

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI
XXV ANNIVERSARIO
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO
25.1.1983 - 25.1.2008

CONVEGNO DI STUDIO

*La Legge canonica nella vita della Chiesa.
Indagine e prospettive, nel segno del recente Magistero Pontificio,
24-25 gennaio 2008*

«Accettazione e operatività del Diritto Canonico nei territori di missione.
Confronto culturale e limiti tecnici»,
relazione del Card. Ivan Dias,
Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli

Premessa

Il Codice di Diritto Canonico, per sua natura universale, è chiamato a confrontarsi con il diritto particolare, specie quando si deve applicare nei cosiddetti territori di missione. Tale applicazione si muove in una perenne dialettica, la quale, mentre tenta di situare l'universale nel particolare delle singole Chiese, si incontra con una sorta di "diritto incompiuto", dettato dalle legittime diversità locali.

Il contesto storico attuale porta la Chiesa ad evidenziare la sua struttura ed azione in ampiezza universale e la sua capacità di realizzazione nel particolare. La dimensione universale della Chiesa ha già, però, ricevuto i suoi impulsi e sviluppi, per cui oggi si punta l'attenzione sulla possibilità di un più ampio respiro per le Chiese particolari. L'ecclesiologia conciliare, pur presentandosi globalmente come universalistica in quanto sottolinea soprattutto i fattori che ne assicurano l'unità e la missione a livello universale, tuttavia ha anche attirato l'attenzione sui principi che costituiscono la Chiesa particolare, non soltanto riconsiderando la figura e il ruolo del vescovo e del presbiterio, ma anche dando rilievo alla forza creatrice della Parola viva e dei sacramenti, soprattutto dell'Eucaristia.

Il discorso sul valore formale della dimensione universale e particolare dell'unica Chiesa di Cristo deve essere tenuto presente ed applicato per impostare correttamente anche il rapporto tra *ius universale* e *ius particolare*. Esiste tra la Chiesa universale e le Chiese particolari un rapporto di comunione; da questa comunione, fatta di immanenza reciproca, sacramentale ed ecclesiologica, si comprende adeguatamente non solo il rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, ma anche il rapporto tra diritto canonico universale e particolare.

1. *Il rapporto tra diritto universale e diritto particolare*

La tradizione latina, che ha privilegiato la Chiesa universale, ha condizionato inevitabilmente anche le codificazioni del 1917 e del 1983, dando risalto, sia pure in misura diversa, al diritto universale a scapito di quello particolare.

Il diritto universale è prevalente anche nel Codice del 1983, benché la svolta epistemologica in esso avvenuta sia evidente. In effetti, mentre nelle norme generali, nel diritto patrimoniale, in quello penale e in quello processuale, affiora ancora senza attenuanti il principio epistemologico razionale soggiacente all'impianto sistematico romanistico del vecchio Codice, i libri concernenti il popolo di Dio, le funzioni di insegnare e di santificare sono chiaramente determinate dal principio epistemologico proprio della fede.

In effetti, se è vero che l'universalità e la particolarità non sono due realtà materialmente diverse, bensì solo due dimensioni formali dell'unica Chiesa di Cristo, alla quale appartengono tutti gli elementi costitutivi in cui si attua la salvezza attraverso la Parola e i sacramenti, ne consegue che anche le norme canoniche, in cui si esplicitano questi contenuti comuni alla Chiesa di Cristo, non appartengono, di per sé, né alla dimensione universale della Chiesa, né a quella particolare. Si tratta di norme comuni, che hanno nella Chiesa di Cristo, in quanto tale, il loro *locus theologicus*¹.

Nell'attuale rapporto tra diritto universale e diritti particolari si procede dall'unità alla pluralità². Infatti il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, definendo la Chiesa come «un solo popolo di Dio radicato in tutte le nazioni della terra», avverte che essa «nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le ricchezze di capacità e di consuetudini dei popoli, in quanto sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva». Grazie a questa universalità o cattolicità «le singole parti portano propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, e così il tutto e le singole parti sono rafforzate, comunicando ognuna con le altre e concordemente operando per la pienezza nell'unità». Si riconosce, in tal modo, la legittimità dell'esistenza, nell'unica Chiesa universale, delle Chiese particolari, presiedute dai singoli vescovi e dotate di propria "cultura" e di proprie tradizioni, e si riafferma, al contempo, l'autorità del Vescovo di Roma che «presiede alla comunione universale di carità, tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva» (LG 3).

Alla luce di queste affermazioni, si comprendono il valore e il significato dell'unità e varietà del diritto canonico che costituisce la struttura giuridica del "popolo di Dio". Tale diritto, infatti, ha un carattere, un contenuto e un'efficacia universali, abbracciando, in

¹ Cf. E. CORECCO, *Ius universale. Ius particolare*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, pp. 561-563.

² Cf. P. VALDRINI, *Unité et pluralité des ensembles législatifs. Droit universel et Droit particulier d'après le code de droit canonique latin*, in J.I. ARRIETA - G.P. MILANO (a cura di), *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, Città del Vaticano 1999, pp. 487-500.

conseguenza della cattolicità della missione della Chiesa, le genti più disparate. Esso, pur restando immutabile nelle sue strutture fondamentali e nei suoi principi basilari, si rivela però dotato di una capacità di adattamento alle diverse circostanze e necessità, sì che ogni comunità ecclesiale ha avuto e continua ad avere norme peculiari dirette a derogare o ad integrare quelle riguardanti tutta la cattolicità³.

Il “pluralismo disciplinare” si dimostra in modo particolarmente evidente nelle differenze esistenti tra la Chiesa latina e le Chiese orientali cattoliche. Riguardo a queste ultime, il Concilio ha pienamente riconosciuto il loro diritto e dovere di governarsi secondo le proprie discipline particolari (OE 5). Ma proprio in questo ambito, nelle circoscrizioni missionarie latine in cui sono presenti Chiese *sui iuris* orientali, con o senza gerarchia propria, sorgono conflitti di competenza per l’esercizio della giurisdizione verso i propri fedeli.

Oltre che nelle differenze esistenti tra la Chiesa latina e le singole Chiese orientali, il pluralismo disciplinare si manifesta all’interno della stessa Chiesa latina dove, accanto a un “diritto universale”, valido dovunque, vigono “diritti particolari”, obbligatori solo in certi luoghi.

Le fonti del diritto particolare sono molto più varie e diversificate. Vi sono, innanzitutto, le norme emanate per un dato territorio dal pontefice, su iniziativa autonoma o sulla base di convenzioni o accordi con le autorità civili: concordati, intese, *modus vivendi*, protocolli. A esse si aggiungono i decreti dei concili particolari, che riuniscono i vescovi di una provincia ecclesiastica: concili provinciali, o di una conferenza episcopale, e concili plenari che hanno nel rispettivo territorio competenza legislativa di carattere generale. Vi sono poi le decisioni delle conferenze episcopali che riuniscono di regola i vescovi appartenenti a uno stesso Stato e deliberano in modo giuridicamente vincolante solo nelle materie ad esse attribuite dal diritto universale o da una speciale disposizione della Santa Sede. Vi sono, poi, le leggi riguardanti le singole diocesi, promulgate dal vescovo sia nel sinodo diocesano che fuori di esso.

Pertanto il diritto ecclesiale, se si mostra rigido e immutabile nei principi di base, considerati assoluti ed inderogabili perché posti dallo stesso Cristo, si rivela allo stesso tempo dotato di una grande “duttilità e flessibilità”, essendo capace di adattarsi alle circostanze e ai bisogni non solo dei tempi, dei luoghi e dei popoli più diversi, ma anche dei singoli individui.

Specialmente nell’ambito missionario, il diritto ecclesiale è caratterizzato da una duttilità e flessibilità, che si manifesta non solo nell’equità canonica, ma anche negli altri istituti, tipici di questo ordinamento, che hanno lo scopo di assicurare, nel miglior modo possibile, la corrispondenza della disciplina giuridica alle diverse e molteplici esigenze della prassi della vita ecclesiale.

³ Cf. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna 1995, pp. 7-9.

In tal senso sono proprio le norme del diritto particolare che consentono una articolazione e una differenziazione tali della disciplina ecclesiastica che all'interno della Chiesa ogni popolo e ogni comunità ha avuto e continua ad avere le sue norme peculiari derogative e integrative del diritto comune e variabili col mutare dei tempi e dei luoghi.

Alla stessa esigenza risponde, almeno in linea di principio, la consuetudine e, in particolare, la *consuetudo contra legem*, anche se va ricordato che questa fonte ha attualmente un ruolo limitato a causa delle restrizioni legislative di cui è stata circondata (cf. cann. 23-28)⁴.

Proprio riguardo al diritto consuetudinario in vigore presso le diverse culture si possono verificare contrasti nell'applicazione della normativa canonica. Solo per accennare a qualche aspetto, basti qui pensare alle problematiche concernenti il consenso a tappe, composto di diversi atti successivi, la diversa disciplina circa alcuni impedimenti del Codice in contrasto con impedimenti ammessi per consuetudine locale.

Il diritto particolare ha svolto e svolge un ruolo di singolare importanza nella vita della Chiesa: da un lato assicura una precisa ed efficace applicazione della legislazione universale, specificandola, completandola e adattandola in funzione delle esigenze concretamente poste dalle diverse circostanze, dall'altro è un fattore talmente rilevante di sviluppo e di evoluzione di tutto l'ordinamento che non poche norme e istituti di carattere universale sono nati in sede locale, soprattutto ad opera dei concili particolari.

Oggi si preferisce parlare di un rapporto di complementarità dialettica tra diritto universale e diritto particolare che emerge anche dalla considerazione che ogni legge ha necessariamente i caratteri dell'astrattezza e della generalità. A parte il caso in cui si promulga una legge per una Chiesa particolare o un gruppo di Chiese particolari, normalmente l'autorità suprema promulga leggi per tutta la Chiesa. La Chiesa, però, non è una società culturalmente omogenea: essa comprende popoli dalle culture più differenziate, ma proprio perché cattolica non può che incarnare la sua azione evangelizzatrice nel rispetto e nella valorizzazione di tale differenziazione culturale. La Chiesa è per sua natura una "realtà globalizzante", nella quale, però, la differenziazione e la specificità dei popoli, anzi dei singoli, non possono che essere vissute come un valore per tutti, in quanto essenziale alla sua stessa vita.

Si deve quindi evitare di contrapporre diritto particolare e diritto universale, esaltando il primo a tal punto da mettere in crisi l'unità del sistema, o dilatando il secondo in modo da togliere ogni effettivo spazio alla legislazione degli episcopati locali e dei singoli vescovi. Lo spirito e la struttura dell'ordinamento canonico esigono, invece, che questi due diritti vivano in un rapporto di continua simbiosi che consenta un costruttivo interscambio e un'efficace comunicazione reciproca. Secondo tale prospettiva l'equilibrio tra l'unità del sistema giuridico e il pluralismo disciplinare non è determinato da principi astratti e immutabili ma è condizionato dalla concreta situazione della comunità, a sua volta

⁴ A. D'AURIA, *Il diritto consuetudinario nella vita della Chiesa*, "Euntes Docete" 54 (2003), 65-89.

influenzata dalle vicende della società civile, la quale, in funzione delle tendenze centrifughe o centripete che si manifestano nelle diverse epoche storiche, ora favorisce lo sviluppo delle legislazioni locali, ora porta ad accentuare la funzione del diritto universale⁵.

Dal senso e dalla portata che deve darsi al diritto particolare resta allora tracciato, più di quanto non sia ancora attuato, soprattutto a livello di codificazione, un cammino da percorrere. Il diritto universale deve diventare la strada maestra per la comprensione del diritto divino, ma al tempo stesso deve essere una via quanto più possibile aperta ai contributi e agli apporti insostituibilmente preziosi del diritto particolare.

L'unità della Chiesa, poi, non richiede a tutti i costi uniformità normativa; infatti, la stessa legislazione universale dovrebbe favorire il processo di inculturazione della fede nei singoli luoghi, e d'altra parte non si può pretendere di imporre ovunque determinati modelli provenienti da esperienze particolari.

2. Dalle facoltà speciali alle riserve, non senza le facoltà

Il quarto dei *Principia qua Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigent*, approvati dalla prima assemblea generale del Sinodo dei vescovi del 1967, è intitolato *De incorporatione facultatum specialium in ipso Codice*⁶.

Sotto questa dicitura si intendeva evidenziare anzitutto la necessità di rivedere il "sistema delle facoltà" che fino a quel momento erano state concesse agli ordinari e agli altri superiori; si voleva, poi, focalizzare il problema della dispensa dalle leggi generali della Chiesa, visto dall'ottica del soggetto attivo competente a concedere una tale dispensa; ed, infine, si desiderava considerare in maniera positiva la definizione dell'ufficio episcopale e l'ambito della potestà dei vescovi, nel contesto di *Christus Dominus*, numero 8. Il rapporto che intercorreva fra queste problematiche derivava dal fatto che il "sistema delle facoltà" costituiva, nella prassi allora vigente nel diritto della Chiesa, una delle fonti della potestà episcopale, soprattutto in materia di dispensa. Infatti, la *potestas dispensandi* era stata da sempre una delle materie tipiche su cui versavano le facoltà concesse dalla Sede Apostolica ad altre autorità inferiori e concretamente ai vescovi e agli altri ordinari⁷.

Una lettura attenta del quarto principio di revisione del Codice fa capire che veniva usato in un senso stretto. In questo stesso ambito si colloca anche l'espressione "sistema delle facoltà" per indicare un insieme di facoltà regolate e organizzate in un determinato modo, e alle quali si fa ricorso abituale e stabile.

⁵ Cf. G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, p. 10; si veda anche P. ERDÖ, *Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società civile e nella Chiesa*, "Periodica" 92 (2003), 503-524.

⁶ Cf. "Communicationes" 1 (1969), 80.

⁷ Su tutto l'argomento in generale si veda, J. GONZALEZ AYESTA, *La revisione del "sistema delle facoltà" nel contesto del IV principio per la riforma del Codice del Diritto Canonico*, in J. CANOSA (a cura di), *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano 2000, pp. 195-227.

Un tale sistema esiste nella Chiesa più o meno dal tempo di fondazione della Congregazione di *Propaganda Fide*, avvenuta nel 1622, tanto che, nel 1633, papa Urbano VIII creò una Congregazione apposita *Super facultates*, per riordinare la materia.

Nell'ambito specifico del diritto missionario, il periodo tra il XII e il XVI secolo è conosciuto come il *periodus facultatum*, poiché in realtà già dal Medioevo i romani pontefici avevano concesso ampie facoltà per facilitare l'opera di evangelizzazione dei missionari. Tale metodo aveva assunto un'ampia portata già dopo la scoperta delle Americhe⁸.

Frutto del lavoro della Congregazione *Super Facultates* fu l'elaborazione di cinque "formule di facoltà", approvate dallo stesso pontefice nel 1637. Ognuna di esse era stata pensata per un territorio e per una categoria determinata di destinatari. Infatti, la prima formula conteneva le facoltà per i vescovi in Africa, Asia e America; la seconda e la terza formula riguardavano alcuni vescovi e nunzi d'Europa; la quarta e la quinta formula interessavano i prefetti apostolici e i singoli missionari.

Chiamate "formule generali" ebbero una lunga vita, e praticamente non subirono modifiche sino alla fine del secolo scorso. Inoltre, esse servirono come modello per la preparazione di altre cinque "formule", dette "formule particolari". Infatti queste ultime non erano che un adattamento, per alcune zone dell'Europa, di quelle "formule generali". L'insieme di tutte queste "formule", generali e particolari, costituiva le cosiddette "formule ordinarie". Più tardi apparvero alcune nuove "formule", denominate "formule straordinarie", apprestate specialmente per venire incontro a peculiari necessità di altri territori, soprattutto fuori dall'Europa.

Inizialmente concesse dall'allora Sant'Ufficio, già alla fine del 1700, queste "facoltà" venivano accordate *ex audientia sanctissimi*, attraverso la Congregazione di *Propaganda Fide*, anche quando si trattava di territori non sottoposti alla sua giurisdizione⁹. Questa situazione cambiò, almeno teoricamente, con la promulgazione della costituzione apostolica *Sapienti consilio*, in cui si stabiliva che la Congregazione di *Propaganda Fide* avrebbe potuto concedere "facoltà" solo ai sudditi dei territori di sua competenza¹⁰. Si ricordano in particolare le formule cosiddette decennali per i territori di missione.

A seguito della promulgazione del Codice del 1917, si cominciò una revisione di questo sistema, sebbene la Congregazione di *Propaganda Fide* avesse avviato una certa revisione già nel 1915, a seguito dell'applicazione della costituzione *Sapienti consilio*, riducendo

⁸ Cf. I. TING PONG LEÉ, *Facultates Apostolicae Sacra Congregatio de Propaganda Fide et Sacra Congregatio Concistorialis*, Romae 1962; A. LARRAONA, *De iure missionario*, CprM 16 (1935), 228-233, 16 (1936), 83-90; *Praefatio R.D. Francisci Ingoli, Secretarius S.C. de Propaganda Fide, in formulas facultatum*, in *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, Romae 1893, n. 142; *Praefatio Emin. Card. De Cremona in formulas facultatum*, *ibid.*, n. 141.

⁹ J. GONZALEZ AYESTA, *La revisione del "sistema delle facoltà" nel contesto del IV principio per la riforma del Codice del Diritto Canonico*, pp. 205-207.

¹⁰ «Indulta, quae hactenus haec sacra Congregatio concedere solebat iis etiam qui suae iurisdictioni non essent obnoxii, in posterum suis subditis tantum tribuet»: *Constitutio Apostolica Sapienti Consilio*, art. VI, n. 3, AAS 1 (1909), 97.

notevolmente il numero delle formule. A questa prima riforma ne seguirono altre, negli anni 1919 e 1941, allo scopo di adeguare sempre le formule alle disposizioni codiciali.

All'indomani dell'indizione del Concilio Vaticano II vi fu ancora una ulteriore e drastica riforma, in cui tutte le "facoltà" concesse dalla Congregazione di *Propaganda Fide* furono unificate in un'unica "formula" in vigore dal 1961¹¹.

La concessione di queste facoltà aveva l'obiettivo di facilitare soprattutto gli ordinari nel loro ministero pastorale e di governo, evitando loro di dover ricorrere sempre alla Santa Sede.

Rispetto alla dottrina conciliare sull'episcopato, un simile sistema di facoltà evidenziò ben presto una certa divergenza. Infatti, la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, nel capitolo III, dal titolo *La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato* (LG 18-29), trattava specificamente della funzione di governare dei vescovi al numero 27, dove si affermavano i seguenti aspetti: i vescovi governano le Chiese particolari loro affidate come vicari di Cristo; la potestà dei vescovi è propria, ordinaria e immediata; essa è tuttavia regolata in ultima istanza dalla suprema autorità della Chiesa, che la può circoscrivere entro certi limiti in vista dell'utilità dei fedeli; ai vescovi è pienamente affidata la cura abituale del loro gregge.

Nel decreto conciliare *Christus Dominus* si ribadiva chiaramente che i vescovi, in quanto successori degli apostoli, avevano nella loro diocesi potestà propria, ordinaria e immediata nell'esercizio del loro ministero pastorale, salve quelle riserve fatte dal romano pontefice (CD 8).

Pertanto risultava chiaro un accresciuto contrasto con il sistema delle facoltà che, pur con tutte le concessioni fatte, anche se *a iure*, non risolveva il problema dell'origine di tale potestà, che, nell'ottica del sistema delle facoltà, rimaneva una potestà partecipata dal romano pontefice e non ordinaria propria e immediata dei vescovi per il governo delle specifiche diocesi.

Questa profonda revisione del sistema delle facoltà veniva compiuta dal Codice vigente passando a un vero sistema di riserve. Infatti l'espressione di questa riserva ha nei can. 87 e 381 §1 il suo fulcro vitale.

Secondo il can. 381 §1, al vescovo spetta, nella diocesi a lui affidata, tutta la potestà ordinaria, propria e immediata che è necessaria per l'esercizio del suo ministero pastorale, salvo quei casi che, in forza del diritto o per decreto pontificio, sono riservati alla suprema autorità o ad un'altra autorità ecclesiastica. Questo sistema accorda fundamentalmente al vescovo diocesano, come implicita al suo ministero, l'autorità necessaria per esercitare tale potestà, le riserve sono sempre secondarie rispetto all'ampia competenza in cui simili

¹¹ Tutte le facoltà concesse e contenute in queste formule avevano la caratteristica di essere "tipiche", nel senso che erano approvate con carattere generale, e per diverse categorie di persone astrattamente considerate; altra caratteristica era quella di essere facoltà "abituale" secondo il can. 66 del Codice del 1917, sia circa la materia sia circa le persone; infine erano "facoltà" concesse per un atto particolare (*ab homine*) e per un tempo predeterminato (*ad tempus*).

riserve possono intervenire in forza di diritti superiori. Primaria è quindi la competenza che spetta al vescovo, che è qualificata come *omnis potestas*, in quanto è indispensabile per l'esercizio del suo ministero pastorale¹². Questa norma fondamentale ha contribuito nel Codice vigente a circoscrivere con più precisione, dal punto di vista del contenuto, la sfera delle mansioni episcopali, e a formulare i diritti e i doveri del vescovo senza però entrare nei dettagli. Questo compito è lasciato al successivo sviluppo delle leggi della Chiesa, e quindi all'ambito del diritto particolare.

Accanto al diritto particolare, va però menzionata la sussistenza del sistema delle facoltà speciali, come risposta ancora attuale alle svariate necessità dei territori di missione, specie in quelli in cui è più difficile l'esercizio del ministero episcopale. Tali facoltà sono state nuovamente concesse al Dicastero Missionario il 30 aprile 2005 dal Santo Padre, Benedetto XVI. Si tratta sia di facoltà concesse al Prefetto della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli per non dover sottoporre al Papa qualche *decisio maioris momenti*, sia di una facoltà, in deroga al diritto universale, da sottoporre al Papa per l'approvazione in forma specifica, concernente la dimissione dallo stato clericale *in poenam*, con dispensa dagli obblighi sacerdotali, compreso il celibato, e la dimissione per gravi peccati *contra sextum* di sacerdoti incardinati in territori privi di adeguate strutture giudiziarie¹³.

Proprio in riferimento alle strutture giudiziarie e all'amministrazione della giustizia si notano le difficoltà maggiori. Se da una parte sia con la menzionata facoltà speciale per la dimissione di sacerdoti in circoscrizioni prive di tribunali, sia con la proroga di competenza per giudicare anche in seconda istanza, sia con la dispensa dai titoli accademici per fungere da giudice, sia con l'ammissione di un giudice unico anche quando sarebbe richiesto un collegio giudicante, si tenta di garantire una sufficiente amministrazione della giustizia, dall'altra permangono carenze imputabili alla mancanza di personale e di strutture adeguate, all'imperizia dei giudici e degli altri ministri del tribunale nelle varie fasi del processo. Talvolta si registrano anche conflitti e timori derivanti dalle particolari situazioni sociali e politiche in cui la Chiesa si trova ad applicare la giustizia; ci si trova pure dinanzi a casi sempre più frequenti di ostinata disobbedienza e di scandali creati da chierici e religiosi: qui si potrebbe riflettere sulla opportunità di introdurre la via amministrativa per infliggere o dichiarare pene perpetue, che però il can. 1342 §2 non permette, ferma restando la verifica della maggior celerità della via amministrativa e la garanzia di personale più adeguatamente preparato per simili procedimenti, specie in ambito penale. Infine, è il caso qui di segnalare se, proprio a motivo dell'imperizia dei giudici o della carenza di strutture giudiziarie, come pure per la necessità di non ritardare i tempi della giustizia, le cause che dai territori di missione pervengono, ad esempio alla Segnatura Apostolica, per legittimo

¹² Cf. G. MONTINI, *Alcune riflessioni sull'"omnis potestas" del vescovo diocesano*, "Quaderni di Diritto Ecclesiale" 9 (1996), 23-34.

¹³ Le facoltà speciali sono state pubblicate, con brevi annotazioni in A. D'AURIA, *Le facoltà speciali della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*, "Ius Missionale" 1 (2007), 257-261.

ricorso, non possano ottenere un provvedimento anche nel merito. Attualmente *Pastor Bonus* non prevede tale competenza, ma non è escluso che in futuro si possa ripensare tale legge speciale.

3. La "sussidiarietà" e la "giusta autonomia"

Il quarto principio di revisione del Codice era considerato già un'applicazione del principio di sussidiarietà, che non era però ritenuta sufficiente. Il principio di sussidiarietà appare come il quinto dei principi di revisione del Codice e ha per titolo *De applicando principio subsidiariorum in ecclesia*¹⁴.

La Commissione che aveva redatto il testo di questo principio vedeva conservata e protetta, nella sua applicazione, l'unità legislativa per quanto riguarda gli elementi fondamentali e le determinazioni generali del diritto, come è d'uso in ogni società "completa". Questo ultimo termine, sostituiva quello di "società perfetta", società che è detta "nel suo genere autonoma". D'altra parte, questo principio deve difendere la convenienza e la necessità delle istituzioni particolari, sia nel diritto particolare sia grazie a una sana autonomia da riconoscere nell'esercizio del potere esecutivo. L'espressione "sana autonomia" che appare nel testo ha una importanza rilevante.

Per rafforzare questo principio unitario del sistema giuridico, il quinto principio faceva appello al Concilio e al suo modo di legiferare, che veniva descritto come unità temperata da molteplici determinazioni delle competenze delle legislazioni particolari, sempre evitando che questi diritti particolari divengano legislazioni nazionali o qualcosa di simile.

Venivano inoltre richieste una maggiore apertura e una autonomia più ampia delle legislazioni particolari, specialmente di quelle dei Concili nazionali o regionali, così che potessero meglio mettere in risalto «le caratteristiche particolari delle diverse Chiese».

Infine, più concretamente, il quinto principio precisava in quale materia tale legislazione particolare è importante: in primo luogo nell'amministrazione dei beni temporali, nella quale è necessario adattarsi alle leggi delle singole nazioni, aspetto, questo, ripreso dal Codice vigente ai cann. 197, 1290, 22¹⁵.

Tuttavia, in materia di diritto processuale, emersero gravi dubbi circa l'opportunità di un cosiddetto decentramento che si spingesse fino ad una autonomia nazionale o regionale dei tribunali. E il quinto principio prendeva atto che in effetti l'organizzazione dei tribunali, le loro istanze, la loro procedura, la prova in uso e molti altri aspetti dipendevano in larga misura dalle regole in uso nei diversi luoghi, nazioni o regioni. Inoltre, in virtù del primato del romano pontefice, bisognava riconoscere ai fedeli la possibilità di ricorrere direttamente alla Santa Sede, con la necessità, ai diversi livelli, di rispettare una certa organizzazione

¹⁴ Cf. "Communicationes" 1 (1969), 80-82.

¹⁵ Le diverse menzioni che si fanno nel Codice possono essere considerate sotto un triplice profilo: rinvio, riconoscimento delle competenze, osservanza prudenziale. Così si esprime V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, p. 29ss.; si veda anche J. MIÑAMBRES, *La remisión de la ley canonica al derecho civil*, Roma 1992.

unitaria della giustizia, onde evitare di arrivare all'incertezza dei giudici, a possibili frodi, e ad altri inconvenienti.

Oggi si avverte la necessità di aggiornare e riformulare il principio di sussidiarietà. Infatti, il concetto di sussidiarietà ha una certa valenza di "storicità" e di relatività, nel senso che è indissociabile dalla forma storica di società cui viene applicato e, quindi, dalle strutture fondamentali su cui tale società si regge¹⁶.

Inoltre, oggi si preferisce parlare di "complementarietà", o meglio di "giusta autonomia", come fa esplicitamente il Codice vigente riguardo agli Istituti di vita consacrata in relazione alla loro vita e governo nel can. 586, ma anche riguardo alle associazioni private, nel can. 323, alla ricerca scientifica nelle università di studi e facoltà nel can. 809, e alle scuole dirette dai religiosi in ordine alla conduzione interna nel can. 806 §1.

Si avverte la necessità che problemi e tensioni specifiche di alcune Chiese particolari siano affrontati anche alla luce delle problematiche universali della Chiesa. Emergono, insomma, domande di sussidiarietà che interessano trasversalmente i livelli tradizionali del governo della Chiesa, universale e particolare, e che ne presuppongono di nuovi¹⁷.

Pensiamo alle strutture del Sinodo dei Vescovi (cann. 342-348) e alle Conferenze episcopali (cann. 447-459).

In tale prospettiva il Sinodo dei Vescovi può rappresentare una duplice valenza di sussidiarietà. Da un lato esprime l'esigenza del governo primaziale di aprirsi ad una partecipazione episcopale che non sia quella istituzionale della Curia Romana, attraverso l'assemblea ordinaria e straordinaria; dall'altro, riflette il bisogno dell'episcopato, nel suo insieme, o in alcune sue articolazioni, di affrontare problemi generali, o specifici, come nell'assemblea speciale, nell'ambito di una cooperazione diretta tra Chiesa universale e Chiese particolari.

Si tratta quindi di una struttura che tende a favorire uno scambio di esperienze, di volontà, di aspirazioni e che può agevolare l'esercizio della potestà primaziale e, insieme, promuovere la *sollicitudo omnium ecclesiarum* da parte dell'episcopato. Sarebbe importante esaminare – sia dal punto di vista giuridico, sia sotto il profilo dell'esperienza sin qui compiuta – se il Sinodo dei Vescovi rifletta pienamente questo reciproco rapporto di sussidiarietà, o se nei primi decenni di sperimentazione non abbia prevalso la sua funzione ausiliaria nei confronti del governo primaziale. Un limite è la soglia della sua consultività (cf. can. 343). Esso è retto dal diritto peculiare (cf. cann. 344, 3; 346 §3; 348 §1).

Quanto alle Conferenze episcopali, esse hanno ricevuto una buona sanzione codiciale se pensiamo alla loro definizione giuridica e alle loro competenze, anche se nell'intenzione originaria erano stati previsti molti più campi di intervento, in seguito ridotti. Infatti, nel campo specifico della *missio ad gentes*, il Concilio, nel decreto *Ad gentes*, aveva assegnato loro

¹⁶ C. CARDIA, *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà della Chiesa*, in AA.VV., *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, pp. 233-270.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 244-245.

molte più possibilità nell'ambito della cooperazione tra Chiese, mentre il lavoro di revisione del Codice, per rispettare il diritto nativo dei vescovi diocesani, ne ha limitato la competenza generale (AG 38)¹⁸.

Anche le Conferenze episcopali rispondono ad una duplice domanda di sussidiarietà: al bisogno dell'episcopato di dar vita a forme congiunte del ministero, e di realizzare livelli di governo per quanto possibile omogenei e comunque adeguati alle esigenze di determinate aree e regioni ecclesiastiche, e all'esigenza di concretizzare un collegamento organico e continuativo tra il governo centrale della Chiesa e le Chiese locali di un determinato territorio.

Certamente oggi l'istituto della Conferenza episcopale è al centro di molteplici relazioni sussidiarie che riguardano i singoli vescovi, il rapporto tra Chiese locali, e tra queste e la Chiesa universale. Infatti, come è stato osservato, i raggruppamenti di Chiese locali da un lato rendono possibile la *communio* tra le Chiese locali che a essi appartengono e un'inculturazione autonoma del Vangelo, e dall'altro inseriscono nella comunione della Chiesa universale, costituendo così il cardine per la realizzazione della molteplicità nell'unità e dell'unità nella molteplicità¹⁹.

Non di meno il magistero e i commentatori, dopo la pubblicazione del Codice del 1983, hanno individuato, nella loro riflessione, alcuni limiti di applicabilità di questo principio, che non può essere inteso come una semplice questione di decentramento, né, tanto meno, può condurre alla costituzione di Chiese nazionali attraverso le espressioni delle sue normative particolari²⁰. È preferibile quindi parlare di "una giusta autonomia" di vita e di governo a tutti i livelli in cui si realizza la *communio fidelium*. È quindi auspicabile una "giusta autonomia" delle Chiese particolari attraverso l'azione di governo dei vescovi locali.

4. Inculturazione del Vangelo e del diritto ecclesiale

Il termine "inculturazione" è apparso di recente nello scenario della vita della Chiesa, sebbene il processo di inculturazione, cioè la compenetrazione tra Chiesa e culture, sia antico quanto il cristianesimo. Esso serve a descrivere l'inserimento e il radicamento del messaggio cristiano in un determinato ambiente, e i nuovi rapporti che si instaurano tra il Vangelo e la cultura di un determinato luogo. L'incontro delle culture provoca generalmente molteplici mutamenti, ad esempio sul piano della lingua, dei costumi, delle credenze, dei comportamenti. Il termine inculturazione indica con chiarezza che l'incontro

¹⁸ Cf. "Communicationes" 15 (1983), 99.

¹⁹ Per i diversi punti di vista in dottrina, si veda, per esempio H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (a cura di), *Natura e futuro delle Conferenze episcopali*, Bologna 1988. Alcuni punti fermi si trovano in GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Apostolos suos*, 21 maggio 1998, AAS 90 (1998), 641-658; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi, *Apostolorum Successores*, Città del Vaticano 2004.

²⁰ Cf. R.J. CASTILLO LARA, *La sussidiarietà nella dottrina della Chiesa*, "Salesianum" 57 (1995), 443-463; O. CONDORELLI, *Sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento canonico: alcune considerazioni storiche*, "Il Diritto Ecclesiastico" 114 (2003), 942-1010.

del Vangelo con una cultura non si riduce soltanto al rapporto tra due culture, ma favorisce specificamente l'interazione del messaggio di Cristo con una data cultura²¹.

Il Vangelo si è rilevato fin dall'inizio un potente fermento di trasformazione delle culture. I primi evangelizzatori hanno imparato a conoscere le lingue, i costumi, le tradizioni dei popoli a cui il messaggio di Cristo era annunziato. I primi pensatori cristiani hanno dovuto affrontare il problema sollevato dall'incontro del Vangelo con le culture del loro tempo.

Al tempo dell'espansione coloniale e dello sviluppo delle missioni, la Chiesa impartiva regole *ante litteram* sull'inculturazione; celebre rimane l'istruzione della Congregazione di *Propaganda Fide* del 1659 ai vicari apostolici dell'Indocina: «Non fate alcun uso di zelo, non proponete argomenti per convincere questi popoli a cambiare i loro riti, i loro costumi e i loro usi, a meno che questi siano evidentemente contrari alla religione e alla morale. Che cosa c'è di più assurdo che il voler trasferire tra i Cinesi, la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non introducete tra loro i nostri paesi, ma la fede, quella fede che non respinge né ferisce i riti o gli usi di un popolo, purché non siano detestabili, ma che, al contrario, vuole che siano conservati e li protegge»²².

«... il termine "inculturazione" è sorto in ambito missionario per indicare la volontà della Chiesa di passare da una occidentalizzazione delle forme della sua fede ad una concezione diversa, più attenta al valore ed al recupero dell'apporto di ogni cultura. Si spiega così il progressivo ampliamento del termine alla intera vita delle giovani Chiese»²³.

L'attività missionaria della Chiesa nel XX secolo ha conosciuto un rinnovato interesse ed impegno. Un impulso particolare è stato dato dal Magistero universale della Chiesa²⁴, dalla riflessione missiologica, arricchita dallo sviluppo della "Teologia della missione" e, successivamente, dalla nascita di facoltà ed istituti di missiologia.

L'azione missionaria ha visto coinvolti gli ordini e le congregazioni religiose del passato e i nuovi istituti missionari, sorti nelle Chiese di antica tradizione cristiana e, negli ultimi decenni, anche nelle giovani Chiese. Ai numerosi religiosi e religiose, missionari e missionarie *ad vitam*, si devono aggiungere, dopo il 1957, i sacerdoti diocesani *fidei donum*. Un fondamentale apporto alla diffusione del Vangelo è stato offerto dal crescente numero

²¹ Cf. N. STANDAERT, *L'Histoire d'une néologisme*, NRTH 110 (1988), 555-578.

²² *Collectanea S. Congregationis*, vol. I, n. 135, 42-43.

²³ G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Milano 2001, pp. 217-233, in particolare p. 219.

²⁴ In ordine cronologico si ricordano qui i principali documenti: BENEDETTO XV, Lettera apostolica *Maximum illud* (30 settembre 1919), AAS 11 (1919), 440-455; PIO IX, Lettera enciclica *Rerum Ecclesiae* (28 febbraio 1926), AAS 18 (1926), 65-83; PIO XII, Lettera enciclica *Evangelii praecones* (2 giugno 1951), AAS 43 (1951), 497-528; PIO XII, Lettera enciclica *Fidei donum* (21 aprile 1957), AAS 49 (1957), 225-248; GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Princeps pastorum* (28 novembre 1959), AAS 51 (1959), 833-864; CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), AAS 58 (1966), 947-900; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), AAS 68 (1976), 5-76; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Slavorum Apostoli* (2 giugno 1985), AAS 77 (1985), 779-813; ID, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), AAS 83 (1991), 249-340.

di catechisti missionari. Né si può ignorare il generoso contributo di una folta schiera di fedeli laici che, con la loro testimonianza e, soprattutto, con la loro azione educativa nei gruppi ecclesiali e nelle scuole cattoliche, o con la promozione di opere caritative e sociali, si sono adoperati per la formazione intellettuale e spirituale dei giovani, per la difesa dei più emarginati e per l'animazione cristiana della società.

I frutti di questo vasto servizio missionario si possono sintetizzare in alcuni dati: una forte espansione del cattolicesimo nel Sud del mondo, un'ampia diffusione di istituzioni educative e di opere assistenziali, una più capillare organizzazione ecclesiastica con l'erezione di nuove diocesi e parrocchie, lo sviluppo di un cristianesimo indigeno radicato nel proprio contesto. Alla fine del XX secolo la popolazione mondiale era formata da circa 2 miliardi di cristiani (1.999.564.000) e da oltre 4 miliardi di non cristiani (4.055.485.000). Più di 3 miliardi (3.137.237.000) di non cristiani aderiscono all'una o all'altra religione, e oltre 900 milioni (918.248.000) si dichiarano non credenti o atei. In tutti i continenti si ha una presenza di non cristiani, seppure con sostanziali differenze. Ci sono paesi in cui il Vangelo è ampiamente conosciuto e accolto, altri in cui lo è solo parzialmente²⁵.

L'inculturazione del Vangelo e l'evangelizzazione della cultura sono due aspetti complementari dell'unica missione evangelizzatrice. Nel processo d'inculturazione entrano in campo sia realtà teologiche sia realtà antropologiche che occorre rispettare.

Un primo aspetto richiama all'origine del mistero dell'Incarnazione e alla sua risonanza nelle culture attraverso le varie fasi della storia della Chiesa. L'espandersi del Vangelo chiama tutte le culture ad un nuovo destino. È necessario quindi sottolineare il significato culturale dell'Incarnazione.

Un secondo aspetto da considerare è il discernimento delle culture da evangelizzare. È un'esigenza che nasce dalla complessità che l'evangelizzazione assume negli ambienti in rapida trasformazione, spesso in crisi d'identità culturale e religiosa.

In sintesi l'inculturazione deve salvaguardare in primo luogo la distinzione tra la fede e la cultura e, quindi, la necessità dell'unità e del pluralismo nella Chiesa.

Queste esigenze sono fondamentali nella pratica dell'inculturazione.

La fede in Cristo non è il prodotto di una cultura e non si identifica con nessuna di esse. L'inculturazione deve mirare a salvaguardare insieme l'unità della Chiesa e il pluralismo dei suoi modi di espressione. L'evangelizzazione serve a costruire la Chiesa nella sua unità e nella sua identità.

Evangelizzare diventa allora la forma eminente dell'elevazione delle culture e delle coscienze che aspirano alla liberazione da tutti gli egoismi che impediscono l'avvento del Regno di Dio. Evangelizzare esige questo annuncio della salvezza definitiva in Gesù Cristo, e ciò vale sia per le persone sia per le culture, come ricorda Giovanni Paolo II: «Poiché la salvezza è una realtà totale ed integrale, essa riguarda l'uomo e tutti gli uomini, attingendo,

²⁵ Per uno studio dei dati statistici di tutta l'attività missionaria della Chiesa si veda G. CAVALLOTTO, *Dati invisibili e futuro della missione. Eredità sociale, religiosa, ecclesiale del XX secolo*, Città del Vaticano 2006.

altresì, la stessa realtà storica e sociale, la cultura e le strutture comunitarie in cui essi vivono». La salvezza non si riduce alle sole finalità terrene o alle sole capacità dell'uomo: «L'uomo non è il salvatore di se stesso in maniera definitiva: la salvezza trascende ciò che è umano e terreno, è un dono dall'alto. Non esiste autoredenzione, ma Dio solo salva l'uomo in Cristo»²⁶.

D'altra parte una teologia pratica dell'inculturazione deve rivolgersi, a livello regionale, alle Chiese particolari, perché siano in grado di sostenere un reale impegno di inculturazione capace di rinnovare la liturgia e la catechesi, la prassi morale e l'elaborazione scientifica del sapere teologico, il diritto particolare in tutte le sue espressioni e i percorsi istituzionali²⁷.

Il diritto ecclesiale, in quanto apparato dell'aspetto societario, umano e visibile, della Chiesa, ha il compito di favorire l'unione degli uomini con Dio e tra di loro.

Attraverso una disciplina comune e particolare, esso tende con tutte le sue strutture a realizzare questa unione. Inoltre, in quanto strumento per un cammino di salvezza, per realizzare la comunione e la missione, esso deve porsi al servizio dell'inculturazione e deve essere esso stesso un diritto inculturato.

Non sono pochi gli autori che vedono tuttora il Codice latino come un tentativo di occidentalizzare le Chiese particolari²⁸; oppure, con maggior pessimismo proprio riguardo alla sua azione missionaria, si afferma che «la Chiesa al di fuori dell'area occidentale e nel Nuovo mondo non è più in grado di incorporare e trasformare nessuna cultura straniera. Da nessuna parte è più diventata del tutto indigena, è rimasta ovunque occidentale»²⁹; e, ancora, «che nella Chiesa latina, sono stati finora posti stretti limiti all'inculturazione, come mezzo offerto per la realizzazione della cattolicità, in quanto l'inculturazione dipende anche dall'ordinamento giuridico della Chiesa»³⁰.

Certamente quanto previsto nel Codice vigente non è eccessivamente aperto a posizioni multiculturali, comunque vi sono spazi lasciati dal legislatore universale a quello particolare, che possono incoraggiare ricezioni pluriculturali, secondo la concezione di una Chiesa *communio ecclesiarum*, che si appropria, incorpora, assimila in base al proprio discernimento e alla propria cultura valori e disciplina universali³¹. Rimanendo nel campo specifico dell'azione missionaria in conformità con l'insegnamento conciliare sul *communis christifidelium status*, il Codice definisce l'opera di evangelizzazione come «dovere (*officium*)

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Università Urbaniana*, 7 ottobre 1988. Per uno sguardo proficuo su tutto il pensiero missionario di Giovanni Paolo II, si veda, G. CAVALLOTTI (a cura di), *Missione e missionarietà in Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2004.

²⁷ Cf. G. COLZANI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, p. 229.

²⁸ Cf. A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1997.

²⁹ S. BRECHTER, *Kommentar zu AG*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. 3, Freiburg-Basel-Wien 1968, p. 83.

³⁰ H. MÜLLER, *Realizzazione della cattolicità nella Chiesa locale*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, Bologna 1994, pp. 353-377, in particolare p. 360.

³¹ J.D. ZIZIOULAS, *The Theological Problem of reception*, "One in Christ" 21 (1985), 187-193.

fondamentale di tutti i fedeli» (can. 781). Non è dunque solo la “Chiesa istituzione”, ma anche la “Chiesa comunione” a essere vincolata da precisi obblighi. «Tutti i fedeli – afferma ancora il can. 781 –, consci della loro responsabilità, assumano la propria parte nell’opera missionaria».

In merito ancora alla competenza specifica del vescovo diocesano nei territori di missione, il can. 790 gli affida compiti di promozione, guida e coordinamento dell’azione missionaria, da definire in normative particolari alle quali sono sottoposti tutti i missionari inclusi i religiosi. Nello spirito della reciproca tutela, risultano di grande utilità le convenzioni stipulate tra i vescovi e i superiori maggiori degli Istituti che si dedicano all’opera missionaria (cf. can. 790 §1 n. 2).

In generale poi numerosi canoni del Codice rimettono al vescovo diocesano la determinazione di vari punti disciplinari, cosa, questa, che comporta la creazione di un vero e proprio diritto particolare della diocesi. Si tratta di un riconoscimento molto più significativo di quello del Codice precedente, in cui il ruolo del vescovo è quello di emanare direttive per la porzione del popolo di Dio a lui affidata. Il Codice attuale offre la base per la creazione di un diritto diocesano con un’identità specifica, più attenta al contesto socioculturale della comunità ecclesiale di cui deve disciplinare la vita³².

Nel Codice si possono trovare oltre 80 canoni che, direttamente o indirettamente, rimandano alla possibilità di produzione di un diritto particolare nella Chiesa locale. Questi canoni offrono l’opportunità di prendere le convenienti decisioni, tenuto conto delle circostanze, dei luoghi, delle persone e delle tradizioni culturali del popolo³³.

Non sono poi da considerare di secondaria rilevanza gli organismi di partecipazione e corresponsabilità, che il Codice prevede per le diverse forme di Chiesa particolare, differenziata in rapporto al grado di rappresentanza e all’ambito di competenza, sia sul piano della diocesi sia su quello della parrocchia. In particolare nella diocesi sono stati istituiti i seguenti organi di consultazione: il consiglio presbiterale (cann. 495-501) come rappresentante del presbiterio e senato del vescovo, il collegio dei consultori (can. 592), costituito da alcuni membri del precedente, con competenze nel campo amministrativo anche in caso di sede vacante; il consiglio per gli affari economici diocesano (cann. 492-493); il consiglio pastorale (cann. 511-514). Per i vicariati e le prefetture apostoliche i compiti del consiglio presbiterale e del collegio dei consultori, possono essere svolti da un consiglio (detto consiglio della missione) composto di almeno tre presbiteri (can. 495 §2; 502 §4).

³² S. RECCHI, *Il Codice e l’inculturazione*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, pp. 235-256, in particolare p. 245.

³³ Si vedano i seguenti canoni: 8 §2; 12 §3; 13 §1; 13 §2, 1°, 2°; 14; 72; 84; 87; 88; 98 §2; 134 §1-2; 134 §3; 228 §1; 236, 1°; 237 §2; 243; 259; 263; 277 §3; 279 §2; 283 §1; 283 §2; 288; 312 §1,3; 318 §1; 319 §1; 320 §2; 322 §1-2; 326 §1; 503; 513 §1; 517 §2; 535 §1; 536 §2; 548 §1; 553 §2; 555 §4; 764; 770; 772 §1; 775 §1; 777; 790; 804 §1; 823 §2; 838 §1; 838 §4; 841; 844 §4-5; 846 §1; 869 §2; 895; 933; 943; 944; 961 §2; 967 §1-2; 1112 §1; 1121 §1; 1147; 1182; 1232; 1244 §2; 1248 §2; 1261 §2; 1263; 1275; 1278 §2; 1279; 1291; 1292 §1; 1304 §2; 1308 §3; 1309; 1316; 1317; 1327; 1338; 1423; 1649. Cf. J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, Bologna 1984, p. 135, nota 5.

Per la parrocchia il Codice prevede, a sostegno del parroco nella gestione dei beni un consiglio per gli affari economici (can. 537); per la promozione delle attività finalizzate alla cura delle anime si deve creare un consiglio pastorale (can. 536), se ciò appare opportuno al vescovo diocesano dopo aver consultato il consiglio presbiterale. Proprio su questi aspetti, non è raro registrare una mancata applicazione delle norme canoniche che può essere causata per ignoranza delle stesse norme o per una loro errata interpretazione, o per trascuratezza da parte dei pastori. La natura, i compiti e le finalità degli organismi di partecipazione non sono ancora adeguatamente compresi e attuati. Si registrano casi in cui i Vescovi non provvedono alla costituzione di detti organismi, come pure abbiamo casi in cui questi organismi sono mal interpretati e tentano di imporsi sul Vescovo o di agire contro di lui, costituendo dei veri e propri gruppi di pressione.

Una menzione particolare merita il sinodo diocesano (cann. 460-468), in cui tutto il popolo di Dio diventa protagonista in quanto non solo destinatario, ma anche soggetto delle direttive e dei provvedimenti pastorali³⁴. Attraverso questo organismo di convocazione generale della Chiesa particolare, in cui unico legislatore rimane sempre il vescovo, è possibile addivenire all'opportuno adattamento delle norme canoniche alla varietà delle situazioni locali, e porre in risalto il volto specifico e peculiare della Chiesa particolare che realizza la cattolicità della Chiesa come sinfonia delle legittime diversità.

Ulteriore spazio dato al diritto particolare dal Codice compete alle Conferenze episcopali. Lo schema iniziale di revisione del Codice ne aveva previsto di più, non di meno il Codice contiene circa 86 rinvii, la metà dei quali di natura legislativa³⁵. Il timore di intaccare l'autonomia del vescovo diocesano, e di creare quasi un organismo intermedio tra Chiesa universale e Chiesa particolare, tra romano pontefice e collegio dei vescovi è stato forse eccessivamente valutato.

Se il Codice dà alle Conferenze episcopali la competenza su varie materie, lo fa con lo scopo di assicurare in un territorio determinato una disciplina o delle soluzioni omogenee che rispondano alle esigenze che sono comuni allo spazio umano proprio di una Conferenza. Le Conferenze episcopali possono essere considerate oggi gli organismi più idonei ad adattare la legge universale della Chiesa alle esigenze dei luoghi e dei tempi, e ad essere, in questo modo, artefici dell'inculturazione dello stesso diritto ecclesiale. Questa

³⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI – CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Istruzione sui sinodi diocesani*, 19 marzo 1997, AAS 89 (1997), 706-721.

³⁵ Si vedano i seguenti canoni: 8 §2; 12 §3; 13 §1; 13 §2,1° e 2°; 228 §1; 230; 236; 237 §2; 242; 276 §2,3°; 284; 288; 294; 299 §3; 312 §1, n. 2; 318 §1; 319 §1; 320 §2; 322 §1-2; 326 §1; 346 §1; 364, 3°; 365 §2; 372 §2; 377 §2; 377 §3; 395 §2; 402 §2; 433 §1; 434; 439 §1; 441; 443 §3, 2°; 443 §6; 447-459; 467; 496; 502 §3; 522; 535 §1; 537; 538 §1; 538 §3; 708; 753; 755 §2; 766; 772 §2; 775 §2; 775 §3; 788 §3; 792; 804 §1; 809; 810 §2; 811 §1; 812; 821; 823 §2; 825 §1; 825 §2; 831 §2; 838 §3; 841; 844 §4-5; 846 §1; 851 §1; 854; 877 §3; 891; 895; 961 §2; 964 §2; 1031 §3; 1062 §1; 1067; 1083 §2; 1112 §1; 1120; 1121 §1; 1126; 1127 §2; 1182; 1231; 1232 §1; 1236 §1; 1246 §2; 1251; 1253; 1262; 1265 §2; 1272; 1274 §2; 1274 §4; 1277; 1287 §2; 1291; 1292 §1; 1297; 1304 §2; 1316; 1421 §2; 1425 §4; 1439 §1-3; 1714; 1723 §2; cf. J. BEYER, *Dal Concilio al Codice*, p. 135, nota 6.

finalità propria delle Conferenze episcopali sembra un elemento costitutivo della loro identità, che forse non è stato finora adeguatamente sottolineato.

Se da una parte le critiche che vengono mosse al Codice circa il potere delle Conferenze episcopali di emanare decreti generali possono trovare un fondamento poiché sono soggette a restrizioni precise circa la procedura di deliberazione, oppure perché le materie da deliberare sono stabilite dal diritto universale o dalla Sede Apostolica, ma anche circa la procedura di promulgazione che richiede per la sua validità la *recognitio*, d'altra parte si deve osservare che dopo venticinque anni dall'entrata in vigore del CIC, sono proprio le giovani Chiese dei territori di missione dei diversi continenti che ancora non hanno riempito gli spazi loro assegnati dal diritto particolare come specificazione, complemento, adattamento del diritto universale³⁶.

Anche se si è registrato un notevole incremento nell'approvazione degli statuti delle Conferenze episcopali dipendenti direttamente dal Dicastero Missionario, tuttavia sono ancora poche le Conferenze che hanno emanato una normativa complementare al Codice. Ciò può essere imputato a diversi fattori: la mancanza di esperti capaci di aiutare i Vescovi ad intervenire in quegli ambiti in cui il Codice prevede un diritto particolare; le difficoltà di armonizzare le consuetudini locali con la normativa generale del Codice, per cui talvolta è richiesto di abbandonare determinati usi o pratiche perché in dissonanza con la mentalità cristiana e con le disposizioni del Codice. L'opera di adattamento è ancora lunga, come lungo è il cammino di inculturazione.

Un ultimo aspetto riguarda il campo liturgico. Il processo di inculturazione si iscrive nelle pieghe più intime dell'azione liturgica cristiana perché non è una specie di adeguamento estrinseco ad esigenze di attualità e di contesto. Esso è profondamente esigito dal fatto che un'azione liturgica cristiana è vera allorché adeguatamente dice il suo duplice riferimento al principio cristologico che la specifica e ai linguaggi e alle culture di cui è intessuta³⁷.

Il CIC riserva al vescovo diocesano il ruolo di organizzatore e promotore della vita liturgica nella Chiesa a lui affidata, a lui spetta dare norme in materia liturgica (can. 838 §4). Ma, di fatto, sono le Conferenze episcopali l'organo più adatto a garantire la partecipazione di tradizioni culturali di un determinato spazio socioculturale nella celebrazione del mistero di Cristo, e a garantire ugualmente la necessaria uniformità all'interno dello stesso territorio. Le competenze delle Conferenze relative alle traduzioni nelle lingue del luogo, agli adattamenti previsti nei libri liturgici, soprattutto in riferimento a culture non occidentali, e relative infine ad adattamenti più profondi, cioè a vere e proprie forme di inculturazione, sono tutti spazi aperti dal legislatore alle esigenze dell'inculturazione.

³⁶ Si può vedere J.T. MARTIN DE AGAR, *La legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Milano 1990; P. CAIRE, *La compétence normative des Conférences épiscopales (1983-2003). Vingt ans de mise en oeuvre du canon 455*, Tesi di laurea alla Pontificia Università Urbaniana, Roma 2005 (*pro manuscripto*).

³⁷ Si veda, tra gli altri, V. MOSCA, *Diritto liturgico e Inculturazione. Orizzonti teologici, normativi e pastorali*, in L. SABBARESE (a cura di), *Inculturazione Diritto Canonico e Missione*, Città del Vaticano 2003, pp. 117-155.