Conferenza Episcopale Italiana e di quella Piemontese. Nell'affidare questa "Nota" alle comunità cristiane della Regione Pastorale Piemontese, ci aspettiamo che essa favorisca una migliore prassi omogenea nelle varie Diocesi della Regione e possa contribuire a una più fruttuosa celebrazione sia dell'Eucaristia e degli altri Sacramenti, sia delle altre azioni liturgiche.

Ciascun Ordinario Diocesano provvederà a renderla esecutiva nella propria Diocesi a norma del diritto.

6 gennaio 1997, Epifania del Signore

- ✿ Giovanni Card. Saldarini, Arcivescovo di Torino, *Presidente*
- ✿ Massimo Giustetti, Vescovo di Biella, *Vice Presidente*
- ✿ Natalino Pescarolo, Vescovo di Fossano, *Segretario*
- ✿ Enrico Masseroni, Arcivescovo di Vercelli
- ✿ Luigi Bettazzi, Vescovo di Ivrea
- ✿ Livio Maritano, Vescovo di Acqui
- ✿ Carlo Aliprandi, Vescovo di Cuneo
- ✿ Pietro Giachetti, Vescovo di Pinerolo
- ✿ Vittorio Bernardetto, Vescovo di Susa
- ✿ Severino Poletto, Vescovo di Asti
- ✿ Renato Corti, Vescovo di Novara
- ✿ Fernando Charrier, Vescovo di Alessandria
- ✿ Diego Natale Bona, Vescovo di Saluzzo
- ✿ Sebastiano Dho, Vescovo di Alba
- ✿ Giuseppe Anfossi, Vescovo di Aosta
- ✿ Germano Zaccheo, Vescovo di Casale Monferrato
- ✿ Luciano Pacomio, Vescovo di Mondovì
- ✿ Pier Giorgio Micchiardi, Vescovo Ausiliare di Torino

INTRODUZIONE

1. La celebrazione dei "Sacramenti della fede" costituisce da sempre un aspetto essenziale e imprescindibile della vita e della missione della Chiesa.

L'accoglienza della testimonianza apostolica a proposito della risurrezione di Gesù, e il conseguente riconoscimento di Gesù stesso come "Signore e Cristo", conduce a farsi battezzare nel suo nome, entrando così a far parte della comunità cristiana: la "Chiesa di Dio"¹. L'appartenenza vissuta alla Chiesa si esplica concretamente *«nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere»*².

2. Battesimo ed Eucaristia costituiscono da sempre i due momenti rituali più tipici e caratteristici della fede cristiana (i "Sacramenti maggiori"); attorno ad essi ha preso forma via via la concreta tradizione sacramentale e liturgica delle varie comunità cristiane d'Oriente e d'Occidente.

3. Le celebrazioni sacramentali rappresentano per natura loro i momenti istituzionali più significativi della Chiesa, nella sua identità propria (la comunità di coloro che credono in Gesù Cristo salvatore) e nella sua missione (annunciare il Vangelo di Cristo crocifisso-risorto, celebrare il suo mistero di salvezza, rendergli testimonianza con la santità di vita).

4. Di per sé tutte le celebrazioni sacramentali suppongono una fede sincera e consapevole in Cristo Gesù e una fondamentale coerenza di vita con essa: *«Prima che gli uomini possano accostarsi alla liturgia è necessario che siano chiamati alla fede e alla conversione»*³.

D'altro lato è pur vero che le stesse celebrazioni sacramentali *«con le parole e gli atti rituali nutrono [la fede], la irrobustiscono e la esprimono»*⁴.

5. Ai nostri giorni e nella nostra Regione il rapporto tra la pratica sacramentale, la consapevolezza/convinzione di fede e la coerenza di vita delle persone interessate presenta un panorama molto vario e sfumato di situazioni.

È un dato di fatto, comunque, che alcune celebrazioni sacramentali (il Battesimo dei figli, la Messa di prima Comunione, la Confermazione, il Matrimonio in chiesa, ...) sono entrate molto profondamente nel costume e nella tradizione culturale della nostra gente.

Questo fa sì che tali momenti siano vissuti come eventi familiari, prima ancora che come celebrazioni di carattere religioso; a volte, anzi, la stessa celebrazione religiosa prevista per la circostanza viene "sentita" dalla gente come una sorta di "diritto civile" comune, a prescindere dalla specifica posizione di ciascuno nei confronti della fede cristiana e della Chiesa.

6. Ciò crea non poche difficoltà sul piano pastorale e disciplinare. Quando si tratta di affrontare le questioni pratiche a proposito di certe celebrazioni sacramentali (se, dove, quando, come compierle), i criteri e le ragioni di ordine specificamente cristiano ed ecclesiastico, a cui non si può rinunciare dal punto di vista della responsabilità pastorale, non sono sempre facili da conciliare con i criteri e le ragioni di ordine familiare e sociale che spesso rivestono invece un ruolo di primo piano nella sensibilità della gente.

7. Data la complessità oggettiva della situazione accennata, non fa stupire che - nell'ambito non solo della nostra Regione - la prassi sacramentale concreta presenti una certa varietà e diversità da una zona all'altra e da una parrocchia all'altra.

¹ Cfr. At 2,14-41.

² At 2,42.

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* [1963], 9.

⁴ Ivi, 59.

E tuttavia queste diversità non devono essere tali da creare perplessità e sconcerto nella gente, quasi che non esistessero principi e norme comuni in questo campo, e la prassi concreta fosse lasciata di fatto alla responsabilità (o all'arbitrio...) dei singoli parroci e sacerdoti.

8. Occorre dunque ricordare anzitutto che, nel campo della pastorale e della celebrazione dei Sacramenti, nessuno (né sacerdote, né diacono, né religioso, né laico) agisce a titolo personale e come per iniziativa privata. Tutti operiamo a titolo ministeriale, cioè come rappresentanti concreti della Chiesa, di cui facciamo parte e della cui missione siamo a servizio.

Per questo è dovere di tutti coloro che operano nella pastorale formarsi una mentalità e un "sentire" ecclesiale, concretamente configurato in riferimento sia alla dimensione universale che alla dimensione geografica e locale della Chiesa stessa.

È da questa mentalità e da questo "sentire" che deve nascere in tutti un sereno e responsabile atteggiamento di conformità alle direttive pastorali e alle norme disciplinari che regolano la pratica sacramentale nelle nostre Diocesi.

⁵ Cann. 834-1253.

9. Concretamente, per quanto riguarda le celebrazioni sacramentali, si tratta anzitutto di attenersi fedelmente alla normativa di base contenuta nel *Codice di Diritto Canonico*, libro IV.⁵

Primo impegno comune dovrebbe essere, quindi, quello di rileggere diligentemente questi canoni, verificando punto per punto l'effettiva corrispondenza della nostra prassi sacramentale con il dettato del *Codice* stesso. Meglio ancora se ciò potrà avvenire non in modo individuale, ma in sede di incontri vicariali o simili.

10. In secondo luogo, i "principi e norme" che devono costituire regola comune per le celebrazioni sacramentali sono quelli esposti nei *Praenotanda* degli attuali libri liturgici. Ricordiamo che, in linea di principio, si tratta di norme obbliganti, sia pure con quell'elasticità e quelle possibilità di adattamento che la normativa stessa prevede. Anche questi testi sarebbe quanto mai opportuno rileggerli sistematicamente, verificando punto per punto la conformità della nostra prassi celebrativa con quanto vi viene indicato.

11. Sul presupposto di quanto viene detto e prescritto nel *Codice* e

UN'ATTIVITÀ DA PROMUOVERE

«Affinché l'azione pastorale liturgica sia svolta ovunque con competenza e zelo, è indispensabile il lavoro di quegli organismi che possono più direttamente influire sulle parrocchie e sulle comunità: intendiamo parlare delle Commissioni diocesane per la liturgia e degli Uffici liturgici diocesani [...]. È urgente che essi vengano potenziati all'interno delle singole diocesi, favorendone anzi la cooperazione con le Commissioni liturgiche regionali (S. CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI E IL CULTO DIVINO, *Inaestimabile donum* [1980], 27).

Ma nemmeno questo potrebbe bastare: vi sono questioni che non interessano solo la liturgia, ma anche la catechesi; tali, ad esempio, l'iniziazione cristiana, la pratica penitenziale, l'assemblea eucaristica domenicale, l'anno liturgico... Sembra ormai indispensabile che le iniziative e le disposizioni in proposito vengano studiate ed emanate insieme dalle rispettive Commissioni per la catechesi e la liturgia» (C.E.I., *Il rinnovamento liturgico in Italia* [1983], 19).

nei *Praenotanda*, il presente documento si propone un obiettivo molto modesto, ma in certo modo urgente: richiamare l'attenzione su alcuni punti e aspetti della prassi sacramentale, su cui pare utile e necessario verificare e/o realizzare una sostanziale unità di criteri e di comportamenti in tutta la nostra Regione. Pur nella consapevolezza dei molti problemi di ordine teologico e pastorale che rimangono aper-

ti in questo campo e che non si prende di risolvere con le presenti indicazioni.

Si tratta solo di un primo passo. Nulla impedisce che una più approfondita ricerca comune a livello regionale si possa svolgere in un secondo tempo, affrontando più dettagliatamente le questioni complessive a proposito dei singoli Sacramenti.

PARTE I

I SACRAMENTI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA Battesimo, Confermazione, Eucaristia

12. Per mezzo dei Sacramenti dell'iniziazione cristiana, gli uomini, uniti con Cristo nella sua morte, nella sua sepoltura e risurrezione, vengono liberati dal potere delle tenebre, ricevono lo Spirito di adozione a figli e celebrano, con tutto il Popolo di Dio, il memoriale della morte e risurrezione del Signore⁶.

13. Per mezzo del Battesimo, essi, ottenuta la remissione di tutti i peccati, liberati dal potere delle tenebre, sono trasferiti allo stato di figli adottivi; rinascendo dall'acqua e dallo Spirito Santo diventano nuova creatura: per questo vengono chiamati e sono realmente figli di Dio. Così, incorporati a Cristo, sono costituiti in Popolo di Dio⁷. Nella Confermazione, che li segna con lo Spirito Santo, dono del Padre, i battezzati ricevono una più profonda configurazione a Cristo e una maggiore abbondanza di Spirito Santo,

per essere capaci di portare al mondo la testimonianza dello stesso Spirito fino alla piena maturità del corpo di Cristo⁸.

Infine, partecipando all'assemblea eucaristica, i fedeli mangiano la carne del Figlio dell'Uomo e bevono il suo sangue, per ricevere la vita eterna e manifestare l'unità del Popolo di Dio. Offrendo se stessi con Cristo, si inseriscono nell'universale sacrificio, che è tutta l'umanità redenta offerta a Dio per mezzo di Cristo, sommo sacerdote; e pregano il Padre che effonda più largamente il suo Spirito, perché tutto il genere umano formi l'unica famiglia di Dio⁹.

I tre Sacramenti dell'iniziazione sono così intimamente tra loro congiunti che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possano compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del Popolo di Dio¹⁰.

⁶ RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* [1978], Premesse, 1.

⁷ *Ivi*, Premesse, 2; cfr. can. 849.

⁸ *Ivi*; cfr. can. 879.

⁹ *Ivi*; cfr. can. 897.

¹⁰ *Ivi*; cfr. can. 842 § 2.

1. IL BATTESIMO

14. Il Battesimo ai bambini viene amministrato per la fede libera e responsabile dei genitori e della comunità cristiana. Assume perciò importanza fondamentale la preparazione delle famiglie al Battesimo dei propri figli. Pertanto i genitori comunichino per tempo al parroco la futura nascita del figlio, per poter coordinare la preparazione della famiglia al Sacramento in modo organico e non affrettato¹¹.

15. Alla preparazione, per quanto è possibile, partecipino – insieme ai genitori – anche i padrini e gli altri membri della famiglia. Il parroco dia molta importanza agli incontri con le famiglie dei battezzandi, facendone occasione per avviare un più impegnato dialogo pastorale¹².

16. Sia preparato un gruppo di catechisti (sacerdoti, religiosi, laici, specialmente genitori), che si prenda carico della preparazione delle famiglie alla celebrazione battesimale¹³.

Si consiglia di usare ed offrire ai genitori, in preparazione al Battesimo dei loro figli, il testo del catechismo della Conferenza Episcopale Italiana *"Lasciate che i bambini vengano a me"*, che rappresenta un'ottima guida per la prima educazione alla fede.

17. Per i casi difficili e delicati (genitori non praticanti, divorziati, conviventi, ecc.) si usi molta prudenza e carità, prolungando, se opportuno, il periodo di preparazione della famiglia e richiedendo in ogni caso ai genitori serie garanzie circa l'educazione cristiana dei loro figli¹⁴.

Se la richiesta del Battesimo è presentata da genitori conviventi o sposati solo civilmente che potrebbero regolarizzare la loro posizione, si colga l'opportunità di questa circostanza per aiutarli a riconsiderare la loro posizione e a fare i passi necessari per arrivare a tale regolarizzazione¹⁵.

18. Ogni battezzando avrà un solo padrino o una sola madrina oppure potrà avere un padrino e una madrina¹⁶.

Si ricordi ai genitori che funzione dei padrini è ampliare, in senso spirituale, la famiglia del battezzando, rappresentare la Chiesa nel suo compito di madre e collaborare con i genitori affinché il bambino giunga alla professione personale della fede e la esprima nella realtà della vita¹⁷.

La scelta del padrino e della madrina deve essere fatta con criteri di fede e non di opportunismo. A questo proposito è bene ricordare quanto prescrive

¹¹ Cfr. can. 851 § 2.

¹² RITUALE ROMANO, *Rito del Battesimo dei bambini* [1970], Premesse, 5; cfr. can. 851 § 2.

¹³ Cfr. can. 851 § 2.

¹⁴ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito del Battesimo dei bambini* [1970], Premesse, 25; S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Battesimo dei bambini* [1980], 30-31; cfr. can. 868 § 1. CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *L'iniziazione cristiana dall'infanzia alla fanciullezza fino alla maturità della vita cristiana nell'età giovanile* [1984]: «In molte regioni e soprattutto nei grandi centri urbani, la richiesta del Battesimo non si può pregiudizialmente interpretare come un evidente segno di fede e come un implicito impegno a educare i bambini nella fede. Tutto questo va verificato; soprattutto, va sollecitato a maturare. [...] Le difficoltà sono molte e di tipo diverso e vanno dalla scarsità di numero di coloro che sono disponibili per un apostolato specificamente familiare, alla resistenza passiva delle famiglie che si sentono disturbate nella loro religiosità consuetudinaria, alla difficoltà di allacciare un rapporto vero con persone estranee alla vita comunitaria ecclesiale, spesso in condizioni di disagio, con il pericolo di incontri puramente formalistici. [...] La nascita di un figlio è un momento di grazia per una coppia e spesso il Battesimo può segnare il ricupero religioso di un matrimonio non percepito ancora nella sua profondità di Sacramento; così come può segnare l'inizio di un dialogo di fede con il presbitero e con la comunità ecclesiale» (nn. 25-26).

¹⁵ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 232.

¹⁶ RITUALE ROMANO, *Rito del Battesimo dei bambini* [1970], Premesse, 6; cfr. can. 873.

¹⁷ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* [1978], Premesse, 8; cfr. can. 872.

ve il *Codice di Diritto Canonico* al can. 874.

Per quanto riguarda il 3º punto del § 1 del can. 874, si ricordi che i divorziati risposati, gli sposati solo civilmente e i conviventi non possono essere ammessi come padrini.

19. «I genitori, i padrini e il parroco abbiano cura che non venga imposto al battezzando un nome estraneo al senso cristiano»¹⁸.

20. Per meglio porre in luce il carattere pasquale del Battesimo e il senso di gioiosa accoglienza di un nuovo membro nella comunità ecclesiale, il Sacramento sia celebrato di domenica, giorno in cui la Chiesa fa memoria della risurrezione del Signore.

È opportuno comunque che la celebrazione battesimale, per quanto è possibile, non manchi mai nella Veglia Pasquale¹⁹. Per evidenziare la centralità della Veglia Pasquale ci si astenga, salvo casi di vera necessità, dal celebrare Battesimi in Quaresima.

21. Affinché appaia più chiaramen-

te che il Battesimo è il Sacramento della fede della Chiesa e della incorporazione al Popolo di Dio, sia favorita la partecipazione della comunità parrocchiale dandone l'annuncio in precedenza e inserendone la celebrazione nella Messa domenicale o in altre celebrazioni festive²⁰, purché ciò non avvenga troppo di frequente a scapito dell'identità stessa delle singole celebrazioni²¹. Per quanto è possibile, tutti i bambini nati entro un dato periodo di tempo siano battezzati nello stesso giorno con una sola celebrazione comune²².

22. Il Battesimo sia normalmente celebrato nella chiesa parrocchiale e, se possibile, venga amministrato dal parroco²³.

Se il Battesimo viene celebrato in altra parrocchia diversa da quella ove risiede la famiglia, è necessaria l'autorizzazione del parroco del luogo in cui ordinariamente la famiglia risiede. In questo caso si dia comunicazione del Battesimo celebrato al parroco di residenza della famiglia stessa. «Eccetto il

¹⁸ Can. 855.

¹⁹ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito del Battesimo dei bambini* [1970], Premesse, 9.

²⁰ Cfr. *Ivi*, Premesse, 9-10.

²¹ Cfr. C.E.I., *Il Giorno del Signore* [1984], 33.

²² Cfr. can. 867 § 1.

²³ Cfr. can. 530, 1º.

IL PADRINO

Can. 874 - §1. Per essere ammesso all'incarico di padrino è necessario che:

1º sia designato dallo stesso battezzando o dai suoi genitori o da chi ne fa le veci oppure, mancando questi, dal parroco o dal ministro e abbia l'attitudine e l'intenzione di esercitare questo incarico;

2º abbia compiuto i 16 anni, a meno che dal Vescovo diocesano non sia stata stabilita un'altra età oppure al parroco o al ministro non sembri opportuno, per giusta causa, ammettere l'eccezione;

3º sia cattolico, abbia già ricevuto la Confermazione e il santissimo sacramento dell'Eucaristia, e conduca una vita conforme alla fede e all'incarico che assume;

4º non sia irretito da alcuna pena canonica legittimamente inflitta o dichiarata;

5º non sia il padre o la madre del battezzando.

§ 2. Non venga ammesso un battezzato che appartenga ad una comunità ecclesiale non cattolica, se non insieme ad un padrino cattolico e soltanto come testimone del Battesimo.

caso di necessità, a nessuno è consentito, senza la dovuta licenza, conferire il Battesimo nel territorio altrui, neppure ai propri sudditi»²⁴.

Non si celebri il Battesimo in case private o nelle cliniche, salvo diversa disposizione dell'Ordinario del luogo²⁵.

23. La celebrazione del Battesimo si svolga in modo dignitoso e ci si attenga alla struttura del Rito, pur con i dovuti adattamenti. I gesti e gli oggetti richiesti dalla celebrazione siano autentici e rispondano alla duplice esigenza di verità e di dignità. Si arricchisca la celebrazione sia con sobrie monizioni che illustrino i vari momenti del rito e i significati dei gesti, sia con il canto (per esempio, dopo i riti di accoglienza mentre ci si avvia verso il luogo della Parola; nella processione al fonte; dopo il rito battesimalle durante la processione all'altare).

Tramite previe e chiare intese si faccia in modo che, durante la celebrazione, l'eventuale servizio di fotografi e cineoperatori sia equilibrato e discreto, per mantenere il necessario raccoglimento e favorire un'adeguata partecipazione dell'assemblea.

Si favorisca anche quel senso cristiano della festa che porta a condividere la propria gioia con i più poveri invece di "esternarla" soltanto con eccessive manifestazioni di sfarzo.

²⁴ Can. 862.

²⁵ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito del Battesimo dei bambini* [1970], Premesse, 12-13; cfr. can. 860.

²⁶ Cfr. can. 863.

²⁷ Cfr. can. 851.

24. Perché la comunità prenda coscienza dei nuovi membri che l'hanno arricchita con il Battesimo, si suggerisce una celebrazione nella quale si ricordano i battezzati dell'anno (sono indicate come circostanze privilegiate, per esempio, la *Festa della Santa Famiglia* e la *Festa del Battesimo del Signore*).

25. Si educhino i fedeli a celebrare in famiglia l'anniversario del proprio Battesimo, facendo memoria dei valori e degli impegni del Sacramento.

26. Il Battesimo degli adulti e di coloro che hanno compiuto i quattordici anni venga deferito al Vescovo diocesano, affinché, se lo riterrà opportuno, lo amministri personalmente²⁶.

27. Spetta al Vescovo – personalmente o per mezzo di un suo delegato – regolamentare l'*iter* di formazione cristiana dei catecumeni²⁷. La prassi da seguire come modello-base è quella indicata dal *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* e dal documento della Conferenza Episcopale Italiana *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il catecumenato degli adulti* [1997]. In ogni caso, essa deve estendersi per un congruo spazio di tempo che permetta un reale e progressivo inserimento dei candidati nella comunità locale, attraverso la catechesi, l'apprendimento

IL BATTISTERO

«Tutte le chiese parrocchiali devono avere il proprio battistero» (cfr. can. 858 § 1).

Esso sia decoroso e significativo, riservato esclusivamente alla celebrazione del Sacramento, visibile dall'assemblea, di capienza adeguata.

Si tenga presente che il rito del Battesimo si articola in luoghi distinti, con i relativi "percorsi" che devono essere tutti agevolmente praticabili.

In ogni caso, non è possibile accettare la collocazione del fonte battesimalle nell'area presbiteriale (cfr. C.E.I., *La progettazione di nuove chiese* [1993], 11; *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica* [1996], 25-29).

della preghiera e l'esercizio di vita cristiana.

28. Nel caso di domanda di Battesimo per fanciulli in età di catechismo ci si attenga a quanto prescritto al capitolo V del *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* (nn. 306-369). Il cammino catecumenario di detti fanciulli e ragazzi si compirà, per quanto è possibile, nell'ambito di un gruppo di catechismo formato da coetanei che si preparano rispettivamente alla prima

Comunione o alla Cresima, coinvolgendo il più possibile le rispettive famiglie.

29. Il parroco del luogo dove si celebra il Battesimo deve registrare nel libro dei Battesimi i nomi dei battezzati, facendo menzione del ministro, dei genitori, dei padrini (e, se vi sono, dei testimoni), del luogo e del giorno del Battesimo conferito, indicando simultaneamente il giorno e il luogo della nascita²⁸.

2. LA CONFERMAZIONE

30. Conforme alle vigenti disposizioni della Conferenza Episcopale Italiana, la Cresima venga di norma conferita attorno ai 12 anni a coloro che sono stati battezzati da bambini, dopo un adeguato cammino di catechesi, di formazione cristiana e di partecipazione alla vita della comunità ecclesiale.

31. Valore decisivo alla preparazione dei cresimandi è dato dall'azione e collaborazione della famiglia. In via ordinaria spetta ai genitori cristiani preoccuparsi dell'iniziazione dei loro figli alla vita sacramentale, sia favorendo in essi la formazione e il progressivo sviluppo dello spirito di fede, sia preparandoli con l'aiuto dei catechisti ad accostarsi con frutto ai sacramenti della Confermazione e dell'Eucaristia²⁹.

I sacerdoti e i catechisti si preoccupino di coinvolgere i genitori, con alcuni incontri, nella preparazione dei loro figli.

32. Nel caso di famiglie non praticanti, che tuttavia chiedono il Sacramento per i loro figli, è più che mai necessario il dialogo pastorale di preparazione. Tuttavia è da tenere in massima considerazione il desiderio e la decisione, matura e autonoma, dello stesso cresimando³⁰.

33. Anche per il sacramento della Confermazione, nella scelta del padrino o della madrina deve valere primariamente il criterio di fede e di idoneità spirituale. È conveniente che il padrino della Confermazione sia lo stesso del Battesimo per evidenziare il nesso fra i due Sacramenti³¹.

Si ribadisce infine che, per svolgere la funzione di padrino o madrina di Cresima, occorrono le stesse condizioni richieste per il Battesimo³².

34. Prima della celebrazione della Confermazione si consigliano:

1) la presentazione dei cresimandi alla comunità parrocchiale, che deve sentirsi coinvolta nella preparazione e nella celebrazione come testimone e sostegno nella fede;

2) se possibile, un incontro con il Vescovo o con il suo delegato per la Cresima, allo scopo di sviluppare nei cresimandi il senso della propria appartenenza alla Chiesa locale;

3) incontri di preghiera, celebrazioni della Parola di Dio e, in particolare, una giornata di ritiro spirituale per educare i cresimandi, i genitori e i padrini all'ascolto dello Spirito in clima di raccoglimento;

4) una riunione con i genitori in cui concordare le modalità per le riprese di

²⁸ Cfr. can. 877 § 1.

²⁹ PONTIFICALE ROMANO, *Rito della Confermazione* [1972], Premesse, 3.

³⁰ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 233.

³¹ Cfr. PONTIFICALE ROMANO, *Rito della Confermazione* [1972], Premesse, 5; cfr. can. 893 § 2.

³² Vedi n. 18.

fotografi e cineoperatori durante la celebrazione affinché siano equilibrate e discrete, così da garantire il necessario raccoglimento e favorire un'adeguata partecipazione dell'assemblea. In modo particolare si dovranno evitare fotografie e riprese durante la Liturgia della Parola e la Preghiera eucaristica. Si raccomandi anche quel senso cristiano della festa che porta a condividere la propria gioia con i più poveri invece di "esternarla" soltanto con eccessive manifestazioni di sfarzo. Acquisterebbe così il suo autentico valore e significato spirituale la "processione con i doni" (che non consiste in una sfilata di *oggetti simbolici*, ma in *veri doni* "per i poveri o per la Chiesa")³³.

35. Il Sacramento venga conferito normalmente nella celebrazione eucaristica, perché emerga più chiaramente il legame fra la Confermazione e l'Eucaristia³⁴.

36. Si preferisca una Messa d'orario, preparata con cura in tutti i suoi aspetti: canti, letture³⁵, preghiera dei fedeli, processione con i doni, ecc., favorendo così la partecipazione di tutta la comunità.

Circa la scelta dei canti si tenga conto che, conclusa la rinnovazione delle promesse battesimali, si può eseguire un canto di invocazione dello Spirito Santo. Durante la crismazione³⁶, specialmente se i cresimandi sono molti, si può eseguire un canto adatto a mantenere il clima di raccoglimento.

37. Dopo la proclamazione del Vangelo, il parroco, o colui che ha curato la preparazione dei cresimandi, li presenta al Vescovo o al suo delegato³⁷.

38. Il parroco del luogo dove si celebra la Cresima deve annotarla nel registro dei cresimati, indicando giorno e luogo della Confermazione, cognome e nome del ministro, dei cresimati (luogo e data di nascita e di Battesimo) e dei padrini.

Provveda inoltre ad annotarla nel registro dei battezzati o a trasmettere notizia dell'avvenuta Confermazione al parroco del luogo in cui il cresimato ha ricevuto il Battesimo³⁸.

39. Nel caso di adulti che intendono ricevere la Confermazione, si provveda ad istituire - se necessario, a livello vicariale - cammini prolungati di catechesi. La preparazione comprenda una catechesi generale sulla fede cristiana e una catechesi specifica sul sacramento della Confermazione. La celebrazione della Confermazione per gli adulti avvenga in date prestabilite, in diversi momenti dell'anno e in diversi luoghi della Diocesi, per dare comodità a coloro che si sono preparati a riceverla e nello stesso tempo perché si trovino insieme ad altri che hanno fatto lo stesso cammino.

Può essere opportuna la Confermazione dei cresimandi adulti insieme ai ragazzi nella stessa celebrazione parrocchiale³⁹.

³³ Cfr. MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 49.

³⁴ Cfr. PONTIFCALE ROMANO, *Rito della Confermazione* [1972], Premesse, 13.

³⁵ Non è bene che siano i cresimandi a proclamare la Parola di Dio durante la celebrazione, poiché, in tale circostanza, sono loro i primi destinatari della Parola proclamata. Tale compito può essere affidato ai catechisti, ad amici, parenti, membri della comunità, purché garantiscono una lettura chiara e dignitosa.

³⁶ Si ricorda la necessità di conservare il Crisma in modo che non diventi rancido, perdendo il proprio significativo profumo: «Il battezzato, sul quale il Vescovo stende la mano per tracciargli in fronte il segno della croce con l'olio profumato, riceve un carattere indelebile, sigillo del Signore, e, insieme, il dono dello Spirito che lo configura più perfettamente a Cristo e gli dà la grazia di spanderne tra gli uomini il "buon profumo"» (PONTIFCALE ROMANO, *Rito della Confermazione* [1972], 9).

³⁷ Cfr. PONTIFCALE ROMANO, *Rito della Confermazione* [1972], 24.

³⁸ Cfr. Cann. 895 e 535 § 2.

³⁹ Cfr. anche RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* [1978], capitolo IV, 295-305: Preparazione alla Confermazione e all'Eucaristia degli adulti battezzati da bambini.

3. L'EUCARISTIA

1) La celebrazione della Messa

40. La celebrazione della Messa, in quanto azione di Cristo e del Popolo di Dio gerarchicamente ordinato, costituisce il centro di tutta la vita cristiana per la Chiesa universale, per quella locale e per i singoli fedeli⁴⁰.

41. Nella tradizione originaria e costante della Chiesa, circostanza tipica, irrinunciabile e normativa per la celebrazione dell'Eucaristia è la domenica, il "Giorno del Signore". Fin dai primi anni del catechismo e in ogni tappa della formazione cristiana, la domenica sia dunque inculcata ai fedeli come festa primordiale, in cui ci si riunisce tra credenti per l'ascolto della Parola di Dio e per l'Eucaristia. Si favoriscono, inoltre, le iniziative che mirano a fare della domenica un giorno di gioia e di riposo dal lavoro⁴¹.

42. I fedeli sono tenuti all'obbligo di

partecipare alla Messa la domenica e le altre feste di precezio. Soddisfa il precezio chi vi assiste dovunque venga celebrata la Messa nel rito cattolico, o nello stesso giorno di festa o nel vespro del giorno precedente. La Messa vespertina del sabato sarà dunque festiva a tutti gli effetti e come tale va celebrata⁴².

43. Bisogna tenere in grande considerazione l'aspetto ecclesiale della celebrazione eucaristica⁴³: il primo valore concreto da ricercare nelle Messe domenicali è quello della comunione ecclesiale fondata sulla medesima fede in Cristo e sullo stesso Battesimo ricevuto. A questo proposito si dia grande importanza alle Messe domenicali, affinché diventino effettivamente e sempre più, per tutti i fedeli che vi partecipano, momento forte e significativo di fede, di preghiera e di appartenenza ecclesiale.

⁴⁰ MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 1; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Sacrosanctum Concilium* [1963], 10; cfr. can. 899.

⁴¹ Cfr. S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium* [1967], 25; cfr. can. 1247; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Sacrosanctum Concilium* [1963], 106; cfr. C.E.I., *Il Giorno del Signore* [1983], 11 ss.; cfr. CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *Il lavoro festivo* [1990]; *Lavorare di domenica?* [1996].

⁴² Can. 1248 § 1; C.E.I., *Il Giorno del Signore* [1983], 34.

⁴³ S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium* [1967], 26; cfr. can. 898.

UN SERVIZIO DA PRESTARE

«Attenzione particolare dovrà essere dedicata a quei fedeli che collaborano all'animazione e al servizio delle assemblee. Consapevoli di svolgere "un vero ministero liturgico", è necessario che essi prestino la loro opera con competenza e con interiore adesione a ciò che fanno. Nell'esercizio del loro ministero essi sono "segni" della presenza del Signore in mezzo al suo popolo. Con la molteplicità e nell'armonia dei loro servizi - dalla guida del canto alla lettura, dalla raccolta delle offerte alla preparazione della mensa, dalla presentazione dei doni alla distribuzione dell'Eucaristia - essi esprimono efficacemente l'unità di fede e di carità che deve caratterizzare la comunità ecclesiale, a sua volta segno e sacramento del mistico corpo di Cristo.

Per queste ragioni è vivamente raccomandabile che tali ministeri siano esercitati da fedeli adulti, stabiliti nel sacramento della Confermazione, adeguatamente preparati e consapevoli che il servizio liturgico è una testimonianza che va continuata e confermata nella vita di ogni giorno» (C.E.I., *Il rinnovamento liturgico in Italia* [1983], 9).

44. «La celebrazione eucaristica non sarà particolarmente efficace, se il sacerdote non avrà acquisito l'arte del presiedere, e cioè di guidare e animare l'assemblea del Popolo di Dio»⁴⁴. È perciò necessario che i ministri conoscano il senso dei gesti che compiono e dei segni che pongono; che sappiano valorizzarli pienamente secondo le esigenze dell'assemblea e le peculiarità delle culture locali; che facciano risaltare la ricchezza del significato che tali riti rivestono per la vita e la fede dell'assemblea, rifuggendo allo stesso tempo dalla prolissità verbosa e dalla frettolosa approssimazione, favorendo invece una totale disponibilità a ricevere la grazia del dono di Dio⁴⁵.

45. Nella celebrazione si attua la realtà stessa della Chiesa "mistero di comunione", nella quale non tutti devono fare tutto, ma tutti hanno un compito specifico: ognuno deve compiere quello che gli compete. La partecipazione attiva esige una pluralità d'interventi che vanno dai lettori alla guida del canto dell'assemblea, al salmista, al coro, ai ministranti, ecc. In questa coralità armonizzata di servizi, la liturgia offre un'immagine della Chiesa che, in tutte le sue esperienze, si costruisce con l'apporto di tutti⁴⁶.

46. Nella celebrazione eucaristica si osservi la disciplina unitaria della Chiesa e, pur usando delle molteplici facoltà di scelta⁴⁷, si evitino improvvissazioni, abusi e manomissioni di testi e di riti che nessuno, anche se sacerdote, ha diritto di modificare arbitrariamente⁴⁸.

Si dimostri il massimo rispetto per le

Preghiere eucaristiche, usando solo quei testi che, approvati dalla legittima autorità della Chiesa, manifestano con maggior chiarezza il senso ecclesiale. Si ricorda, a questo proposito, che non esistono né autorizzazioni né testi liturgici approvati per celebrazioni liturgiche in Piemontese o in Occitano⁴⁹.

47. È importante valorizzare i **riti di accoglienza e di introduzione**, «il cui scopo è che i fedeli, riuniti insieme, formino una comunità e si dispongano ad ascoltare la Parola di Dio e a celebrare degnamente l'Eucaristia»⁵⁰.

Si abbia quindi cura di promuovere il ministero dell'accoglienza con la presenza di persone che, all'ingresso della chiesa, salutano i fedeli in un clima di cordialità, offrendo loro eventuali sussidi per la celebrazione e accompagnando i disabili.

Da parte sua, colui che presiede introduca la celebrazione, dopo il saluto liturgico, con parole di accoglienza e familiarità aiutando i fedeli a costituirsi in assemblea celebrante.

48. Affinché la **Parola di Dio** possa raggiungere tutti con più efficacia, sia sempre proclamata ad opera di lettori competenti e preparati (giovani o adulti, non bambini o ragazzi), rispettando la varietà dei ministeri (lettore, cantore o salmista, diacono e presbitero).

Il Salmo responsoriale – o almeno il ritornello – e l'acclamazione al Vangelo di norma siano eseguiti in canto⁵¹. Si ricorda inoltre che l'*Alleluia*, oltre che introdurre, può anche concludere la proclamazione del Vangelo. Se l'*Alleluia* non è cantato, può essere traslasciato⁵².

⁴⁴ C.E.I., *Messale Romano*, Presentazione [1983], 9.

⁴⁵ C.E.I., *Il rinnovamento liturgico in Italia* [1983], 12.

⁴⁶ C.E.I., *Messale Romano*, Presentazione [1983], 10; cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* [1963], 28-29.

⁴⁷ Cfr. MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 313-325.

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* [1963], 22.

⁴⁹ Cfr. can. 928.

⁵⁰ MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 24.

⁵¹ Cfr. MESSALE ROMANO, *Lezionario* [1981], Premesse, 20 e 23.

⁵² Cfr. MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 39.

49. L'**omelia** è parte integrante della celebrazione. Spetta ordinariamente a colui che presiede la liturgia e non può essere demandata ad un laico⁵³. Deve essere commento attualizzante delle pagine bibliche proclamate, per illuminare e far crescere la vita di fede della comunità. Per questo motivo non può mai essere occasione di avvisi, comunicazioni o discorsi tematici che non hanno attinenza con la Parola ascoltata nella stessa celebrazione.

L'omelia è obbligatoria la domenica e i giorni festivi⁵⁴ ed è raccomandata nei giorni feriali, specialmente nei tempi forti dell'anno liturgico. Sia frutto di meditazione, ben preparata, non troppo lunga né troppo breve, comprensibile a tutti i presenti⁵⁵.

50. La domenica e nei tempi forti non si tralasci la **Preghiera universale**, che trasforma in supplica a Dio ciò che la Parola ha suscitato nell'animo dell'assemblea, tenendo conto delle necessità della Chiesa universale, del mondo, di quelli che si trovano in difficoltà, della comunità locale e di particolari intenzioni legate al luogo e alle persone⁵⁶.

Secondo lo stile proposto dall'*Orazionale*, si evitino intenzioni troppo lunghe o che comunque tendono ad essere spiegazioni tematiche anziché invocazioni⁵⁷.

51. Quando è possibile, è cosa lodevole che i fedeli presentino il pane e il vino per l'Eucaristia al sacerdote o al diacono, che li riceve e li depone sull'altare. Si possono portare anche offerte in denaro o presentare altri doni "per i poveri o per la Chiesa", evitando comun-

que di trasformare la **processione con le offerte** in una sfilata di oggetti "simbolici" non attinenti alla celebrazione. Tali doni vengano depositi in luogo adatto fuori dalla mensa eucaristica⁵⁸.

52. Si ricorda la possibilità di un utilizzo corretto e vario delle diverse **Preghiere eucaristiche** contenute nel Messale Romano, rispettando le peculiarità di ciascuna⁵⁹.

53. Per quanto possibile, si faccia in modo che i fedeli ricevano la **Comunione** con il pane consacrato nella stessa Messa e, nei casi previsti⁶⁰, facciano la Comunione anche al calice affinché, anche per mezzo dei segni, la Comunione appaia meglio come partecipazione al sacrificio di Cristo⁶¹.

Si ricordi ai fedeli la possibilità di ricevere la Comunione in bocca o in mano e li si istruisca, con periodici richiami, a farlo nel debito modo⁶². In ogni caso è il ministro a dare il pane consacrato e a porgere il calice. Non è consentito ai fedeli di prendere con le proprie mani il pane consacrato direttamente dalla patena, di intingerlo nel calice del vino, di passare le specie eucaristiche da una persona all'altra⁶³.

54. Si istruiscano i fedeli circa l'oservanza del **"digiuno eucaristico"**, praticato nella Chiesa fin dai tempi più antichi. Pur avendo attenuato il precedente rigore, la Chiesa prescrive anche oggi di astenersi da qualunque cibo e bevanda (che non sia la semplice acqua o una medicina) per almeno un'ora prima della Comunione. Ne sono dispensati i malati, gli anziani e coloro che li assistono⁶⁴.

⁵³ Cfr. can. 767 § 1.

⁵⁴ Cfr. MESSALE ROMANO, *Lezionario* [1981], Premesse, 25.

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, Premesse, 24; cfr. can. 767 §§ 2-4.

⁵⁶ Cfr. MESSALE ROMANO, *Lezionario* [1981], Premesse, 30-31; MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 46.

⁵⁷ Cfr. MESSALE ROMANO, *Orazionale per la preghiera dei fedeli* [1983], Premesse, 3.

⁵⁸ Cfr. MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 49.

⁵⁹ Cfr. *Ivi*, 322.

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, 56.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, 242; *Ivi*, Precisazioni, 10.

⁶² Cfr. C.E.I., *Istruzione sulla Comunione eucaristica* [1989], 15.

⁶³ *Ivi*, 16.

⁶⁴ *Ivi*, 11; cfr. can. 919.

55. Si deve abituare l'assemblea ad osservare il **"sacro silenzio"** che è parte della celebrazione. Il silenzio, durante l'atto penitenziale e dopo l'invito alla preghiera, aiuta il raccoglimento; dopo la lettura o l'omelia, è un richiamo a meditare brevemente ciò che si è ascoltato; dopo la Comunione, favorisce la preghiera interiore di lode e di ringraziamento⁶⁵.

56. Il **canto** è parte integrante della celebrazione⁶⁶. Alcune parti dell'ordinario della Messa, per loro stessa natura, richiedono il canto (*Signore, pietà - Gloria - Acclamazione al Vangelo - Santo - Anamnesi - Dossologia - Agnello di Dio*). Inoltre i canti dell'ordinario non devono essere eseguiti esclusivamente dal coro, ma comportano l'intervento di tutta l'assemblea.

Si ponga grande attenzione alla scelta dei canti di ingresso e di comunione, affinché siano adatti al momento celebrativo e non vengano demandati esclusivamente al coro.

Tenendo conto della rilevanza liturgica delle singole celebrazioni (domenicali o feriali; solennità, feste, memorie), nonché della consistenza e delle caratteristiche dell'assemblea, si ricordi che non è necessario cantare sempre tutte le parti cantabili e che, comunque, sono da privilegiare l'acclamazione al Vangelo e il Santo. Tutta l'assemblea deve essere posta nelle condizioni di poter intervenire almeno in quelle parti che le competono⁶⁷.

57. Circa il **luogo** proprio della celebrazione dell'Eucaristia si ricordi che, senza una vera necessità di cui è giudice l'Ordinario del luogo, non è consentito celebrare l'Eucaristia fuori del luogo sacro. Qualora l'Ordinario del luogo lo permetta, si abbia cura di scegliere un luogo degno e l'azione sacra si svolga sopra una mensa conveniente.

⁶⁵ Cfr. *MESSALE ROMANO, Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 23; *MESSALE ROMANO, Lezionario* [1981], Premesse, 28.

⁶⁶ Vedi Parte V, 1. Il canto e la musica nella liturgia (e relative Appendici).

⁶⁷ Cfr. *MESSALE ROMANO, Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 19; cfr. *Ivi*, Precisazioni 2 e 13.

⁶⁸ S. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Liturgicae instauraciones* [1970], 9; cfr. can. 932; cfr. *MESSALE ROMANO, Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 260.

Possibilmente non si celebri nelle sale da pranzo o sopra la tavola ove si consumano i pasti⁶⁸.

58. Si ponga speciale attenzione ai **gruppi particolari** che, riunendosi periodicamente per approfondire ed intensificare la vita cristiana, desiderano celebrare l'Eucaristia.

A tale riguardo si tenga conto di quanto segue:

1) si rifletta con diligenza se, tutto considerato, nei singoli casi sia pastoralmente opportuna la celebrazione eucaristica o se invece sia preferibile una celebrazione religiosa d'altro genere;

2) tra i gruppi particolari, per i quali è consentito celebrare l'Eucaristia, si possono annoverare i seguenti:

a) gruppi riuniti per gli esercizi spirituali, per una o più giornate di studio su problemi religiosi o pastorali, per convegni di apostolato dei laici o per riunioni di associazioni varie;

b) convegni settoriali della parrocchia a scopo e indirizzo pastorale;

c) gruppi di fedeli domiciliati lontano dalla chiesa parrocchiale, che si riuniscono periodicamente per curare la loro formazione religiosa;

d) gruppi di fedeli di una medesima condizione, che si riuniscono regolarmente per una istruzione o formazione religiosa più adatta per essi;

e) gruppi familiari riuniti attorno a persone malate o anziane, che non possono uscire di casa e che altrimenti non parteciperebbero mai alla celebrazione eucaristica; ad essi si associano anche i vicini e coloro che hanno cura della persona anziana o inferma;

f) gruppi familiari riuniti per la veglia di un defunto o per qualche occasione religiosa particolare;

3) la celebrazione eucaristica per gruppi particolari si compia abitualmente in luogo sacro;

4) la facoltà di concedere che la celebrazione eucaristica per gruppi particolari si svolga fuori del luogo sacro è riservata all'Ordinario del luogo e, per le case che dipendono da lui, all'Ordinario religioso; gli Ordinari tuttavia, specialmente quando si tratta di celebrazioni nelle case private o negli istituti, non concedano questa facoltà se non quando il luogo è adatto e conveniente, escluse sempre le camere da letto. La giusta preoccupazione di trovare un luogo ampio e degno non dovrebbe però risolversi in una sistematica preferenza per alcune famiglie soltanto: ciò che ridarebbe vita, anche se in forma nuova, a quei privilegi disapprovati dalla Costituzione sulla sacra Liturgia;

5) [...] ogni Messa deve essere considerata non come azione esclusiva di un gruppo particolare, ma come celebrazione della Chiesa, nella quale il sacerdote, esercitando il suo ufficio, presiede, come ministro della Chiesa stessa, tutta l'azione liturgica⁶⁹;

6) in ogni caso, l'attenzione alle giuste esigenze dei gruppi particolari non deve provocare il frazionamento della comunità nel "Giorno del Signore": pertanto le Messe per questi gruppi si celebrino di norma non di domenica ma, per quanto è possibile, nei giorni feriali, favorendo la loro partecipazione alla Messa comunitaria nel "Giorno del Signore"⁷⁰.

59. Circa il **numero delle Messe** si tenga conto di quanto segue:

⁶⁹ S. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Actio pastoralis* [1969], 1-4.

⁷⁰ Cfr. C.E.I., *Il Giorno del Signore* [1984], 33.

⁷¹ CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *Direttive pastorali circa la celebrazione dell'Eucaristia* [1991]; Cfr. S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium* [1967], 26.

⁷² Vedi nota 71 e can. 905 § 1.

⁷³ Can. 905 - § 1. Eccettuati i casi in cui, a norma del diritto, è lecito celebrare o concelebrare l'Eucaristia più volte nello stesso giorno, non è consentito al sacerdote celebrare più di una volta al giorno.

⁷⁴ 2. Nel caso vi sia scarsità di sacerdoti, l'Ordinario del luogo può concedere che i sacerdoti, per giusta causa, celebrino due volte al giorno e anche, se lo richiede la necessità pastorale, tre volte nelle domeniche e nelle feste di precezzo; cfr. MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 76, 153-160.

⁷⁵ CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *Direttive pastorali circa la celebrazione dell'Eucaristia* [1991]; cfr. S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium* [1967], 26.

⁷⁶ Can. 905 § 2.

⁷⁷ Cfr. can. 534.

1) «l'orario e il numero delle Messe sia stabilito in base alle vere esigenze della comunità» e al numero dei sacerdoti abitualmente disponibili, «non alle richieste o desideri di singole persone, famiglie e gruppi, tenendo conto anche degli altri importanti ambiti pastorali in cui sono impegnati i sacerdoti»⁷¹;

2) premesso che la norma non consente al sacerdote di celebrare la Messa più di una volta al giorno⁷², le binazioni o trinazioni festive e le binazioni feriali devono sempre essere debitamente autorizzate⁷³ e richiedono come condizione una reale necessità o utilità della comunità parrocchiale (non è quindi ammissibile la binazione «solo per soddisfare intenzioni diverse, come potrebbe venire richiesto specialmente per i defunti»)⁷⁴. Si ricorda inoltre che nessun sacerdote - senza una speciale autorizzazione concessa al Vescovo dalla Santa Sede - può celebrare più di due Messe nei giorni feriali e più di tre Messe nelle domeniche e nelle feste di precezzo⁷⁵;

3) nelle domeniche e nei giorni festivi non manchi mai la celebrazione della «Messa per il popolo», segno preminente del «Giorno del Signore» e preciso obbligo canonico per volontà della Chiesa⁷⁶;

4) «in qualunque Messa celebrata per un defunto o in cui si fa particolare memoria di qualche defunto» se ne può ricordare il nome solo nelle Preghiere eucaristiche II e III, usando l'apposito

embolismo⁷⁷. Quando si usano le altre Preghiere eucaristiche, il nome potrà essere ricordato, secondo l'opportunità, nella preghiera dei fedeli. «Nelle Domeniche e nei giorni festivi non si annuncino le intenzioni singole neppure per le cosiddette Messe di Settima, Trigesima o 1º Anniversario»⁷⁸, per evitare che, a motivo di certe mentalità

2) La Messa di prima Comunione

60. Il tempo più opportuno per celebrare la Messa di prima Comunione è quello delle *Domeniche di Pasqua*. È importante, infatti, che l'esperienza della Messa di prima Comunione sia intimamente collegata al "Giorno del Signore" e all'impegno di abituale partecipazione all'assemblea domenicale.

Contrasta evidentemente con tale principio la celebrazione della Messa di prima Comunione il 25 aprile e il 1º maggio, quando questi giorni non cadono di Domenica.

Si ritiene anche decisamente inopportuno inserirla nella "Messa in cena Domini" del Giovedì Santo, per non distogliere l'attenzione dei fedeli dalla ricchezza di significato propria di questa celebrazione.

61. Per i fanciulli che si preparano alla Messa di prima Comunione si deve anche prevedere una educazione al senso della Penitenza proporzionata

correnti, l'assemblea domenicale e festiva del Popolo di Dio assuma invece una dimensione privatistica;

5) per quanto riguarda le Messe con più intenzioni cumulate, si ricordi che possono essere celebrate solo due volte la settimana e con indicazione chiara del giorno, del luogo e dell'orario, previo accordo con gli offerenti⁷⁹.

alla loro età; il che può avvenire con celebrazioni penitenziali a tal fine preparate, da concludersi con la celebrazione vera e propria del sacramento della Penitenza⁸⁰. La celebrazione del sacramento della Penitenza sia opportunamente distanziata dalla celebrazione della Messa di prima Comunione, in modo che risulti il suo proprio significato, anche indipendentemente dall'Eucaristia⁸¹.

62. La celebrazione della Messa di prima Comunione costituisce per la comunità stessa un avvenimento di grande importanza per la manifestazione della propria fede. È quindi necessario evitare quegli aspetti piuttosto folcloristici che rischiano di deformare il significato e lo spirito⁸². Si favorisca pertanto quel senso cristiano della festa che porta a condividere la propria gioia con i più poveri invece di "esterellarla" soltanto con eccessive manife-

⁷⁷ CONSILII AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, Documentorum explanatio. AD ORDINEM MISSÆ. In precibus eucharisticis II e III, peculiaris formula pro defuncto quando adhiberi potest? **Resp.:** Dubium ortum est quia rubrica tertiae precis eucharisticæ sic sonabat: «Quando haec prex in Missis defunctorum adhibetur, dicitur...». Quæ rubrica clarior facta est in novo Ordine Missæ (n. 322b), et dicitur simpliciter: «Quando Missa pro aliquo defuncto celebratur». Ergo peculiaris embolismus pro defunctis adhiberi potest in quacumque Missa, quæ pro aliquo defuncto celebratur vel in qua de eo peculiaris memoria fit (Notitiae 1969, p. 325). Nel MESSALE ROMANO le *Messe dei defunti* (Missæ defunctorum), pagine 752-790 (1973) e pagine 858-893 (1983), sono distinte dalle *Messe per i defunti* (Missæ pro aliquo defuncto) di cui alle pagine, rispettivamente, 376 e 381 e 397 e 405, nonché al n. 322b e c.

⁷⁸ CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *Direttive pastorali circa la celebrazione dell'Eucaristia* [1991].

⁷⁹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Mos iugiter* [1991]; cfr. PROVINCIA ECCLESIASTICA TORINESE, *Offerta per la celebrazione e l'applicazione della Messa e cumulo di intenzioni. Nuove disposizioni* [1991]; PROVINCIA ECCLESIASTICA VERCELLESE, *Le offerte per l'applicazione della Messa. Nuove disposizioni* [1991].

⁸⁰ C.E.I., *Evangelizzazione e Sacramenti* [1973], Deliberazioni conclusive, 9.

⁸¹ Cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi* [1974], 102.

⁸² C.E.I., *Evangelizzazione e Sacramenti* [1973], Deliberazioni conclusive, 9.

stazioni di sfarzo (vedi n. 33, 4). Non è quindi il caso di prevedere una ulteriore "Festa della prima Comunione" oltre quella già vissuta dai fanciulli nella loro "Messa di prima Comunione".

63. Ci si preoccupi, durante la celebrazione, di rendere equilibrato e discreto l'eventuale servizio di fotografi e cineoperatori, per mantenere il necessario raccoglimento e favorire un'adeguata partecipazione dell'assemblea.

In modo particolare si evitino foto-

grafie e riprese durante la Liturgia della Parola, la Preghiera eucaristica e la Comunione.

64. In ordine all'iniziazione dei fanciulli a una piena partecipazione all'Eucaristia si tengano presenti le indicazioni date dal "Direttorio per le Messe dei fanciulli [1973]" e l'opportunità di utilizzare, nei casi e nei modi previsti, le speciali Preghiere eucaristiche contenute in "La Messa dei fanciulli [1976]"⁸³.

3) Il culto eucaristico

65. Scopo primario e originario della conservazione dell'Eucaristia fuori della Messa è l'amministrazione del Viatico; scopi secondari sono la distribuzione della Comunione e l'adorazione di nostro Signore Gesù Cristo, presente nel Sacramento⁸⁴.

La conservazione delle sacre specie per gli infermi portò infatti alla lodevole abitudine di adorare questo celeste alimento riposto e custodito nelle chiese: un culto di adorazione che poggia su valida e salda base, soprattutto perché la fede nella presenza reale del Signore porta naturalmente alla manifestazione esterna e pubblica di questa stessa fede⁸⁵. A questo scopo le tradizionali forme di pietà eucaristica dovranno essere ripensate con attenta sensibilità biblica e liturgica⁸⁶.

66. La benedizione eucaristica non costituisce un rito a sé stante. Le esposizioni brevi del Santissimo Sacramento si devono ordinare in modo che in esse, prima della benedizione con il Santissimo Sacramento, sia dedicato un tempo conveniente a letture della

Parola di Dio, a canti e preghiere e a un po' di orazione silenziosa.

È vietata l'esposizione fatta unicamente per impartire la benedizione⁸⁷.

Così pure, non è opportuno che si concludano con la benedizione eucaristica processioni in onore della Beata Vergine Maria o di qualche Santo; si utilizzino piuttosto le benedizioni previste dal *Benedizionale*⁸⁸.

67. La Santissima Eucaristia venga custodita abitualmente in un solo tabernacolo della chiesa o dell'oratorio. Esso sia collocato in un luogo architettonico veramente importante, normalmente distinto dalla navata della chiesa, adatto all'adorazione e alla preghiera soprattutto personale⁸⁹. Il tabernacolo sia inamovibile e solido, non trasparente e inviolabile⁹⁰. Le ostie consurate vengano conservate nella pisside o in un piccolo vaso⁹¹. Non si trascuri di collocarvi accanto il luogo per la lampada dalla fiamma perenne, quale segno di onore reso al Signore. Ci si preoccupi inoltre di custodire con la massima diligenza la chiave del tabernacolo⁹².

⁸³ C.E.I., Roma 1976.

⁸⁴ Cfr. can. 934ss.

⁸⁵ RITUALE ROMANO, *Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico* [1979], 5; S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium* [1967], 49.

⁸⁶ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico* [1979], 87; S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Eucharisticum mysterium* [1967], 58.

⁸⁷ RITUALE ROMANO, *Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico* [1979], n. 97.

⁸⁸ RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], 71ss. e 79ss.

⁸⁹ Cfr. can. 938 §§ 1-2.

⁹⁰ Cfr. can. 938 § 3.

⁹¹ Cfr. can. 939.

⁹² Cfr. can. 938 §§ 3 e 5; cfr. can. 940; cfr. C.E.I., *La progettazione di nuove chiese* [1993], 13.

4) I ministri straordinari della Comunione

68. Gli Ordinari del luogo hanno la facoltà di conferire a una persona idonea, per un tempo determinato, l'incarico – come ministro straordinario – di distribuire l'Eucaristia agli altri fedeli, di recarla ai malati a domicilio e di cibarsene direttamente, nei casi seguenti:

1) quando manchino il presbitero, il diacono e l'accolito;

2) se il presbitero, il diacono e l'accolito non possono distribuire la Comunione perché impediti da un altro ministero pastorale o perché vecchi o malati;

3) se i fedeli desiderosi di fare la Comunione sono in numero tale da far prolungare in modo eccessivo la celebrazione della Messa oppure, fuori dalla celebrazione della Messa, ogniqualvolta è difficile, per la distanza, recare le sacre Specie, soprattutto in forma di Viatico, a malati in pericolo di morte o quando il numero stesso dei malati, specialmente negli ospedali o nelle case di cura, esige la presenza di un certo numero di ministri⁹³.

69. *Questo ministero straordinario, quindi suppletivo e integrativo degli altri ministeri istituiti, richiama il significato di un servizio liturgico intimamente connesso con la carità e destinato soprattutto ai malati e alle assemblee numerose. Esso impegna laici o religiosi a una più stretta unità spirituale e pastorale con le comunità nelle quali svolgono il loro apostolato.*

La Comunione ai malati a partire dalla Messa dominicale è una espressione della presa di coscienza, da parte della comunità, che anche i fratelli involontariamente assenti sono incorporati a Cristo e una profonda esigenza di solidarietà li unisce alla Chiesa che celebra l'Eucaristia.

Il servizio dei ministri straordinari, che reca il duplice dono della Parola e

*della Comunione eucaristica, se preparato e continuato nel dialogo di amicizia e di fraternità, diventa chiara testimonianza della delicata attenzione di Cristo che ha preso su di sé le nostre infermità e i nostri dolori (cfr. Mt 8, 17)*⁹⁴.

70. Il fedele a cui affidare l'incarico di ministro straordinario della Comunione deve distinguersi per fede, vita cristiana e condotta morale. Per essere all'altezza di questo ufficio deve coltivare la pietà eucaristica ed essere di esempio a tutti i fedeli per il rispetto e la devozione verso il Santissimo Sacramento dell'altare. Si badi quindi a non scegliere persone la cui designazione possa essere motivo di stupore per i fedeli⁹⁵.

71. Per la designazione dei ministri straordinari della Comunione è bene procedere come segue:

1) I parroci, i superiori e le superiori delle case religiose e gli assistenti religiosi di ospedali devono fare richiesta al Vescovo, presentando la situazione locale e i nomi delle persone a cui affidare l'incarico. La domanda, indirizzata al Vescovo, deve essere inoltrata attraverso l'*Ufficio liturgico diocesano*, che terrà aggiornato l'elenco dei ministri straordinari della Comunione operanti in Diocesi.

2) La scelta delle persone idonee deve essere fatta con molta cura tra coloro che godono maggiore stima per la condotta religiosa e morale, per il loro senso ecclesiale e per il servizio alla comunità.

3) Ogni Diocesi curi la formazione previa e permanente dei candidati a questo ministero attraverso momenti di approfondimento teologico, liturgico e spirituale.

4) La comunità parrocchiale, religiosa, ospedaliera dovrà poi essere

⁹³ Cfr. RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], 2008-2009; cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Immensa caritatis* [1973], I, I.

⁹⁴ RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], 2004.

⁹⁵ *Ivi*, 2011; cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Immensa caritatis* [1973], I, VI.

debitamente introdotta al significato di questo ministero nella Chiesa.

5) Se lo si ritiene conveniente, le persone idonee, dopo adeguata formazione, potranno ricevere il mandato secondo il rito apposito⁹⁶ e osserveranno poi, nella distribuzione della Comunione, le prescritte norme liturgiche.

72. Il ministro straordinario della Comunione, in mancanza di ministri ordinati o istituiti, può anche esporre sulla mensa il Santissimo Sacramento

per l'adorazione comunitaria e poi riporlo nel tabernacolo senza dare la benedizione⁹⁷.

73. Poiché queste facoltà sono concesse solo per il bene spirituale dei fedeli e per casi di vera necessità, i presbiteri ricordino che non sono affatto esonerati dal loro compito di distribuire l'Eucaristia ai fedeli che ne fanno legittima richiesta e specialmente di recarla personalmente ai malati⁹⁸.

5) Celebrazioni domenicali in assenza di presbitero

74. Data la progressiva diminuzione del numero dei presbiteri, anche nella nostra Regione si danno casi di piccole comunità cristiane che non possono usufruire ogni domenica della celebrazione eucaristica nella loro chiesa. In questi casi i fedeli devono considerare anzitutto la possibilità di recarsi a Messa in qualche chiesa vicina.

75. Se per la mancanza del ministro sacro o per altra grave causa diventa impossibile la partecipazione alla celebrazione eucaristica, si raccomanda

vivamente che i fedeli prendano parte alla Liturgia della Parola, se ve n'è qualcuna nella chiesa parrocchiale o in un altro luogo sacro, celebrata secondo le disposizioni del Vescovo diocesano⁹⁹.

76. Compete al Vescovo diocesano, sentito il parere del Consiglio Presbiterale, stabilire se nella propria Diocesi si debbano tenere regolarmente riunioni domenicali senza la celebrazione dell'Eucaristia e dare per esse norme generali e particolari tenuto conto dei luoghi e delle persone¹⁰⁰.

⁹⁶ Cfr. RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], 2013-2028.

⁹⁷ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico* [1979], 99.

⁹⁸ RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], 2010; cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Immensæ caritatis* [1973], 1, VI.

⁹⁹ Cfr. can. 1248 § 2.

¹⁰⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Christi Ecclesia* [1988], 24.

LE CELEBRAZIONI DOMENICALI IN ASSENZA DEL PRESBITERO

Lo schema della celebrazione si compone dei seguenti elementi:

- i *riti iniziali*, il cui scopo è che i fedeli, quando si radunano, costituiscono la comunità e si dispongano degnamente alla celebrazione;
- la *liturgia della Parola*, nella quale Dio stesso parla al suo popolo per manifestargli il mistero di redenzione e di salvezza; il popolo infatti risponde mediante la professione di fede e la preghiera universale;
- il *rendimento di grazie*, con il quale Dio è benedetto per la sua gloria immensa;
- i *riti di Comunione*, mediante i quali si esprime e si realizza la comunione con Cristo e con i fratelli, soprattutto con quelli che nel medesimo giorno partecipano al sacrificio eucaristico;
- i *riti di conclusione*, con i quali viene indicato il rapporto che intercorre tra Liturgia e vita cristiana (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Christi Ecclesia* [1988], 41).

77. Spetta all'Ordinario diocesano designare diaconi, religiosi, religiose o laici, ai quali affidare la cura di queste celebrazioni e cioè, la guida della preghiera, il servizio della Parola e la distribuzione della Comunione.

Siano scelti con riguardo alla loro condotta di vita in consonanza con il Vangelo e bene accetti ai fedeli. La designazione riguarderà un periodo determinato e sarà manifestata pubblicamente alla comunità¹⁰¹.

78. In ogni Diocesi, nei modi ritenuuti più opportuni, si avrà cura di assicurare una adeguata formazione delle persone incaricate di questo servizio e di preparare sussidi adatti per lo svolgimento adeguato e corretto di tali celebrazioni.

79. L'ordine da seguire nella riunione in giorno di domenica, quando non

c'è la Messa, consta di due parti: la celebrazione della Parola di Dio e la distribuzione della Comunione.

Non venga inserito in queste celebrazioni ciò che è proprio della Messa, cioè la Preghiera eucaristica e la processione con le offerte¹⁰².

Ovviamente non è quindi lecito accettare offerte per ricordare defunti o altre intenzioni di preghiera.

I testi delle orazioni e delle letture per ciascuna domenica o solennità siano presi abitualmente dal Messale e dal Lezionario¹⁰³.

La persona che guida queste celebrazioni si comporti come uno tra uguali, non usi la sede presidenziale né, se laico, formule riservate ai ministri ordinati.

L'altare sia utilizzato solamente per deporvi il pane eucaristico prima della distribuzione della Comunione¹⁰⁴.

PARTE II

I SACRAMENTI DI GUARIGIONE Penitenza, Unzione degli infermi

1. LA PENITENZA

80. Il Rito della Penitenza prevede tre forme di celebrazione: riconciliazione del singolo penitente, riconciliazione di più penitenti con confessione e assoluzione individuale, riconciliazione di più penitenti con assoluzione generale¹⁰⁵.

Mentre quest'ultima forma può essere utilizzata solo nei casi previsti dal can. 961 del *Codice di Diritto Canonico* e alle condizioni formulate al can. 963, le altre due forme devono essere ambedue considerate come modalità abitua-

li di celebrazione del Sacramento e come tali praticate in ogni comunità.

81. In alcuni momenti forti dell'anno liturgico (Avvento, Quaresima) e della vita della comunità (per esempio, la festa patronale) la celebrazione comunitaria della Penitenza deve essere opportunamente inserita in una saggia programmazione pastorale e proposta con convinzione ai fedeli, pur senza escludere la possibilità della celebrazione individuale.

¹⁰¹ Cfr. *Ivi*, 30.

¹⁰² Cfr. *Ivi*, 35.

¹⁰³ Cfr. *Ivi*, 36.

¹⁰⁴ Cfr. *Ivi*, 40.

¹⁰⁵ Cfr. cann. 960-963.

82. Occorre valorizzare anche veri e propri itinerari penitenziali che – attraverso momenti prolungati di catechesi, di ascolto della Parola di Dio, riflessione e conversione personale – portino il cristiano ad una più autentica e profonda celebrazione sacramentale della Penitenza. A questo proposito si utilizzino gli schemi proposti nell'Appendice II del Rito della Penitenza per celebrazioni penitenziali non sacramentali.

83. «*Si inculchi nei fedeli l'abitudine di accostarsi al sacramento della Penitenza fuori della celebrazione della Messa e preferibilmente in ore stabilite»*¹⁰⁶.

A tale scopo si stabilisca un orario fisso e comodo per i fedeli, impegnando i confessori ad essere presenti e disponibili. Il pomeriggio e la sera del sabato e delle vigilia di feste, si offra la più ampia possibilità ai fedeli per la partecipazione al Sacramento. Venga anche usato il tempo immediatamente precedente la Messa.

84. La celebrazione della Penitenza – sia nella forma individuale che in quella comunitaria – avvenga secondo quanto prescritto nel Rito, osservando integralmente le varie parti di cui è composto: l'accoglienza fatta con cordialità; l'ascolto di un passo anche breve della Parola di Dio; la confessione dei peccati; alcuni consigli utili per la conversione e l'impegno di vita rinnovata; una soddisfazione che sia aiuto per un miglioramento di vita oltre che rimedio all'infermità del peccato; la preghiera del penitente per manifestare la propria contrizione; la formula di assoluzione nella sua completezza, accompagnata dall'imposizione delle mani o della mano; il rendimento di grazie finale e il congedo¹⁰⁷.

85. La celebrazione comunitaria della Penitenza con la confessione e l'assoluzione individuale manifesta più

chiaramente la natura ecclesiale di questo Sacramento.

Essa comporta una vera e propria celebrazione della Parola di Dio con una o più letture, e relativa omelia, per aiutare i penitenti al riconoscimento dei propri peccati e alla conversione.

Dopo una pausa di silenzio, per dare spazio all'esame di coscienza, la recita della formula della confessione generale (per esempio, il "Confesso a Dio"), la preghiera litanica o un canto adatto e il Padre nostro (che non si deve mai omettere), i penitenti confessano individualmente al sacerdote i loro peccati, accettano la soddisfazione e ricevono l'assoluzione.

La conclusione è ancora comunitaria, con il rendimento di grazie attraverso un Salmo o un inno o una preghiera litanica, l'orazione, la benedizione e il congedo¹⁰⁸.

La celebrazione comunitaria della Penitenza è particolarmente adatta per educare i fanciulli e i ragazzi, in modo proporzionato alla loro età, al senso del peccato e alla celebrazione corretta del sacramento della Penitenza (vedi n. 61).

86. I sacerdoti stimino profondamente il ministero della Penitenza, si mostrino disponibili al dialogo con i penitenti, con un comportamento paterno, comprensivo e prudente, evitando ogni forma di superficialità e frettolosità¹⁰⁹.

87. Si abbia sempre presente l'inviolabilità del sigillo sacramentale a cui il sacerdote è rigorosamente tenuto. Ci si preoccupi anche di garantire la segretezza e la riservatezza nell'atto di celebrare questo Sacramento¹¹⁰.

88. Affinché appaia più chiaramente la dimensione propriamente sacramentale della Penitenza, il ministro – almeno nella celebrazione comunitaria – indossi camice e stola viola.

89. Agli ammalati ed anziani, impossibilitati a venire in chiesa, sia

¹⁰⁶ Cfr. RITUALE ROMANO, *Rito della Penitenza* [1974]; Premesse, 13.

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, Premesse, 15-20.

¹⁰⁸ Cfr. *Ivi*, Premesse, 22-30.

¹⁰⁹ Cfr. *Ivi*, Premesse, 10.

¹¹⁰ Cann. 983-984; RITUALE ROMANO, *Rito della Penitenza* [1974], Premesse, 10.

data la possibilità di ricevere in casa il sacramento della Penitenza in occasione della visita del sacerdote¹¹¹.

90. È opportuno richiamare anche il prezioso contributo della direzione spirituale. Se è vero che essa non va confusa col sacramento della Penitenza e che da esso va tenuta distinta, tuttavia costituisce un elemento fondamentale della formazione della coscienza e concorre a rendere più fruttuosa la ricezione del Sacramento stesso.

2. L'UNZIONE DEGLI INFERMI

92. Il sacramento dell'Unzione degli infermi non è destinato ai moribondi, ma a quei fedeli il cui grado di salute risulta seriamente compromesso per malattia o vecchiaia. *«Prima di un'operazione chirurgica si può dare all'infermo la sacra Unzione quando motivo dell'operazione è un male pericoloso. Ai vecchi, per l'indebolimento accentuato delle loro forze, si può dare la sacra Unzione anche se non risultano affetti da alcuna grave malattia. Anche ai bambini si può dare la sacra Unzione, purché abbiano raggiunto un uso di ragione sufficiente a far loro sentire il conforto di questo Sacramento»*¹¹⁶.

93. Si abbia cura di presentare adeguatamente nella catechesi e nella predicazione il vero significato di questo Sacramento, così da educare i fedeli a chiederlo essi stessi quando se ne presenta l'opportunità¹¹⁷. Tale compito spetta, in particolare, agli Assistenti religiosi negli ospedali e nelle case di cura.

91. *«Il luogo proprio per ricevere le confessioni sacramentali è la chiesa o oratorio»*¹¹².

*«Non si ricevano le confessioni fuori del confessionale, se non per giusta causa»*¹¹³.

Per quanto possibile, è bene rinnovare i confessionali tradizionali, in modo da favorire un miglior dialogo tra il sacerdote e il fedele¹¹⁴, pur conservando la grata per i fedeli che lo desiderano¹¹⁵.

94. Se il malato ha perso l'uso di ragione, gli si dia l'Unzione qualora si ritenga che nel possesso delle sue facoltà l'avrebbe chiesta almeno implicitamente.

Se l'infermo è già morto quando arriva il sacerdote, non si dia l'Unzione; piuttosto si raccomandi il defunto al Signore. Solo nel dubbio che il malato sia veramente morto, si amministri il Sacramento secondo il rito proprio¹¹⁸.

95. Per favorire il recupero della dimensione comunitaria ed ecclesiale di questo Sacramento è opportuno che la parrocchia, in una giornata apposita (per esempio, nella "Giornata mondiale dell'ammalato")¹¹⁹, ne curi la celebrazione solenne alla presenza di tutta la comunità, come richiamo attorno al mistero della sofferenza e rinnovamento dell'impegno nei confronti dei malati. Il parroco è tenuto a valutare in precedenza l'opportunità di ammettere al Sacramento chi ne fa richiesta.

¹¹¹ Cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi* [1974], 108.

¹¹² Can. 964 § 1.

¹¹³ Can. 964 § 3.

¹¹⁴ Cfr. C.E.I., *La progettazione di nuove chiese* [1993], 12.

¹¹⁵ Cfr. can. 964 § 2.

¹¹⁶ Cfr. RITUALE ROMANO, *Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi* [1974], Premesse, 8-12.

¹¹⁷ Cfr. *Ivi*, Premesse, 13.

¹¹⁸ Cfr. *Ivi*, Premesse, 15.

¹¹⁹ 11 febbraio.

96. La celebrazione anche nella forma individuale avvenga secondo il rito promulgato dalla Conferenza Episcopale Italiana; per quanto è possibile si faccia una vera e propria celebrazione con la partecipazione attiva

dei parenti e di coloro che assistono il malato¹²⁰.

97. Si abbia cura di rinnovare ogni anno l'Olio degli infermi benedetto dal Vescovo nella celebrazione della Messa Crismale.

PARTE III

I SACRAMENTI AL SERVIZIO DELLA COMUNIONE Ordine, Matrimonio

1. L'ORDINE

98. La celebrazione della sacra Ordinazione nei tre gradi (Vescovo, presbitero o diacono) rappresenta un evento di grande risonanza nella Chiesa particolare. È quindi opportuno che si prepari la comunità a tale celebrazione¹²¹.

99. L'Ordinazione del Vescovo si compia nella chiesa cattedrale; quella del presbitero o del diacono nella chiesa cattedrale o nella chiesa della comunità da cui proviene il candidato o in altra chiesa importante. Se l'ordinando presbitero o diacono appartiene a una comunità religiosa, l'Ordinazione si può fare nella chiesa della comunità in cui svolgerà il suo ministero¹²².

100. L'Ordinazione si faccia alla presenza del maggior numero di fedeli, in domenica o in altra festa, a meno che ragioni pastorali non consiglino diversamente. Sono tuttavia esclusi il Triduo Pasquale, il Mercoledì delle Ceneri, la Settimana Santa e la Commemorazione di tutti i fedeli defunti¹²³.

101. La celebrazione sia curata in ogni suo aspetto. In modo particolare si ponga attenzione alla scelta dei canti, affinché questi siano adatti al momento celebrativo e non siano demandati esclusivamente al coro; tutta l'assemblea deve essere posta nelle condizioni di poter intervenire, almeno in quelle parti che le competono.

102. Per salvaguardare il clima di preghiera e favorire l'attenzione e la partecipazione di tutta l'assemblea, occorre regolamentare l'intervento di fotografi e cineoperatori:

1) è consigliato e auspicabile un solo servizio fotografico;

2) gli operatori si sisteminò fuori dal presbiterio o comunque in un luogo che non impedisca lo svolgimento del rito e la partecipazione;

3) è vietato ai fotografi intervenire durante tutta la Liturgia della Parola e la Preghiera eucaristica.

¹²⁰ Cfr. RITUALE ROMANO, *Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi* [1974], Premesse, 34.

¹²¹ Cfr. PONTIFICALE ROMANO, *Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi* [1992], Premesse, 20, 119, 201; cfr. can. 1010.

¹²² Cfr. PONTIFICALE ROMANO, *Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi* [1992], Premesse, 21, 120, 202.

¹²³ *Ivi*, Premesse, 22, 121, 204.

2. IL MATRIMONIO

103. In vista della celebrazione del Matrimonio in chiesa i fidanzati siano invitati a prendere contatto col parroco possibilmente un anno prima del Matrimonio, al fine di concordare una conveniente preparazione al Sacramento¹²⁴.

104. I parroci procurino che in ogni zona o vicaria siano organizzati corsi in preparazione al Matrimonio cristiano, in diversi periodi dell'anno, per dare a tutti comodità di partecipare in modo continuo e sistematico. Questi corsi siano strutturati in modo da comportare una serie di incontri con frequenza settimanale per la durata di almeno due mesi. Siano momenti di evangelizzazione e di catechesi, aprano alla preghiera e alla vita liturgica, orientino e spronino alla carità, sappiano anche coinvolgere e interessare i fidanzati così da aiutarli e stimolarli a fare una significativa esperienza di fede e di vita ecclesiale¹²⁵.

105. In questo cammino i fidanzati siano guidati e animati dalla presenza del sacerdote, di coppie di sposi preparati ed eventualmente di esperti nei vari settori della vita matrimoniale¹²⁶.

I contenuti proposti, partendo dalla realtà umana vissuta dai fidanzati e illuminandola e interpretandola con l'annuncio del Vangelo, dovranno permettere di giungere a conoscere e a vivere il mistero cristiano del Matrimonio¹²⁷.

106. I parroci e i sacerdoti siano concordi nell'esigere tale preparazione ricordando ai fidanzati l'obbligo morale di parteciparvi¹²⁸.

107. In ogni caso l'incontro personale col parroco rimane impegno preciso e ineliminabile, ultima parola re-

sponsabile in ordine all'ammissione al Sacramento.

Esso non deve ridursi a una semplice formalità burocratica, ma deve svolgersi in un clima familiare, carico di attenzione, responsabilità e simpatia.

Particolare cura si riservi all'esame dei nubendi, che conclude tutto l'itinerario di preparazione al Matrimonio: esso sia fatto con cordialità e diligenza, interrogando separatamente i futuri coniugi¹²⁹.

108. In questi colloqui si avrà cura di preparare insieme la celebrazione del Matrimonio.

Inoltre si conducano i fidanzati a celebrare il sacramento della Penitenza, come tappa necessaria e significativa verso il Matrimonio stesso.

109. Nel caso in cui uno dei fidanzati si dichiari non credente o indifferente, si esiga un conveniente periodo di catechesi per entrambi, tenendo presenti le diverse situazioni personali e di coppia¹³⁰.

110. Soltanto in casi eccezionali si chieda al Vescovo l'autorizzazione per il Matrimonio degli sposi di età inferiore ai 18 anni. Si chieda sempre di iniziare la pratica di autorizzazione presso il Tribunale dei minorenni, con l'avvertenza che quest'ultima non dà alcun diritto al Matrimonio religioso, ma costituisce una condizione necessaria e non sufficiente.

In molti casi è necessario verificare, con grande senso pastorale e prudenza, le motivazioni di tali matrimoni, accertando con il massimo scrupolo la libertà e maturità dei nubendi.

111. È cosa lodevole, qualora i fidanzati lo richiedano, favorire un momento di preghiera (liturgia della

¹²⁴ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 41-49, 61.

¹²⁵ Cfr. *Ivi*, 59-62; cfr. can. 1063.

¹²⁶ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 59.

¹²⁷ Cfr. *Ivi*, 58.

¹²⁸ Cfr. *Ivi*, 63.

¹²⁹ Cfr. *Ivi*, 64-67.

¹³⁰ Cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* [1975], 93.

Parola e/o liturgia penitenziale) come preparazione immediata al Matrimonio, con la partecipazione dei parenti, degli amici e del gruppo ecclesiale di appartenenza¹³¹.

112. I valori propri e specifici del Matrimonio cristiano si manifestano primariamente nella celebrazione liturgica del Sacramento. Occorrerà quindi rinnovare la preoccupazione pastorale di dar vita a una celebrazione che risulti veramente evangelizzante ed ecclesiale¹³². Essa è sempre un atto comunitario ed ecclesiale e non può essere ridotta a cerimonia privata.

113. Per sottolineare la dimensione ecclesiale della celebrazione e il coinvolgimento dell'intera comunità parrocchiale e per far risaltare meglio la natura del Matrimonio quale Sacramento dell'alleanza pasquale tra Cristo e la Chiesa, la sua celebrazione nel giorno del Signore - durante una delle Messe d'orario, e a determinate condizioni che salvaguardino l'identità della normale celebrazione domenicale - resta l'occasione più significativa dal punto di vista teologico e liturgico.

114. A questo riguardo, si tenga conto che:

1) nelle domeniche e nelle solennità, il Mercoledì delle Ceneri e nelle ferie della Settimana Santa si celebra la Messa del giorno con relative letture. Fuori dal Triduo Pasquale e dalle solennità di precesto si può scegliere una lettura tra quelle indicate nel Lezionario per la celebrazione del Matrimonio¹³³;

2) per motivi pastorali è bene evitare di celebrare Matrimoni nelle solennità di Natale, Epifania, Pasqua, Pentecoste, Corpus Domini, la Domenica delle Palme e la Settimana Santa;

3) nei tempi di Avvento e di Quaresima, qualora si celebrino in via

eccezionale dei matrimoni, non si dimentichi la natura penitenziale di questi tempi e, oltre il rispetto delle norme liturgiche circa la Messa da celebrare, si richieda anche grande sobrietà nell'addobbo e nella musica;

4) la celebrazione durante le Messe d'orario nel Giorno del Signore sia predisposta in modo tale che siano rispettati la puntualità, l'ordine e la liturgia del giorno;

5) mentre la celebrazione dei Matrimoni in domenica, nelle Messe d'orario, è da favorire nelle piccole comunità per l'aspetto ecclesiale che assume, nelle grandi comunità può essere motivo di disagio per quei fedeli che sarebbero costretti a partecipare troppo frequentemente alla liturgia nuziale a scapito del normale itinerario dell'anno liturgico. A ciò si aggiunge anche la preoccupazione di salvaguardare l'Eucaristia domenicale dall'eccessiva dispersione causata dalle esteriorità che spesso i Matrimoni comportano. Può rendersi perciò necessario, a giudizio del parroco, non celebrare Matrimoni in domenica ma anticiparli al sabato;

6) si favorisca inoltre la celebrazione di più Matrimoni in un'unica liturgia.

115. Per l'intimo legame che esiste tra Eucaristia e Matrimonio, la celebrazione delle nozze durante la Messa è da ritenersi come la forma normale ed ordinaria¹³⁴.

1) Rientra perciò nella cura pastorale della Chiesa, e innanzi tutto dei presbiteri, sia sensibilizzare i fidanzati perché celebrino il loro Matrimonio partecipando al sacrificio eucaristico, dopo aver ottenuto attraverso il sacramento della Penitenza un rinnovamento della loro vita nella riconciliazione con Dio e con i fratelli, sia educare i presenti alle nozze ad unirsi agli sposi nella Comunione eucaristica¹³⁵.

¹³¹ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 59.

¹³² Cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* [1975], 83-84.

¹³³ Cfr. RITUALE ROMANO, *Sacramento del Matrimonio* [1975], Premesse, 13.

¹³⁴ Cfr. *Ivi*, Premesse, 8; C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* [1975], 86; C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 25.

¹³⁵ Cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* [1975], 82; C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 75.

2) Quando la fede degli sposi appare troppo incerta, o qualora uno degli sposi non fosse disposto a ricevere l'Eucaristia, si può esaminare la convenienza di celebrare soltanto la liturgia della Parola senza quella eucaristica.

3) Se il Matrimonio è celebrato tra un cattolico e un battezzato non cattolico, si deve usare il rito del Matrimonio senza la Messa. Se poi la circostanza lo richiede, si può, con il consenso dell'Ordinario del luogo, usare il rito del Matrimonio durante la Messa, omettendo la Comunione di quello tra gli sposi che non è cattolico¹³⁶.

4) Se il Matrimonio è celebrato tra un cattolico e un non battezzato, si deve usare il rito del Matrimonio senza la Messa¹³⁷.

5) In questi casi è sempre necessario un dialogo attento con gli interessati perché sia evitato ogni fraintendimento e siano espresse le motivazioni obiettive che richiedono o suggeriscono tale scelta¹³⁸.

116. La celebrazione del Matrimonio si caratterizzi al tempo stesso per la sua solennità e per la sua semplicità. Essa non può essere scambiata con una cerimonia folcloristica o trasformata in uno spettacolo profano o in un avvenimento mondano¹³⁹.

117. Sia per la scelta del luogo della celebrazione, sia nella liturgia, non si faccia nessuna distinzione di persone private e di condizione sociale; il rito sia dignitoso e uguale per tutte le coppie di sposi, affinché maggiormente appaia il carattere comunitario della celebrazione e sia affermata la medesima dignità di tutti i fedeli¹⁴⁰.

118. Pur tenendo conto che l'uso di fiori quale ornamento è segno di festa e di gioia, non si ammettano eccessivi addobbi e particolari apparati esteriori

che contrastino con il buon gusto e la giusta sobrietà. Si favorisca pertanto quel senso cristiano della festa che porta a condividere la propria gioia con i più poveri invece di "esternarla" soltanto con eccessive manifestazioni di sfarzo (vedi n. 33, 4).

Le composizioni floreali, soprattutto nella zona presbiterale, siano idonee alle specifiche strutture architettoniche e agli spazi liturgici, che devono sempre essere rispettati nel loro valore simbolico e funzionale.

119. Per salvaguardare il clima di preghiera e favorire l'attenzione e la partecipazione degli sposi e di tutta l'assemblea, occorre regolamentare l'intervento di fotografi e cineoperatori¹⁴¹:

1) è consigliabile e auspicabile un solo servizio fotografico;

2) gli operatori si sistemino fuori dal presbiterio o comunque in un luogo che non impedisca lo svolgimento del rito e la partecipazione dell'assemblea;

3) è vietato ai fotografi intervenire durante tutta la Liturgia della Parola e la Preghiera eucaristica.

120. Dove la struttura della chiesa lo permette, è opportuno che il banco degli sposi sia collocato fuori dal presbiterio.

121. Il canto è parte integrante dell'azione liturgica ed esprime in modo evidente il carattere festoso della celebrazione nuziale. Pertanto il canto stesso, il suono degli strumenti, la presenza di operatori musicali non sono realtà separate dalla celebrazione o sovrapposte ad essa, ma devono integrarsi in essa al servizio della liturgia e dell'assemblea.

Si osservi dunque quanto segue:

1) se il Matrimonio è celebrato durante la Messa, vengano cantati alme-

¹³⁶ RITUALE ROMANO, *Sacramento del Matrimonio* [1975], Premesse, 10.

¹³⁷ *Ivi*, Premesse, 10.

¹³⁸ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 76.

¹³⁹ Cfr. C.E.I., *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* [1975], 88-89; C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 77.

¹⁴⁰ Cfr. RITUALE ROMANO, *Sacramento del Matrimonio* [1975], Premesse, 18; C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 77.

¹⁴¹ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 80.

no l'acclamazione al Vangelo e il Santo; possibilmente si esegua un canto d'ingresso e un ritornello al Salmo responsoriale; inoltre il rito nuziale potrebbe accogliere un canto dopo la benedizione e la consegna degli anelli; durante la Comunione eucaristica si può preferire il suono dell'organo, rimandando a dopo la distribuzione dell'Eucaristia un canto di ringraziamento o di meditazione, con un momento di silenzio che segua o preceda il canto stesso;

2) si eviti di introdurre nelle celebrazioni elementi di carattere profano o meno convenienti al culto divino¹⁴². Pertanto musiche con testi e melodie non composti per la celebrazione liturgica (come l'Ave Maria di Schubert o di Gounod), se sono richieste, siano collocate solo dopo i riti di conclusione.

Si eviti anche ogni sovrapposizione di intervento musicale mentre il sacerdote proclama la Preghiera eucaristica¹⁴³;

3) se al canto partecipano solisti e/o gruppi corali, si esiga che il loro sia un servizio alla celebrazione e all'assemblea, e non un'esibizione;

4) in ogni caso è necessario che gli sposi e gli animatori musicali concordino in tempo con il sacerdote la scelta dei canti o dei brani musicali previsti per la celebrazione.

122. Non è bene che siano gli sposi a proclamare la Parola di Dio durante la celebrazione in quanto, in tale circostanza, sono loro i primi destinatari della Parola proclamata. Tale compito può essere affidato ad amici, parenti, membri della comunità, purché ne garantiscano una lettura chiara e dignitosa. Nella celebrazione del Matrimonio si utilizzi esclusivamente la formula del consenso prevista dal Rituale. Sia dato il giusto risalto alla preghiera di benedizione degli sposi che esprime il senso e la teologia del Matrimonio cristiano. In questo momento si invitino gli sposi ad inginocchiarsi e l'assemblea a raccogliersi in preghiera

silenziosa; il sacerdote, nel proclamare, distenda le mani sugli sposi come gesto epicletico.

Gli sposi siano preparati a ricevere la Comunione sotto le due specie. Ciò avvenga in modo che sia sempre il sacerdote a porgere agli sposi prima il Corpo di Cristo e poi il calice.

123. La lettura degli articoli del Codice Civile, che non va mai omessa o ridotta, deve essere fatta dopo la celebrazione del Matrimonio e comunque prima della conclusione del rito liturgico¹⁴⁴. Nel caso del Matrimonio celebrato durante la Messa, il momento più opportuno sembra essere quello prima della benedizione finale.

Le firme sul registro dei matrimoni non vengano apposte all'altare dove si celebra l'Eucaristia, ma in altro luogo adatto.

124. Circa il luogo della celebrazione del Matrimonio si tenga conto di quanto è prescritto dal Codice di Diritto Canonico: «*I matrimoni siano celebrati nella parrocchia in cui l'una o l'altra parte contraente ha il domicilio o il quasi domicilio o la dimora protratta per un mese oppure, se si tratta di girovaghi, nella parrocchia in cui dimorano attualmente; con il permesso del proprio Ordinario o del proprio parroco, il Matrimonio può essere celebrato altrove*»¹⁴⁵.

125. Per salvaguardare il significato pubblico del sacramento del Matrimonio e garantire meglio l'inserimento della nuova famiglia nella comunità cristiana, tenendo conto dell'attuale situazione si precisa quanto segue:

1) la sede normale della celebrazione è la chiesa parrocchiale dello sposo o della sposa oppure quella del luogo dove gli sposi andranno a risiedere dopo il Matrimonio;

2) la celebrazione del Matrimonio può essere consentita in altra chiesa qualora gli sposi siano inseriti abitualmente come partecipanti alla vita par-

¹⁴² Cfr. S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Musicam sacram* [1967], 43.

¹⁴³ MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 12.

¹⁴⁴ Cfr. C.E.I., *Decreto generale sul Matrimonio canonico* [1990], 25.

¹⁴⁵ Can. 1115.

rocciale del luogo oppure nella chiesa del paese di origine per nascita o famiglia, o in quella del luogo ove risiedono i parenti più prossimi (genitori, nonni)¹⁴⁶.

126. Motivi particolari possono spingere alcuni fidanzati a chiedere di celebrare il loro Matrimonio in santuari o chiese non parrocchiali particolarmente cari alla venerazione cristiana. I parroci dei fidanzati valutino prima di tutto se ciò è motivato da ragioni di fuga dalla propria comunità o dal desiderio di celebrazioni privilegiate o individualistiche.

Ogni Vescovo diocesano determini quali sono i santuari e le chiese non parrocchiali nelle quali si possono celebrare Matrimoni.

127. Nel caso di celebrazioni fuori dalla propria diocesi, occorre non solo munirsi dell'autorizzazione del proprio Ordinario diocesano, ma anche cono-

scere preventivamente le norme circa il luogo del matrimonio stabilite dall'Ordinario della diocesi in cui si intende celebrarlo.

128. La celebrazione del Matrimonio è comunque proibita nei luoghi non abitualmente aperti al culto, siano essi chiese, oratori o cappelle private.

Tenendo presente quanto indicato al n. 126, la celebrazione in chiese aperte al pubblico va regolamentata dal parroco il quale, sentito il Consiglio pastorale, designa preventivamente e tassativamente una eventuale chiesa "sussidiaria" nell'ambito della propria parrocchia.

129. I rettori di chiese non parrocchiali evitino di accettare la richiesta di celebrazioni del rito nuziale e collaborino con i parroci per orientare i fedeli alla celebrazione del Matrimonio nelle chiese della comunità alla quale appartengono.

I matrimoni interconfessionali

130. In una società caratterizzata da ricorrenti spostamenti di popolazioni e dalla presenza di diverse etnie, culture e religioni, i matrimoni tra cattolici e battezzati di altre comunità cristiane tendono a diventare sempre più frequenti¹⁴⁷. Ciò è particolarmente sentito in alcune Diocesi del Piemonte dove vivono – accanto a comunità cattoliche – comunità valdesi, evangeliche, ecc.

131. Pertanto si tenga presente che: 1) nel *Codice di Diritto Canonico* non esiste più, tra battezzati, l'impedimento di mista religione;

2) le proprietà essenziali e i fini del Matrimonio (unità, indissolubilità, procreazione della prole) devono essere accettate da entrambe le parti¹⁴⁸. I nubendi saranno quindi invitati a riflettere sul progetto di Dio relativo al Matrimonio dai pastori delle loro comu-

nità, i quali concorderanno la preparazione da premettere al Matrimonio.

132. Per celebrare il Matrimonio nella forma canonica, la parte cattolica presenta domanda all'Ordinario del luogo per ottenerne la "licenza"¹⁴⁹, esponendo le ragioni che la inducono a quella scelta e dichiarando la volontà di mantenersi nella propria fede, di fare il possibile perché la prole sia battezzata ed educata nella Chiesa cattolica, e dicendo qual è al riguardo la posizione del fidanzato/a.

La domanda della parte cattolica deve essere sottoscritta davanti al proprio parroco.

133. Il parroco darà inizio all'istruttoria matrimoniale soltanto dopo aver ricevuto la risposta affermativa dell'Ordinario del luogo. La parte cattolica

¹⁴⁶ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *Intesa per una prassi pastorale omogenea circa il Matrimonio canonico* [1991], 3.

¹⁴⁷ C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 88.

¹⁴⁸ Cfr. can. 1125 § 3.

¹⁴⁹ Cfr. can. 1124.

sia invitata a richiedere al fidanzato/a un certificato del Battesimo ricevuto, e a dichiarare il convincimento suo e del fidanzato/a circa le proprietà essenziali del Matrimonio, qualora non ci sia un pronunciamento in merito nella dichiarazione di intenti. La dichiarazione dovrà risultare agli atti.

Normalmente si dovranno fare le pubblicazioni.

134. In presenza di gravi difficoltà l'Ordinario del luogo può dispensare dalla forma canonica, richiedendo che le nozze siano celebrate davanti a un legittimo ministro di culto¹⁵⁰.

A questo riguardo si tenga presente il can. 1127 § 2: «*Qualora gravi difficoltà si oppongano all'osservanza della*

forma canonica, l'Ordinario del luogo della parte cattolica ha il diritto di dispensare da essa in singoli casi, previa consultazione, però, dell'Ordinario del luogo in cui viene celebrato il matrimonio e salva, per la validità, una qualche forma pubblica di celebrazione [...].

In qualsiasi modo venga concessa, la dispensa non priva la celebrazione della dignità di Sacramento, essendo i contraenti, entrambi battezzati, i ministri del Sacramento stesso. Sarà perciò cura del parroco che, per una celebrazione fruttuosa anche dei matrimoni per i quali è stata concessa la dispensa dalla forma canonica, la parte cattolica sia invitata ad accostarsi, prima del Matrimonio, ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia.

I matrimoni interreligiosi

135. Lo sviluppo della società verso situazioni plurietiche, pluriculturali e plurireligiose comporta anche l'aumento dei matrimoni tra cattolici e persone non battezzate, talora appartenenti a religioni non cristiane.

136. Tali situazioni creano gravi problemi, sia per la diversa concezione dei nubendi circa il Matrimonio e le sue proprietà essenziali (unità, indissolubilità, procreazione della prole), sia in vista dell'educazione dei figli, soprattutto quando si tratta di sposi cattolici che seguono il marito nel suo Paese di origine.

137. Pur nel riconoscimento del valore della fede in Dio e dei principi religiosi professati, è necessario che i parroci richiamino ai nubendi cattolici le difficoltà cui potrebbero andare incontro in ordine all'espressione della loro fede, al rispetto delle reciproche convinzioni, all'educazione dei figli¹⁵¹.

Solo dopo paziente e illuminata coscienziazione nei confronti dei nubendi si può ritenere la decisione della parte cattolica responsabile e

definitiva. Se questa è ben fondata nella sua fede, anche un Matrimonio interreligioso può diventare una via di salvezza per il coniuge non cristiano: «*Il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente*»¹⁵².

138. Particolare attenzione va riservata ai Matrimoni tra cattolici e persone appartenenti alla religione islamica: tali Matrimoni, infatti, presentano difficoltà connesse con gli usi, i costumi, la mentalità e le leggi islamiche circa la posizione della donna nei confronti dell'uomo e la stessa natura del Matrimonio. È necessario quindi accettare attentamente che ambedue i nubendi abbiano una giusta concezione del Matrimonio, in particolare della sua natura monogamica e indissolubile. Si abbia certezza documentata della non sussistenza di altri vincoli matrimoniali e siano chiari il ruolo attribuito alla donna e i diritti che essa può esercitare sui figli. È bene esaminare al riguardo anche la legislazione matrimoniiale dello Stato da cui proviene la parte islamica e accettare il

¹⁵⁰ Cfr. can. 1127; C.E.I., *Decreto generale sul Matrimonio canonico* [1990], 50. Si veda anche quanto previsto dall'*Intesa con i Valdesi*, di prossima pubblicazione.

¹⁵¹ Cfr. C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 89.

¹⁵² 1 Cor 7, 14.

¹⁵³ C.E.I., *Direttorio di pastorale familiare* [1993], 89.

luogo dove i nubendi fisseranno la loro permanente dimora¹⁵³.

139. Secondo la legge della Chiesa il Matrimonio di persona cattolica con una persona non battezzata è invalido se non si è ottenuta la dispensa di disparità di culto, la quale viene concessa dall'Ordinario del luogo se vi è una causa giusta e ragionevole e quando siano rispettate le condizioni indicate dal can. 1125.

140. Il rito di celebrazione di tali Matrimoni secondo la forma canonica, escludendo la Messa, si svolgerà in un contesto che rispetti le convinzioni religiose dei nubendi chiamati ad esprimere il loro irrevocabile consenso coniugale.

«Qualora gravi difficoltà si oppongano all'osservanza della forma canonica, l'Ordinario del luogo della parte cattolica ha il diritto di dispensare da essa in singoli casi, previa consultazione, però, dell'Ordinario del luogo in cui viene celebrato il matrimonio e salva, per la validità, una qualche forma pubblica di celebrazione [...]»¹⁵⁴.

141. Quanto detto ai nn. 130-134 circa i matrimoni *interconfessionali* si applica anche ai matrimoni *interreligiosi*.

142. Anche per questi Matrimoni celebrati con la dispensa dalla forma canonica, la parte cattolica sarà invitata ad accostarsi ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia prima del Matrimonio.

PARTE IV

ALCUNI SACRAMENTALI Esequie, Benedizioni

LE ESEQUIE

143. «La liturgia cristiana dei funerali è una celebrazione del mistero pasquale di Cristo Signore. Nelle esequie la Chiesa prega che i suoi figli, incorporati con il Battesimo a Cristo morto e risorto, passino con lui dalla morte alla vita e, debitamente purificati nell'anima, vengano accolti con i santi e gli eletti del cielo, mentre il corpo aspetta la beata speranza della venuta di Cristo e la risurrezione dei morti»¹⁵⁵.

144. «Pur senza indulgere a forme di vuoto esibizionismo, è giusto che si dia il dovuto onore al corpo dei defunti, divenuto con il Battesimo tempio dello Spirito Santo; è bene quindi che almeno nei momenti più significativi tra la morte

e la sepoltura si riaffermi la fede nella vita eterna e si facciano preghiere di suffragio»¹⁵⁶.

145. «Ricordino tutti, e specialmente i sacerdoti, che quando nella liturgia esequiale raccomandano a Dio i defunti, hanno anche il dovere di rianimare nei presenti la speranza, di ravvivare la fede nel mistero pasquale e nella risurrezione dei morti; lo facciano però con delicatezza e con tatto, in modo che, nell'esprimere la comprensione materna della Chiesa e nel recare il conforto della fede, le loro parole siano di sollempnità al cristiano che crede, senza urtare l'uomo che piange»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Can. 1127 § 2; cfr. C.E.I., *Decreto generale sul Matrimonio canonico* [1990], 50.

¹⁵⁵ RITUALE ROMANO, *Rito delle esequie* [1974], Premesse, 1.

¹⁵⁶ *Ivi*, Premesse, 3.

¹⁵⁷ *Ivi*, Premesse, 17.

146. Ogni celebrazione esequiale deve svolgersi secondo il Rito promulgato dalla Conferenza Episcopale Italiana. Pertanto è vietato l'uso di riti, sussidi ed elementi diversi da quanto è previsto nel Rito. Ad esso ci si deve attenere anche per ordinare i vari momenti celebrativi, compresi i riti che precedono e seguono la celebrazione dell'Eucaristia.

147. È consuetudine celebrare una veglia nella casa del defunto, in chiesa o nella cappella dell'ospedale.

A questo riguardo è bene ricordare che:

1) il Rituale propone in primo luogo una veglia biblica che potrebbe anche contenere elementi della tradizione popolare. Comunque, anche se si recita il Rosario, non manchino mai la lettura della Parola di Dio, un Salmo adatto e alcune preghiere di intercessione¹⁵⁸;

2) quando tra il momento della morte e la celebrazione delle esequie trascorrono più giorni, è meglio promuovere una sola veglia ben preparata e partecipata.

148. Si ricordi che la Messa esequiale si può celebrare tutti i giorni eccetto le solennità di precesto, il Giovedì Santo, il Triduo Pasquale e le domeniche di Avvento, Quaresima e Pasqua. Nelle domeniche di Avvento, Quaresima e Pasqua si può sostituire una lettura con una tra quelle indicate nel Lezionario dei defunti¹⁵⁹.

Qualora fosse necessario celebrare funerali in domenica, è consigliabile mantenere le letture della liturgia festiva, soprattutto quando il loro contenuto illumina la situazione umana del dolore e della morte, fa risaltare la luce pasquale della risurrezione e la speranza della vita eterna.

149. Quando la celebrazione esequiale non include la Messa, occorre svolgere sempre la Liturgia della Parola prima del commiato.

A questo proposito è bene ricordare che il Giovedì, Venerdì e Sabato Santo non è mai permesso celebrare Messe oltre ai riti liturgici propri di tali giorni. Pertanto le esequie si svolgeranno sempre senza la Messa¹⁶⁰.

150. In qualsiasi celebrazione per i defunti grande importanza venga data alla Parola di Dio. Si scelgano quindi con sapienza pastorale i brani più adatti alla circostanza tra quelli contenuti nel Lezionario dei defunti¹⁶¹.

151. In occasione dei funerali anche l'omelia riveste particolare importanza come attualizzazione della luce pasquale e della speranza cristiana che vengono dall'ascolto della Parola di Dio.

Si evitino elogi funebri o riferimenti troppo personali. Se si vuole fare memoria di qualche aspetto della vita o del servizio prestato dal defunto alla comunità ecclesiale o civile, lo si faccia, conclusa la celebrazione dell'Eucaristia, durante il rito del commiato, soprattutto se tale ricordo viene pronunciato da laici¹⁶².

Le commemorazioni civili si tengano fuori della chiesa.

152. Nella Messa esequiale, detta l'orazione dopo la Comunione, si tralascino i riti di conclusione e si compia l'ultima raccomandazione come prescritto nel Rito¹⁶³. L'aspersione, ricordo del Battesimo che ha iscritto il cristiano nel libro della vita, e l'incensazione, onore reso al corpo del defunto in quanto tempio dello Spirito Santo, siano fatte in silenzio oppure accompagnate da un canto di commiato¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Cfr. *Ivi*, Premesse, 3, 12, 26-36.

¹⁵⁹ Cfr. *Ivi*, Premesse, 6.

¹⁶⁰ Cfr. *Ivi*, 92-99.

¹⁶¹ Cfr. *Ivi*, Premesse, 1.

¹⁶² Cfr. *Ivi*, 74.

¹⁶³ Cfr. *Ivi*, 72-79.

¹⁶⁴ Cfr. *Ivi*, Premesse, 10

153. Le celebrazioni esequiali siano uguali per tutti, escludendo ogni distinzione di persone o condizioni sociali¹⁶⁵.

154. Si evidenzino i segni liturgici propri delle esequie, il libro della Parola di Dio, la croce e il cero pasquale. Quest'ultimo, per il suo significato, deve essere la sola fiamma accesa accanto alla bara.

155. Si educhino i fedeli ad evitare esagerazioni di fiori (le corone restino comunque fuori della chiesa) e a devol-

vere eventuali offerte in opere di beneficenza e di solidarietà.

156. «*La Chiesa raccomanda vivamente che si conservi la più consuetudine di seppellire i corpi dei defunti; tuttavia non proibisce la cremazione, a meno che questa non sia stata scelta per ragioni contrarie alla dottrina cristiana*»¹⁶⁶.

«*In questo caso, i riti previsti nella cappella del cimitero o presso la tomba si possono fare nella stessa sala crematoria, cercando di evitare con la debita prudenza ogni pericolo di scandalo o di indifferentismo religioso*»¹⁶⁷.

2. LE BENEDIZIONI

157. «*Tutte le Benedizioni sono anzitutto e principalmente rivolte a Dio, di cui esaltano la grandezza e la bontà, ma, poiché comunicano i benefici divini, si riferiscono anche agli uomini, che Dio sostiene e protegge con la sua provvidenza, e non escludono nemmeno le cose create, perché la loro molteplice varietà costituisce per l'uomo una benedizione di Dio*»¹⁶⁸.

158. Quando Dio benedice, viene assicurato il suo aiuto, annunciata la sua grazia, proclamata la sua fedeltà. Quando sono gli uomini a benedire, essi lodano Dio, gli rendono grazie e proclamano la sua bontà e misericordia. Quando infine gli uomini benedicono gli altri, invocano l'aiuto di Dio sui singoli e su coloro che sono riuniti in assemblea¹⁶⁹.

159. La Chiesa vuole che la celebrazione delle Benedizioni torni veramente

a lode ed esaltazione di Dio, sia ordinata al profitto spirituale del suo popolo e contribuisca a santificare le varie circostanze della vita¹⁷⁰. Pertanto, di fronte alla richiesta di Benedizioni, si abbia cura di vagliarne le motivazioni e le modalità in base a criteri pastoralmente validi.

160. Talvolta la Chiesa benedice anche le cose ed i luoghi che si riferiscono all'attività umana, alla vita liturgica, alla pietà e alla devozione, sempre però tenendo presenti gli uomini che usano quelle determinate cose ed operano in quei determinati luoghi¹⁷¹.

161. Le Benedizioni sono azioni liturgiche della Chiesa; pertanto la loro celebrazione, per quanto è possibile, avvenga in ambito comunitario.

Nella celebrazione delle Benedizioni si valorizzino e si rispettino i vari ministeri, ricordando che il ministro della

¹⁶⁵ Cfr. *Ivi*, Premesse, 20.

¹⁶⁶ Can. 1176 § 3.

¹⁶⁷ RITUALE ROMANO, *Rito delle esequie* [1974], Premesse, 15. «*Non sembra opportuno celebrare sulle ceneri i riti il cui scopo è di venerare il corpo del defunto. Non si tratta di condannare la cremazione, ma piuttosto di conservare la verità del segno dell'azione liturgica. Infatti le ceneri, che stanno ad esprimere la corruzione del corpo umano, male adombrano il carattere del "sonno" in attesa della risurrezione. Inoltre il corpo (e non le ceneri) riceve gli onori liturgici, poiché dal Battesimo è reso tempio consacrato dallo Spirito di Dio*» (S; CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI E IL CULTO DIVINO, *Documentorum explanatio*, *Notitiae* 1977, pagina 45).

¹⁶⁸ Cfr. RITUALE ROMANO, *Benedizionale* [1992], 7.

¹⁶⁹ Cfr. *Ivi*, 6

¹⁷⁰ Cfr. *Ivi*, 8-11.

¹⁷¹ Cfr. *Ivi*, 12.

benedizione può essere il Vescovo, il presbitero o il diacono ma, in alcuni casi e nelle modalità previste dal rito, anche un laico¹⁷².

162. Tutte le Benedizioni devono risultare composte di questi due irrinunciabili elementi strutturali¹⁷³:

1) la Parola di Dio, da cui attinge senso ed efficacia la benedizione;

2) la preghiera di lode per la bontà di Dio e l'implorazione del suo aiuto.

163. «I segni visibili che spesso accompagnano le orazioni hanno lo scopo di richiamare alla mente le azioni salvifiche del Signore, di mettere in rilievo una specifica connessione con i più importanti Sacramenti della Chiesa, di alimentare quindi la fede dei presenti e suscitare in loro una attenta partecipazione al rito»¹⁷⁴.

«I segni più usuali sono quelli di estendere o innalzare o congiungere o imporre le mani; il segno di croce; l'a-

spersione dell'acqua benedetta e l'incensazione»¹⁷⁵.

164. «Di norma non è lecito impartire una benedizione di cose o di luoghi con il solo segno esterno, senza ricorso alcuno alla Parola di Dio o a una formula di preghiera: questo per rendere più attiva la partecipazione ed evitare il pericolo della superstizione»¹⁷⁶.

165. Un'intelligente e sensibile rivalutazione delle Benedizioni lascia agevolmente intravedere le circostanze nelle quali si possono celebrare. Laddove è richiesto un intervento religioso non tale da giustificare la celebrazione di Sacramenti è ragionevole prendere in considerazione l'opportunità della Benedizione; anche per non cadere in un uso inflazionato di celebrazioni eucaristiche.

166. Per ogni forma di benedizione si segua unicamente il rito proposto dal *Benedizionale*.

PARTE V

IL CANTO E LA MUSICA, LO SPAZIO E L'ARREDO LITURGICO

1. IL CANTO E LA MUSICA NELLA LITURGIA

167. I fedeli che si radunano nell'attesa della venuta del loro Signore, sono esortati dall'Apostolo a cantare insieme Salmi, inni e cantici spirituali¹⁷⁷. Infatti il canto è segno della gioia del cuore¹⁷⁸. Perciò dice molto bene S. Agostino: «Il

cantare è proprio di chi ama» e già nell'antichità si formò il detto: «Chi canta bene, prega due volte»¹⁷⁹.

Inoltre l'azione liturgica riveste una forma più nobile quando è celebrata in canto, con i ministri di ogni grado che

¹⁷² Cfr. *Ivi*, 18, 24.

¹⁷³ Cfr. *Ivi*, 20-24.

¹⁷⁴ Cfr. *Ivi*, 25.

¹⁷⁵ Cfr. *Ivi*, 26.

¹⁷⁶ Cfr. *Ivi*, 27.

¹⁷⁷ Cfr. *Col* 3, 16.

¹⁷⁸ Cfr. *At* 2, 46.

¹⁷⁹ *MESSALE ROMANO, Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 19.

svolgono il proprio ufficio e con la partecipazione del popolo¹⁸⁰.

Il canto e la musica entrano pertanto nella liturgia non come elemento decorativo, ma come parte integrante e come forma espressiva che dà maggior risalto e significato alla preghiera e alla partecipazione dell'assemblea all'azione liturgica¹⁸¹.

168. Tuttavia, esaminando la prassi di molte comunità, si nota che:

1) molte assemblee non sono ancora state educate ad esprimersi attraverso il canto;

2) spesso la presenza del coro e degli strumenti musicali si sovrappone alla celebrazione più che inserirsi in essa per svolgere un vero e proprio ministero;

3) da parte degli operatori musicali e da parte degli stessi ministri manca talvolta una azione di discernimento riguardo a *che cosa, quando e come cantare*.

169. Occorre perciò tenere presenti alcuni principi generali:

1) ci sono parti dell'*ordinario* della Messa¹⁸² e del *proprio*¹⁸³ ed elementi di altre celebrazioni¹⁸⁴ che richiedono di per se stesse il canto. Tenendo conto

sia della differente rilevanza liturgica delle singole celebrazioni, sia del tipo di assemblea, occorre saggiamente scegliere tra un minimo e un massimo circa le parti da eseguire in canto:

2) l'assemblea non può delegare ad altri o esimersi dal cantare quelle parti che le sono proprie¹⁸⁵, così pure i ministri della celebrazione - presidente, diacono, salmista, lettore - devono impegnarsi ad apprendere l'arte del recitativo nel cantare, quando è il caso, dialoghi, orazioni, prefazi, dossologie, ecc.¹⁸⁶;

3) la presenza dei cori nelle liturgie va rilanciata e valorizzata, nella consapevolezza che essi sono parte dell'assemblea celebrante e all'interno di essa svolgono un vero e proprio servizio di guida del canto e di coinvolgimento dell'assemblea stessa per una più attiva partecipazione¹⁸⁷. A questo proposito occorre tener presenti le indicazioni date dalla Conferenza Episcopale Piemontese e dalla Commissione Liturgica Regionale del Piemonte nel documento *"I cori nella liturgia [1988]"*, riportato al n. 1 dell'Appendice in quanto da ritenersi tuttora completamente attuale;

4) è necessario suscitare il ministero

¹⁸⁰ S. CONGREGAZIONE DEI RITI, *Musicam sacram* [1967], 5.

¹⁸¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* [1963], 112.

¹⁸² Signore, pietà - Gloria - Acclamazione al Vangelo - Santo - Anamnesi - Dossologia - Agnello di Dio.

¹⁸³ Canto d'ingresso - Salmo responsoriale - Canto di comunione.

¹⁸⁴ Per esempio: *Exsultet* e Litanie dei Santi nella Veglia Pasquale; canto di commiato nella Liturgia delle esequie; la maggior parte dei Salmi e cantici nella Liturgia delle Ore.

¹⁸⁵ Acclamazioni, dialoghi con i ministri, ritornello al salmo responsoriale.

¹⁸⁶ Cfr. C.E.I., *Melodie per il rito della Messa e altri riti*, 1, 2, 4, 5, 7.

¹⁸⁷ Cfr. C.E.I., *Il rinnovamento liturgico in Italia* [1983], 14.

UNA FEDE DA CANTARE

«Neanche una produzione musicale più adeguata alle necessità delle diverse assemblee riuscirà a farle cantare, se esse non saranno sostenute da una continua azione educativa e se, in ogni celebrazione, non saranno opportunamente guidate.

Per questo si favorisca in tutti i modi una corretta formazione liturgica degli animatori musicali dell'assemblea e si curi che il coro, pur svolgendo la sua necessaria funzione di guida, coinvolga l'intera assemblea in una più attiva partecipazione» (C.E.I. *Il rinnovamento liturgico in Italia* [1983], 14).

della *guida del canto dell'assemblea*: un cantore, o comunque una persona competente, che dirige il canto del popolo. Anzi, mancando il coro, è suo compito guidare i diversi canti facendo partecipare il popolo per la parte che gli spetta¹⁸⁸. Inoltre a lui compete scegliere i canti in accordo con gli altri ministri, coordinare gli interventi musicali dell'assemblea, dei ministri, del coro e degli strumentisti, il tutto con discrezione, semplicità e competenza¹⁸⁹.

5) nella scelta dei canti occorre tener presente la struttura del rito, il tempo liturgico, il momento celebrativo, le peculiarità di quella data azione liturgica, il tipo di assemblea. Inoltre i canti devono essere degni della loro adozione nella liturgia, sia per la sicurezza di fede nel contenuto testuale, sia per il valore musicale. Non si introduca in modo permanente alcun testo nelle celebrazioni liturgiche senza previa approvazione della competente autorità¹⁹⁰.

La Regione Pastorale Piemontese possiede il repertorio di canti per la liturgia *"Nella casa del Padre"* [1997]. Esso rappresenta uno strumento adeguato per la scelta dei canti adatti alle diverse celebrazioni, tempi e momenti. La diffusione e l'utilizzo di questo repertorio in tutte le comunità diventa segno di comunione tra le Chiese e costituisce una base comune da cui attingere per le celebrazioni diocesane, interdiocesane o anche di più vasto coinvolgimento;

6) per quanto riguarda il sostegno strumentale si usi preferibilmente l'organo a canne o altri strumenti adatti ad accompagnare il canto liturgico. La musica registrata, sia strumentale che

vocale, non può essere usata durante la celebrazione liturgica, ma solo fuori di essa per la preparazione dell'assemblea¹⁹¹.

170. Le Diocesi – con l'*Ufficio liturgico diocesano*, la *Sezione di Musica*, le *"Scuole diocesane di musica sacra"* o *"Istituti diocesani di musica e liturgia"* – favoriscono, sia dal punto di vista musicale che liturgico, la formazione degli operatori impegnati in questo settore, organizzando appositi corsi o incontri a carattere zonale o diocesano e incoraggiando la partecipazione a momenti formativi a carattere nazionale per una più approfondita qualificazione¹⁹².

171. Il patrimonio musicale della Chiesa merita di essere valorizzato, anche al di fuori dell'ambito strettamente liturgico, per il valore artistico, culturale, storico e spirituale che esso racchiude. Occorre pertanto favorire i cosiddetti *"concerti spirituali"* per creare una cornice adatta ad una liturgia della Parola o ad una lettura di testi biblici o spirituali che, unitamente alla musica vocale e/o strumentale, favoriscono la preghiera e la meditazione¹⁹³.

172. È anche frequente la richiesta di utilizzare le chiese per concerti di vario genere. A questo riguardo si rimanda alle *"Disposizioni"* della Conferenza Episcopale Piemontese e della Commissione Liturgica Regionale del Piemonte su *"I concerti nelle chiese [1989]"*, riportato al n. 2 dell'*Appendice* allo scopo di favorirne una fedele applicazione.

¹⁸⁸ Cfr. **MESSALE ROMANO**, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 64.

¹⁸⁹ Cfr. **CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE**, *I cori nella liturgia* [1988], 14.

¹⁹⁰ Cfr. **MESSALE ROMANO**, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], Precisazioni, 13.

¹⁹¹ Cfr. *Ivi*.

¹⁹² Si segnala, in particolare, il *"Corso di perfezionamento liturgico-musicale"* (CO.PER.LI.M.) curato dall'Ufficio Liturgico Nazionale della C.E.I.

¹⁹³ Cfr. **CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO**, *Concerti nelle chiese* [1987], 9.

2. LO SPAZIO E L'ARREDO LITURGICO

173. I molteplici linguaggi ai quali la liturgia ricorre (parola, silenzio, gesto, movimento, musica, canto) trovano nello spazio liturgico il luogo della loro globale espressione. Così anche lo spazio, come il tempo, viene coinvolto dalla celebrazione nel mistero salvifico di Cristo¹⁹⁴.

174. Il Popolo di Dio che si raduna per le celebrazioni ha una struttura organica e gerarchica che si esprime nei vari ministeri e nel diverso comportamento secondo le singole parti della celebrazione. Pertanto è necessario che la disposizione generale del luogo sacro sia tale da presentare, in un certo modo, l'immagine dell'assemblea riunita, consentire l'ordinata e organica partecipazione di tutti, e favorire il regolare svolgimento dei compiti di ciascuno. La natura e la dignità del luogo, e di tutta la suppellettile, devono favorire la pietà e manifestare la santità dei misteri che vi vengono celebrati¹⁹⁵.

175. I ministri e i fedeli siano educati a comprendere il senso dei vari

spazi liturgici (altare, ambone, sede del presidente, fonte battesimale, luoghi per la celebrazione del sacramento della Penitenza e per la custodia eucaristica, posti per i fedeli, per il coro e per l'organo), ad utilizzarli in modo corretto e nel momento giusto durante la celebrazione. Inoltre siano custoditi con pulizia e decoro adeguati alla finalità liturgica loro propria¹⁹⁶.

176. Nel costruire, nel restaurare e adattare le chiese alle esigenze della riforma liturgica, insieme con il consiglio dei periti, si osservino i principi e le norme della liturgia e dell'arte sacra¹⁹⁷. A questo proposito si tengano ben presenti tre documenti fondamentali:

- 1) C.E.I., *I beni culturali della Chiesa in Italia* [1992];
- 2) C.E.I., *La progettazione di nuove chiese* [1993];
- 3) C.E.I., *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica* [1996].

177. «Tutti coloro che sono interessati alla costruzione, al restauro e al riorientamento della chiese consultino la

¹⁹⁴ Cfr. C.E.I., *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica* [1996], 13.

¹⁹⁵ MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 257.

¹⁹⁶ Cfr. *Ivi*, 258-280; *Ivi*, Precisazioni, 14-17; Cann. 858, 934-940, 964, 1235-1239.

¹⁹⁷ Cfr. can. 1216.

L'ADEGUAMENTO DELLE CHIESE, SEGNO DI FEDELTÀ AL CONCILIO

«L'adeguamento liturgico delle chiese è parte integrante della riforma liturgica voluta dal Concilio Ecumenico Vaticano II: perciò la sua attuazione è doverosa come segno di fedeltà al Concilio.

L'adeguamento delle chiese non si può considerare un adempimento discrezionale né lo si può affrontare secondo modalità del tutto soggettive. La fedeltà al Concilio comporta adesione convinta agli obiettivi, ai criteri e alla disciplina che autorevolmente ne guidano l'attuazione su scala nazionale, in comunione con la Chiesa universale.

Le norme [...] richiedono l'adeguamento del presbiterio (altare, ambone, sede), della navata (posti dei fedeli, posto del coro e dell'organo) e di altri luoghi celebrativi (battistero, penitenzieria, luogo della custodia eucaristica).

Si intende inoltre sottolineare la necessità che si passi in modo graduale dalle soluzioni provvisorie a quelle definitive e che, nell'adeguamento liturgico, si proceda con prudenza per evitare danni al patrimonio storico e artistico» (C.E.I., *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica* [1996], 1).

*Commissione diocesana di Liturgia e Arte Sacra. L'Ordinario del luogo, poi, si serva del consiglio e dell'aiuto della stessa Commissione quando si tratta di dare norme in questa materia o di approvare progetti di nuove chiese o di definire questioni di una certa importanza.*¹⁹⁸

178. Attraverso l'Ufficio liturgico diocesano, la Sezione diocesana di Arte e la Consulta diocesana per i beni culturali ecclesiastici, ci si preoccupi di:

1) organizzare o segnalare occasioni formative, soprattutto in campo liturgico, per gli artisti e progettisti interessati alla costruzione, ristrutturazione o restauro degli edifici di culto¹⁹⁹;

2) promuovere nel territorio della propria Diocesi l'adeguamento delle chiese e degli spazi celebrativi secondo la riforma liturgica;

3) attuare iniziative finalizzate alla conservazione, al restauro e alla valorizzazione del vasto patrimonio storico-artistico legato agli edifici di culto;

4) provvedere con tempestività - sulla base delle indicazioni e dei contributi finanziari della Conferenza Episcopale Italiana²⁰⁰ - alla redazione di un dettagliato *inventario informatico* di tutti i beni artistici e storici di proprietà ecclesiastica, richiesto sia dalla Legge civile, sia dal Codice di Diritto Canonico²⁰¹.

APPENDICI

Al documento vengono uniti i seguenti documenti da noi già pubblicati:

CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *I cori nella liturgia*, 22 maggio 1988: *RDT* 65 (1988), 531-543

CONFERENZA EPISCOPALE PIEMONTESE, *I concerti nelle chiese - Disposizioni*, 7 giugno 1989: *RDT* 66 (1989), 750-751

COMMISSIONE LITURGICA REGIONALE PIEMONTESE, *I concerti nelle chiese - Principi e norme*, 7 giugno 1989: *RDT* 66 (1989), 752-758.

¹⁹⁸ MESSALE ROMANO, *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* [1983], 256.

¹⁹⁹ Si segnalano, in particolare, i Corsi di formazione su "Arte e Architettura per la Liturgia" e su "Conservazione dei beni culturali ecclesiastici" curati dall'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici della C.E.I.

²⁰⁰ C.E.I., *Norme per la concessione dei contributi C.E.I. a favore dei beni culturali ecclesiastici e Regolamento esecutivo delle norme per i contributi finanziari della C.E.I. a favore dei beni culturali ecclesiastici* [1996].

²⁰¹ Legge 1089 del 1.6.1939, art. 4; *Codice di Diritto Canonico* [1983], can. 1283, 2^o e 3^o.

Per favorirne la diffusione, il testo di questo documento «*La celebrazione dei Sacramenti - Orientamenti e norme*» è pubblicato anche a parte (con le Appendici) per i tipi di: Editrice Elle Di Ci - Esperienze.

Atti del Cardinale Arcivescovo

NOTA PASTORALE DELL'EPISCOPATO PIEMONTESE

LA CELEBRAZIONE DEI SACRAMENTI ORIENTAMENTI E NORME

SUA ESECUZIONE NEL TERRITORIO DELL'ARCIDIOCESI

PREMESSO che la Conferenza Episcopale Piemontese, nella riunione del giorno 14 giugno 1996, ha approvato la Nota pastorale su *"La celebrazione dei Sacramenti. Orientamenti e norme"*:

CONSIDERATO che per l'operatività della *Nota* suddetta nelle singole Diocesi si rende necessario uno specifico intervento del Vescovo diocesano:

VISTI i canoni 8 §2, 31 e 392 del Codice di Diritto Canonico:

SENTITO il parere dei più stretti collaboratori:

CON IL PRESENTE DECRETO

D I S P O N G O

CHE LA NOTA PASTORALE DELL'EPISCOPATO PIEMONTESE

***"LA CELEBRAZIONE DEI SACRAMENTI
ORIENTAMENTI E NORME"***

ABBIA ESECUZIONE NEL TERRITORIO DELL'ARCIDIOCESI DI TORINO
A PARTIRE DAL GIORNO 30 novembre 1997
PRIMA DOMENICA DI AVVENTO.

Le disposizioni in essa contenute mantengono la propria loro forza normativa in ragione dei documenti magisteriali da cui sono desunte.

Auspico vivamente che la precisa conoscenza e l'attuazione fedele di questi "Orientamenti e norme" possano contribuire a una più fruttuosa celebrazione sia dell'Eucaristia e degli altri Sacramenti sia delle azioni liturgiche, favorita da una prassi convinta e omogenea in tutta la Regione Pastorale Piemontese. .

Dato in Torino, il giorno sei del mese di gennaio – *solennità dell'Epifania del Signore* – dell'anno mille novecentonovantasette

⌘ Giovanni Card. Saldarini
Arcivescovo Metropolita di Torino

mons. Giacomo Maria Martinacci
cancelliere arcivescovile

Alla celebrazione conclusiva della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani

«Rendere bella e accogliente, ai fratelli che se ne sono allontanati, l'unica casa del Padre comune con la nostra armonia»

Sabato 25 gennaio, il Cardinale Arcivescovo ha partecipato – nel tempio evangelico-valdese torinese di corso Vittorio Emanuele – alla celebrazione conclusiva della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani ed ha tenuto la seguente omelia:

La parabola dell'amore del Padre si può leggere sotto due profili diversi: l'atteggiamento del Padre verso il figlio che ritorna e l'atteggiamento del Padre verso il figlio maggiore, ma in ogni caso ciò che domina è la sua misericordia verso entrambi i figli. Tutti e due questi aspetti della parabola fanno sentire alle nostre Chiese ancora divise l'invito del Padre comune a incamminarci sulla strada di una riconciliazione fraterna.

L'inizio della parabola sembra rappresentarci la situazione "prodiga e lontana" di molta parte del nostro mondo secolarizzato e scristianizzato che si è allontanato da Dio ed ancor più spesso ha abbandonato le nostre chiese. L'uomo d'oggi, insoddisfatto di fronte alla sua origine divina e indifferente al mistero della redenzione, dissipava beni e speranze in un'esperienza caotica e dissacratrice come il figliolo «che si abbandonò ad una vita disordinata e così spese tutti i suoi soldi».

Il "paese lontano" della parabola, cioè il mondo stesso in cui viviamo, ci interroga come singoli credenti e come comunità cristiane: «Abbiamo saputo rivelare il vero volto di Dio che è Padre?».

Forse noi per primi non ci siamo sempre mostrati entusiasti di questo Padre che è nei cieli, come invece Gesù se ne mostrava entusiasta. Ma soprattutto non possiamo restarcene tranquillamente divisi, in confessioni spesso rivali ed ostili anche quando i sentimenti di inimicizia sono mascherati dallo zelo. In tale situazione infatti non possiamo testimoniare l'amore del Padre che riconcilia, la bontà divina che perdonava. Abbiamo il compito di rendere bella e accogliente, ai fratelli che se ne sono allontanati, l'unica casa del Padre comune con la nostra armonia.

Ricca di stimoli ecumenici mi pare anche la seconda parte della parabola che riguarda il fratello maggiore. Infatti proprio perché lavoriamo con convinzione per il regno di Dio e ci sentiamo abbastanza a posto, noi tutti possiamo assumere l'atteggiamento del fratello maggiore anche verso altri credenti, soprattutto quando appartengono ad altre Chiese e Comunità cristiane diverse dalla nostra.

La parabola fa notare come il figlio maggiore era sempre rimasto fedele al Padre e fedele al proprio lavoro. Anche nel giorno del ritorno del fratello egli aveva faticato in campagna. E quella festa inaspettata, quella musica, quelle danze, il vitello ingrassato e tutte le attenzioni del Padre verso il figlio ritrovato gli sembrarono una provocazione. Per questo si adirò e rifiutò di entrare. Allora il Padre gli uscì incontro e lo pregò.

Questo Padre dimostra di amarlo non meno del figlio minore, anzi accenna ad una predilezione verso questo figlio che ha fatto vita comune con lui e lo assicura che non perderà nulla dell'eredità paterna: «Figlio mio, tu stai sempre con me e tutto ciò che è mio è anche tuo».

Non sappiamo se l'invito del Padre a partecipare alla sua misericordia sia stato accolto e così il finale della parola rimane drammaticamente aperto.

Certamente la parola costituiva lo specchio della realtà di fronte alla quale si trovava Gesù. Ciò che viene attribuito al figlio maggiore era il sentimento che provavano i Farisei, e non soltanto loro, di fronte alla misericordia di Gesù verso i peccatori. Il Vangelo ci dice che egli ha dovuto per questo affrontare delle critiche aspre, cattive, fino alla calunnia: «Ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori» (*Mt 11,19*).

Critiche simili possono essere fatte ancora oggi proprio dalle persone più religiose delle nostre comunità ecclesiali, che si ritengono "ben pensanti" ma dimenticano che pensa bene soltanto chi lo fa nella logica di Dio che è Padre. La logica della divisione in cui noi viviamo, l'invidia e la superbia spesso mascherate di zelo, ci impediscono di vedere il grande bene che Dio realizza anche là dove noi non ci attenderemmo e questa cecità si riflette nella considerazione che ognuno ha delle altre Chiese. Dalla critiche più sottili alle mormorazioni più banali: «Ma dove andiamo a finire? Adesso anche il nostro Vescovo va a predicare nel Tempio Valdese?»; oppure, dall'altra parte, penso vengano fatte analoghe considerazioni: «Ma che razza di protestanti siamo ancora? Ci prendiamo gusto a mescolarci con i cattolici?».

Il Vangelo di Marco (7,22), nell'elenco di cose cattive che vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo, enumera dapprima adulteri, cupidigie, impudicizie, cioè quei peccati che ci ricordano la storia del figlio più giovane, ma subito dopo ricorda l'invidia, la calunnia, la superbia, cioè quei peccati che sono propri del figlio maggiore. L'invidia è in greco "oftalmὸς πονερὸς" cioè letteralmente "occhio cattivo". Opposto è il comportamento di Barnaba, lodato dagli Atti degli Apostoli, perché egli, giunto ad Antiochia, «vide quello che Dio aveva operato con la sua grazia e se ne rallegrò... Barnaba era un uomo buono, pieno di Spirito Santo e di fede» (*At 11,23-24*).

La capacità di rallegrarsi del bene seminato da Dio nel fratello è proprio l'atteggiamento che il Padre vorrebbe ispirare nel figlio maggiore della parola. Ma prima ancora il Padre cerca di svelenire il risentimento del figlio maggiore invitandolo a riconoscere il bene che egli stesso ha ricevuto. La riconoscenza infatti è il primo passo per purificare il nostro occhio e renderlo "buono".

Tutto abbiamo ricevuto da Dio e non possiamo mai considerarci suoi creditori né abbiamo il diritto di appropriarci in modo esclusivo ed egoistico, sia personalmente sia confessionalmente, dei beni ricevuti da lui. Come ci ricorda Paolo: «Se hai qualche cosa, non è forse Dio che te l'ha data? E se è Dio che te l'ha data, perché te ne vanti come se fossi stato tu a conquistarla?» (*1 Cor 4,7*).

La parola dell'amore del Padre ci invita perciò a riconoscere le opere di Dio in noi e nei fratelli e ci spinge a rallegrarci e a dare gloria al Signore per la grande misericordia con la quale tutti ci vuole riconciliati con sé e tutti ci vuole riconciliati con i fratelli.

Omelia nella festa di S. Giovanni Bosco

«Il bene della società e della Chiesa dipende dall'educazione della gioventù»

Venerdì 31 gennaio, il Cardinale Arcivescovo ha presieduto anche quest'anno una Celebrazione Eucaristica nella Basilica di Maria Ausiliatrice in occasione della festa liturgica di S. Giovanni Bosco.

Questo il testo dell'omelia tenuta da Sua Eminenza:

Don Bosco è un Santo tra i più amati, più conosciuti in tutto il mondo ed è davvero ogni volta un incanto vedere una presenza così numerosa.

Perciò considero grazia di Dio il potermi rivolgere, da questo luogo e in questo giorno, a così numerosi convenuti per lanciare a tutti un appello sulla grande e grave questione educativa, proprio come Pastore di questa amata Diocesi torinese, nella quale S. Giovanni Bosco è stato un sacerdote di cui la nostra Chiesa si onora.

La questione è veramente imponente oggi; i Vescovi italiani hanno fatto, neanche due anni fa, una dichiarazione molto seria in proposito, affermando: «Il pianeta Terra avrà un futuro solo se verrà riconosciuta la centralità della persona umana e se ci saranno uomini capaci di dominare e guidare i processi della vita personale e sociale, nella direzione dello sviluppo umano pieno e solidale» (Lettera *“Per la scuola”*, 23 aprile 1995, n. 2).

Mi sento dunque, come Vescovo, di lanciare un appello affinché tutti gli uomini capaci di tale impresa uniscano i loro sforzi per il bene delle nuove generazioni.

Che cosa sia educare possiamo farcelo dire dal Santo che oggi festeggiamo, e lo supplichiamo perché ci aiuti a imparare la scienza e la sapienza dell'educazione che Egli ha avuto in grande grado.

In tempi drammatici e difficili di una società che andava alla deriva, S. Giovanni Bosco scelse di dedicare la sua vita ai giovani. Diceva: *“Volete fare una cosa buona? Educate la gioventù. Volete fare una cosa santa? Educate la gioventù. Il bene della società e della Chiesa dipende dall'educazione della gioventù”*.

Come il buon pastore di cui ci ha parlato la prima lettura, andò in cerca dei giovani, specialmente i più bisognosi, si fece uno di loro, non si perse in chiacchiere: li raccolse nei suoi oratori, togliendoli dall'emarginazione e dallo sfruttamento. Che tutte le nostre parrocchie e comunità abbiano gli oratori, indispensabili insieme con la chiesa.

In un tempo in cui la repressione era di norma, educò i giovani con il sistema che chiamava preventivo, dove fondamento è l'amore o più esattamente l'*“amore-volezza”* e i materiali con cui si costruisce sono – diceva – la *“ragione e la religione”*.

Diceva agli educatori: *“L'educazione è cosa di cuore, ma il cuore è una fortezza chiusa sempre al rigore e all'asprezza. Studiamoci perciò di farci amare, di insinuare il sentimento del dovere e del santo timore di Dio, e vedremo con facilità aprirsi le porte di tanti cuori”*.

Nelle sue *“case”* (così voleva che si chiamassero i suoi oratori e le sue scuole) sapeva instaurare uno stile, creare un ambiente: è *“lo spirito di famiglia”*, fatto di

amabilità e di semplicità, di persuasione e di dolcezza, di comprensione e di ottimismo, di spontaneità e di larghezza di vedute. Lo spirito di famiglia, presso Don Bosco, è il dialogo, naturale e diretto, la condivisione delle preoccupazioni, delle gioie e dei dolori.

Non si è messo a giudicare e a condannare i ragazzi del suo tempo, quelli che incontrava nelle strade, nelle prigioni, nelle degradate periferie della città. Aveva fiducia nei giovani, in tutti i giovani. Diceva: «*In ogni giovane, anche il più disgraziato, vi è un punto accessibile al bene ed è dovere primo dell'educatore ricercarlo, fare leva su questo e poi procurare di svilupparlo in un clima di libertà, simpatia e familiarità.*».

Il suo metodo è stato indovinato, è riuscito, è attuale. E non dobbiamo dimenticare che Don Bosco viveva e faceva vivere i suoi ragazzi nella gioia. Nonostante le sue molte preoccupazioni, faceva le cose con gioia: non era un musone, un corrucchiato, un angosciato. Il suo sorriso lo abbiamo tutti negli occhi: portava gioia, portava serenità, portava pace ai grandi e ai piccoli. E questo traspariva dalle sue parole, dai suoi atteggiamenti, dai suoi scritti e veniva da una grande fede nutrita da una grande preghiera. Bisogna pregare di più, nelle nostre case innanzi tutto, in molte delle quali non si prega più o ben poco, ed avere tanta fede come l'ha avuta lui. La fede fa i miracoli, S. Giovanni Bosco ne ha fatti molti, mi auguro che continui a farli anche adesso che è davanti a Gesù Cristo; quindi preghiamo che li faccia specialmente per i giovani.

Io mi sono compiaciuto e tuttora mi compiaccio del fatto che Torino sia diventata, o quanto meno intenda diventare, nel contesto d'un progetto europeo, una «*Città educativa*». Proprio qui, nel centro d'una impresa educativa come quella salesiana che è ormai di vastità intercontinentale, può essere particolarmente significativo ricollegarsi a una eredità non solo gloriosa, ma soprattutto anche oggi oltremodo feconda. Perché dunque non assumerci di nuovo insieme, per il bene di questa Città, un lavoro educativo di grande portata?

Forse non dobbiamo soltanto educare, ma rieducare: già tredici anni fa la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica affermava che «l'intervento rieducativo, che esige una profonda trasformazione interna ed esterna dell'individuo, è faticoso e lungo, perché deve aiutare a ricostruire la personalità e le sue relazioni con il mondo degli uomini e dei valori» (*Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1 dicembre 1983, n. 105).

Ma questa è caso mai una ragione di più per non tardare. Come sarei felice di sapere che in questa Città, come d'altronde in tutte, ci si avvia verso l'educazione all'amicizia! Lo stesso documento affermava che «l'amicizia è il vertice della maturazione affettiva... può diventare un fattore di straordinaria importanza per la costruzione della personalità nella sua dimensione individuale e sociale» (n. 92). Ben vengano le intese e i progetti a tali obiettivi indirizzati. Questo possiamo ben chiedere, con fede ai nostri Santi e con energia ai nostri Responsabili Civili, per un futuro migliore la cui urgenza non permette più indugi...

Diceva Don Bosco, e qui tutti sono responsabili a cominciare dai genitori: «*Il bene della società e della Chiesa risiede nell'educazione della gioventù*».

In questa Messa preghiamo tutti perché questo auspicio si realizzi.

Amen.

Curia Metropolitana

CANCELLERIA

Termine di ufficio

FILIPELLO can. Pierino, nato in Castelnuovo Don Bosco (AT) il 6-11-1925, ordinato il 29-6-1949, ha terminato in data 7 gennaio 1997 l'ufficio di cappellano della Casa di riposo "Principessa Felicita di Savoia" in Torino.

Abitazione: 10023 CHIERI, v. Colomatti n. 18, tel. 947 06 97.

LOI p. Mario, O.M.V., nato in Genova il 9-10-1954, ordinato il 5-4-1986, ha terminato in data 31 gennaio 1997 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia Maria Regina della Pace in Torino.

Trasferimento

PATTARINO diac. Luigi, nato in Castel Boglione (AT) il 15-10-1923, ordinato il 23-4-1980, è stato trasferito in data 1 febbraio 1997 – come collaboratore pastorale – dalla Casa del Clero "S. Pio X" in Torino all'Ospedale S. Giovanni Battista-Molinette in Torino.

Abitazione: 10126 TORINO, v. Tibone n. 6, tel. 663 62 05.

Nomine

– Amministratori parrocchiali

GRIVA can. Giovanni, nato in Santena l'11-5-1923, ordinato il 29-6-1946, è stato nominato in data 3 gennaio 1997 amministratore parrocchiale della parrocchia di S. Rocco in Trofarello, vacante per la morte del parroco don Elmo Ozzello.

SORASIO don Matteo, nato in Caramagna Piemonte (CN) il 31-1-1930, ordinato il 28-6-1953, è stato nominato in data 13 gennaio 1997 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Agostino Vescovo in Torino, vacante per la morte del parroco don Giuseppe Baudino.

VIGNOLA don Giovanni Battista, nato in Caramagna Piemonte (CN) il 9-3-1938, ordinato il 29-6-1962, è stato nominato in data 29 gennaio 1997 amministratore parrocchiale *sede plena* della parrocchia S. Giovanni Battista in Casalgrasso (CN). Egli sostituisce don Prosdocio Pellerino, S.D.B.

MOTTA don Flavio, nato in Chivasso il 16-6-1943, ordinato il 29-6-1968, è stato nominato in data 31 gennaio 1997 amministratore parrocchiale *sede plena* della parrocchia S. Maria della Pieve in Cumiana.

- Altre

MOLLAR don Livio, nato in Cumiana l'8-12-1941, ordinato il 25-6-1967, è stato nominato assistente religioso presso l'Azienda Sanitaria Regionale - U.S.L. n. 4 Ospedale Giovanni Bosco, in 10154 TORINO, p. del Donatore di Sangue n. 3, tel. 240 1111.

ABÀ don Guido, S.D.B., nato in Cuorgnè il 18-6-1922, ordinato il 4-7-1949, parroco della parrocchia S. Pietro in Vincoli di Lanzo Torinese, è stato anche nominato in data 1 febbraio 1997 assistente religioso presso l'Ospedale Mauriziano in Lanzo Torinese.

PATTARINO diac. Luigi, nato in Castel Boglione (AT) il 15-10-1923, ordinato il 23-4-1980, collaboratore pastorale nell'Ospedale S. Giovanni Battista-Molinette in Torino, è stato anche nominato in data 1 febbraio 1997 collaboratore pastorale nella parrocchia S. Monica in Torino.

Nomine o conferme in istituzioni varie*** *Ordine Mauriziano***

L'Ordinario Diocesano di Torino, a norma di legge, ha nominato in data 1 febbraio 1997 – per il quadriennio 1997-31 dicembre 2000 – suo delegato nel Consiglio di Amministrazione dell'*Ordine Mauriziano* il sacerdote ALESSIO don Franco.

Comunicazione

LAVECCHIA don Giovanni – del Clero diocesano di Massa Marittima-Piombino –, nato in Bordeaux (Francia) il 19-10-1950, ordinato il 17-5-1986, è stato nominato in data 30 gennaio 1997 cappellano militare presso il Comando della Brigata Alpina “Taurinense”. Egli sostituisce mons. Mario Franco – del Clero diocesano di Alba –, trasferito ad altra sede.

SACERDOTI DIOCESANI DEFUNTI

OZZELLO don Elmo.

È deceduto in Trofarello il 3 gennaio 1997, all'età di 76 anni, dopo 53 di ministero sacerdotale.

Nato a Valperga l'11 giugno 1920, dopo aver frequentato i Seminari diocesani di Giaveno, Chieri e Torino, aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale il 27 giugno 1943, in Cattedrale, dall'Arcivescovo Card. Maurilio Fossati.

Dopo il biennio nel Convitto Ecclesiastico, fu inviato come vicario cooperatore nella parrocchia di Cambiano, dove lavorò con zelo per più di quattro anni.

Nel 1950 fu nominato prevosto della parrocchia SS. Nome della B.V. Maria nella frazione Boschetto di Bra, piccola e fervorosa comunità non lontana dal Santuario della Madonna dei Fiori. Per tredici anni fu pastore generoso, nella semplice fraternità che lo contraddistingueva.

Nel 1963, trasferito alla parrocchia S. Rocco in Valle Sauglio di Trofarello, don Elmo iniziò il nuovo cammino con la comunità affidatagli e seppe costruire con intensa simbiosi spirituale una autentica famiglia. Per la gioventù e le famiglie ristrutturò completamente una casa come oratorio; accanto alla chiesa parrocchiale fece costruire il pensionato per gli anziani, dove egli stesso ebbe affettuosa e premurosa ospitalità negli ultimi giorni della sua

vita terrena. Provvide al restauro completo della bella chiesa parrocchiale, della casa canonica e di alcune cappelle per favorire la preghiera delle persone dislocate più lontano dalla sede parrocchiale. L'ultimo suo lavoro per abbellire la chiesa parrocchiale, terminato proprio nell'estate scorsa, fu un prezioso mosaico che rappresenta gli angeli in preghiera sopra l'immagine della Vergine.

Il servizio sacerdotale di don Elmo, donato generosamente anche alle parrocchie vicine a Valle Sauglio, specie nel delicato ministero delle Confessioni, è stato vissuto nel silenzio. I suoi parrocchiani, destinatari di tanti ripetuti gesti di grande bontà, hanno saputo agevolmente superarne il carattere apparentemente rude cogliendo l'autenticità di un cuore totalmente aperto alle loro necessità.

Le sue spoglie attendono la risurrezione nel cimitero di Valle Sauglio.

BAUDINO don Giuseppe.

È deceduto in Torino il 12 gennaio 1997, all'età di 80 anni, dopo 57 di ministero sacerdotale.

Nato a Moretta (CN) il 7 aprile 1916, dopo aver frequentato i Seminari diocesani di Giavano, Chieri e Torino, aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale il 29 giugno 1939, in Cattedrale, dall'Arcivescovo Card. Maurilio Fossati.

Dopo il biennio nel Convitto Ecclesiastico, fu nominato vicario cooperatore nella parrocchia di Carignano, dove rimase per dodici anni vivendo i difficili anni della guerra, con esperienze che lo coinvolsero anche in prima persona. Tra altre consolazioni, ebbe la gioia di avere tra i suoi chierichetti anche un certo Pier Giorgio... che ora è Vescovo Ausiliare di Torino.

Dal 1953 don Baudino fu ininterrottamente parroco nel Centro storico di Torino e precisamente nella parrocchia S. Agostino Vescovo. L'impatto con una parrocchia ritenuta particolarmente difficile perché poverissima e angustiata da mille problemi mise in evidenza la sua carità che lo condusse con una grande sapienza a dialogare anche con le pubbliche autorità per il bene dei fedeli affidati alle sue cure. Ebbe un'autentica passione per l'Oratorio: luogo di accoglienza e di formazione per i più piccoli e i ragazzi.

L'amore appassionato del parroco cercò ed ottenne valida collaborazione da persone che seppe sempre rispondere alle sue proposte evangelizzatrici – casa per casa, situazione per situazione – e di carità totale.

Guidata con tenace delicatezza dal parroco, la comunità di S. Agostino ha affrontato le più complesse situazioni culturali e religiose, economiche e morali: il Vangelo è stata l'ispirazione primaria dell'azione pastorale. Questo per don Baudino voleva dire preghiera assidua espressa anche nella corale partecipazione al canto, grandi e piccoli; fedeltà a tutti i Comandamenti di Dio, presentati nel concreto di una catechesi per tutte le età e condizioni di vita; carità fin dove è possibile, profeticamente sollecitando anche gli Enti pubblici. Al riguardo è doveroso sottolineare che dei diritti della sua popolazione ad avere una degna abitazione, spazi per una serena convivenza, il tanto sognato verde per la serenità gioiosa dei bimbi e delle loro famiglie, per i giovani e per gli anziani il parroco fu sostenitore assiduo e coraggioso. Quindi una presenza nel "civile", schietta e leale.

Gli anni segnati dalla malattia hanno reso ancora più intenso il legame tra i parrocchiani e il parroco: la presenza di quanti sono saliti fino alla sua camera quando – tornato dalla clinica Sedes Sapientiae per morire tra i suoi – don Baudino ormai stava terminando il suo cammino terreno è stata l'ultimo eloquentissimo segno dello spirito di famiglia che questi aveva saputo creare.

Le sue spoglie attendono la risurrezione nella tomba di famiglia nel cimitero di Piscina.

TONUS can. Isidoro.

È deceduto in Torino, nell'Infermeria San Pietro dell'Ospedale Cottolengo, il 17 gennaio 1997, all'età di 80 anni, dopo 56 di ministero sacerdotale.

Nato a Sacile (UD) il 5 settembre 1916, sesto di dodici figli, e naturalizzato cambianese con tutta la sua famiglia, dopo aver frequentato i Seminari diocesani di Giaveno, Chieri e Torino, aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale il 2 giugno 1940 in una memorabile numerosissima celebrazione tenuta nella Basilica di Maria Ausiliatrice dall'Arcivescovo Card. Maurilio Fossati, a pochi giorni dall'inizio della guerra.

Fu subito destinato come insegnante nel Seminario di Giaveno, divenendone vicerettore nel 1943 accanto all'indimenticato can. Luigi Bonino. Intanto gli venne anche affidata la cura della cappellania del Mollar de' Franchi, dove fu vicino alla sua gente nel periodo della Resistenza e in particolare nei tristi momenti del terribile rastrellamento del 29 novembre 1944, che seminò distruzione e morte in tutta quella zona del giavenese. Del suo servizio in Seminario viene ricordato l'impegno costante per formare giovani responsabili, capaci di resistere alla tentazione della superficialità e del compromesso.

Nel 1949 don Tonus entrò nei Missionari di S. Massimo, benemerita istituzione che nel confuso immediato dopoguerra si adoperò per predicare, specie attraverso le "Missioni popolari", la riconciliazione. Qui emerse un suo straordinario talento: quello della comunicazione. Abile nell'arte oratoria, sempre seppe farsi ascoltare per la sua vivacità e la dottrina esposta in modo semplice, accessibile a tutti.

Nel 1954 gli fu affidata la giovane parrocchia di S. Francesco d'Assisi in Venaria Reale, con problemi pastorali molto seri e tali da scoraggiare altri sacerdoti ma non lui: entusiasmo e determinazione caratterizzarono costantemente il suo apostolato.

Nei 37 anni dell'impegno di questo sacerdote presso la comunità di S. Francesco (1954-1991) la storia della parrocchia si identificherà in gran parte con il suo singolare operato. L'atteggiamento che più affascinava i fedeli fu la sua coerenza, sostenuta da una profonda pietà religiosa, da un'intensa devozione alla Madonna e da un'austera povertà che lo rese sempre credibile davanti a tutti: credenti e non. L'Oratorio, l'ampliamento della "chiesetta", la casa parrocchiale, l'ampio salone nel sottocuore, la Scuola materna, la casa alpina di Cesana, il centro religioso Regina della Pace... sono le realizzazioni strutturali che hanno richiesto enorme lavoro e non pochi sacrifici. Proviamo ad immaginare l'equivalente in miliardi di lire per tutte queste costruzioni. Eppure fu uno dei primi in Italia ad abolire, per la sua profonda sensibilità pastorale, le tariffe differenziate per Battesimi, Matrimoni e funerali, in uso da secoli, anticipando quelle che sarebbero state le indicazioni per tutte le parrocchie negli anni del dopo Concilio. Fu parroco zelante nelle opere di carità a sostegno delle famiglie spesso numerose e ancora provate dalle difficoltà economiche del periodo bellico. Si disse a proposito della povertà di don Tonus: «È arrivato a Venaria con le scarpe rotte, così se n'è andato, pur avendo amministrato miliardi a beneficio della comunità», prete di Cristo che si è fatto tutto a tutti con grande generosità, senza paura, con fiducia massima nella Provvidenza, senza troppo calcolare, ma cercando di amare molto. Le sue battute proverbiali, i suoi richiami sulla puntualità alla S. Messa che – diceva – «comincia all'inizio e finisce alla fine», sul modo di partecipare alle celebrazioni liturgiche che per lui erano il cardine della vita parrocchiale, lo rendevano simpatico nelle giuste e coerenti richieste ai parrocchiani. Fu fedele alle direttive della Chiesa verso la quale ha avuto una non acritica, ma pur sempre filiale obbedienza. In questa obbedienza vanno collocate anche le dimissioni da parroco, raggiunti i 75 anni di età, accettate dall'Arcivescovo il 31 dicembre 1991.

Chiese allora al parroco di Druento di accoglierlo in parrocchia come collaboratore. E furono ancora anni di generoso ministero sacerdotale, apprezzato per la sapienza dei consigli, ricercato per le Confessioni dagli adulti e da non pochi giovani che in lui vedevano il prete saggio, convinto, coerente. Da Druento mantenne sempre un legame pro-

fondo, ma anche discreto, ed una vivissima stima per il suo successore a Venaria e per i suoi collaboratori.

Il 30 aprile 1992, per sottolineare un ministero particolarmente fecondo di bene, il Cardinale Arcivescovo lo nominò canonico onorario della Collegiata della SS. Trinità in Torino, legata alla memoria di S. Giuseppe Benedetto Cottolengo, che ne fu membro e di cui si celebrava il 150^o della morte.

La morte lo ha colto improvvisamente ma non lo ha trovato impreparato: il can. Tonus ha chiuso così "in fretta e bene", come soleva dire, con i Sacramenti della fede, la sua lunga e laboriosa giornata terrena, sulla breccia fino alla fine.

Le sue spoglie attendono la risurrezione nel cimitero di Cambiano.

SCARASSO can. Valentino.

È deceduto in Carmagnola il 21 gennaio 1997, nell'Ospedale S. Lorenzo, all'età di 75 anni, dopo 52 di ministero sacerdotale.

Nato a Carignano il 16 gennaio 1922, dopo aver frequentato i Seminari diocesani di Giaveno, Chieri e Torino, aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale in Cattedrale il 29 giugno 1944 (dopo un anno di attesa, rispetto ai compagni di corso, a motivo della sua giovane età), dall'Arcivescovo Card. Maurilio Fossati.

Terminato il Convito Ecclesiastico, allora sfollato nel Seminario di Bra a causa degli eventi bellici che avevano colpito la sede torinese, nel 1945 era stato assegnato a servizio del Santuario della Consolata. Erano gli anni dell'immediato dopoguerra e della ricostruzione anche materiale del Santuario, danneggiato durante la guerra; fu il tempo della Canonizzazione di S. Giuseppe Cafasso, della "Peregrinatio Mariae" e del Congresso Eucaristico Nazionale di Torino.

Verso il termine del 1954 don Scarasso iniziò il ministero parrocchiale a Casanova di Carmagnola: una comunità fondamentalmente agricola, in cui erano presenti anche le numerose novizie delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Il giovane parroco, originario dei Brassi di Carignano, si trovò a suo agio manifestando attenzione alle singole persone e al dialogo sobrio, ricco di saggezza; aiutò i suoi parrocchiani ad amare la liturgia, proponendo anche iniziative apposite come una settimana liturgica.

Dopo dieci anni, in pieno svolgimento del Concilio Vaticano II, venne trasferito a Bra, nella parrocchia S. Andrea Apostolo, legata agli anni giovanili di S. Giuseppe Benedetto Cottolengo. Era un momento particolarmente delicato per le parrocchie del concentrico braiese, perché si era appena provveduto a superare l'antica attribuzione parrocchiale per famiglie giungendo alla divisione territoriale. I sei anni in cui don Scarasso fu priore di Bra lo rivelarono come uomo di comunione, adatto per compiti anche più impegnativi. E così fu in effetti. Nell'estate 1970, intendendo scegliere un nuovo Vicario Generale e alcuni Vicari Episcopali, il Card. Pellegrino indisse una consultazione diocesana per l'indicazione di una rosa di nomi: come Vicario Generale l'Arcivescovo scelse don Scarasso, segno evidente della stima da lui meritatamente goduta anche fuori di Bra.

Iniziò così per mons. Scarasso un nuovo ministero che, dal dicembre 1970 fino ai primi mesi del 1983, lo vide impegnato generosamente, senza risparmio di tempo e di energie, a servizio di due Arcivescovi accanto – per periodi diversi – ai Vescovi Ausiliari Mons. Sanmartino e Mons. Maritano. La sua massima era: «In Curia sempre per il lavoro necessario poi, appena possibile, nella pastorale diretta», ed ecco la collaborazione che vide l'opera del nuovo Vicario successivamente nelle parrocchie del Lingotto a Torino e di S. Matteo a Borgo San Pietro di Moncalieri, oltre ad un servizio a favore dei ricoverati nella Casa di cura S. Luca sulla collina torinese.

Con lui non si sprecavano tempo e parole! Mai burocrate, sempre disponibile per i confratelli sacerdoti, anzitutto, e per tutto il Popolo di Dio. Chiarezza di orientamenti maturati insieme all'Arcivescovo, valorizzando il Consiglio Episcopale come fondamentale strumento pastorale, insieme agli Organismi consultivi: i Consigli presbiterale e pastorale diocesano, i Consigli per i religiosi e le religiose, oltre a Consulte e Commissioni per i vari ambiti. Per un periodo fu anche direttore dell'Ufficio Amministrativo diocesano. Tutte le "Opere" diocesane di quegli anni lo videro partecipe, con intuizioni acute e a volte veramente provvidenziali. A mons. Scarasso si deve una cura specialissima verso la cooperazione diocesana annuale, l'attenzione appassionata e tenace per l'assistenza al Clero anziano o malato, la riorganizzazione della Curia Metropolitana in Uffici articolati secondo le effettive esigenze, la cercata soluzione – insieme al mai dimenticato mons. Enriore – di numerosi problemi economici e strutturali sia diocesani che locali.

L'operazione al cuore del maggio 1983, con le complicazioni sopravvenute, obbligarono il Card. Ballestrero ad accettare le dimissioni di questo prezioso collaboratore. Il 1º gennaio 1984 mons. Scarasso fu nominato Canonico del Capitolo Metropolitano di Torino con la prebenda presbiterale di S. Giovanni in Sassi (mutata nel 1988, a seguito dei nuovi *Statuti capitolari*, nel titolo di S. Francesco di Sales). Per non privarsi della sua collaborazione, l'Arcivescovo continuò ad affidargli l'incarico di conferire il sacramento della Cresima, lo nominò membro del Consiglio presbiterale e membro del Collegio dei Consultori, di nuova costituzione; fu anche membro della nuova Commissione per gli scrutini dei candidati al Presbiterato.

Particolarmente preziosa si è dimostrata la collaborazione del can. Scarasso nella stesura dei nuovi *Statuti* e del *Regolamento* del Capitolo Metropolitano, di cui nel 1988 venne eletto Presidente, riconfermato nel 1991. Nel 1993 rinunciò all'ufficio di Presidente e divenne Penitenziere della Cattedrale. Intanto aveva già iniziato ad animare le liturgie capitolari, proponendo per la preghiera comune intenzioni sempre attuali, eco delle varie situazioni ecclesiali e non. Già dal 1992 aveva iniziato a seguire settimanalmente gli abitanti dei Brassi di Carignano, la "sua" borgata e ultimamente sognava di dedicare loro maggiore disponibilità di tempo insieme alla cura spirituale dei malati di Carignano, ripromettendosi di lasciare il servizio alla Cattedrale, a motivo delle sue condizioni di salute, in occasione del compimento del 75º anno di età.

Non sarà possibile non ricordare questo sacerdote, talora rude ma capace di gesti squisitamente delicati, che si è speso senza risparmio – fino a patirne gravemente nella salute – per la Chiesa torinese: programmatore pastorale concreto, mai utopista, fedelissimo alla preghiera personale e alla vita liturgica condivisa con altri, ricercatore costante e sempre aggiornato in teologia, diritto canonico e orientamenti pastorali. Rifuggì costantemente dalla ricerca del prestigio personale, solo e sempre a servizio della comunità ecclesiale.

La morte improvvisa – mentre usciva dalla sua casa alla periferia di Carignano per recarsi a una visita di controllo, con la corsa in ambulanza all'Ospedale di Carmagnola che non è bastata a consentirgli una ripresa – non lo ha trovato impreparato.

La sua salma attende la risurrezione nel cimitero di Carignano.

Documentazione

**TRIBUNALE ECCLESIASTICO REGIONALE PIEMONTESE
DI PRIMA E DI SECONDA ISTANZA**

Organico del Tribunale

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 regionali

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

Promotore di giustizia

CAVALLO can. Francesco

dioc. Torino

Difensori del vincolo

FECHINO mons. Benedetto, *titolare*
 APPENDINO can. Filippo Natale, *sostituto*
 CAVALLO can. Francesco, *sostituto*
 FARINELLA don Roberto, *sostituto*
 GOTTERO don Roberto, *sostituto*
 MARCHETTI don Enzo, *sostituto*

dioc. Torino
 dioc. Torino
 dioc. Torino
 dioc. Ivrea
 dioc. Torino
 dioc. Ivrea

Cancelleria

DINICASTRO don Raffaele,
cancelliere per la cause in I istanza
 MAZZOLA don Renato,
cancelliere per le cause in II istanza
 BIANCOTTI diac. Giuseppe,
notaro-addetto alla Segreteria
 OLIVERO diac. Vincenzo, *notaro-attuario*
 ALBIS Laura, *notaro-attuario*
 CAVIGLIA Concetta, *notaro-attuario*
 SICCARDI Laura, *notaro-attuario*

dioc. Torino
 dioc. Torino
 dioc. Torino
 dioc. Torino
 dioc. Torino

Economato

MAZZOLA don Renato, *economista*
 CALLIERA rag. Pietro,
consigliere per gli affari economici
 CECCHI rag. Ruggero,
consigliere per gli affari economici

dioc. Torino

Patroni stabili

ANDRIANO don Valerio, *Avvocato Rotale*
 BONAZZI dott. Luigi,
Avvocato del Foro Ecclesiastico di Torino

dioc. Mondovì

Dati statistici relativi all'attività giudiziaria dell'anno 1996

CAUSE DI PRIMO GRADO

In prima istanza dalle Diocesi del Piemonte

Pendenti al 31 dicembre 1995: 234

Introdotte nel 1996: 151

Decise nel 1996	141
Perente o rinunciate	17
Trasmesse alla Santa Sede per Dispensa	3

Concluse nel 1996: 161

Pendenti al 31 dicembre 1996: 224

Le 141 cause decise nel 1996 hanno avuto:

sentenza affermativa (consta la nullità del matrimonio)	122
sentenza negativa (non consta la nullità del matrimonio)	19

Diocesi di provenienza delle 161 cause concluse nel 1996:

Torino	77	Cuneo	4
Vercelli	3	Fossano	—
Acqui	9	Ivrea	2
Alba	5	Mondovì	6
Alessandria	5	Novara	12
Aosta	3	Pinerolo	4
Asti	16	Saluzzo	3
Biella	5	Susa	2
Casale Monferrato	5		

Contributi economici delle parti nelle 141 cause decise nel 1996:

A totale pagamento	104
Con riduzione di spese	31
Totalmente gratuite	6

Condizione sociale delle parti attrici nelle 141 cause decise nel 1996:

Disoccupati	5	Operai	27
Pensionati	3	Commercianti e artigiani	12
Casalinghe	5	Studenti	1

Impiegati	56	Liberi professionisti	14
Insegnanti	7	Dirigenti	7
Militari ed equiparati	3	Magistrati	1

Durata della convivenza coniugale nelle 141 cause decise nel 1996:

Meno di un anno	22	Da tre a cinque anni	29
Da uno a due anni	22	Da cinque a dieci anni	34
Da due a tre anni	20	Oltre dieci anni	14

Durata del processo nelle 161 cause concluse nel 1996:

Da sei mesi a un anno	37
Da un anno a un anno e mezzo	63
Da un anno e mezzo a due anni	36
Oltre due anni	25

Capi di nullità ammessi nelle cause decise nel 1996:

Incapacità per difetto di discrezione di giudizio	18
Incapacità di assumere gli obblighi coniugali essenziali	13
Errore sulla persona	1
Errore su qualità della persona	1
Matrimonio ottenuto con dolo	1
Simulazione del matrimonio	4
Simulazione per esclusione positiva della procreazione della prole	58
Simulazione per esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo	37
Simulazione per esclusione positiva della dignità sacramentale	1
Matrimonio celebrato per effetto di violenza o timore	13

Capi di nullità respinti nelle cause decise nel 1996:

Incapacità per difetto di discrezione di giudizio	13
Incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali	11
Errore su qualità della persona	1
Matrimonio ottenuto con dolo	1
Simulazione del matrimonio	2
Simulazione per esclusione positiva della procreazione della prole	19
Simulazione per esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo	16
Simulazione per esclusione positiva della dignità sacramentale	1
Condizione apposta al consenso	1
Matrimonio celebrato per effetto di violenza o timore	3

N.B. - *La somma dei capi ammessi o respinti non corrisponde al numero delle sentenze affermative o negative, in quanto alcune volte nella stessa sentenza il Tribunale si pronunzia su più capi, alcuni dei quali vengono ammessi e altri respinti.*

CAUSE DI SECONDO GRADO

In appello dal Tribunale Regionale Ligure

Pendenti al 31 dicembre 1995: 20**Introdotte nel 1996:** 89

Decise con decreto di conferma	85
Decise con sentenza affermativa	2
Decise con sentenza negativa	1
Perente o rinunciate	5

Concluse nel 1996: 93**Pendenti al 31 dicembre 1996:** 16**Diocesi di provenienza delle 93 cause concluse nel 1996:**

Genova	62
Albenga-Imperia	3
Chiavari	5
La Spezia-Sarzana-Brugnato	5
Savona-Noli	8
Tortona	7
Ventimiglia-San Remo	3

Contributi economici delle parti nelle 93 cause concluse nel 1996:

A totale pagamento	74
Con riduzione di spese	12
Totalmente gratuite	7

Durata del processo di appello nelle 93 cause concluse nel 1996:

Meno di sei mesi	87
Da sei mesi a un anno	2
Da un anno a due anni	3
Oltre due anni	1

Capi di nullità nelle cause decise con decreto o sentenza di conferma nel 1996:

Impedimento di impotenza nell'uomo	1
Incapacità per difetto di discrezione di giudizio	38

Incapacità di assumere gli oneri coniugali essenziali	13
Errore su qualità della persona	3
Matrimonio ottenuto con dolo	1
Simulazione del matrimonio	1
Simulazione per esclusione positiva della procreazione della prole	26
Simulazione per esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo	11
Simulazione per esclusione positiva della fedeltà coniugale	3
Matrimonio celebrato per effetto di violenza o timore	3

L'unica sentenza che ha riformato la precedente sentenza di primo grado, non ha riconosciuto la nullità del matrimonio per il capo dell'incapacità di assumere gli obblighi coniugali essenziali.

N.B. - *La somma dei capi di nullità non corrisponde al numero dei decreti di conferma in quanto alcune volte nello stesso decreto o sentenza viene ammesso più di un capo.*

ROGATORIE ESEGUITE DAL TRIBUNALE REGIONALE

Provenienti da altri Tribunali Regionali

Pendenti al 31 dicembre 1995: 1

Pervenute nel 1996: 40

Eseguite nel 1996: 39

Pendenti al 31 dicembre 1996: 2

Interrogatori eseguiti: 54

Parti in causa 14

Testi 40

Perizie eseguite: 3

Durata media dell'esecuzione delle rogatorie:

giorni 45

CAUSE DI DISPENSA DEL MATRIMONIO

Affidate dai Vescovi della Regione al Tribunale Regionale

Pendenti al 31 dicembre 1995: 10**Introdotte nel 1996:** 12**Concluse nel 1996:** 13**Pendenti al 31 dicembre 1996:** 9**Diocesi di provenienza delle 13 cause concluse nel 1996:**

Torino 11

Novara 1

Pinerolo 1

Contributo economico delle parti nelle 13 cause concluse nel 1996:

A totale pagamento 9

Con riduzione di spese 2

totalmente gratuite 2

**Condizione sociale della parte oratrice
nelle 13 cause concluse nel 1996:**

Disoccupati 1

Operai 2

Impiegati 6

Insegnanti 1

Liberi professionisti 3

INAUGURAZIONE DELL'ANNO GIUDIZIARIO 1997

Sabato 25 gennaio, è stato inaugurato solennemente l'Anno Giudiziario 1997 del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese. Il Cardinale Giovanni Saldarini, 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. Con Sua Eminenza hanno concelebrato l'Arcivescovo Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, 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 aperta da un saluto del Cardinale Moderatore e dell'Arcivescovo Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Il Vicario Giudiziale mons. Giuseppe Ricciardi ha poi svolto la relazione sull'attività del Tribunale nell'Anno Giudiziario 1996, a cui è seguito un intervento dell'avv. Giovanni Dardanello, in rappresentanza degli Avvocati del Foro Ecclesiastico di Torino.

Nella seconda parte della mattinata Mons. Zenon Grochlewski, Arcivescovo tit. di Agropoli e Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, ha tenuto una relazione sul tema *"La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali"*.

Pubblichiamo il testo dei vari interventi.

SALUTO DEL CARDINALE MODERATORE

Nella mia qualità di Presidente della Conferenza Episcopale Piemontese e di Moderatore di questo Tribunale Ecclesiastico Regionale, porgo ai presenti il mio più cordiale saluto, ringraziando tutti vivamente per aver voluto onorare l'inaugurazione del nostro nuovo Anno Giudiziario.

Il mio saluto e il mio ringraziamento vanno innanzi tutto all'Ecc.mo Arcivescovo Mons. Zenon Grochlewski, Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, ed agli altri Ecc.mi Vescovi intervenuti in rappresentanza dell'Episcopato della Regione.

Saluto e ringrazio pure gli Ecc.mi Rappresentanti del Foro Civile, con i quali questo Tribunale desidera mantenere ottimi rapporti di collaborazione nel rispetto delle relative competenze.

Infine il mio saluto va a tutti gli operatori della giustizia del nostro Tribunale Regionale: Giudici, Ministero Pubblico, Avvocati, Periti e personale esecutivo.

La funzione propria dei Tribunali e dei giudici è quella di giudicare, di amministrare la giustizia.

Nella Bibbia il retto giudicare è una prerogativa essenziale di Dio: «Il Signore è giusto giudice» (2 Tm 4,8). E Gesù nel discorso della montagna parlando ai suoi seguaci ha ammonito: «Non giudicate» (Mt 7,1). Possono quindi ancora gli uomini esercitare la funzione di giudici, dopo questa ammonizione di Cristo?

Una risposta a questa domanda si ha dallo stesso Vangelo. Quando ha ammonito di non giudicare, Gesù non ha certamente inteso abolire i Tribunali umani e delegittimare la funzione del giudice-uomo. Lo dimostra la parola del giudice ini-

quo. Quel giudice della parola è detto "iniquo" perché omette di rendere giustizia ad una povera vedova, senza curarsi né di Dio né degli uomini. Viene quindi biasimato da Gesù non perché giudica, ma perché non giudica.

Oggi tuttavia si sente sovente porre una domanda, anche da parte di cattolici credenti e praticanti: «Perché nella Chiesa ci devono essere dei Tribunali? Perché dei preti devono esercitare la funzione di giudici anziché quella di pastori e di padri?».

Gesù ha ufficializzato la funzione dei Tribunali e dei giudici nella sua Chiesa quando ha parlato della correzione fraterna. Se un fratello che ha sbagliato, dopo che lo hai ammonito fraternamente, non ti ascolta, Gesù dice: «Deferiscilo alla comunità dei credenti, e se non ascolta neppure la comunità sia per te come un pagano o un pubblico» (*Mt 18, 17*).

Gesù dunque ha previsto che nella Chiesa vi possano essere delle devianze e che la comunità ecclesiale abbia l'autorità di correggerle.

Che cosa significa allora quell'ammonizione di Gesù di non giudicare?

Con questa espressione Gesù non ha inteso parlare di un giudizio giuridico, di una sentenza giudiziaria, ma di un giudizio morale. È questo il contesto nel quale il Vangelo pone l'ammonizione di Gesù. Ciascuno è portato a vedere più facilmente la pagliuzza nell'occhio del fratello che non la trave nel proprio occhio. Gesù vuol bollare coloro che si preoccupano soltanto di togliere la pagliuzza dagli occhi degli altri, come facevano i farisei del suo tempo.

Ma c'è qualche cosa di più in questa ammonizione di Gesù.

Non giudicate, non pretendete cioè di giudicare al di là dei fatti e delle responsabilità delle singole persone. Nel giudicare rispettate la dignità e la coscienza di ogni persona umana. Non pretendete di classificare le persone, di etichettarle, di inchiodarle al proprio passato. Nessun giudice può sostituirsi a Dio nello scrutare il cuore dell'essere umano, la sua coscienza e le sue possibilità di recupero.

Tutto il Vangelo mette in evidenza come Dio, e lui solo può farlo, guardi la coscienza dell'uomo e della donna in profondità, al di là di ogni apparenza esteriore. Dio giudica in una dimensione diversa da quella in cui giudica l'uomo.

Il "non giudicate" è un richiamo che Cristo rivolge al giudice-uomo affinché nel rendere giustizia sia prudente, rispetti sempre la persona umana, e si astenga dal pronunziare giudizi penetranti ed assoluti che solo Dio può dare.

A voi giudici e a tutti coloro che nel nostro Tribunale collaborano alla ricerca della verità e della giustizia, il mio augurio di operare sempre alla luce di questo ammonimento di Cristo Signore.

* **Giovanni Card. Saldarini**

Arcivescovo Metropolita di Torino

*Presidente della Conferenza Episcopale Piemontese
Moderatore del Tribunale Ecclesiastico Regionale*

**SALUTO DELL'ARCIVESCOVO SEGRETARIO
DEL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA**

Eminenza, Eccellenze,
Rev.mi Giudici, Difensori del vincolo, altri Operatori della giustizia del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese,
Eccellenissimi Signori Magistrati del Foro Civile,
Illustrissimi Professori, Egregi Avvocati,
Signore, Signori.

1. È per me motivo di gioia partecipare all'Inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese. Mi rendo perfettamente conto, da una parte, dell'importanza pastorale dell'operato dei Tribunali Ecclesiastici, e, d'altra parte, delle difficoltà che esso comporta, dei sacrifici che richiede, dell'incomprensione che spesso incontra. Quindi, esprimendo un cordiale saluto da parte del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, da parte del suo Em.mo Cardinale Prefetto e da parte mia, vorrei nello stesso tempo manifestare il sincero apprezzamento del vostro contributo qualificato nell'attività pastorale della Chiesa nonché incoraggiare i silenziosi sforzi diretti a perfezionare la vostra benefica attività.

2. La delicatezza del vostro lavoro sta nella *natura pubblicistica* dei processi di nullità matrimoniale (cfr. can. 1691), che costituiscono l'oggetto quotidiano della vostra fatica, in quanto i Tribunali Ecclesiastici Regionali in Italia sono competenti soltanto per questo genere di processi.

Nell'ultima Allocuzione alla Rota Romana, quella del 22 gennaio dell'anno scorso¹, il Santo Padre ha fortemente sottolineato proprio detta natura pubblicistica dei processi in parola insieme con «la specificità giuridica di *accertamento di uno stato*» (n. 3). Quindi «i coniugi, ai quali peraltro compete il diritto di accusare la nullità del proprio matrimonio, non hanno però – ha detto il Santo Padre – né *il diritto alla nullità né il diritto alla validità di esso*» (*Ivi*), ma soltanto il diritto alla seria e qualificata trattazione della loro causa. La relativa sentenza del giudice ecclesiastico, in realtà, non è *costitutiva* ma *dichiarativa*, in quanto constata o meno l'inesistenza di un vincolo (cfr. *Ivi*). Infatti, l'oggetto di questi processi è «un *bene indisponibile*» (n. 4) e, quindi, la finalità suprema di essi «è l'accertamento di una *verità oggettiva*, che tocca anche il bene pubblico» (*Ivi*).

Mi permetto al riguardo di ripetere ciò che ho scritto in altra occasione: «Dal momento che il matrimonio, per legge divina, è indissolubile, un qualsiasi concreto matrimonio ... nella sua realtà sostanziale, cioè oggettiva, è valido o nullo indipendentemente dalla decisione del giudice ecclesiastico. Perciò, se il giudice sbaglia,

¹ AAS 88 (1996), 773-777.

dichiarando nullo un matrimonio valido nella sua realtà esistenziale, "scioglie" ciò che Dio stesso ha reso indissolubile, dichiara cioè nullo ciò che per volontà di Dio non è nullo, "libera" le parti dagli obblighi dai quali non li può liberare, e permette loro di contrarre ciò che oggettivamente è un concubinato. Se, al contrario, erroneamente dichiara "non constare" della nullità di un matrimonio in realtà nullo, obbliga, in opposizione alla volontà costitutiva di Dio, gli pseudo-coniugi a continuare la vita in concubinato ed impedisce loro di esercitare il diritto fondamentale a contrarre un valido matrimonio.

Tutto ciò assume una particolare rilevanza, se consideriamo che il matrimonio – che è un istituto di enorme importanza vitale nel campo sociale – è stato, come tale, elevato da Cristo a Sacramento, e cioè è stato costituito come mezzo importantissimo, ed anzi essenziale, per il realizzarsi della Chiesa, come fonte di grazia e mezzo di santificazione dei coniugi e della Chiesa.

È ovvio che questa funzione, o piuttosto missione, il matrimonio cristiano la può svolgere, in modo adeguato, solo se risponde alla verità esistenziale, se cioè si tratta del matrimonio oggettivamente vero². Di conseguenza soltanto la sentenza che corrisponde alla verità oggettiva – sia essa affermativa o negativa – è davvero pastorale.

Di qui la grandissima responsabilità dei Tribunali Ecclesiastici che fa carico alla coscienza soprattutto dei giudici, ma anche di tutti gli altri operatori della giustizia nella Chiesa. Non è infatti difficile scorgere che, a causa dell'impreparazione o della mancata serietà oppure del deficiente qualificato impegno, un Tribunale corra il rischio di diventare controproducente sul piano ecclesiale, sul piano della grazia e della santificazione.

3. Avendo presenti queste osservazioni, vorrei augurare a tutte le persone impegnate nel Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese che il loro zelo – nell'esercizio della propria specifica mansione di ciascuno – nel ricercare la verità oggettiva circa la nullità o meno del matrimonio, nonché i continui sforzi diretti a perfezionare l'efficacia del loro operato, alla luce della legge, del Magistero Pontificio e della qualificata giurisprudenza, contribuiscano a far crescere la Chiesa, contribuiscano al bene delle anime e, uniti questi sforzi al sacrificio di Cristo, diventino motivo della loro gloria insieme con Cristo Risorto.

* **Zenon Grochlewski**

Arcivescovo tit. di Agropoli

*Segretario del Supremo Tribunale
della Segnatura Apostolica*

² Z. GROCHLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in *Teologia e Diritto Canonico* (Studi Giuridici, vol. XII), Città del Vaticano 1987, pp. 203-204; idem in *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985), 499.

RELAZIONE DEL VICARIO GIUDIZIALE SULL'ATTIVITÀ DEL TRIBUNALE NELL'ANNO GIUDIZIARIO 1996

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

Con questa solenne celebrazione diamo inizio al 58º anno di attività giudiziaria del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese.

Questo nostro Tribunale è stato istituito dal Sommo Pontefice Pio XI con il Motu Proprio *“Qua cura”* dell'8 dicembre 1938, ed ha iniziato ad operare con l'Anno Giudiziario 1940.

La competenza del Tribunale è limitata alle cause di nullità di matrimonio che provengono in prima istanza dalle Diocesi della Regione Ecclesiastica Piemontese, che comprende anche la Valle d'Aosta. Giudica pure in secondo grado le cause di nullità di matrimonio che provengono in appello dal Tribunale Ecclesiastico Regionale Ligure. Ed inoltre vengono istruite presso il nostro Tribunale anche le cause di Dispensa Pontificia sui matrimoni rati e non consumati, che ci vengono affidate dai Vescovi della Regione Piemontese.

La mia relazione riguarda l'attività del Tribunale nell'anno 1996.

Nel fascicolo che vi è stato distribuito viene presentato, aggiornato, l'organico del Tribunale. Purtroppo non compare più nel collegio dei Giudici regionali il compianto mons. Luigi Lavagno del Clero di Casale Monferrato, che è deceduto il 10 marzo 1996. A lui, che per tanti anni ha ricoperto l'ufficio di Giudice in rappresentanza della sua Diocesi, va in questo momento il nostro ricordo e la preghiera che Dio lo ricompensi di tutto il bene che ha compiuto nella sua lunga vita come sacerdote e come giudice ecclesiastico.

Nel corso del 1996 sono stati nominati alcuni nuovi membri del Tribunale.

È stato nominato Giudice regionale il rev.do Sergio Aumenta, del Clero di Asti. Sono stati nominati Sostituti alla Difesa del vincolo i rev.di Roberto Farinella, del Clero di Ivrea, Roberto Gottero, del Clero di Torino, e Enzo Marchetti, del Clero di Ivrea. È pure stato nominato un altro Patrono stabile presso il Tribunale, il dott. Luigi Bonazzi, che oltre al rev. Valerio Andriano provvederà alla consulenza gratuita e al patrocinio dei meno abbienti. Infine la Cancelleria del Tribunale è stata riorganizzata in modo da renderla più funzionale.

Do il benvenuto a quanti entrano a far parte del nostro Tribunale, con l'augurio di un proficuo lavoro.

Con queste nuove nomine la funzionalità del Tribunale viene migliorata. Si dovrebbe tuttavia ancora avere un giudice istruttore in più a tempo pieno.

1. Osservazioni di carattere statistico

I dati statistici riguardanti l'attività del Tribunale nel 1996 possono essere consultati direttamente sul fascicolo che è stato distribuito. Mi limiterò quindi a fare alcune osservazioni.

Le cause di nullità di matrimonio pendenti al 31 dicembre 1995, tra primo e secondo grado e cause di Dispensa Pontificia, erano 264. Al 31 dicembre 1996 sono state 249. Nonostante la leggera diminuzione, le pendenze sono ancora troppe. Devo dire però che nell'Anno Giudiziario testé concluso il Tribunale ha svolto un lavoro che è al limite delle sue possibilità. Sono state infatti concluse, tra primo e secondo grado o per Dispensa Pontificia, 267 cause, contro le 212 dell'anno precedente. Ed oltre a questo sono state eseguite 39 rogatorie provenienti da altri Tribunali per un totale di 54 interrogatori giudiziali e l'esecuzione di tre perizie.

Le nuove cause introdotte in prima istanza nel 1996 furono 151, con una diminuzione di 8 rispetto all'anno precedente. Nelle cause giunte in appello dal Tribunale Regionale Ligure ci fu un aumento: dalle 78 pervenute nel 1995 si è passato ad 89 nel 1996. Ci fu pure un leggero aumento delle richieste di Dispensa Pontificia del matrimonio, che furono 12 a fronte delle 8 dell'anno precedente.

In totale, nel 1996, furono introdotte 252 nuove cause, 7 in più che nel 1995.

Le sentenze emesse in primo grado nel nostro Tribunale nel 1996 furono 141. Di esse 122 dichiararono la nullità del matrimonio, 19 dichiararono non constare la nullità del matrimonio.

Per quanto riguarda le cause di secondo grado, nel 1996 furono emanati 87 provvedimenti di conferma della sentenza di primo grado dichiarante la nullità del matrimonio, di cui 85 in forma abbreviata con semplice decreto e 2 con sentenza in via ordinaria. Una sola sentenza ha riformato il disposto di primo grado e ha dichiarato non constare la nullità del matrimonio.

Più che su queste cifre, la nostra attenzione deve essere richiamata sui motivi per cui si richiede la dichiarazione della nullità del matrimonio, su quelli che in termine canonistico si chiamano i "capi di nullità".

Mi limito alle cause di primo grado, che riguardano la nostra Regione.

Nel 1996 sono state in forte aumento le sentenze che hanno pronunziato la nullità del matrimonio per l'esclusione positiva della procreazione della prole: 58 casi in 141 sentenze. Lo stesso capo di nullità venne respinto in 19 altri casi.

Nelle 151 nuove istanze introdotte nel 1996 il capo dell'esclusione positiva della procreazione della prole compare ancora, da solo o con altri capi, in 71 casi.

Altri capi di nullità che si sono presentati con maggiore frequenza sono stati l'esclusione positiva dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale e le incapacità a contrarre matrimonio per motivi di ordine psichico.

Nelle 141 sentenze pronunziate nel 1996 il capo dell'esclusione positiva dell'indissolubilità compare 53 volte: in 37 casi è stato accolto, in 16 casi respinto.

Nel corso del 1996 sono state presentate 49 nuove istanze di dichiarazione della nullità del matrimonio per questo capo.

Le sentenze relative alle incapacità di contrarre matrimonio per motivi di ordine psichico sono state nel 1996 in forte aumento. Le decisioni relative a questi capi che nel 1995 erano state complessivamente 29, di cui 25 di accoglimento dell'istanza e 4 di reiezione, sono salite nel 1996 a 55, di cui solo 31 hanno accolto l'istanza e 24 l'hanno respinta.

Nel 1996 inoltre sono state presentate ancora altre 40 nuove istanze di dichiarazione della nullità del matrimonio per motivi di ordine psichico.

Infine vorrei richiamare l'attenzione su un capo che negli scorsi anni pareva in decisa diminuzione e che invece sta ora riprendendo quota. È il capo del matrimonio celebrato per effetto di violenza o timore.

Nel 1995 le sentenze che hanno pronunziato la nullità del matrimonio per questo capo furono 11. Nessuna sentenza lo aveva respinto. Nel 1996 le sentenze che accolsero il capo di violenza o timore furono 13, ed altre 3 lo respinsero. Nel corso del 1996 furono presentate 20 nuove istanze per questo capo.

Vorrei ancora fare due osservazioni circa le cause di primo grado andate a decisione nel 1996.

Su 141 cause decise, in 64 casi la convivenza coniugale è durata meno di tre anni. Anzi in 22 di questi casi è durata meno di un anno. In altri 29 casi è durata da tre a cinque anni. Solo in 48 casi ha superato i cinque anni. Come si vede i matrimoni che arrivano al nostro Tribunale per qualche irregolarità o vizio al momento della celebrazione, nel 66% dei casi sono matrimoni che non hanno superato i cinque anni di convivenza coniugale.

Infine può essere interessante rilevare quali siano le condizioni sociali di coloro che ricorrono al Tribunale Ecclesiastico per l'istanza di nullità del matrimonio. Non è vero che soltanto le classi più abbienti possono ricorrere al Tribunale Ecclesiastico. Su 141 casi che sono stati risolti con sentenza nel 1996, le parti attrici appartenenti al ceto medio-basso (pensionati, operai, casalinghe, studenti, disoccupati) sono state 41, quelle appartenenti al ceto medio (impiegati, insegnanti, militari, commercianti o artigiani) sono state 78, quelle appartenenti al ceto alto (dirigenti, liberi professionisti, magistrati) sono state soltanto 22.

2. Osservazioni di carattere giuridico e pastorale

I dati statistici sopra riferiti confermano la tendenza all'aumento delle cause di nullità di matrimonio per i capi di simulazione del matrimonio per esclusione della procreazione della prole e per esclusione dell'indissolubilità del vincolo coniugale.

Indubbiamente questa è una conseguenza della instabilità e della incertezza circa il futuro in cui vivono oggi i giovani e di cui tutta la nostra società è permeata. Ma è pure conseguenza della diffusa concezione edonistica della vita, del desiderio sempre più accentuato di godere della massima libertà, e della mancanza di una educazione al sacrificio e alla rinuncia.

Soprattutto oggi si sono affievolite o sono venute a mancare le profonde con-

vinzioni religiose di un tempo. Oggi certe giovani coppie non hanno più il senso del matrimonio religioso sacramentale. Si sposano ancora in chiesa per tradizione, o per compiacere le rispettive famiglie, o per avere una sfarzosa cerimonia. Ma arrivano impreparate al matrimonio sia psicologicamente, sia moralmente. Per loro il matrimonio è qualcosa di totalmente diverso dal Sacramento della Chiesa. Qualche volta noi giudici, interrogando le parti in causa, abbiamo l'impressione che sia la prima volta che esse sentono parlare di indissolubilità del vincolo matrimoniale, e del dovere della assoluta fedeltà coniugale.

Si dovrebbero quindi ricercare e promuovere nuove forme di catechesi matrimoniale e familiare, non limitate agli ultimi mesi precedenti il matrimonio.

Altri capi di nullità, che ricorrono con frequenza in questi ultimi anni nelle nostre cause, sono quelli relativi alle incapacità di contrarre matrimonio per cause di natura psichica. Non si tratta soltanto di incapacità di intendere e di volere, che rappresenta il caso limite, ma di insufficiente capacità critica e volitiva in rapporto ai diritti e ai doveri reciproci che conseguono al matrimonio. Si tratta inoltre di incapacità di assumere, per causa di natura psichica, gli oneri essenziali che il matrimonio comporta.

Come si può constatare dai dati statistici sopra riportati, nel 1996 sono stati molti i casi di reiezione di tali capi: su complessivi 55 casi ne vennero respinti 24. Nell'anno precedente i casi erano stati soltanto 29, ed i respinti soltanto 4.

Forse è vero che oggi gli adolescenti e i giovani raggiungono la maturità psicologica più tardi che non in passato, come mi faceva osservare pochi giorni fa un avvocato del nostro foro ecclesiastico. Ma ho l'impressione che la mancanza della sufficiente maturità psicologica stia diventando un capo di nullità di matrimonio a cui molte volte si ricorre quando non emergono altri capi di nullità, e senza che vi siano fatti o comportamenti concreti o anche solo indizi sufficienti a far dubitare della maturità del soggetto. Mi sono trovato una volta di fronte al caso di una donna che non aveva mai sofferto di anomalie psicologiche prima delle nozze, che si era sposata felicemente, che era vissuta dodici anni con il marito e aveva allevato ed educato due figli, e quando il marito la aveva abbandonata, aveva presentato l'istanza di nullità del matrimonio per la propria incapacità di assumere gli obblighi coniugali essenziali, allegando una relazione di un Perito di parte che avvalorava tale incapacità. Non c'è da stupirsi se tale causa non ha avuto l'esito sperato.

Io ammetto che se ci sono elementi positivi per dubitare della capacità psichica o psicologica di un soggetto al matrimonio, anche se non c'è la certezza di poter riuscire a dare la prova giudiziale dell'incapacità, si possa tentare la via del giudizio ecclesiastico. Ma quando non c'è nessun elemento di dubbio, no. L'avvocato ecclesiastico per correttezza professionale, e in coscienza, deve avere il coraggio di dire al suo cliente che non ha trovato nessun motivo di nullità del suo matrimonio e che di conseguenza non si sente di introdurre una causa ecclesiastica.

Sovente in queste cause il giudice si trova in difficoltà nel dover decidere se si è trattato di vera incapacità a contrarre o se invece si sono verificate soltanto diffi-

coltà di convivenza dovute ai caratteri diversi o a qualche fatto increscioso sopravvenuto dopo le nozze.

Su questo punto il Santo Padre Giovanni Paolo II, qualche anno fa ha dato delle direttive precise, parlando agli Uditori Rotali, e sappiamo tutti con quanto rigore egli abbia parlato (cfr. *L'Osservatore Romano*, 6 febbraio 1987).

Per contrarre validamente il matrimonio non si richiede la piena maturità, la perfezione psicologica. È sufficiente quella che il Papa ha chiamato la maturità canonica, che è il punto di partenza per la validità del matrimonio. Ma sta proprio qui la difficoltà per il giudice. Anche quando dalle perizie eseguite emergono delle anomalie o dei disturbi di natura psichica o psicologica, già presenti al momento del matrimonio, non sempre è facile giudicare fino a qual punto si tratti di difficoltà superabile e dove incomincia la vera incapacità.

Si deve comunque sempre tenere presente che il matrimonio è un istituto di natura destinato alla massa degli uomini, non ad una *élite* di psicologicamente perfetti, e che di conseguenza l'uomo concreto con le sue debolezze, con le sue manchevolezze, con i suoi difetti fisici e morali, deve potersi sposare validamente, salvo che si tratti di menomazioni tali, di natura psichica, per cui gli sia impossibile realizzare il consorzio di tutta la vita ordinato al bene dei coniugi e alla generazione ed educazione della prole.

E infine un'ultima osservazione.

Se si raffrontano i numeri dei ricorsi per separazioni che pervengono ai Tribunali statali, con i numeri delle istanze di nullità di matrimonio che pervengono ai Tribunali Ecclesiastici, si ha un'idea del numero esiguo dei matrimoni falliti che arrivano ai Tribunali Ecclesiastici. Basterà accennare che il Tribunale Ordinario di Torino nel 1996 ha ricevuto 3.676 ricorsi per separazione, tra giudiziali e consensuali, mentre nella diocesi di Torino, che ha una giurisdizione territoriale equivalente all'incirca a quella del Tribunale Ordinario statale, nello stesso anno si sono avute soltanto 61 istanze di nullità di matrimonio.

Non si può assolutamente pensare che i matrimoni canonicamente nulli, e che potrebbero essere dichiarati tali, siano così pochi.

Vorrei pertanto invitare i parroci, e i sacerdoti in genere, a una maggiore attenzione ai Tribunali della Chiesa. Quante volte ci si trova di fronte a fedeli che sono reduci da una separazione coniugale o da un divorzio, ed hanno magari contratto un altro matrimonio solo civile! Hanno però conservato la fede e soffrono per la loro condizione irregolare di fronte alla Chiesa. In questi casi è un dovere pastorale aiutarli a risolvere il loro problema di coscienza.

Non sono rari i casi di istanze di dichiarazione di nullità del matrimonio presentate da persone che provengono da movimenti ecclesiastici o gruppi di preghiera, dove sono stati sensibilizzati e aiutati a risolvere la loro situazione di coscienza ricorrendo al Tribunale Ecclesiastico. Anche molti parroci della nostra Regione seguono ormai la prassi di indirizzare al Tribunale Regionale persone che hanno questi problemi.

Il Decreto Generale sul matrimonio canonico, promulgato il 5 novembre 1990 dalla Conferenza Episcopale Italiana, ha richiamato i parroci a questo dovere pastorale. Essi devono aiutare i fedeli che si trovano in difficoltà per la loro irregolare situazione matrimoniale «a verificare (...) l'eventuale esistenza di motivi che la Chiesa considera rilevanti in ordine alla dichiarazione di nullità del matrimonio celebrato». Il Decreto precisa che «un primo aiuto per tale verifica deve essere assicurato con discreta e sollecita disponibilità pastorale specialmente da parte dei parroci, avvalendosi, se del caso, anche della collaborazione di un Consultorio di ispirazione cristiana». Ed infine il Decreto ha aggiunto: «È bene in ogni modo che nelle Curie diocesane e presso i Tribunali Regionali per le cause di nullità matrimoniale venga predisposto un servizio qualificato di ascolto e di consulenza, al quale i fedeli interessati possano rivolgersi, soprattutto quando si tratta di situazioni o vicende complesse, di propria iniziativa o su indicazione del loro parroco» (C.E.I., *Decreto Generale sul matrimonio canonico*, 5 novembre 1990, n. 56).

A questo scopo nel nostro Tribunale è stato istituito un ufficio di consulenza gratuita, ove due avvocati ecclesiastici accolgono i fedeli che desiderano un parere circa la loro situazione coniugale e circa la possibilità di una eventuale causa di nullità del loro matrimonio. Se necessario essi sono disponibili anche per l'assistenza legale in una eventuale causa da introdurre presso il Tribunale Ecclesiastico.

Si spera di poter in futuro istituire altri uffici di consulenza decentrati in punti periferici della Regione per facilitarne l'accesso ai fedeli delle Diocesi più lontane.

Si è in attesa di Norme da parte della Conferenza Episcopale Italiana per tutti i Tribunali Ecclesiastici Regionali d'Italia, relative alla organizzazione ed alla amministrazione dei Tribunali stessi. Queste Norme, la cui promulgazione sembra ormai imminente, faciliteranno i ricorsi da parte dei fedeli alla giustizia della Chiesa.

* * *

Concludendo questa mia relazione sento il bisogno di ringraziare vivamente tutti coloro che collaborano all'amministrazione della Giustizia nel nostro Tribunale Regionale: i Vicari Giudiziali Aggiunti, i Giudici, il Promotore di giustizia e i Difensori del vincolo, i Cancellieri e tutto il personale addetto alla Cancelleria.

Pongo il mio saluto e ringrazio della loro collaborazione gli Avvocati e i Periti.

A tutti vorrei ricordare, come ricordo ogni anno, che siamo al servizio della Chiesa. Anche se operiamo nell'ambito della Chiesa terrena, siamo al servizio di questa realtà invisibile e meravigliosa che è la Chiesa di Cristo, e dobbiamo svolgere una missione ecclesiale.

All'Eminentissimo Cardinale Arcivescovo e agli Ecc.mi Vescovi della Regione Ecclesiastica pongo il ringraziamento di questo Tribunale per l'interessamento che essi gli dimostrano e per i sacerdoti che hanno destinato al suo funzionamento.

Ringrazio S. Ecc. Mons. Zenon Grochowski, che rappresenta qui il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, per la sua presenza e per quanto fra poco ci dirà nella sua relazione, con cui inizieremo l'attività del nostro nuovo Anno Giudiziario.

Ringrazio infine gli illustrissimi Magistrati del Foro Civile per la loro partecipazione a questa nostra cerimonia inaugurale e per l'attenzione che dedicano alle nostre cause quando chiediamo il loro intervento e quando le nostre sentenze devono essere deliberate agli effetti civili.

Ed ora, Eminenza Reverendissima, ho l'onore di chiederLe che, come Moderatore del Tribunale Ecclesiastico Regionale Piemontese, voglia dichiarare aperto l'Anno Giudiziario 1997.

mons. Giuseppe Ricciardi

Vicario Giudiziale

INTERVENTO DEL RAPPRESENTANTE DEGLI AVVOCATI DEL FORO ECCLESIASTICO DI TORINO

La relazione di mons. Giuseppe Ricciardi, Vicario Giudiziale del Tribunale Ecclesiastico Piemontese, è come sempre molto stimolante per una riflessione sui problemi della giustizia ecclesiastica.

Tale relazione dà atto:

a) della sollecitudine della Conferenza Episcopale Piemontese per il migliore funzionamento del Tribunale stesso attraverso un aumento dell'organico, in particolare con la nomina di tre sostituti Difensori del Vincolo che potranno essere di valido aiuto al titolare dell'Ufficio mons. Fechino. A quest'ultimo esprimo a nome di tutti gli Avvocati tutta la nostra stima per la sagacia e l'acutezza dei suoi interventi e per la mole di lavoro svolto. Le sue "Osservazioni" sono sempre di grande aiuto per il giudizio nella ricerca della verità e stimolano gli Avvocati ad una più attenta e penetrante disamina delle risultanze di causa;

b) della gran mole di lavoro svolto dal Tribunale stesso sintetizzata, nella sua eloquenza, dalle cifre relative alle cause trattate sia in primo grado che in appello;

c) della migliore distribuzione degli incarichi e delle funzioni del Cancellierato e Notariato che tanta importanza hanno per il buon funzionamento del Tribunale.

Di tutto questo dobbiamo essere grati al Cardinale Moderatore e ai Vescovi del Piemonte, e in particolare al Vicario Giudiziale attento propositore dei provvedimenti ed efficace esecutore degli stessi.

I *dati statistici* mettono ancora in rilievo la enorme distanza esistente tra il numero delle cause di nullità che pervengono al Tribunale e quello delle procedure di separazione giudiziale o consensuale che nello stesso periodo vengono proposte innanzi ai Tribunali Civili.

Secondo i dati gentilmente comunicatici dal dott. P. Prat, Presidente dell'VIII Sezione Civile del Tribunale di Torino, che si occupa dei problemi di famiglia, nell'anno 1995 sono state presentate a quel Tribunale ben 3.588 istanze di separazione mentre le cause di nullità presentate al Tribunale Ecclesiastico e provenienti dalla Arcidiocesi di Torino, la cui giurisdizione grosso modo corrisponde a quella del Tribunale Civile, sono state appena 65 con un rapporto di 1,76 domande di nullità su 100 domande di separazione.

Anche volendo considerare che non tutte le domande di separazione si riferiscono ai matrimoni contratti in Chiesa con effetti civili e volendo quindi calcolare il rapporto unicamente con riferimento al numero dei matrimoni religiosi che hanno costituito, secondo i dati dell'Ufficio Statistico del Comune di Torino, il 67/9% dei matrimoni celebrati nello stesso anno, e riducendo proporzionalmente a questa per-

centuale il rapporto cause di nullità-istanze di separazione avremmo una proporzione di 2,66 domande di nullità su 100 istanze di separazione.

Per un'analisi più precisa del fenomeno si dovrebbero avere i dati (che non conosco) relativi alle domande di separazione proposte nell'anno da contraenti legati da matrimonio religioso ovvero da matrimonio puramente civile. Si potrebbe desumere allora se il tasso di separabilità è più alto in una o nell'altra categoria di matrimoni.

Il certo è che in ogni caso la forbice tra i due dati è enorme e sta a dimostrare che vi sono delle evidenti difficoltà nel ricorso all'opera del Tribunale Ecclesiastico.

Possiamo ora trarre alcune *considerazioni* su questa situazione per individuare quali possono essere i *possibili ostacoli per il ricorso al Tribunale Ecclesiastico*.

Essi sono, a mio giudizio, i seguenti:

a) il confronto tra le *spese* che si devono incontrare nella procedura ecclesiastica e in quella civile. Mentre per la procedura di separazione (ove non si instauri una vera e propria causa ma si giunga nella fase presidenziale alla separazione consensuale) le tasse di bollo e di registro nonché i diritti di cancelleria si aggirano con gli aumenti ultimamente decisi sulle 500.000 lire e per le cause di divorzio, anche nella disciplina oggi vigente, nessun esborso è dovuto allo Stato, i Tribunali Ecclesiastici devono, in mancanza di altri introiti, far gravare sugli utenti le spese del funzionamento del Tribunale che assumono pertanto una notevole consistenza.

Si attende da tempo dalla C.E.I. un provvedimento che ponga, se non totalmente almeno in parte considerevole, il costo del funzionamento del Tribunale a carico della Comunità ecclesiale;

b) la *durata* delle cause. È indubbio che l'accertamento della verità in una causa di nullità di matrimonio è complesso ed esige l'acquisizione di prove orali documentali e talvolta peritali di non rapida acquisizione. Il Motu Proprio "Causas matrimoniales" di Paolo VI, che ha istituito per il giudizio di appello il rito abbreviato della conferma della sentenza di primo grado ove dall'esame degli atti la decisione risulta congrua, ha certamente sveltito l'*iter* processuale. Qualcosa ancora si potrebbe fare col potenziamento degli organici sia dei Giudici che dei Difensori del Vincolo;

c) la *mancata conoscenza o errata conoscenza* di come funzioni il Tribunale Ecclesiastico con la diceria di spese folli necessarie per il ricorso ad esso, ovvero la mancata conoscenza dei motivi che possono giustificare una causa di nullità. Il superamento di tale ignoranza o della cattiva informazione spetta ovviamente a tutti gli operatori pastorali ma in particolare ai parroci e ai sacerdoti.

Un ulteriore aiuto può avvenire dalla istituzione prevista dal Codice di Diritto Canonico (can. 1490) del "patrono stabile" che, presso ogni Tribunale e da esso stipendiato, sia a disposizione per la consulenza alle parti che ad esso si rivolgono (e che dovrebbero essere soprattutto, ma non soltanto, quelle più povere) e per l'eventuale patrocinio nella causa. Tale istituzione lascia in noi Avvocati qualche perplessità per il fatto che tale patrono resta stipendiato dal Tribunale. Peraltra, esso può essere utile per fornire le indicazioni a chi avesse bisogno di averne.

A nome dei Colleghi porgo un saluto cordiale a don Valerio Andriano che da tempo svolge questo incarico e al dott. Luigi Bonazzi, che è stato in questi giorni nominato a tale mansione.

I dati esposti che dicono *la gravità della crisi del matrimonio in Italia* devono peraltro richiamare alla necessità della *prevenzione* di tali crisi. Il Tribunale Ecclesiastico può sanare soltanto certe situazioni dolorose ridando pace alle coscienze in prospettiva di unioni più stabili e più valide. Da esso però deve sorgere un richiamo pressante e drammatico alla Chiesa tutta perché si prenda carico, in maniera più penetrante e costante, della formazione alla vita matrimoniale.

La C.E.I. nel "Direttorio di Pastorale Familiare" del 25 luglio 1993 ha indicato delle valide linee di "Itinerari di preparazione al matrimonio" che, peraltro, dovrebbero accompagnare i novelli sposi anche nella loro vita di coppia e, poi, nella loro responsabilità genitoriale. Ritengo che sia questo impegno uno dei più pressanti e decisivi per l'evangelizzazione e la catechesi. Un altro aiuto determinante dovrà essere dato dai Consultori Familiari di ispirazione cristiana di cui diffusamente parla lo stesso *Direttorio*.

La relazione del Vicario Giudiziale si è soffermata anche con particolare attenzione sull'*aumento delle cause di nullità di matrimonio per motivi psicopatologici* di cui al can. 1095 del C.I.C., secondo le tre ipotesi nello stesso previste.

Mi si consenta di dire che l'aumento di tali fatti-specie non può stupire quando si consideri la fragilità psicologica dei giovani di oggi, figli di una altrettanta fragilità dei loro genitori.

Una riprova evidente di tale fragilità sta nel fatto della rapidità con la quale si giunge al crollo del rapporto matrimoniale, seppure dopo sette-otto o anche più anni di frequentazione prematrimoniale. I dati sulla durata della convivenza nelle cause decise da questo Tribunale indicati nella relazione del rev.mo Vicario Giudiziale sono illuminanti e nello stesso tempo preoccupanti. Nel 66,6% dei casi la convivenza non ha superato i tre anni; nel 31,2% dei casi non ha superato i due anni. Ritengo che dati analoghi o forse ancor più allarmanti si possano trarre esaminando le domande di separazione presentate posto che, in caso di crisi, ci si rivolge come primo rimedio al Tribunale Civile per definire i termini della separazione.

Questi sposi non sono stati in grado di superare le più elementari difficoltà che il rapporto di coppia esige. I giovani sono sempre più insicuri, incerti, incoerenti perché non hanno ricevuto dalla famiglia e dalla società quella coerenza, stabilità e chiarezza di visione di vita essenziali per la costruzione della loro personalità.

D'accordo che l'accertamento di tali condizioni debba avvenire alla luce dei criteri sanciti dal *Codex*, illuminati dalla parola del Papa e interpretati dalla giurisprudenza rotale, che devono essere condivisi ed applicati da tutti gli operatori: giudici, avvocati, periti. Mi sorge però una domanda: «I linguaggi del diritto e della sana psicologia sono patrimonio comune dei diversi operatori o ci sono ancora ombre e lacune di conoscenza reciproca che rendono difficile il capirsi?».

Pur lavorando da tanti anni in un Consultorio accanto ad esperti qualificati nel campo psicologico, sento ancora una profonda inadeguatezza a far sintesi. Ed allora: perché non organizzare da parte del Tribunale alcuni seminari per giuristi e psicologi operatori nello stesso, per un reciproco approfondimento nelle diverse discipline? Ritengo che il giurista non possa fare a meno, intervenendo in questi casi, di una cultura psicologica così come uno psicologo non può esprimere adeguati pareri sulla capacità a contrarre matrimonio se non fornito anche di una cultura giuridica.

Tali seminari sarebbero proficui per tutti soprattutto per trovare un linguaggio comune e moduli di valutazione più oggettivi e condivisi per potere raggiungere nel caso specifico qualche "certezza morale" sulla quale siamo tutti desiderosi di ascoltare quanto con la sua competenza ci dirà Mons. Grochlewski.

Giovanni Dardanello
Avvocato Rotale

LA CERTEZZA MORALE COME CHIAVE DI LETTURA DELLE NORME PROCESSUALI

Non pretendo di trattare in questa relazione tutti i problemi concernenti la delicata questione della certezza morale, ma intendo principalmente notare l'originalità di detto concetto canonistico-processuale, la sua recente elaborazione storica, le sue diverse implicazioni e il dinamismo nella formazione di tale certezza, per rilevare infine il valore e la centralità operativa di quel concetto nella normativa di tutto il diritto processuale canonico.

I. LA FORMULAZIONE IMPERFETTA E IL SUO SIGNIFICATO ALLA LUCE DELLA STORIA

1. Il can. 1608 al § 1 stabilisce: «Per pronunciare una qualsiasi sentenza si richiede nell'animo del giudice la certezza morale su quanto deve decidere».

Al riguardo è opportuno notare che la formulazione di questa norma, presa letteralmente dal Codice del 1917, non è del tutto precisa¹. Non è vero, infatti, che per pronunciare «una qualsiasi sentenza» il giudice deve avere la certezza morale; egli la deve avere soltanto per pronunciare una sentenza che dà ragione all'attore, ossia che riconosce il diritto da lui rivendicato e unicamente in quanto lo riconosce; non altrettanto per pronunciare una sentenza negativa nei confronti dell'attore.

Comunque, nonostante la formulazione imperfetta, detta norma non si presta a dubbi (e non si prestava a dubbi neanche nel CIC/17), in quanto il § 4 del medesimo canone specifica chiaramente: «Il giudice che non abbia potuto conseguire quella certezza sentenzi [sic²] che non consta del diritto dell'attore e assolva il convenuto³ [...]».

2. Alla luce della storia, l'aggettivo indefinito «qualsiasi» («una qualsiasi sentenza») in realtà si riferisce nel nostro caso piuttosto all'importanza e al genere delle cause, e cioè il § 1 del can. 1608 vuol significare che per sentenziare

¹ K. LÜDICKE, afferma categoricamente: «Die Aussage des § 1 ist logisch falsch, wenn sie behauptet, daß die *moralis certitudo* zur Fällung eines jeden Urteils nötig sei» (*Der kirchliche Ehenrichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Essen 1996², p. 246). Cfr. anche C. DE DIEGO-LORA, in AA. Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (obra coordinada y dirigida por A. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Orcaña), Pamplona 1996, vol. IV/2, p. 1537.

² Nel testo latino «pronuntiet», ma non c'è alcun dubbio che si tratta di pronunziare la sentenza.

³ Riguardo a queste ultime parole («assolva il convenuto»), anche se esse non hanno importanza per le mie specifiche considerazioni, è da notare che non in tutti questi casi si verifica una vera *assoluzione del convenuto* da un obbligo, ma talvolta viene soltanto negato all'attore il diritto da lui preteso. Infatti, oltre alle sentenze assolutorie, ci sono anche quelle di mero accertamento, ossia dichiaratorie. Cfr. C. DE DIEGO-LORA, *Loc. cit.*, pp. 1545-1548.

in favore dell'attore è necessaria la certezza morale nelle cause di qualsiasi importanza e genere, cioè: in quelle di poca importanza non di meno che in quelle di grande importanza; sia nelle cause principali che in quelle incidentali; sia nelle cause contenzie o contenzioso amministrative (delle quali al can. 1445 § 2, ora sostituito dall'art. 123 della *Pastor bonus*⁴)⁵ che in quelle penali (cfr. can. 1728 § 1).

Infatti, nella storia costantemente fino al Codice del 1917, per alcune cause (criminali, matrimoniali e contenzie di maggior importanza) veniva richiesta una certezza di grado maggiore, per altre bastava una certezza di grado minore⁶. In tale contesto si capisce facilmente l'intento del Legislatore che, con l'espressione «una qualsiasi sentenza», pur non perfetta nella sua formulazione, ha voluto nel 1917 togliere detta distinzione circa la certezza richiesta secondo la diversa natura e gravità delle cause.

Al riguardo, I. Gordon, dopo aver esaminato, in base agli schemi del Codice del 1917, la questione di questo cambiamento, osserva: «*Ratio [...] huius mutationis, praeter unificationem et semplificationem, quae codificationis dotes propriae fuerunt, fortasse invenitur in hoc canone Decreti Gratiani, qui inter fontes novi praescripti a Card. Gasparri recensetur: "grave satis est et indecens, ut in re dubia certa detur sententia"*⁷. Fortasse propter hanc rationem haud spernendam voluerunt codificatores ut neque in causis contentiosis minoris momenti sufficeret probatio semiplena seu probabilitas ad ferendam sententiam»⁸.

⁴ Del 28 giugno 1988, in *AAS* 80 (1988) 841-912. In lingua italiana: in fascicolo separato, Tipografia Poliglotta Vaticana 1988; in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, Bologna 1991, nn. 787-1070, pp. 492-635; nonché nelle più recenti edizioni del Codice in lingua italiana.

⁵ Cfr. *Normae speciales in Supremo Tribunalis Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae post Constitutionem Apostolicam Pauli PP. VI "Regimini Ecclesiae universae"*, approvate da Paolo VI il 23 marzo 1968, art. 126. Queste *Normae* non furono mai pubblicate negli *AAS*, ma in un fascicolo separato, Città del Vaticano 1968, nonché in diverse riviste (come *Periodica Apollinaris*, *Ius Canonicum*), collezioni di documenti (cfr. ad es. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. III, Romae 1972, coll. 5321-5332; I. GORDON-Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. I, Romae 1977, pp. 382-398; in lingua italiana in *Enchiridion Vaticanum*, vol. VIII, Bologna 1984, pp. 522-587) e in appendici di libri.

Esse non sono più in vigore, in quanto ha cessato la legge per la cui esecuzione sono state emanate (vedi can. 33 § 2); però mancando ancora le nuove "Normae speciales" e atteso in can. 19, vengono osservate in modo suppletivo, evidentemente soltanto in quanto non contrarie alla nuova legge. Spetta alla Segnatura Apostolica elaborare adesso le nuove "Normae", ossia la nuova legge propria (oltre all'art. 125 vedi anche art. 38 della *Pastor bonus*).

⁶ E. A. McCARTHY, conclude la sua ricerca al riguardo con la seguente costatazione: «*In historia procedurae canonicae haud notantur variationes circa gradum certitudinis in iudice requisitum ad sententiam ferendam. Altior gradus certitudinis moralis semper requirebatur ad decisionem ferendam in causis criminalibus et in contentiosis gravioribus. Simplex probabilitas in quibusdam causis sufficiebat si agebatur de causis contentiosis*» (De certitudine moralis quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur, Romae 1948, p. 110; vedi anche *Ivi*, pp. 25-55). Cfr. inoltre I. GORDON, *De nimia processuum matrimonialium duratione*, in *Periodica 58* (1969), 718-19.

⁷ P. II, C. 11, q. 3, c. 74 (si tratta di una espressione del Papa Gregorio I: cfr. E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, p. 30). Altrove nel Decreto di Graziano si legge: «*nec in re dubia certa danda est sententia*» (P. II, C. 30, post c. 11).

⁸ I. GORDON, *Art. cit.*, p. 720.

II. LA NECESSITÀ DELLA CERTEZZA MORALE AFFERMATA PER DUE DIVERSI PRINCIPI RIGUARDO ALLE CAUSE DI NULLITÀ MATRIMONIALE

Nel diritto della Chiesa una particolare importanza viene attribuita alle cause di nullità matrimoniale, e nella prassi esse occupano la stragrande maggioranza dell'operato dei Tribunali Ecclesiastici.

Riguardo a dette cause, l'esigenza della certezza morale per pronunziare una sentenza affermativa è asserita al § 4 del can. 1608 per ben due volte: sia nella prima parte di detto paragrafo che stabilisce il principio generale, cioè: «Il giudice che non abbia potuto conseguire quella certezza sentenzi che non consta del diritto dell'attore [...]», sia nella seconda parte che contiene una eccezione, specificando: «[...] a meno che non si tratti di una causa che gode il favore del diritto, nel qual caso si deve pronunciare a favore della medesima». Le cause di nullità di matrimonio sono proprio fra queste che godono di tale favore (can. 1060), e quindi il giudice che non abbia potuto conseguire detta certezza circa la nullità del matrimonio deve, anche per quest'ultimo motivo, pronunciarsi in favore della validità, cioè, strettamente dicendo, che non consta della nullità.

Così, la stessa norma viene stabilita per ben due volte nel menzionato paragrafo, partendo da due distinti principi, l'uno propriamente di diritto processuale (can. 1608 § 1 e la prima parte del § 4) e l'altro principalmente di diritto matrimoniale (can. 1060 nonché il can. 1608 seconda parte del § 4).

Quindi la nota Istruzione *Provida Mater* del 1936⁹, riguardante specificatamente le cause di nullità di matrimonio, riportando il corrispettivo can. 1869 del Codice del 1917, per non dire due volte la stessa cosa, ha semplificato la formulazione del § 4, stabilendo: «*Iudex qui eam certitudinem post diligens examen efformare sibi non potuit, pronuntiet: non constare de matrimonii nullitate in casu*» (art. 197 § 4).

III. L'ORIGINALITÀ DEL CONCETTO CANONICO-PROCESSUALE DELLA CERTEZZA MORALE

1. Il concetto della certezza morale è originale e proprio del diritto processuale canonico *in confronto agli ordinamenti statali*. Nei diritti statali, anche se si possono trovare taluni elementi di questo concetto (quando si parla della certezza o delle prove), non sembra che esso sia stato elaborato ed impostato nelle legislazioni allo stesso modo che nel diritto canonico. Nel diritto anglo-sassone poi, come è noto, riguardo alle cause civili ossia contenziose viene adoperato il criterio della prevalenza delle prove («*preponderance of evidence*») che si discosta molto dal concetto della certezza morale nel senso canonistico-processuale, in quanto impone al giudice l'obbligo di pronunziarsi in favore della parte per la quale militano le prove prevalenti anche qualora queste determinino soltanto una probabilità e non siano in grado di far sorgere nell'animo del giudice la certezza nel senso canonico¹⁰.

⁹ AAS 28 (1936), 313-361.

¹⁰ Cfr. ad es. F. HERMAN, *Certitudo moralis praesupposita in normis processualibus Tribunalium Statuum Foederatorum Americae necnon Australiae concessis*, in *Periodica* 61 (1972), 379-393.

Comunque, nella storia il principio della prevalenza delle prove non era estraneo al diritto canonico riguardo alle cause contenziose di minor importanza (cause non favorevoli): cfr. E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, p. 47.

Negli ordinamenti statali la legge, con diverse formulazioni, generalmente stabilisce che il giudice deve sentenziare «*ex actis et probatis*», ma – al di fuori dei menzionati casi ai quali deve essere applicato il principio della prevalenza delle prove – non è facile trovare un’ulteriore criterio chiaro e univoco circa l’animo con cui egli deve emettere il giudizio. Nel diritto canonico, c’è pure detto principio di dover giudicare «*ex actis et probatis*» (can. 1608 § 2), però, è stato individuato un ulteriore criterio nel concetto della certezza morale, che indica lo stato d’animo – basato «*super acta et probata*» ponderati nella coscienza – necessario per pronunziare una sentenza favorevole all’attore.

2. Il concetto canonico-processuale della certezza morale è originale anche *in confronto con il concetto della certezza morale adoperato dai filosofi* – che distinguono fra la certezza metafisica, fisica e morale – in quanto, come giustamente è stato osservato, il concetto canonico-processuale e quello filosofico della certezza morale non coincidono, anche se ambedue si basano sul modo di comportarsi («*mores*») degli uomini¹¹. La certezza morale nel senso filosofico esclude la possibilità del contrario, mentre, come vedremo, quella richiesta per emanare una sentenza in favore dell’attore non la esclude. Infatti, la certezza filosofica – sia metafisica, sia fisica, sia morale – è certezza nel senso stretto ossia certezza assoluta, mentre la certezza morale canonico processuale (che secondo le categorie filosofiche sarebbe soltanto opinione o massima probabilità), come noterò, si differenzia dalla certezza assoluta¹². Non ritengo, però, necessario dilungarmi su questo. In ogni caso, i Romani Pontefici che trattano egregiamente della certezza morale non la distinguono da quella metafisica e fisica, ma – come vedremo – la propongono in un’altra prospettiva, distinguendola dalla certezza assoluta e dalla probabilità¹³.

¹¹ Si basano sul modo di comportarsi degli uomini, però, non nello stesso modo. Pio XII, parlando della certezza morale, afferma che essa «si appoggia sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana» (Alloc. 1942, n. 1, cpv. 1). F. HÜRTH commenta: «*Ex quibus verbis eluet: certitudinem, de qua erit sermo, non simpliciter coincidere cum "certitudine morali presse dicta" quam philosophi, disputantes in Critica de triplici certitudine, idest metaphysica, physica, morali, definiunt: certitudinem, quae ita nittitur in constantibus rationalibus naturae moribus, inclinationibus, ut contradictorium, licet physicis hominis vires non excedat, tamen propter oppositionem vel incongruentiam cum natura rationali non fiat.*» (Synopsis et Annotationes, in Periodica 31 (1942), 359, n. 2. Questo articolo si trova anche in S. TROMP [ed.], Allocutiones tres Pii Papae XII ad S. Romanam Rotam habitae a. d. 1941, 1942, 1944 [Textus et Documenta, Series Theologica, 27], Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1944, pp. 64-69. Nell’introduzione F. Tromp nota: «*Gratias agimus [...] R. Patri Fr. Hürth S. I. de venia nobis impertita ediciendi allocutioni secundae Annotationes eas, quas de morali certitudine conscripsit in Periodica. Quas Annotationes eo libentius denuo edendas curamus, quia ex certo forte compertum habemus hanc de certitudine morali elucubrationem fideliter referre mentem Summi Pontificis.*» [p. 3]. Il commento di F. Hürth è stato riprodotto anche in J. TORRE, *Processus matrimonialis*, Neapoli 1956³, pp. 338-343).

¹² Cfr. E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 56-64, 69-73, 111; F. HÜRTH, *Art. cit.*, 359-360 n. 2; J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo Derecho Procesal Canónico*, Salamanca 1992², pp. 206-207; G. P. WEISHAUP, *Die Parteiaussagen im Spiegel der moralischen Gewißheit*, in Aa. Vv., *Iustitia in cartate* (Festgabe für E. Rößler), hrsg. von R. Puza und A. Weiß, Frankfurt am Main 1997, 410-411. Fra le sentenze rotali cfr. *coram STAFFA*, Ianuen., 3 iunii 1949, n. 2, in *SRRDec.*, p. 259.

¹³ Comunque non pochi Autori la distinguono dalla certezza metafisica e quella fisica, confondendo spesso due ordini diversi, cioè la distinzione fra le diverse specie della certezza filosofica (metafisica, fisica e morale) che è certezza assoluta, e la distinzione fra la certezza assoluta e quella morale nel senso canonico-processuale.

3. Anche se il nostro concetto è stato attinto dai moralisti, esso non corrisponde neanche alla certezza che viene richiesta secondo i principi di *teologia morale* – e non soltanto perché questa si riferisce alla moralità degli atti umani e la certezza morale canonico-processuale riguarda l'applicazione della naturale facoltà conoscitiva alla valutazione di quanto è stato presentato e provato durante il processo¹⁴ – ma principalmente perché, secondo detti principi, atteso il diverso grado e genere degli obblighi morali, in molti casi basta una minore certezza, ossia una probabilità¹⁵.

IV. LA CERTEZZA MORALE CANONICA NELLA PROSPETTIVA STORICA

1. Il concetto di certezza morale, nella sua attuale configurazione ed impostazione legislativa, è piuttosto recente nel campo del diritto canonico.

La questione circa lo stato d'animo, richiesto per promanare una sentenza, era all'inizio considerata in modo soltanto indiretto, in quanto si discuteva del valore delle prove piuttosto che dello stato d'animo del giudice. L'espressione «certezza morale» non si trova né nel *Corpus Iuris Canonici* né viene adoperata dagli antichi decretalisti, anche se l'idea, espressa in essa, appare esistente in diverse osservazioni dei canonisti del passato.

La voce «certezza morale» è stata adoperata da Sanchez (1550-1610), Reiffenstuel (1642-1703), Schmalzgrueber (1663-1735) e da Autori posteriori. Nel sec. XIX e all'inizio dell'attuale secolo la troviamo in alcuni documenti ufficiali e nella giurisprudenza della Santa Sede. In ogni caso – riguardo a detti Autori, documenti e decisioni – si tratta della espressione in parola adoperata in diverse accezioni, ed anche non sempre facilmente definibili con precisione¹⁶.

2. Per quanto riguarda i testi legislativi, il termine «certezza morale» si trova per la prima volta nel CIC del 1917, al can. 1869.

Il suo concetto è stato poi spiegato o delineato in modo davvero magistrale da Pio XII soprattutto nell'Allocuzione alla Rota Romana del 1942¹⁷ (e trattato anche in qualche altra sua allocuzione¹⁸), nella quale egli, attesa «l'importanza dell'argo-

¹⁴ «In moralibus conscientia est cum primis iudicium de actione humana utrum licita sit vel illicita; conscientia enim est cum alta scientia seu explicatio scientiae ad aliquem actum: et in moralibus, synderesis seu legis moralis fit applicatio ad iudicandam moralitatem actuum humorum; in iudicialibus, conscientia est naturalis facultatis cognoscitivae applicatio ad deductas probationes seu ad acta et probata, ut eorum valor aestimetur» (M. LEGA-V. BARTOCCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, Romae 1950, vol. II, p. 940, n. 12).

¹⁵ Cfr. E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 60-64, 73-74.

¹⁶ E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 52-55 (ed anche 25-52); I. GORDON, *Art. cit.*, pp. 717-718; P. FELICI, *Formalità giuridiche e valutazione delle prove nel processo canonico*, in *Communicationes* 7 (1977), 176-177.

¹⁷ Allocuzione alla Rota Romana del 1º ottobre 1942, in *AAS* 34 (1942), 338-343 (in seguito: Alloc. 1942). O. GIACCHI parla dell'«insegnamento mirabile di chiarezza, valido per il suo contenuto di scienza giuridica, a parte ogni considerazione dell'altissimo seggio spirituale da cui veniva pronunciato» (*La certezza morale nella pronuncia del giudice ecclesiastico*, in AA. Vv., *Ius Populi Dei*, Miscellanea in honorem R. Bigador, vol. II, Roma 1972, p. 611).

¹⁸ Allocuzione alla Rota Romana del 3 ottobre 1941, in *AAS* 33 (1941), 421-426 (in seguito: Alloc. 1941). Per comprendere l'iter della formazione della certezza morale nell'animo del giudice, ritengo importante e prenderò in considerazione anche l'Allocuzione alla Rota Romana del 2 ottobre 1944, in *AAS* 36 (1944), 281-290 (in seguito: Alloc. 1944). Nell'Allocuzione ai partecipanti del VI Convegno nazionale dei Giuristi Cattolici Italiani del 5 dicembre 1954, in *AAS* 48 (1955), 60-71, Pio XII propose il concetto della certezza morale anche riguardo alla emanazione delle sentenze nel campo del diritto statale (*Ivi*, p. 65).

mento», si è proposto «di esaminare più accuratamente questo concetto»¹⁹, con la chiara intenzione, come lo stesso Pontefice successivamente ha dichiarato, «di mettere in rilievo [...] e di mostrare in qual modo la Chiesa, secondo la sua missione e il suo carattere», tale punto particolare «vede e considera, e come perciò vuole che [sia] vedut[o] e trattat[o] anche dal giudice e dagli ufficiali ecclesiastici»²⁰, ossia con l'«intenzione di esprimere lo spirito e la volontà della Chiesa»²¹ al riguardo²².

3. Questo concetto in quanto delineato da Pio XII è stato purtroppo offuscato – anche se soltanto a livello di diritto particolare e per un periodo limitato – nelle Norme processuali concesse nel 1970, tramite il Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa, alle Conferenze Episcopali degli USA e dell'Australia²³. In queste Norme, infatti, al n. 21 si legge una confusa e in un certo senso contraddittoria formula: «Il giudice emanerà la sua decisione in conformità alla certezza morale generata dal prevalente peso delle prove aventi un valore riconosciuto in diritto e in giurisprudenza»²⁴.

Tale formula, che sembra aver voluto conciliare due concetti, ossia quello della certezza morale e quello anglosassone della prevalenza delle prove, in realtà ha cambiato il concetto stesso della certezza morale, o almeno ha aperto la strada a tale cambiamento tramite una possibile interpretazione. Infatti, riconoscendo che in favore di una delle parti vi sia «il prevalente peso delle prove», per sé non si esclude che gli argomenti contrari contengano intrinsecamente una notevole probabilità, nel qual caso, nella citata norma, la certezza morale si estenderebbe quindi alla quasi-certezza, ossia alla probabilità²⁵, cosa che è inconciliabile, come vedremo, con l'insegnamento di Pio XII. Questo oscuramento riguardo al concetto della certezza morale appare davvero grave in quanto riferito proprio alle cause di grande importanza, quelle cioè di nullità del matrimonio²⁶.

¹⁹ Alloc. 1942, n. 1, cpv. 1.

²⁰ Alloc. 1944, l'introduzione, cpv. 1.

²¹ *Ivi*, cpv. 3.

²² Avendo presenti le parole appena citate, S. TROMP commenta al riguardo: «*Quae allocutiones etiam idcirco gravioris momenti censendae sunt, quia Summus Pontifex [...] expressis verbis declaravit, se has instructiones eo protulisse consilio, ut mentem ac voluntatem exponeret Sanctae Ecclesiae, seu quod ad idem reddit, ut magisterio suo uteretur sacro ordinario*» (*Op. cit.*, p. 3).

²³ In *Periodica* 59 (1970), 593-598; I. GORDON-Z. GROCHOLEWSKI, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. I, Romae 1977, pp. 243-252 nonché p. 259, n. 1456.

²⁴ «The judge will render his decision according to moral certitude generated by the prevailing weight of that evidence having a recognized value in law and jurisprudence».

²⁵ Cfr. I. GORDON, *De nimia processuum matrimonialium duratione*, in *Periodica* 58 (1969), 702-711; C. LEFEBVRE, *De procedura in causis matrimonialibus concessa Conferentiae Episcopali U.S.A.*, in *Periodica* 59 (1970), 586-587; F. HERMAN, *Art. cit.*, pp. 379-393, soprattutto 381, 383-386; Z. GROCHOLEWSKI, *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali etusque probatōne*, Neapoli 1972, p. 160; L. DEL AMO, *Procedimiento matrimonial canónico en experimentación*, in *Lex Ecclesiae. Estudios en Honor del M. Cabrerros de Anta*, Salamanca 1972, pp. 531-534; T. PIERONEK, *Normy postepowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolice Apostolska dla diecezji Stanów Zjednoczonych*, in *Prawo Kanoniczne* 16 (1973) I-II, 195-196.

²⁶ Non mi sento di poter condividere la diversa valutazione, ed opposta anche a quella degli Autori citati nella nota precedente, di P. A. BONNET, *De iudicis sententia ac de certitudine morali*, in *Periodica* 75 (1986), 88-92, tanto più che l'A. si limita alle asserzioni generiche e non prende in considerazione elementi significativi in materia, fra i quali:

a) che non esclusivamente nel *Common Law* ma anche nella storia della Chiesa era applicato a certe cause (mai a quelle di nullità matrimoniale) il principio della prevalenza delle prove (cfr. sopra, n. 10), ciò che è stato poi abbandonato;

La questione dell'interpretazione della menzionata formula ha, in ogni caso, perso attualità quando dette norme sono scadute, cioè, per quanto riguarda l'Australia, nel 1974²⁷, e per quanto concerne gli U.S.A., con l'entrata in vigore del Codice del 1983²⁸.

4. Comunque, nell'Allocuzione alla Rota Romana del 1980 – e quindi ancora prima dell'entrata in vigore del CIC/83 – Giovanni Paolo II, dopo aver affermato che «*Pio XII dichiarò in modo autentico* [il corsivo è mio] il concetto canonico della certezza morale nell'Allocuzione rivolta [...] il 1º ottobre 1942» e dopo aver citato letteralmente, e perciò confermato, le sue precisazioni, ha ribadito: «*Di conseguenza a nessun giudice* [il corsivo è mio] è lecito pronunziare una sentenza a favore della nullità di un matrimonio, se non ha acquisito prima la certezza morale sull'esistenza della medesima nullità. *Non basta la sola probabilità* per decidere una causa [il corsivo è mio]. Varrebbe per ogni cedimento a questo riguardo quanto è stato detto saggiamente delle altre leggi relative al matrimonio: ogni loro rilassamento ha in sé una dinamica impellente, *"cui, si mos geratur, divortio, alio nomine tecto, in Ecclesia tolerando via sternitur"*»²⁹.

5. La disposizione del can. 1608 dell'attuale Codice, che tratta della certezza morale, è identica (salvo qualche diversa formulazione letteraria) riguardo alle questioni che intendo affrontare, al can. 1869 del Codice del 1917. Quindi – tenendo conto del can. 6 § 2 – ritengo doveroso, interpretando detta disposizione, prendere principalmente in considerazione le Allocuzioni di Pio XII al riguardo, soprattutto

b) che anche nella tradizione della *Common Law* non a tutte le cause viene applicato il principio della prevalenza delle prove, infatti non viene applicato alle cause di grande rilevanza pubblica come sono le cause penali;

c) che nella Chiesa, per motivi teologici, in tutte le cause vi sia possibilità di ricorrere o appellare alla Santa Sede, ciò che postula l'unità riguardo agli elementi essenziali del processo (cfr. ad es. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, n. 5 ultimo cpv., in *Communicationes* 1 [1969], 82);

d) che quindi non è sufficiente citare al riguardo gli Autori che trattano genericamente della possibilità, opportunità o necessità di accettare le diverse legislazioni nella Chiesa;

e) che per la natura delle cose c'è una relazione fra l'importanza della causa e il grado di certezza richiesta (cfr. sotto VIII, 2c, verso fine); e quindi soprattutto

f) che dette Norme per gli U.S.A. e l'Australia riguardavano cause di nullità matrimoniale (non le altre, nelle quali sarebbe più facile discutere l'applicabilità nel diritto della Chiesa del principio della prevalenza delle prove), che – per la loro importanza di ordine pubblico, in quanto riguardano una realtà sacramentale e in quanto coinvolgono l'indissolubilità stabilita da Cristo che la Chiesa si sente in dovere di proclamare e difendere – non trovano riscontro nelle cause risolte nel *Common Law* secondo il principio della prevalenza delle prove; con altre parole, non prende in considerazione il motivo per cui in tutta la storia della Chiesa prima del CIC/17 nelle cause matrimoniali veniva richiesta una certezza maggiore che in altre cause, e per cui costantemente anche dopo il 1917 vengono stabilite particolari garanzie per dette cause, ossia non prende in considerazione il sovertimento del principio del *'favor matrimonii'* e le altre implicazioni teologico-pastorali;

g) che non si pone la domanda circa il motivo per cui dette Norme non sono state ulteriormente rinnovate, e cioè perché, dopo una esperienza di parecchi anni, non hanno trovato una valutazione favorevole.

²⁷ Cfr. I. GORDON-Z. GROCHOLEWSKI, *Op. cit.*, p. 259, n. 1456.

²⁸ Cfr. *Lettera del Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa*, 22 maggio 1974, *Ivi*, p. 255, n. 1439.

²⁹ Alloc. 1980, n. 6, cpv. 2-4.

quella del 1942, nonché quella di Giovanni Paolo II del 1980, che sono tutte pienamente concordi tra di loro.

Tanto più lo ritengo necessario perché si tratta almeno del Magistero ordinario dei Romani Pontefici³⁰, ed anzi – avendo presenti le sopra citate (punto 2) precisazioni specifiche di Pio XII e la menzionata costatazione di Giovanni Paolo II: «Pio XII dichiarò in modo autentico il concetto canonico della certezza morale» – penso piuttosto che quell’ultimo Pontefice affermi trattarsi di una interpretazione autentica³¹ del concetto della certezza morale, o almeno che egli voglia che da questo momento detto concetto venga così considerato. Infatti l’espressione «dichiarare in modo autentico un concetto» non sembra poter significare altro che in modo autentico dichiarare il suo senso, ossia interpretarlo in tal modo.

Inoltre, ripeto, soprattutto l’Allocuzione del 1942 è davvero magistrale al riguardo.

6. *Osservazioni metodologiche.* Dal momento che nelle ulteriori considerazioni citerò abbondantemente le menzionate Allocuzioni, ritengo opportuno fare due osservazioni.

– Dette Allocuzioni si riferiscono espressamente soltanto alle cause di nullità di matrimonio (e all’esame circa i presupposti per la soluzione del vincolo matrimoniale), ma riguardo alle determinazioni concernenti la certezza morale valgono ovviamente per tutte le cause ecclesiastiche, a norma del can. 1608 § 1, citato e spiegato all’inizio. Quindi, avendo fatto questa osservazione, non mi sforzerò nel citare i testi ad espellere da essi ogni riferimento alle cause matrimoniali, tanto più che proprio principalmente con queste hanno a che fare i Tribunali Ecclesiastici.

– In dette Allocuzioni troviamo talvolta delle espressioni che all’inizio di questa relazione, in riferimento al can. 1608 § 1, ho indicato come non del tutto precise (che cioè sembrano insinuare che per pronunziare una “qualsiasi” sentenza il giudice deve avere la certezza morale)³². Anche queste non cercherò di correggere nelle citazioni, tanto più che si tratta del modo di parlare assai comune nella letteratura canonistica, senza con ciò avere una idea sbagliata al riguardo.

³⁰ Cfr. sopra, n. 22.

³¹ Secondo il can. 16 § 1 – al quale corrisponde il can. 17 del Codice del 1917 – «Interpreta autenticamente le leggi il legislatore e colui al quale egli abbia commesso la potestà d’interpretarle autenticamente». Quindi in primo luogo lo stesso legislatore interpreta le leggi autenticamente.

Nell’Allocuzione alla Rota Romana del 26 gennaio 1984 Giovanni Paolo II ha significativamente notato: «Un altro aspetto importante della relazione del giudice con la legge ruota attorno all’interpretazione di questa. In senso stretto la vera interpretazione autentica che dichiara il senso generale della legge per tutta la comunità è riservata al legislatore, secondo il noto principio: *“unde ius prodit, interpretatio quoque procedat”* [Innocentius III, X.V, 39, 31]» (AAS 76 [1984], 643-649, n. 6).

³² «[...] si richiede la certezza morale [...] acciocché il giudice possa procedere a pronunziare la sua sentenza» (Alloc. 1942, n. 1, cpv. 1; similmente Alloc. 1944, introduzione, cpv. 2); «La certezza di cui parliamo, è necessaria [...] per pronunziare una sentenza» (Alloc. 1942, n. 1, cpv. 5); «Il giudice umano [...] ha il dovere di formarsi, prima di emanare la sentenza giudiziale, una certezza morale» (Alloc. 1954, ai Giuristi Cattolici, p. 65, all’inizio).

V. IL CONCETTO DELLA CERTEZZA MORALE

In realtà, in primo luogo Pio XII delinea *il concetto* della certezza morale. Per renderlo chiaro presenta prima altri due concetti: della certezza assoluta e della probabilità.

1. *La certezza assoluta* è quella nella quale «ogni possibile dubbio circa la verità del fatto e la insussistenza del contrario è totalmente escluso».

Riguardo a tale certezza, il Pontefice afferma che essa «non è necessaria per proferire la sentenza»³³.

2. La maggiore o minore *probabilità* (o quasi-certezza), invece, che è in opposizione alla certezza assoluta, «non esclude ogni ragionevole dubbio e lascia sussistere un fondato timore di errare». Al riguardo, Pio XII dice che:

– la probabilità «non offre una base sufficiente per una sentenza giudiziaria intorno alla obiettiva verità del fatto»;

– essa, anche se non di rado viene chiamata (o considerata) nel linguaggio comune una cognizione certa o certezza, «non merita tale appellativo»³⁴.

3. «Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi», la *certezza morale*. Essa – afferma Pio XII e lo ripete Giovanni Paolo II – «nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che *esclude ogni fondato o ragionevole dubbio* e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, *lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario*, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza» [il corsivo è mio]³⁵.

Vale la pena notare che l'espressione «ogni fondato o ragionevole dubbio»³⁶ viene anche scambiata con «ogni dubbio prudente»³⁷, «ogni dubbio prudente, ossia fondato su ragioni positive»³⁸. Altrove afferma Pio XII che la certezza morale non si ha «se vi sono per la realtà del contrario motivi [...], almeno in qualche modo, degni di attenzione»³⁹. Tutte queste espressioni si integrano nello spiegare il concetto.

Con altre parole, si tratta della certezza che esclude la *probabilità* del contrario, anche se non esclude la *possibilità* assoluta del contrario⁴⁰.

³³ Alloc. 1944, n. 1, cpv. 2.

³⁴ Alloc. 1944, n. 1, cpv. 3.

³⁵ Alloc. 1942, n. 1, cpv. 5; Alloc. 1980, n. 6, cpv. 3.

³⁶ Riguardo a questa espressione, oltre al testo appena citato, cfr. Alloc. 1942, n. 2, all'inizio; n. 5, nella prima parte; Alloc. 1944, introduzione, cpv. 2; Alloc. 1954 ai Giuristi Cattolici, p. 65; Alloc. 1980, n. 6, cpv. 3.

³⁷ Alloc. 1941, n. 1, cpv. 3, alla fine; n. 3, cpv. 4, all'inizio.

³⁸ Alloc. 1941, n. 2, cpv. 2, in mezzo.

³⁹ «Una tale certezza [...] non si ha – specifica Pio XII –, se vi sono per la realtà del contrario motivi [...], almeno in qualche modo, degni di attenzione, e i quali per conseguenza fanno sì che il contrario debba qualificarsi come non soltanto assolutamente possibile, ma altresì, in qualche maniera probabile» (Alloc. 1942, n. 3, cpv. 1, alla fine [il corsivo è mio]).

⁴⁰ «Una tale certezza morale [...] non si ha, se vi sono per la realtà del contrario motivi, che [...] fanno sì che il contrario debba qualificarsi come non soltanto assolutamente possibile, ma altresì, in qualche maniera, probabile» (Alloc. 1942, n. 3, cpv. 1, alla fine). Cfr. anche Alloc. 1941, n. 2; cpv. 2.

Così si esprimono anche generalmente gli Autori. Cfr. ad es. I. NOVAL, *De processibus*, pars I - *De iudicis*, Augustae Taurinorum-Romae 1920, p. 409; A. BLAT, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*, vol. IV - *De processibus*, Romae 1927, p. 376; M. LEGA-V. BARTOCCELLI, *Op. cit.*, p. 934, n. 2; F. M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, vol. III, Romae 1955⁴, p. 293, n. 324; E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 66 e 86; F. DELLA ROCCA, *Art. cit.*, p. 280 (in *Apollinaris*, p. 215); G. P. WEISHAUPP, *Art. cit.*, p. 410.

E. A. McCarthy quindi definisce la certezza morale come «*adhaesio mentis alicui propositioni sine prudenti formidine errandi*»⁴¹.

VI. L'OGGETTIVITÀ DELLA CERTEZZA MORALE

1. Pio XII sottolinea: «Ad ogni modo, questa certezza va intesa come certezza obiettiva, cioè basata su motivi oggettivi». La oggettività, quindi, costituisce una caratteristica essenziale della certezza in parola.

Non si tratta, infatti, di «una certezza puramente soggettiva che si fonda sul sentimento o sulla opinione meramente soggettiva di questo o di quello, forse anche su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza»⁴².

2. Concordemente con ciò, il Codice prescrive che il giudice deve attingere questa certezza «*ex actis et probatis*» (can. 1608 § 2). «*Ex actis*», cioè dalle asserzioni e negazioni, petizioni e dinieghi dedotti in giudizio⁴³ e riferiti negli atti; «*ex probatis*», ossia dalle prove prodotte in giudizio e riferite negli atti. A ciò risponde il noto aforisma: «*Quod non est in actis, non est in mundo*».

Conseguentemente il can. 1604 § 1 stabilisce: «È assolutamente proibito alle parti, ai loro avvocati o anche ad altri di dare al giudice informazioni, che rimangano fuori dagli atti di causa».

Quindi il Codice esclude imperativamente, come fonte della certezza morale, le informazioni che non sono constatate nel processo⁴⁴.

Detto principio è stato perspicacemente affermato già da S. Tommaso d'Aquino: «*Iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae*»⁴⁵; e, rispondendo all'obiezione che il giudice peccherebbe se procedesse «*contra conscientiam veritatis quam habet*», ribadisce: «*Homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet*

⁴¹ *Op. cit.*, p. 66. *Ivi*, pp. 66-68, l'A. spiega i singoli elementi di tale definizione. La sentenza rotale *coram STAFFA*, Ianuen., 3 iunii 1949, n. 2, similmente afferma che la certezza morale è «*adhaesio mentis absque dubio positivo circa rem sententia definiendam*» (*SRRDec.*, p. 259).

⁴² *Alloc.* 1942, n. 3, cpv. 1. Cfr. anche *Alloc.* 1944, introduzione, cpv. 2.

⁴³ In realtà, la parola «*acta*» nel can. 1608 § 2, secondo una genuina interpretazione, non è un semplice sostantivo e cioè non significa affatto gli atti giudiziari ai sensi del can. 1522 - anche se non pochi Autori così interpretano detta parola -, ma è il participio perfetto passivo (come la parola «*probatis*») del verbo *agere*, e quindi significa ciò che è compiuto nel processo. Gli atti giudiziari sono soltanto un contenitore in cui si trovano gli elementi, ossia «*acta et probata*», dai quali il giudice deve attingere la certezza morale a norma del can. 1608 § 2. Cfr. al riguardo I. NOVAL, *Op. cit.*, pp. 410-411; E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, p. 80; e soprattutto K. LÜDICKE, *Op. cit.*, p. 248, n. 7.

⁴⁴ C. DE DIEGO-LORA, *Comm. cit.*, p. 1539. Al riguardo cfr. anche I. NOVAL, *Op. cit.*, p. 411; A. BLAT, *Op. cit.*, p. 376-377; E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp., 50-51. 80-82; M. LEGA-V. BARTOCCELLI, *Op. cit.*, pp. 938-940, nn. 9-11; O. GIACCHI, *Art. cit.*, pp. 615-616; F. DELLA ROCCA, *Art. cit.*, pp. 281-282 (in *Apollinaris*, 216-217).

Osserva una sentenza *coram MATTIOLI*: «*Si praescripta certitudo non ab actis, sed a privatis aut externis documentis aut elementis hauriatur, non esset iudicialis sententia, sed aliud*» (26 februario 1954, n. 2, in *SRRDec.*, p. 176).

⁴⁵ *Summa Theol.*, II-II, q. 67, a. 2, respondeo (in SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Editiones Paolinae, Cinisello Balsamo (Milano) 1988², p. 1377).

*informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt*⁴⁶.

Comunque, nel caso che il giudice abbia dalla scienza privata gli elementi contrari da quanto risulta dagli atti, per prevenire una sentenza ingiusta, egli può d'ufficio supplire le prove a norma del can. 1452.

3. Evidentemente, ad assicurare l'oggettività della certezza morale sono orientate tutte le norme del diritto processuale canonico. Di lì l'importanza della loro retta osservanza. Dell'argomento farò qualche cenno anche appresso (IX, 2).

VII. L'OGGETTO DELLA CERTEZZA MORALE

Il can. 1608 al § 1 parla in modo generico dicendo che il giudice deve avere questa certezza «su quanto deve decidere con essa» («*circa rem sententia definiendam*»).

Il § 2 del medesimo canone, invece, parlando della certezza morale «*ex actis et probatis*», tratta soltanto della certezza morale circa il fatto (non circa la legge)⁴⁷.

Nelle menzionate Allocuzioni si parla spesso della certezza morale circa il *fatto* da giudicare⁴⁸. Anche tali affermazioni sembrano dover essere interpretate nel senso che i Pontefici parlino qui soltanto della certezza riguardante i fatti (e non di quella concernente la legge materiale da applicare)⁴⁹. Ma le affermazioni in parola forse possono anche essere interpretate – almeno qualche volta – nel senso che si tratti del fatto di validità o meno del matrimonio, e quindi che la certezza morale debba riferirsi sia alla legge materiale da applicare sia alla verità dei fatti ossia delle prove⁵⁰.

Qualunque sia (anche cioè se i Romani Pontefici davvero avessero voluto in detti discorsi limitarsi soltanto alla certezza morale da acquisire circa la realtà dei fatti addotti), non vi può essere alcun dubbio che la certezza morale deve riferirsi sia alla legge materiale (sostantiva) da applicare sia alla realtà dei fatti da provare

⁴⁶ *Ibidem*, ad 4.

⁴⁷ Cfr. ad es. E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 78, 108; M. LEGA-V. BARTOCCELLI, *Op. cit.*, p. 935, n. 3. Così anche intendono detto paragrafo altri Autori.

⁴⁸ Circa «lo stato di fatto della causa» (*Alloc.* 1942, n. 1, cpv. 1); «la verità del fatto» (*Alloc.* 1942, n. 1, cpv. 2, all'inizio; n. 1, cpv. 3, alla fine; n. 4, cpv. 2, in mezzo; *Alloc.* 1944, introduzione, cpv. 2, verso fine; *Alloc.* 1980, n. 6, cpv. 1, all'inizio); «il fatto da giudicare» (*Alloc.* 1942, n. 1, cpv. 4, all'inizio); «la realtà del fatto» (*Alloc.* 1942, n. 3, cpv. 3, in mezzo); «la verità o esistenza del fatto» (*Alloc.* 1980, n. 5, cpv. 1).

⁴⁹ Tale modo di capire detti discorsi appare fondato anche se si considera che in questo contesto si parla della valutazione delle prove e dell'osservanza della legge processuale (cfr. *Alloc.* 1942, n. 2; n. 3, cpv. 2-3; n. 4; *Alloc.* 1980, n. 5, cpv. 2). Cfr. anche O. GIACCHI, *Art. cit.*, pp. 611-612.

⁵⁰ Nel senso della seguente frase: «[...] bastanti cioè alla necessaria certezza morale circa la verità e la realtà del caso da giudicare» (*Alloc.* 1941, n. 4, cpv. 1); oppure di un'altra (anche se essa formalmente non parla della certezza morale): «il fine [del processo matrimoniale] è l'accertare autorevolmente e il porre in vigore la verità [ovviamente dei fatti] e il diritto ad essa corrispondente [evidentemente materiale], relativamente all'esistenza [...] di un vincolo matrimoniale» (*Alloc.* 1944, n. 1, cpv. 2), ossia relativamente al *fatto* dell'esistenza di un vincolo.

(cfr. anche can. 1611 n. 3)⁵¹. Così, ad es., se, riguardo alla retroattività del dolo come capo di nullità del matrimonio (can. 1098), il giudice dopo un approfondito e serio esame di tale punto di diritto (presi in considerazione anche il Magistero se ci fosse al riguardo, la giurisprudenza rotale, e gli Autori seri) non potesse escludere ogni «ragionevole dubbio» (un dubbio «degno di attenzione»), non potrebbe dichiarare nullo, per tale motivo, un matrimonio contratto prima dell'entrata in vigore dell'attuale Codice.

In base alle diverse opinioni che si esprimono nella realtà odierna, gli esempi di questo genere si potrebbero moltiplicare, soprattutto forse riguardo all'interpretazione del can. 1095 nn. 2-3, alla comprensione della determinazione della volontà di cui al can. 1099, all'interpretazione dell'errore di cui al can. 1097, alla rilevanza della mancanza di fede in ordine alla nullità del matrimonio. Ciò rende il lavoro del giudice più difficile. Qualora il giudice non sia in grado di raggiungere la certezza morale, fondata in argomenti oggettivi (fondati nelle norme concernenti la interpretazione della legge: cfr. cann. 17-22), che la legge realmente consideri nullo il matrimonio in una determinata fattispecie addotta come motivo di nullità, in essa egli deve sentenziare: «*non constare de nullitate*»⁵².

VIII. LA NECESSITÀ E LA SUFFICIENZA DELLA CERTEZZA MORALE

1. La certezza morale, definita sopra, ribadisce il Papa, è da una parte *necessaria*, per pronunciare una sentenza affermativa, e dall'altra *sufficiente* «anche se nel caso particolare sarebbe possibile di conseguire per via diretta o indiretta una certezza assoluta»⁵³.

Riguardo a questa sufficienza, egli afferma categoricamente: «Nessun Tribunale ecclesiastico ha il diritto e il potere di esigere di più»⁵⁴.

Quindi, parlando specificatamente delle sentenze di nullità matrimoniale, Pio XII uguaglia il verbo *constare* («*constare de matrimonii nullitate*») con l'espressione *avere morale certezza*⁵⁵.

⁵¹ Così comunemente gli Autori. E. A. McCARTHY afferma: «*Obiectum enim certitudinis moralis iudicialis est res sententia definita, quae esse potest vel dubium iuris in casu particulari vel dubium facti*» (*Op. cit.*, p. 67; cfr. pure *Ivi*, pp. 67, 78, 82, 107-109, 112). Cfr. anche ad es. M. LEGA-V. BARTOCCELLI, *Op. cit.*, p. 935, n. 3 (cfr. anche pp. 935-938, nn. 4-8); F. M. CAPPELLO, *Op. cit.*, p. 295, n. 325; J. GARCIA FAÍLDE, *Op. cit.*, p. 202, n. 2; A. BONNET, *Art. cit.*, pp. 86-87; K. LÜDICKE, *Op. cit.*, p. 247, n. 3; p. 248, nn. 5-6; C. DE DIEGO-LORA, *Comm. cit.*, pp. 1539, 1547-1548. Singolari sono le considerazioni di O. GIACCHI, *Art. cit.*, pp. 612-615, che non mi sembrano condivisibili né aventi un fondamento nella legge.

⁵² Riguardo ai dubbi circa il diritto cfr. le considerazioni di: E. McCARTHY, *Op. cit.*; pp. 107-109; M. LEGA-V. BARTOCCELLI, *Op. cit.*, pp. 935-938, nn. 4-7; A. STANKIEWICZ, *Interpretazione della legge con riferimento alle funzioni della potestà ecclesiastica*, in *Apollinaris* 52 (1979), 416-441, specialmente 430-438; J. GARCIA FAÍLDE, *Op. cit.*, pp. 203-205. Vedi anche le altre citazioni della nota precedente.

⁵³ *Alloc.* 1942, n. 1, cpv. 5. Cfr. anche *Alloc.* 1980, n. 6, cpv. 3, alla fine.

⁵⁴ *Alloc.* 1941, n. 2, cpv. 2, verso fine.

⁵⁵ «[...] allora la sentenza di nullità non può essere negata [...] purché consti dell'asserita invalidità, per quel *constare* che nelle cose umane suol dirsi ciò di cui si ha *moral* certezza, che cioè escluda ogni dubbio prudente» (*Alloc.* 1941, n. 2, cpv. 2).

2. Comunque anche nell'ambito di detta certezza morale si ammettono vari gradi⁵⁶. Pio XII si pone perciò la domanda: «Quale grado il giudice può o deve esigere per essere in stato di procedere ad emanare la sentenza?». Rispondendo⁵⁷, sigilla praticamente tre principi.

a. Riconferma che «*di regola*» basta il grado minimo della certezza morale, ossia che «si abbia in realtà una [vera] certezza morale oggettiva, [...] cioè sia escluso ogni ragionevole dubbio circa la verità». «Una volta ciò assicurato, [il giudice] di regola, non deve chiedere un più alto grado di certezza». Quindi, egli «primariamente deve in tutti i casi accertarsi» se esista o meno tale realtà.

b. «Quando *la legge* [corsivo aggiunto], massime a cagione della importanza del caso», prescrive il più alto grado di certezza, ovviamente non basta detto minimo grado, ma è necessario il grado richiesto dalla legge. Comunque, attualmente per nessun genere di cause, almeno nella legge universale, è richiesto un tale grado più alto⁵⁸.

Avendo presenti i canoni citati nell'Allocuzione del 1942 al riguardo⁵⁹, sembra che enunziando questo principio il Pontefice voglia anche dire che quando la legge prescrive quale valore è da attribuire ad una prova, non si può a questa prova, come tale, attribuire il valore più alto, in ordine a formare la certezza morale⁶⁰.

c. «Potrà bensì talora *la prudenza consigliare* che il giudice, quantunque non si abbia una espressa disposizione di legge, in cause di più grave momento non si appaghi di un grado infimo di certezza [morale]». Riguardo a tale caso, il Pontefice nota: «Se però, dopo seria considerazione ed esame, *si avrà una sicurezza corrispondente* alle prescrizioni legali e *all'importanza del caso*, non si dovrà insistere, con notevole aggravio delle parti, perché si adducano nuove prove per raggiungere un grado ancor più elevato. L'esigere la più grande possibile sicurezza, nonostante la *corrispondente certezza* che già esiste, non ha giusta ragione ed è da respingersi»⁶¹ [corsivi aggiunti].

Pio XII, quindi, costata, e penso che è opportuno notarlo, che a motivo dell'importanza del caso la prudenza può consigliare di non accontentarsi del minimo grado della certezza morale, ma di ricercare un grado maggiore, però sempre nell'ambito della certezza morale (in quanto mirare ad avere una certezza assoluta in nessun caso può essere giustificato).

⁵⁶ Alloc. 1942, n. 1, cpv. 1 (alla fine); nonché n. 5, cpv. 1 (inizio).

⁵⁷ Alloc. 1942, n. 5.

⁵⁸ L'Alloc. 1942 cita al riguardo i seguenti cann. del CIC/1917: 1869 § 3 (sostanzialmente uguale all'attuale can. 1608 § 3), nonché 1791 § 2 che prescriveva: «*Si sub iuramenti fide duae vel tres personae, omni exceptione malores, sibi firmiter cohaerentes, de aliqua re vel facto in iudicio testificantur de scientia propria, sufficiens probatio habetur; nisi in aliqua causa iudex ob maximam negotii gravitatem, vel ob indicia quae aliquid dubium de veritate rel assertae ingerrunt, necessariam censeat pleniorum probationem*». Comunque, nella seconda parte di questo paragrafo, la legge fa dipendere dal discrezionale giudizio del giudice se sia necessaria una prova più piena. Nel corrispondente canone del Codice vigente (can. 1573) non si trova più un prescritto simile.

⁵⁹ Cfr. nota precedente.

⁶⁰ Ossia che detto principio contenga in sé anche ciò che prescrive il can. 1608 § 3. Di questo precrisitto tratterò appross.

⁶¹ Tutte le citazioni finora fatte in questo punto 2 sono dall'Alloc. 1942, n. 5.

Comunque la costatazione del Papa, almeno a prima vista, sembra di difficile comprensione, anzi contraddittoria. Da una parte, infatti, Pio XII dice che la prudenza può consigliare al giudice di non appagarsi di un grado minimo di certezza morale, in altre parole di non appagarsi del solo fatto che sia escluso ogni ragionevole (prudente) dubbio; dall'altra, invece, con forza ribadisce che richiedere di più di questo «non ha giusta ragione ed è da respingersi» (cfr. anche sopra n. 1).

Penso che le considerazioni di McCarthy⁶² – che intendo qui in qualche modo sintetizzare, facendo però riferimenti al nuovo Codice e aggiungendo qualche mia riflessione – ci permettanorettamente di capire la questione. Questo Autore, partendo dall'affermazione che all'essenza della certezza morale appartiene l'esclusione di ogni «dubbio prudente» (cioè di ogni ragionevole dubbio secondo il giudizio *«hominis prudentis»*), sostiene che la natura della prudenza e della certezza morale ammette una certa relatività nel dubbio prudente, nel senso che a motivo di certi fattori lo stesso dubbio in un caso possa impedire all'uomo prudente di dare la sentenza positiva, non invece in un altro caso. I fattori dai quali ciò dipende sono principalmente due:

– *la natura dell'oggetto da provare e la sua attitudine di essere provato*. Alcune cose ammettono una maggiore, altre una minore certezza e di conseguenza il giudice prudente in alcune questioni deve richiedere una maggiore, in altre una minore certezza morale. Se il giudice richiedesse una prova maggiore di quella che prudentemente si possa avere, offenderebbe sia la verità che la giustizia. Concordemente con queste costatazioni, il can. 1679 (nuovo nel CIC/83) – in riferimento alle cause di nullità matrimoniale – stabilisce: «A meno che non si abbia da altra fonte pienezza di prove, il giudice, per valutare a norma del can. 1536 le deposizioni delle parti, si serva, se è possibile, di testimoni sulla credibilità delle parti stesse, oltre ad altri indizi ed amminicoli». Quindi, se l'asserto dell'attore può essere provato con prove più forti, ad esse si deve ricorrere; soltanto nel caso in cui la questione non può essere provata con le prove più forti⁶³, il giudice deve ricorrere a prove di minor importanza per vedere se si possa arrivare alla certezza morale. Altrimenti non si avrebbe un giudizio prudente. Nello stesso modo anche prima del nuovo Codice, ma soltanto in riferimento alle cause di inconsuomazione nelle quali non è possibile avere le prove dirette, si ammettevano, a norma del can. 1975 del CIC/17⁶⁴, le prove indirette che in altre cause non sarebbero state sufficienti a formare la certezza morale. Similmente se la morte del coniuge può essere dimostrata con un documento autentico non sarebbe prudente formarsi la certezza più debole con argomenti di minor rilevanza (cfr. can. 1707 § 1)⁶⁵;

⁶² *Op. cit.*, pp. 68. 86-97. 99 (all'inizio). 100 (righe 5-9, 15-17). 111 (ultimo cv.).

⁶³ Cfr. I. GORDON, *Novus processus nullitatis matrimonii*, Romae 1983, p. 33; G. P. WEISHAUP, *Art. cit.*, p. 419.

⁶⁴ Cfr. anche le *Regole* della Sacra Congregazione per i Sacramenti del 7 maggio 1923, artt. 20. 66-70, in *AAS* 15 (1923), 396. 405-406, e l'*Istruzione* del 7 marzo 1972, II b, in *AAS* 64 (1972), 248.

⁶⁵ E. A. McCARTHY osserva al riguardo: «*Generatim ex parte naturae obiecti probatioris, videatur quod iudex prudentis requirere debet maiorem gradum probabilitatis* [nel senso filosofico] *in iudicio de rebus externis, quam de rebus internis (e.g. consensus); maiorem de rebus sua natura publicis quam de rebus sua natura occultis, maiorem de actibus publicis quam de actibus privatis, maiorem de facto positivo quam de negativo, etc. Ex parte circumstantiarum, maiorem de actibus recentibus quam de actibus antiquis, maiorem de rebus propinquis quam de rebus longinquis, etc.*» (*Op. cit.*, p. 89). Comunque, rimane fermo il principio, secondo il quale senza una vera certezza morale il giudice in nessun caso può pronunziare la sentenza favorevole all'attore.

– la gravità della materia, ossia il bene che viene esposto al pericolo da un'eventuale sentenza erronea⁶⁶. E qui si tratta principalmente del bene pubblico. Così, per le cause di bene pubblico (e specialmente per quelle matrimoniali⁶⁷ e penali), la stessa legge, a motivo di saggia prudenza, prescrive più grandi garanzie per un giudizio retto, ad es. esigendo, riguardo a dette cause (o ad alcune di esse), che venga richiesto il giuramento dalle parti (cfr. can. 1532), che siano trattate da tre giudici (can. 1425 § 1), che intervenga il difensore del vincolo o il promotore di giustizia (cfr. cann. 1432-1433), che il giudice proceda d'ufficio (can. 1452 § 1⁶⁸), che la parte goda di assistenza di un avvocato (can. 1481 §§ 2-3), che per rendere esecutiva una sentenza siano necessarie due decisioni conformi (can. 1684).

Riguardo a quanto or ora ho detto ritengo doveroso fare due precisazioni:

1) In dette considerazioni forse si tratta non tanto di un maggiore grado di certezza morale come tale (l'esclusione di ogni ragionevole dubbio nell'animo del giudice), quanto di una maggior sicurezza o garanzia per non sbagliare e per assicurare maggiormente l'oggettività della certezza. Comunque, le due cose non sembrano poter essere completamente disgiunte.

2) Per illustrare ciò che, secondo le parole di Pio XII, talora *la prudenza può consigliare al giudice*, ho preso esempi dalla legge, e cioè di ciò che la legge stessa, per motivo di saggia prudenza, prescrive per avere più grandi garanzie di oggettività in alcune cause, nella speranza che proprio questi esempi costituiscano la più valida indicazione anche per quanto la prudenza può consigliare al giudice in ordine ad acquisire una certezza morale adeguata al caso concreto.

3. Perché la certezza morale è necessaria e sufficiente? Pio XII risponde direttamente, affermando: «[s]olo così può avversi una regolare e ordinata amministrazione della giustizia, che proceda senza inutili ritardi e senza eccessivo gravame del Tribunale non meno che delle parti»⁶⁹.

Risponde anche indirettamente, in quanto da una parte indica perché la certezza assoluta non è necessaria, e dall'altra perché la probabilità non è sufficiente.

⁶⁶ Al riguardo McCARTHY nota: «*Psychologice autem influxus gravitatis negotii in iudicium sequitur ex ipsa natura certitudinis moralis iudicialis. Certitudo moralis iudicialis enim revera non est certitudo stricto sensu* [cioè nel senso filosofico], *sed probabilitas maxima* [nel senso filosofico]. *In statu probabilitatis autem veritas obiectiva non ita evidens est ut intellectus necessarie moveatur ad assensum.*

Ergo opus est influxu voluntatis moventis intellectum ad assentiendum. Obiectum autem voluntatis non est verum sed bonum, quod sane in iudicio apparet sub aspectu aversionis a malo. Nunc autem quo gravior est materia, eo malus est malum avertendum (sc. bonum asseendum) a sententia obiective vera et ideo sine evidentiā clarissima minor est inclinatio voluntatis ad imperandam decisionem, quatenus, si haec erronea esset, malum induceretur (sc. bonum pessum daretur)» (Op. cit., p. 91).

Cfr. anche ad es. M. LEGA-V. BARTOCCELLI, Op. cit., p. 938, n. 8; J. GARCÍA FAÍLDE, Op. cit., p. 207, n. 2.

⁶⁷ Nella sentenza coram STAFFA, Ianuen., 3 iunii 1949, n. 3, si legge: «*Eruitur [...] maximam certitudinem in iudice requiri, pro maxima negotii gravitate: negotia autem maxima gravitatis sunt causae de validitate vinculi matrimonialis, quibus maximum bonum publicum et privatum, spirituale et temporale, in discrimen adducitur. Merito proinde in ipsis plenissima probatio exigitur, quam certo quis assequi nequit multitudine testium, qui non veritati sed parti favendi studio moventur*» (SRRDec., pp. 259-260).

⁶⁸ Cfr. anche il § 2, in quanto lo stesso bene pubblico esige che non ci siano sentenze «graviori iniustiae». Vedi al riguardo E. A. McCARTHY, Op. cit., pp. 93-97.

⁶⁹ Alloc. 1942, n. 1 (alla fine).

La certezza assoluta «non è necessaria per proferire la sentenza», perché:

- «in molti casi raggiungerla non è possibile agli uomini»;
- «l'esigerla equivarrebbe al richiedere cosa irragionevole dal giudice e dalle parti»;
- in quanto ciò «importerebbe il gravare l'amministrazione della giustizia al di là di una tollerabile misura, anzi ne incepperebbe in vasta proporzione la via»⁷⁰;
- esigendola, ossia «esigendo di più» che la certezza morale nelle cause di nullità matrimoniale, «facilmente si viene a ledere lo stretto diritto degli attori al matrimonio; giacché, non essendo essi in realtà legati da alcun vincolo matrimoniale, godono del naturale diritto di contrarlo»⁷¹.

La probabilità, invece, non è bastante perché – come notato sopra – «non offre una base sufficiente per una sentenza giudiziaria intorno alla obiettiva verità del fatto»⁷². Al riguardo occorre anche richiamare l'osservazione di Gordon, citata sopra, circa il probabile motivo, desunto dal Decreto di Graziano, per cui si è deciso nel Codice del 1917 di richiedere la certezza morale per qualsiasi causa.

Comunque, leggendo i discorsi di Pio XII, è facile constatare che egli fu più preoccupato di sottolineare e giustificare la non necessità della certezza assoluta che di difendere l'insufficienza della sola probabilità. Ciò traspare anche nella sua affermazione che poco fa ho qualificato come risposta diretta. Tale suo atteggiamento è facilmente spiegabile. Infatti egli parlò della certezza morale in riferimento alle cause di nullità matrimoniale, e queste appartenevano prima del CIC/17 a quelle nelle quali, per pronunziare una sentenza affermativa, si richiedeva un maggiore grado di certezza (talvolta maggiore dell'attuale certezza morale), inoltre erano sempre considerate di grande importanza in quanto riguardano il bene pubblico e la realtà sacramentale, essenziale per la vita e lo sviluppo della Chiesa. L'insufficienza della sola probabilità nelle cause di questo genere era quindi cosa ovvia, che non richiedeva grande giustificazione⁷³. È toccato poi a Giovanni Paolo II, come ho notato sopra, di alzare la voce per ribadire con decisione l'insufficienza della probabilità, quando proprio questa – per motivi dedotti da una superficiale pastoralità – ha cominciato ad attirare l'interesse in ordine alla definizione delle cause di nullità matrimoniale.

IX. LA STRADA PER ARRIVARE ALLA CERTEZZA MORALE

Vorrei qui considerare i fattori che, secondo Pio XII, conducono a raggiungere nell'animo del giudice la certezza morale, intesa come certezza obiettiva.

1. *Le qualità personali del giudice e la sua preparazione.* Questo primo fattore è piuttosto un presupposto per poter affrontare un *iter* diretto a raggiungere una cer-

⁷⁰ Alloc. 1944, n. 1, cpv. 2.

⁷¹ Alloc. 1941, n. 2, alla fine.

⁷² Alloc. 1942, n. 1, cpv. 3.

⁷³ In realtà, Pio XII cominciò a parlare della certezza morale dopo aver affermato: «Quanto alle dichiarazioni di nullità dei matrimoni, nessuno ignora essere la Chiesa guardia e aliena dal favorire [...]. Ond'è che il giudice ecclesiastico non deve mostrarsi facile a dichiarare la nullità del matrimonio» (Alloc. 1942, n. 2).

tezza oggettiva. Il Pontefice nota al riguardo: «Una tale certezza morale oggettivamente fondata non si ha, se vi sono per la realtà del contrario motivi che un *sano, serio e competente giudizio* [corsivo aggiunto] dichiara come, almeno in qualche modo, degni di attenzione, e i quali per conseguenza fanno sì che il contrario debba qualificarsi come non soltanto assolutamente possibile, ma altresì, in qualche maniera, probabile»⁷⁴. È necessario, quindi, da parte del giudice un giudizio sano, serio e competente. Infatti – come ho notato sopra, delineando, con le parole dello stesso Pontefice, la caratteristica della oggettività della certezza morale – non si tratta di una certezza fondata «su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza».

In realtà, non danno garanzie di arrivare alla certezza morale, caratterizzata da oggettività, sia le persone di giudizi stravaganti, squilibrati, superficiali, smisuratamente scrupolose o al contrario lassiste, sia quelle che non hanno una adeguata preparazione canonica per affrontare l'ufficio di giudice ecclesiastico⁷⁵. Assumere tale ufficio senza una dovuta preparazione, nella speranza di contribuire tramite esso all'efficacia pastorale e salvezza delle anime, ha un po' il sapore di ciò che i moralisti chiamano «tentare il Signore» («*tentatio Dei*»).

Io aggiungerei inoltre che non danno detta garanzia anche i giudici che non credono nei valori che devono essere difesi nel processo, e ciò vale soprattutto per quanto riguarda le cause di nullità matrimoniale. In genere soltanto coloro che credono in detti valori, li prenderanno seriamente in considerazione.

Quindi è comprensibile che il Codice richieda dai giudici alcune qualità specifiche (cfr. cann. 1420 § 4, 1421 § 3).

2. *L'impegno nell'osservare la legge processuale.* Nota Pio XII che proprio «[per] rendere sicura la oggettività di questa certezza, il diritto processuale stabilisce ben definite regole d'inchieste e di prove. Si richiedono determinate prove o corroboramenti di prove; altre sono invece indicate per insufficienti; si costituiscono speciali uffici e persone, incaricati durante il procedimento di tenere innanzi agli occhi, affermare e difendere determinati diritti o fatti»⁷⁶.

Al riguardo, lo stesso Pontefice fa due affermazioni:

- «[l]a coscienziosa osservanza di tali norme è un dovere del giudice»;
- «nella loro applicazione egli ha da tener presente che non sono fine a se stesse, bensì mezzi al fine, vale a dire per procurare e assicurare una certezza morale oggettivamente fondata circa la realtà del fatto. Non deve avvenire che ciò che secondo la volontà del legislatore ha da essere un aiuto e una garanzia per la scoperta della verità, ne divenga invece un impedimento»⁷⁷.

⁷⁴ Alloc. 1942, n. 3 cpv. 1. Cfr. anche *Ivi*, n. 2: «[...] non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio» [il corsivo è mio].

⁷⁵ Cfr., fra tanti richiami in questo senso, ad es. V. BARTOCCELLI, *De causis matrimonialibus*, in M. LEGA-V. BARTOCCELLI, *Op. cit.*, vol. III, p. 206*; P. FELICI, *Art. cit.*, p. 180 n. 7, e p. 184; G. P. WEISHAUP, *Art. cit.*, 421-422.

⁷⁶ Alloc. 1942, n. 3 cpv. 2. Al riguardo cfr. anche E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 99-100.

⁷⁷ Alloc. 1942, n. 3 cpv. 3. Aggiunge il Papa: «Qualora l'osservanza del diritto formale si tramutasse in una ingiustizia o in una mancanza di equità è sempre possibile il ricorso al legislatore» (*Ivi*). Nel caso concreto si potrebbe ricorrere anche all'*epikeia*.

3. *Lo sforzo nel valutare le prove secondo la sua coscienza.* Stabilisce il can. 1608 al § 3: «Il giudice deve poi valutare le prove secondo la sua coscienza», ponendo però al riguardo un limite: «ferme restando le disposizioni della legge sull'efficacia di talune prove».

a. Concordamente con questo, osserva Pio XII che «nella moderna procedura giudiziaria, anche ecclesiastica, non [è] posto in prima linea il principio del formalismo giuridico, ma la massima del libero apprezzamento delle prove». E quindi rileva: «Il giudice deve – senza pregiudizio delle [...] prescrizioni processuali – decidere secondo la sua propria scienza e coscienza se le prove addotte [evidentemente pro e contro] e la inchiesta ordinata sono o no sufficienti, bastevoli cioè alla necessaria certezza morale circa la verità e la realtà del caso da giudicare»⁷⁸.

A questo punto ci sarebbe il posto per affrontare la delicata questione circa la retta valutazione delle prove. Si tratta di una questione molto importante, in quanto il libero apprezzamento delle prove non significa affatto una arbitrarietà⁷⁹, inoltre, come ho notato sopra, la caratteristica essenziale della certezza morale – alla formazione della quale sono orientate la presentazione e la valutazione delle prove – è la sua oggettività. Ometto, però, tale argomento, perché la sua adeguata trattazione richiederebbe troppo spazio⁸⁰.

Comunque, ritengo opportuno ricordare che – come risulta dallo stesso concetto della certezza morale (cfr. sopra V, 3) – un fattore essenziale della stessa è la retta valutazione anche di tutti gli argomenti degni di attenzione che si oppongono alla domanda dell'attore⁸¹.

⁷⁸ Alloc. 1942, n. 4 cpv. 1.

⁷⁹ Cfr. ad es. M. FAKA, *Normy ogólne kanoniczne procesu sądowego*, pars II, Warszawa 1978, p. 246; P. A. BONNET, *Art. cit.*, p. 82; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, tom IV, Olsztyń 1990, p. 292; F. HÜRTH, inoltre avverte: «Vix est cur explicite moneatur hanc liberam probationum appretiationem, quae in Allocutione iudici vindicatur et conceditur, esse omnino diversam a libera iuris inventione, quae inibi iudici non tribuitur, et quae saltem summum "lubitum iuridici" periculum continet» (*Art. cit.*, p. 364, n. 8).

⁸⁰ Fra i numerosi studi al riguardo si possono consultare ad es. H. FLATTEN, *Die freie Beweiswürdigung im kanonischen Prozeß*, in *Theologische Quartalschrift* 139 (1959), 427-460; idem in *Id.*, *Gesammelte Schriften zum kanonischen Ehrerecht* (Hrsg. H. Müller), Paderborn 1987, pp. 232-255; idem in lingua latina *Qua libertate iudex ecclesiasticus probationes appretiare possit et debeat*, in *Apollinaris* 33 (1960), 185-210; C. DE DIEGO-LORA, *La apreciación de las pruebas, documentos y confesión judicial en proceso de nulidad de matrimonio*, in *Ius Canonicum* 7 (1967), 529-573; A. JULLIEN, *Juges et Advocats des Tribunaux de l'Église*, Roma 1970, pp. 357-447; T. GIUSSANI, *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove*, Città del Vaticano 1977; R. NAVARRO VALS, *La valoración de la prueba en el Derecho Canónico*, in Aa. Vv., *La norma en el derecho canónico* (Actas de III Congreso internacional de derecho canónico, Pamplona 10-15 de octubre de 1976), vol. I, Pamplona 1979, 1113-1124; P. FELICI, *Art. cit.*; G. VERSALDI, *L'oggettività delle prove in campo psichico*, Brescia 1981; Z. GROCHOLEWSKI, *Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuro-psichiatriche e psicologiche*, in *Apollinaris* 60 (1987), 183-203; A. STANKIEWICZ, *Le caratteristiche del sistema probatorio canonico*, in Aa. Vv., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994², pp. 567-597; J. CORSO, *Le prove*, ibidem, pp. 599-623; Aa. Vv., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano 1995; A. STANKIEWICZ, *La valutazione delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica*, in *Monitor Ecclesiasticus* 117 (1993), 263-287.

⁸¹ Infatti, «the removal of all positive valuable arguments in favor of the contradictory judgment is an essential factor of certainty» (A. CARON, *The Concept of Moral Certitude in Canonical Decisions*, in *The Jurist* 19 [1959], 15).

b. Per quanto concerne le menzionate *prove legali* («prescritte sull'efficacia di talune prove»), se già prima dell'attuale Codice si è potuto affermare che, «secondo la tradizione, il principio delle prove legali viene molto di più ristretto nel processo canonico che nel processo secondo le legislazioni statali», che «nel processo canonico sempre ha prevalso [...] il libero giudizio, da parte del giudice, sull'efficacia delle prove, piuttosto che il giudizio su di loro secondo le regole ferme, stabilite dalla legge», che nel CIC/17 «in realtà sono molto poche le prove legali [...] come fonti della certezza morale del giudice»⁸², ciò tanto più si può dire oggi dopo l'entrata in vigore del nuovo Codice, nel quale le prove legali sono state ulteriormente ridotte⁸³.

Occorre anche tener presente che le prove legali sono eccezioni alla legge (cfr. can. 1608 § 3) e quindi devono essere interpretate in senso stretto (can. 18)⁸⁴. Inoltre esse sono stabilite per essere di aiuto e non di impedimento nella ricerca della verità⁸⁵.

4. *La collaborazione in ordine al conseguimento, da parte del giudice, della certezza morale.* Anche se ciò è stato trattato da Pio XII – nella sua egregia Allocuzione alla Rota Romana del 2 ottobre 1944⁸⁶ – formalmente come una questione separata, anche essa mi sembra importante per capire l'*iter* e la dialettica processuale in ordine a conseguire, da parte del giudice, la certezza morale. Si tratta, usando le parole del Pontefice, della «unità dello scopo, che deve dare speciale forma all'opera e alla collaborazione di tutti coloro, che partecipano alla trattazione delle cause matrimoniali nei Tribunali Ecclesiastici di ogni grado e specie, e deve animarli e congiungerli in una medesima unità di intento e di azione»⁸⁷.

Detto *fine unico* è un giudizio conforme alla verità e al diritto. Esso postula un altro elemento, vale a dire l'*«indirizzo personale»* di tutti verso il menzionato fine unico, che «si ha mediante la volontà dei singoli che hanno parte nella trattazione della causa, in quanto essi dirigono e subordinano ogni loro pensiero, volere e atto nelle cose del processo al raggiungimento di quel fine». A ciò si aggiunge «il terzo elemento, ossia l'*obbligo giuridico-morale* di mantenere tale indirizzo», il qual elemento «deriva nel processo matrimoniale dal diritto divino», in quanto il matrimonio è «ordinato e determinato non dal volere umano, ma da Dio»⁸⁸.

⁸² F. DELLA ROCCA, *De morali certitudine in sententia canonica*, in Id., *Saggi di diritto processuale canonico*, Padova 1961, pp. 275-276; idem in *Apollinaris* 33 (1960), 211-212. Cfr. anche E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, p. 30 (inizio); O. GIACCHI, *Art. cit.*, p. 615.

⁸³ Proprio questo era il motivo del cambiamento introdotto nell'attuale can. 1608 § 3. Nel corrispondente paragrafo del CIC/17 (can. 1869 § 3) era: «[...] nisi lex aliquid expresse statuat de efficacia alicuius probationis». Un Consultore della Pontificia Commissione, osservando che nello schema le prove legali sono state diminuite, ha proposto di togliere le parole citate. Dopo la discussione si è deciso di lasciarle sostanzialmente rimanere «dummodo ne ponantur uti exceptio taxativa per illud verbum nisi» (*Communicationes* 11 [1979], 139). Quindi nell'attuale Codice dette parole le troviamo sostituite con: «firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia».

Riguardo alle prove legali, ossia ai «prescritti sull'efficacia di talune prove» (can. 1608 § 3), cfr. nel nuovo Codice i cann.: 1526 § 2, 1536, 1541, 1542, 1544, 1573, 1585, 1586, 1642.

⁸⁴ Cfr. E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, p. 106; *coram STAFFA*, Ianuen., 3 iunii 1949, n. 2, in *SRRDec.*, p. 259.

⁸⁵ Alloc. 1942, n. 3, cpv. 2 (inizio); cfr. *coram STAFFA*, Ianuen., 3 iunii 1949, n. 2, in *SRRDec.*, p. 259.

⁸⁶ AAS 36 (1944) 281-290. Questa Allocuzione viene qui citata come Alloc. 1944.

⁸⁷ Alloc. 1994, introduzione, cpv. 3 alla fine.

⁸⁸ Alloc. 1944, n. 1.

In questa prospettiva tutti coloro che hanno parte nel processo devono collaborare positivamente ed attivamente alla scoperta della verità, ossia «debbono senza eccezione far convergere la loro azione all'unico fine: *pro rei veritate!*»⁸⁹. Con altre parole, essi devono collaborare al raggiungimento della certezza morale nella persona del giudice, evidentemente non nel senso che ognuno pretenda di esprimere il proprio giudizio circa il merito della causa, ad es. se nel caso il matrimonio sia nullo o meno, ma nel senso che ognuno presta questa collaborazione eseguendo coscientemente il proprio specifico compito nella dialettica processuale.

Pio XII parla «dell'incondizionato obbligo verso la verità»⁹⁰ da parte di tutti i partecipanti al processo. Essi «debbono fare, per così dire, causa comune e insieme collaborare, *non mescolando l'ufficio proprio di ciascuno* [corsivo aggiunto], ma in cosciente e voluta unione e sottomissione al medesimo fine»⁹¹, «a somiglianza dei membri di un corpo, che hanno bensì ciascuno la loro propria funzione e la loro propria attività, ma al tempo stesso sono reciprocamente coordinati e insieme ordinati al conseguimento dello stesso scopo finale, che è quello dell'intero organismo»⁹².

Così, il difensore del vincolo «[collabora] al fine comune, in quanto indaga, espone e chiarisce tutto ciò che si può addurre in favore del vincolo». Quindi – nota Papa Pacelli – «non sarebbe compatibile [...] con l'adempimento solerte e fedele del suo dovere, se egli si contentasse di una sommaria visione degli atti e di alcune superficiali osservazioni»⁹³. D'altra parte, sarebbe contro la verità, se egli volesse comporre e preparare «ad ogni costo una difesa artificiosa, senza curarsi se le sue affermazioni abbiano un serio fondamento oppure no»⁹⁴. Sarebbe pure un travisamento del suo specifico compito di collaborare alla scoperta della verità e al conseguimento della certezza morale, nonché un controproducente disturbo della ordinata ricerca della verità, se egli volesse usurpare il compito dell'avvocato, presentando argomenti in favore della nullità del matrimonio, oppure del giudice, volendo pronunziarsi circa il merito⁹⁵.

«Ma l'unità del fine, l'indirizzo verso il fine e l'obbligo della subordinazione al

⁸⁹ Alloc. 1944, n. 2b ultima frase.

⁹⁰ Alloc. 1944, n. 2d, cpv. 5, all'inizio.

⁹¹ *Ivi*, cpv. 6 (il corsivo è stato aggiunto).

⁹² *Ivi*, n. 3, cpv. 1.

⁹³ Alloc. 1944, n. 2b cpv. 2. Continua il Papa: «Così non è conveniente che tale ufficio venga affidato a coloro che mancano ancora di esperienza della vita e di maturità di giudizio. Da questa regola non esenta il fatto che le osservazioni del Difensore del vincolo vengono sottoposte all'esame dei giudici, poiché questi hanno da trovare nell'accurata opera di lui un aiuto e un complemento della propria attività, né è da pretendere che essi rifacciano sempre tutto il lavoro e tutte le indagini del Difensore, per potersi fidare della sua esposizione» (*Ivi*).

⁹⁴ Alloc. 1944, n. 2b cpv. 3. Dopo aver affermato che ciò non si può pretendere dal difensore del vincolo il Papa prosegue: «Una tale esigenza sarebbe contraria alla sana ragione; graverebbe il Difensore del vincolo di una fatica inutile e senza valore; non porterebbe nessun chiarimento, ma piuttosto una confusione della questione; trascinerebbe dannosamente il processo per le lunghe. Nell'interesse stesso della verità e per la dignità del suo ufficio, si deve dunque riconoscere in massima al Difensore del vincolo, ove il caso lo richieda, il diritto di dichiarare: che dopo un diligente, accurato e cosciente esame degli atti, non ha rinvenuta alcuna ragionevole obiezione da muovere contro la domanda dell'attore» (*Ivi*).

⁹⁵ Ciò risulta chiaramente da tutto il discorso Pontificio che sto esponendo in alcune linee essenziali.

fine nel processo matrimoniale debbono considerarsi e ponderarsi con particolare attenzione – rileva Pio XII – a riguardo del consulente legale o *avvocato* [...] perché nessuno è più esposto al pericolo di perderli di vista». Il compito specifico dell'avvocato nel processo è raccogliere e di far valere «tutto ciò che può essere allegato in favore della domanda del suo patrocinato». Ma, ciò facendo, la consapevolezza di detta subordinazione al fine unico – ammonisce il Papa – «deve guidare l'avvocato nelle sue riflessioni, nei suoi consigli, nelle sue asserzioni e nelle sue prove» e non solo deve premunirlo dal costruire artificiosamente le cause e dal voler ingannare il giudice, ma deve portarlo «anche positivamente ad agire secondo i dettami della coscienza»⁹⁶.

Simili cose si possono dire di tutti gli altri partecipanti nel processo: del promotore di giustizia, delle parti, dei testimoni, dei periti⁹⁷.

Sarebbe una parodia del processo canonico se in qualche caso diventasse una lotta, in cui «vinca il migliore!», il più agile, il più furbo, il più intelligente⁹⁸. Il processo canonico appare, al contrario, una ordinata e diligente collaborazione dialettica di tutti i partecipanti ad esso, animati dall'amore della verità, in ordine a vedere se si possa raggiungere, o meno, nella persona del giudice, la certezza morale circa quanto preteso dall'attore.

X. ALCUNE OSSERVAZIONI PARTICOLARI RIGUARDO ALLA CERTEZZA MORALE

1. *La certezza morale che risulta da una quantità di prove che prese singolarmente non sono in grado di fondarla.* Pio XII osserva: «Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio». Ciò risponde al noto aforisma, spesso citato nella giurisprudenza, «*singula quae non prosunt, unita iuvant*».

Qui, però, si deve stare attenti, in quanto di per sé una semplice somma di probabilità non è in grado di creare una certezza. Il Pontefice, però, parla del caso in cui «non si compie in nessuna guisa un passaggio dalla probabilità alla certezza con una semplice somma di probabilità; il che – come egli osserva – importerebbe una illegittima transizione da una specie ad un'altra essenzialmente diversa [...]»; ma si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singoli indizi e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell'esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obiettiva verità e realtà».

«La certezza promana quindi in questo caso dalla saggia applicazione di un

⁹⁶ Alloc. 1944, n. 2d cpv. 1-3.

⁹⁷ Alloc. 1944, n. 2e.

⁹⁸ Osserva Pio XII: La «controversia giuridica [...] nelle cause matrimoniali non può paragonarsi ad una gara o ad una giostra, ove i due contendenti non hanno un comune scopo finale, ma ognuno persegue il suo scopo particolare e assoluto, senza riguardo, anzi in opposizione a quello del suo antagonista, vale a dire sconfiggere l'avversario e riportare la vittoria. In tal caso il vincitore con la sua lotta coronata da successo crea il fatto oggettivo, che per il giudice del combattimento o della gara è motivo determinante nel conferimento del premio, poiché per lui è legge: Al vincitore il premio. Tutt'altrimenti accade nella contesa giuridica di un processo matrimoniale» (Alloc. 1944, n. 2d cpv. 4).

principio di assoluta sicurezza e di universale valore, vale a dire del principio della ragione sufficiente. Se dunque nella motivazione della sua sentenza il giudice afferma che le prove addotte, considerate separatamente, non possono dirsi sufficienti, ma, prese unitamente e come abbracciate con un solo sguardo, offrono gli elementi necessari per addivenire ad un sicuro giudizio definitivo, si deve riconoscere che tale argomentazione in massima è giusta e legittima»⁹⁹.

2. *I conflitti tra il formalismo giuridico e il libero apprezzamento delle prove.* Parlando del libero apprezzamento delle prove, dopo aver ricordato il dovere della coscienziosa osservanza delle norme processuali, il Pontefice logicamente si pose la questione di «conflitti tra il "formalismo giuridico" e il "libero apprezzamento delle prove"», osservando che «essi sono nella maggior parte dei casi soltanto apparenti e quindi d'ordinario non difficilmente solubili. Giacché, come una è la verità obiettiva, così anche la certezza morale obiettivamente determinata non può essere che una sola».

Al riguardo egli avverte: «Non è dunque ammissibile che un giudice dichiari di avere personalmente, in base agli atti giudiziari, la morale certezza circa la verità del fatto da giudicare, e al tempo stesso deneghi, in quanto giudice, sotto l'aspetto del diritto processuale, la medesima obiettiva certezza».

Di conseguenza esorta: «Tali contrasti dovrebbero piuttosto indur[re il giudice] a un ulteriore e più accurato esame della causa. Essi derivano non di rado dal fatto che alcuni lati della questione, i quali acquistano il loro pieno rilievo e valore soltanto considerati nell'insieme, non sono stati rettamente valutati, ovvero che le norme giuridico-formali sono state interpretate inesattamente o applicate contro il senso e l'intenzione del legislatore»¹⁰⁰.

Questo è ancor più vero dopo l'entrata in vigore del nuovo CIC, che ai cann. 1536 § 2 e 1679 ha aperto ulteriori strade per superare gli eventuali contrasti in parola¹⁰¹.

⁹⁹ Alloc. 1942, n. 2. Sottolinea quindi Pio XII che qui si tratta di un principio «di valore universale», ossia valido anche in altre scienze: cfr. al riguardo S. TROMP, *Op. cit.*, pp. 70-71. Ivi quest'Autore cita dal suo libro *De Revelatione Christiana*, la seguente costatazione: *In historicis plurimum valet argumentum convergentiae: i. e. multa indicia quae singulatim sunt probabilitas tantum, possunt, si sunt inter se independentia, dare certitudinem veram. Hoc non fit ex agglomeratione probabilitatum: sed quia fieri potest, ut solummodo in una et unica aliqua hypothesi explicari possit, quod tot ac tantae indicia independentia in unam rationem convernant. Argumentum convergentiae igitur ultimatum nittitur in principio rationis sufficientis. Potest esse convergentia factorum, testimoniorum, textuum, etc.*. Cfr. anche F. HÜRTH, *Art. cit.*, p. 362, n. 6; P. FELICI, *Art. cit.*, p. 178, n. 4; J. GARCIA FAILDE, *Op. cit.*, p. 207, n. 1.

Riguardo alla storia, e soprattutto al diritto dei decretali e post decretali, E. A. McCARTHY, indicando le fonti, afferma: *Generatim retinebatur certitudinem haberi posse ex summa plurium probacionum; quarum nulla de se satis valida aestimabatur ad certitudinem efformandam* (*Op. cit.*, p. 100, cfr. anche p. 45).

¹⁰⁰ Alloc. 1942, n. 4 cpv. 2. Vedi anche le interessanti considerazioni al riguardo di E. A. McCARTHY, *Op. cit.*, pp. 101-107, nonché di P. FELICI, *Art. cit.*, pp. 178-180.

¹⁰¹ La CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE ha recentemente affermato: *Disciplina Ecclesiae [...] vias etiam novas ad probandam nullitatem unitoris praecedentis offert hac mente, ut omne discriminem - in quantum fieri potest - inter veritatem in processu accessibilem et veritatem obiectivam, a recta conscientia cognitam, excludatur*; aggiungendo nella nota: «Cfr. *Codex Iuris Canonici*, cann. 1536 § 2 et 1679 et *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cann. 1217 § 2 et 1365 circa vim probantem, quam habent declarationes partium in talibus processibus» (*Epistola ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de receptione Communioris Eucharisticae a Fidelibus qui post Divortium novas interiuntr Nuptias*, 14 settembre 1994, n. 9, in *Communicaciones* 26 [1994], 167). Cfr. al riguardo: I. FUCEK, *Possono i divorziati civilmente risposati accostarsi alla santa comunione?*, in *Periodica* 85 (1996), 54-58; G. P. WEISHAUP, *Art. cit.*, 407-423, soprattutto 407-409, 415-423. Vedi anche *coram FIORE, Katovicen.*, 19 octobris 1990, n. 5, in *RRDec.*, p. 694.

XI. DUE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

1. *Il valore del concetto canonico della certezza morale.* Il concetto della certezza morale di cui ho trattato – originale in confronto con le diverse impostazioni dei diritti statali nonché con il concetto della certezza morale in altre scienze, ed elaborato solo recentemente nella sua configurazione attuale – ha segnato senza dubbio un apprezzabile progresso nel diritto processuale canonico in ordine al perfezionamento dell'amministrazione della giustizia.

Esso dà al giudice un criterio abbastanza chiaro circa l'animo con cui egli, attesi *«acta et probata»*, deve emanare la sentenza.

È un criterio realistico, in quanto rispetta i limiti dell'intelletto umano, e altresì generosamente rispettoso, anzi esigente, verso la verità. È un criterio che rispecchia prudenza e ragionevolezza.

Si tratta quindi del concetto adeguato anche alle cause di tale importanza come quelle di nullità matrimoniale, nelle quali la limitenza delle forze umane si deve misurare con il rispetto della realtà stabilita dal Signore e impiegabile di fronte alle decisioni umane; nelle quali soltanto la decisione conforme alla verità oggettiva, indipendente dal giudice, è davvero pastorale e capace di fruttificare nella prospettiva eterna.

2. *Una importante chiave di lettura delle norme processuali.* Il concetto della certezza morale, che deve conseguire il giudice per poter pronunciare una sentenza in favore dell'attore, è fondamentale nel processo canonico. E. A. McCarthy giustamente dice che esso è «punto centrale e sintesi di tutto il diritto processuale» canonico¹⁰².

Infatti, da una parte – come ho già notato (IX, 2) – le norme processuali sono state elaborate affinché, qualora le pretese dell'attore siano giuste, il giudice possa conseguire la certezza morale oggettiva circa esse. Il momento cruciale del processo è proprio quello in cui il giudice deve decidere se ci sia o meno la certezza morale. Tutto il resto è ordinato a preparare adeguatamente tale momento. Ciò è patente ad es. in quanto la legge è premurosa che al processo partecipi la parte convenuta esercitando i suoi diritti, esige certe qualità dal giudice, prescrive la partecipazione di alcune persone (promotore di giustizia, difensore del vincolo, notaio, avvocati) e pure per esse richiede le appropriate qualità, determina il modo di raccogliere le prove (ansiosa che siano sicure) e stabilisce certe norme circa il loro valore, è preoccupata perché quanti partecipano al processo possano esaminare gli atti, impone una adeguata discussione fra essi, specifica i modi di impugnare le decisioni. Tale, in qualche modo, è anche l'ordinazione di tutte le altre norme processuali, escluse forse soltanto quelle dirette ad evitare le controversie giudiziarie ossia alla pacifica soluzione dei conflitti¹⁰³ oppure a porre fine all'istanza senza l'emissione della sentenza¹⁰⁴.

¹⁰² *«Punctum centrale ac synthesis totius iuris processualis est certitudo moralis quam iudex assequi debet»* (*Op. cit.*, p. 3).

¹⁰³ Cfr. cann. 1341, 1446, 1659, 1676, 1695, 1713-1716, 1718, 1733-1734.

¹⁰⁴ Cfr. cann. 1461, 1520, 1524-1525.

Se questo è vero, come lo è in effetti, il concetto della certezza morale appare – dall'altra parte – anche come una importante ed appropriata chiave di lettura e di interpretazione delle norme processuali: esse devono essere interpretate in modo che realmente servano a rendere sicura la ricerca della verità oggettiva, ossia a conseguire la certezza morale autentica, cioè oggettivamente fondata.

⌘ **Zenon Grochlewski**
Arcivescovo tit. di Agropoli
*Segretario del Supremo Tribunale
della Segnatura Apostolica*

CATECHESI È COMUNICARE CON I TUOI FEDELI AD UNO AD UNO...



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. Alpignano, S. Margherita dei colli, S. Famiglia, S. Giorgio (Chieri), S. Matteo (Moncalieri), Santuario Forno A. Graie, Parr. Reano, Parr. Trana, Parr. Altessano, Parr. Moncucco T.se, Chiesa S. Francesco (Valdocco), Parr. Ceres, Parr. S. Gillio, Parr. Varisella, Ist. La Salle, Parr. B.ta Paradiso, Parr. S. Giulia, Parr. Bussolino, Parr. Coassolo.

Interno basilica di Maria Ausiliatrice



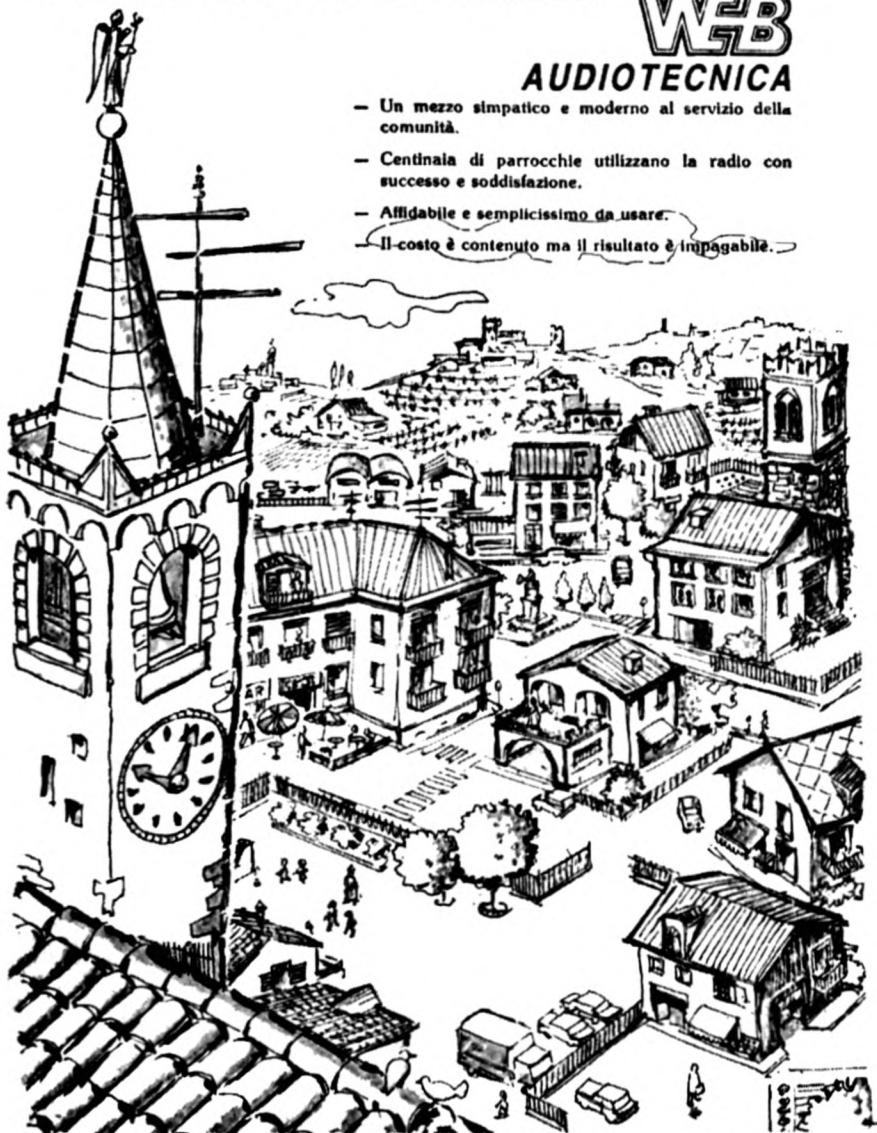
10144 TORINO — CORSO REGINA MARGHERITA, 209/a
(011) 473.24.55 / 437.47.84
FAX (011) 48.23.29

LA RADIO PARROCCHIALE

WEB

AUDIOTECHNICA

- 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

Cav. ROBERTO TREBINO

16030 USCIO (Genova) - Tel. (0185) 91.94.10

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
- INCASSELLATURE - 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

Sartoria Ecclesiastica Arredi

di ROSA-CARDINALE Lorenzo



Corso Palestro, 14/g. (ang. via Bertola) – 10122 TORINO
Telefono (011) 54.42.51

ARREDI e **PARAMENTI SACRI**, tabernacoli, calici, pissidi, candieri, ampolle, teche, e TUTTI GLI ARTICOLI PER LA CHIESA.

Restauri, doratura e argentatura.

Candeles e cera liquida.

Statue e Presepi.

Casule, camici, stole e tutti i paramenti confezionati direttamente nel nostro laboratorio.

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

Sono in preparazione i
CALENDARI 1998
di nostra edizione

Mensile *soggetti vari con didascalie,
stampa a quattro colori su carta patinata
formato 36,5 × 17,5,
13 figure,
pagine 12 + 4 di copertina*

Bimensile sacro *a colori con riproduzioni artistiche
di quadri d'autore
formato 34 × 24*

Per forti tirature prezzi da convenirsi

RICHIEDETECI SUBITO COPIE SAGGIO

CON UN ADEGUATO AUMENTO DI SPESA
SI POSSONO AGGIUNGERE NOTIZIE PROPRIE

Opera Diocesana "BUONA STAMPA"

Corso Matteotti, 11 – 10121 TORINO

Tel. (011) 54 54 97 – Fax (011) 53 13 26

UFFICI Per i giorni di apertura si veda nella II di copertina

SEZIONE SERVIZI GENERALI

Cancelleria - tel. 51 56 201 - fax 51 56 209
ore 9-12

Archivio Arcivescovile - tel. 51 56 271: ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti - tel. 51 56 203 - fax 51 56 209
ore 9,30-12 (escluso mercoledì) su appuntamento

Ufficio per le Cause dei Santi - tel. 51 56 296 (ab. 0368/313 30 39)
martedì e venerdì ore 9-11 (su appuntamento)

Ufficio per la Fraternità tra il Clero - tel. 51 56 295
ore 9-12 (esclusi giovedì e sabato)

Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici
tel. 51 56 360 - fax 51 56 369: ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio dell'Avvocatura - tel. 51 56 210 - fax 51 56 209
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per le Confraternite - tel. 51 56 210 - fax 51 56 209
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Episcopali - tel. 51 56 286
ore 9-12 (escluso sabato)

SEZIONE SERVIZI PASTORALI

Ufficio Catechistico - tel. 51 56 310 - fax 51 56 319
ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

Ufficio Missionario - tel. 51 56 220 - fax 51 56 229
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio Liturgico - tel. 51 56 280 - fax 51 56 289
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. 51 56 350
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Famiglia - tel. 51 56 340 - fax 51 56 349
ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale degli Anziani e Pensionati - tel. 51 56 335
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Sanità - tel. 53 87 96 - 53 90 52
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. 51 56 230 - fax 51 56 239
ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali - tel. 51 56 300 - fax 51 56 309
ore 10,30-13 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale del Turismo, Tempo Libero e Sport - tel. 51 56 330
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 Sicardi 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 - 53 13 26 (+ fax)

Opera Diocesana della preservazione della fede in Torino (ufficio tecnico diocesano)
via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 51 56 360 - fax 51 56 369

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 - viale Thovez n. 45 - tel. 660 11 66 - fax 660 11 86
- Amministrazione - via XX Settembre n. 83 - tel. 436 10 19 - 521 51 90

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. 51 56 380 - fax 51 56 389

OMAGGIO
BIBLIOTECA SEMINARIO
Via XX Settembre, 83
10122 TORINO TO

**Rivista
Diocesana
Torinese (= RDT)**

Periodico ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia

Abbonamento annuale per il 1997 L. 75.000 - Una copia L. 7.500

N. 1 - Anno LXXIV - Gennaio 1997

Direttore responsabile: Maggiorino Maitan

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 - 53 13 26 (+ fax)

Sped. abb. post. mens. - Torino - N. 6/97 - Comma 27 - Art. 2 Legge 549/95 - Conto n. 265/A

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

Tipografia: Edigraph s.n.c. - via Conceria n. 12, 10023 Chieri (TO)

Spedito: Luglio 1997