



Fascicolo n. 10 del 2022

Indice

- | | | |
|---|--|-------------|
| Francesco Catozzella, | <i>Il passaggio dalla causa di nullità matrimoniale al procedimento di scioglimento del matrimonio non consumato secondo il can. 1678, § 4</i> | pp. 1 - 30 |
| Enrico Giarnieri, | <i>Diplomazia pontificia e Comunità internazionale. L'impegno della Santa Sede per la tutela dei diritti umani e la promozione della pace</i> | pp. 31 - 56 |
| Vittorio Parlato, | <i>Le antiche chiese orientali e la loro conformità alla fede calcedonese</i> | pp. 57 - 69 |
| Francesco Zanchini di Catiglionchio, | <i>Gesù davanti a Pilato. Rilevi procedurali su un caso di legalizzazione di linciaggio ecclesiastico</i> | pp. 71 - 79 |



Francesco Catozzella

(professore incaricato di Diritto matrimoniale canonico
nella Pontificia Università Lateranense, *Institutum Utriusque Iuris*)

Il passaggio dalla causa di nullità matrimoniale al procedimento di scioglimento del matrimonio non consumato secondo il can. 1678, § 4 *

*The transition from the marriage nullity case to dissolution
of non-consummated marriage procedure according to can. 1678, § 4 **

ABSTRACT: The *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* has simplified the transition from a marriage nullity case in progress to that of dissolution of non-consummated procedure: it is no more required that the parties consent to but that they be heard. After a brief historical *excursus* on the subject, starting from the Pius-Benedictine Code, the study aims, first, at understanding the underlying rationale of the new provision of canon 1678 § 4, and then at exploring the concrete ways in which it is to be applied, especially in the event of disagreement between the parties on the transition. Finally, on the basis of the praxis of the Tribunal of the Roman Rota, *de iure condendo* a proposal is made.

SOMMARIO: 1. Introduzione - 2. La progressiva semplificazione normativa del passaggio alla via amministrativa - 3. La clausola “*de consensu partium*” del can. 1681 - 4. Interrelazioni tra processo di nullità e procedimento di scioglimento - 5. L’interpretazione del nuovo can. 1678, § 4 - 6. La decisione del tribunale in caso di disaccordo tra le parti circa il passaggio alla via amministrativa - 7. Una proposta *de iure condendo*.

1 - Introduzione

Dopo la pubblicazione del *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*¹ molto si è scritto sulle modifiche e sulle novità introdotte nell’ambito del processo dichiarativo di nullità matrimoniale, specie su quelle di natura più strutturale, che hanno cioè un impatto maggiore e più diretto

* Contributo sottoposto a valutazione - Article submitted to a double-blind revue.

Una versione del contributo, ridotta nelle note, è destinata alla pubblicazione negli *Studi in onore di monsignor Giordano Caberletti*, per i tipi della Libreria Editrice Vaticana.

¹ **FRANCISCUS**, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 augusti 2015, in *AAS*, 107 (2015), pp. 958-967. D’ora in poi abbreviato in **MIDI**.



sull'amministrazione della giustizia. Il processo *brevior coram Episcopo*, l'abolizione dell'obbligo della doppia sentenza conforme, la conferma per decreto della sentenza affermativa se l'appello risulta in modo manifestamente dilatorio sono temi su cui si è argomentato e discusso ampiamente in dottrina al fine di comprendere la norma promulgata dal Legislatore per favorirne la retta applicazione. Le modifiche che sono intervenute invece su punti più specifici della normativa già esistente hanno attirato meno l'attenzione degli studiosi perché non presentano particolari difficoltà interpretative o perché hanno una minore incidenza pratica. Tra di esse si annovera la modifica apportata al canone che regola il passaggio dalla via giudiziale della nullità matrimoniale alla via amministrativa dello scioglimento per inconsumazione. Mentre nell'abrogato can. 1681 si richiedeva il consenso delle parti ("*de consensu partium*") per poter sospendere il processo in corso e completare l'istruttoria *super matrimonio non consummato*, l'attuale can. 1678, § 4, richiede solo che esse vengano sentite ("*auditis partibus*")². Tale modifica, se dal punto di vista terminologico è così piccola che rischia quasi di passare inosservata, dal punto di vista sostanziale è tutt'altro che marginale perché comporta delle conseguenze di non poco conto che giustificano il tentativo di un approfondimento, pur nella consapevolezza della bassa incidenza statistica sul piano applicativo che il cd. *transitus* alla via amministrativa già aveva prima del MIDI e tanto più ha oggi, considerato che l'accorciamento dei tempi per ottenere l'esecutività della sentenza affermativa in mancanza di appello rende spesso meno conveniente - a istruttoria per la nullità già terminata o comunque in fase avanzata - passare al procedimento di scioglimento, che prevede (a parte altri specifici accertamenti istruttori, se necessari) l'ulteriore fase di competenza dell'Ufficio apposito presso la Rota Romana, cui compete, dal 2011³, verificare la sussistenza dei requisiti previsti per la presentazione della richiesta di grazia al Romano Pontefice.

² La stessa modifica è stata introdotta dal M.p. *Mitis et misericors Iesus* (in AAS, 107 [2015], pp. 946-954) nel nuovo can. 1364, § 4, del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, che sostituisce il precedente can. 1367. Si veda F.J. MARINI, *Can. 1364*, in AA. VV., *A practical commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, a cura di J.D. FARIS, J. ABBAS, vol. II, Librairie Wilson & Lafleur, Montréal, 2019, p. 2401.

³ Cfr. BENEDICTUS XVI, M.p. *Quaerit semper*, 30 augusti 2011, in AAS, 103 (2011), pp. 569-571. La modifica apportata all'art. 126 della *Pastor Bonus* è stata conservata nella nuova costituzione apostolica sulla Curia Romana. Si veda FRANCESCO, Cost. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, in *L'Osservatore Romano*, 31 marzo 2022, inserto, p. X, art. 200, § 2.



Il percorso che si intende svolgere è finalizzato a cogliere prima di tutto la *ratio* sottesa al nuovo disposto normativo, poi a indagarne le concrete modalità di applicazione.

2 - La progressiva semplificazione normativa del passaggio alla via amministrativa

L'attuale can. 1678, § 4, appare il punto di arrivo di un cammino (le cui tappe intermedie sono costituite da alcune istruzioni emanate dai Dicasteri competenti sotto la vigenza del Codice pio-benedettino, dal Codice di Diritto canonico del 1983, dalle *Litterae circulares* del 1986 e infine dall'Istruzione *Dignitas connubii*) che ha gradualmente condotto da un lato a privilegiare, quando possibile, lo strumento dello scioglimento del matrimonio per inconsumazione rispetto al processo dichiarativo della nullità come modalità attraverso la quale risolvere le situazioni matrimoniali irregolari, dall'altro - come logica conseguenza - a favorire e semplificare l'eventuale passaggio dal processo di nullità già iniziato al procedimento di scioglimento; via, quella del passaggio, che per ragioni di economia processuale appare preferibile rispetto all'alternativa rappresentata dalla previa rinuncia formale all'istanza (alle condizioni richieste dal can. 1524), seguita dalla presentazione della petizione di grazia al Vescovo diocesano competente che, ammesso il libello, darà inizio all'istruttoria (cfr. cann. 1699-1700).

Non è necessario per gli scopi che ci prefiggiamo ripercorrere in questa sede tale cammino nel dettaglio⁴; è sufficiente fare riferimento all'ultimo documento che precede il Codice vigente, cioè all'Istruzione *Dispensationis matrimonii* della S. Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti pubblicata nel 1972⁵. Due disposizioni appaiono di interesse per quanto ci riguarda. Nella prima si stabilisce che, qualora dalla domanda di grazia dovesse emergere, a parte il *fumus boni iuris* circa

⁴ Si veda in particolare R. MELLI, *Il passaggio dal processo giudiziale di nullità matrimoniale al processo amministrativo di dispensa di rato e non consumato*, in AA. VV., *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria*, a cura di A. MORONI, C. PINTO, M. BARTOLUCCI, Campania Notizie, Napoli, 1992, pp. 251-275.

⁵ S. CONGREGATIO PRO DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr. *Dispensationis matrimonii*, 7 martii 1972, in AAS, 64 (1972), pp. 244-252 (anche in CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Collectanea documentorum ad causas pro dispensatione super "rato et non consummato" et a lege sacri coelibatus obtinenda*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, pp. 106-112).



l'inconsumazione, anche un dubbio prudente circa la validità del matrimonio di cui l'oratore chiede lo scioglimento, spetta al Vescovo valutare se consigliare alla parte di introdurre la causa di nullità oppure se dare inizio formalmente all'istruzione *super matrimonio non consummato*⁶. Se da un punto di vista logico il dubbio sulla validità del matrimonio dovrebbe avere la priorità nell'accertamento della vicenda matrimoniale fallita, perché evidentemente si può sciogliere solo un matrimonio valido, l'Istruzione del 1972 - animata "dal desiderio di non porre inutili difficoltà a chi si rivolge alla Chiesa per trovare la sistemazione sollecita della propria posizione matrimoniale"⁷ - lascia aperta la possibilità di procedere nell'una o nell'altra direzione (a seconda della volontà delle parti, visto che il Vescovo può solo "consigliare"), innovando quella che era la prassi dicasteriale allora in vigore, secondo la quale di fronte al dubbio che il matrimonio fosse nullo, la Sacra Congregazione rimandava sempre la parte al tribunale competente per la dichiarazione di nullità⁸. Questa disposizione innovativa - che verrà in seguito recepita con una minima aggiunta nelle *Litterae circulares* emanate tre anni dopo l'entrata in vigore

⁶ "Si fieri contingat ut ex petitionis dispensationis super rato et non consummato examine prudens quoque dubium oriatur circa ipsius matrimonii validitatem, tunc Episcopi erit aut parti oratrici consilium dare ut viam ineat iudiciariam ad nullitatis matrimonii, ad normam iuris, declarationem obtinendam, aut, dummodo preces de matrimonii inconsumatione firmo ac iuridico fundamento nitantur, permettere ut processus instruat super rato et non consummato" (*ivi*, pars I, pp. 246-247).

⁷ **F. BERSINI**, *Le nuove norme per i processi "super rato"*, Istituto padano di arti grafiche, Rovigo, 1972, p. 48.

⁸ "In praeteritum haec optio non dabatur sed praecedentia spectabat ad viam iudiciariam; quapropter deprehenso dubio nullitatis matrimonii, S. Congregatio partem constanter remittebat ad Tribunal Ordinarium pro via iudiciaria" (**R. MELLI**, *Instructio de quibusdam emendationibus circa normas in processu super matrimonio rato et non consummato servandas. Adnotationes*, in *Monitor ecclesiasticus*, 98 [1973], p. 154). La nuova opzione a disposizione del Vescovo, secondo questo autore, trova giustificazione in diversi motivi: "ex eo quod nondum e petitione certo constat de nullitate matrimonii; quod probatio nullitatis matrimonii semper implicatior ac difficilior est quam illa super rato; quod pro matrimonio militat favor iuris; quod causa nullitatis generatim absolvi nequit expedite et tute sicuti illa super rato et non consummato" (*ibidem*). Secondo Marchetta l'innovazione venne introdotta perché la prassi fino a quel momento in vigore "non rispondeva alle nuove esigenze giuridico-pastorali, che anzi era di sovente fonte di non pochi inconvenienti (tempi lunghi per ottenere la sentenza, che poi era negativa, evidenza o quasi del fatto dell'inconsumazione in concomitanza con il dubbio della nullità, che avrebbe suggerito per la definizione della questione la via amministrativa semplice e meno dispendiosa, ecc.)" (**B. MARCHETTA**, *Scioglimento del matrimonio canonico per inconsumazione e clausole proibitive di nuove nozze (Dottrina - Procedura - Giurisprudenza)*, CEDAM, Padova, 1981, p. 41).



del Codice vigente⁹ - è indice di un cambio di prospettiva che si concretizzerà nelle successive aperture che privilegeranno, dove possibile, il ricorso allo scioglimento piuttosto che alla nullità, dando maggior rilievo a considerazioni pratiche rispetto a quelle di natura logico-sostanziale che invece dovrebbero condurre a una conclusione opposta.

L'altra disposizione, che accoglie nella sostanza quanto già previsto dalle *Regulae servandae* del 1923 e dalla *Provida Mater Ecclesia* del 1936¹⁰, regola il caso in cui l'inconsumazione emerga durante l'istruttoria di una causa di nullità. Delle tre ipotesi previste, le prime due si riferiscono a una causa che verte sull'impotenza: a) se a giudizio del tribunale risulti provata non l'impotenza ma solo l'inconsumazione, allora il tribunale deve inviare tutti gli atti, con la petizione di una o entrambe le parti, al Dicastero competente che, fatte le opportune valutazioni, presenterà il caso al Romano Pontefice per la concessione della grazia; b) se la prova dell'inconsumazione appare invece insufficiente, il giudice istruttore deve completare l'istruttoria *ad rem* prima di procedere come sopra indicato. La terza ipotesi si riferisce invece a una causa introdotta per un qualsiasi altro capo di nullità e costituisce l'antecedente prossimo del promulgato can.

⁹ **S. CONGREGATIO SACRAMENTORUM**, *Litterae circulares de processu super matrimonio rato et non consummato*, 20 decembris 1986, in *Communicationes*, 20 (1988), pp. 78-84 (anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., pp. 119-124). Nell'art. 3 si specifica (pur essendo già implicito) che il consiglio del Vescovo di adire il tribunale può avere seguito, stante il fondamentale principio dispositivo su cui si fonda il processo dichiarativo della nullità, "se l'altra parte vuole promuovere azione di nullità del matrimonio". Tale clausola "opportuna visa est ut decisio ad unam vel aliam viam sectandam ab Episcopo suggeratur, altera quoque parte audita, eiusdemque iuris servata ratione" (R. MELLI, *Breve commentarium ad Litteras circulares "De processu super matrimonio rato et non consummato"*, in *Monitor Ecclesiasticus*, 112 [1987], p. 432).

¹⁰ **S. CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Decr. Catholica doctrina*, 7 maii 1923, II, *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato*, in *AAS*, 15 (1923), p. 392, art. 3; **ID.**, *Instr. Provida Mater Ecclesia*, 15 augusti 1936, in *AAS*, 28 (1936), p. 353, art. 206 (anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., rispettivamente pp. 23 e 74-75). Per un commento all'art. 206 della *Provida Mater Ecclesia* si veda J. TORRE, *Processus matrimonialis*, D'Auria, Napoli, 1956, pp. 357-364. La normativa per le Chiese orientali è sostanzialmente la stessa: **S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI**, *Instr. Quo facilius*, 10 iunii 1935, in *AAS*, 27 (1935), p. 334, I, n. 4; **ID.**, *Instr. Instructionem quo*, 13 iulii 1953, I, n. 5, in X. OCHOA (a cura di), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. II, *Commentarium pro religiosis*, Libreria Editrice Vaticana, Romae, 1969, col. 3155, n. 2361 (anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., rispettivamente pp. 69 e 88).



1681: se a giudizio del tribunale non è possibile provare la nullità del matrimonio, ma *incidenter* sia sorto il dubbio molto probabile che non vi sia stata consumazione, allora è facoltà della parte o delle parti presentare la petizione di grazia ed è diritto dell'istruttore procedere a istruire secondo la normativa vigente.

Queste disposizioni, oltre a risultare piuttosto complesse introducendo delle diversificazioni a seconda del capo su cui verteva la causa di nullità, avevano dato adito ad alcuni dubbi interpretativi¹¹; in particolare ci si chiedeva, stante l'uso della formula "*iudicio tribunalis*", se il tribunale dovesse comunque emettere la sentenza (negativa)¹² - o almeno fosse conveniente che lo facesse - prima di procedere con l'istruttoria *super inconsummatione* oppure se tale giudizio si esprimesse solo in forma di *votum*; altra questione, connessa alla prima, riguardava la sorte del processo di nullità: chi negava la necessità della sentenza si domandava se nel caso avesse luogo una sospensione della causa oppure se si dovesse piuttosto chiedere alla parte di rinunciare a essa nel presentare la petizione di grazia.

Di fronte a questa articolata normativa che nel tempo aveva integrato quella più semplice prevista dal can. 1963 § 2 CIC 1917¹³, il *Coetus de processibus* durante i lavori di revisione del Codice pio-benedettino propose una completa riformulazione del precedente canone, nell'intento di facilitare il passaggio dalla causa di nullità alla procedura

¹¹ Cfr. **B. MARCHETTA**, *Scioglimento del matrimonio*, cit., pp. 45-60; **ID.**, *Il processo "super matrimonio rato et non consummato" nel nuovo Codice di diritto canonico*, in **AA. VV.**, *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, a cura di **Z. GROCHOLEWSKI**, **V. CÀRCEL ORTÍ**, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984, pp. 416-419.

¹² A favore di questa tesi venivano indicate le seguenti ragioni: "la incongruità di lasciare sospeso il processo di nullità, poiché ogni azione postula la sua risposta in sentenza; il diritto delle parti di vedere risolta in sentenza la controversia nei termini precisi in cui essa è stata posta; il fatto che sarebbe difficile, ancor prima della sentenza, poter dire quando sia stata raggiunta, nel corso del giudizio, la sicurezza del poco fondamento della domanda di nullità e la sua valutazione sarebbe affidata ai criteri discrezionali del giudice, ma senza quelle garanzie processuali e sostanziali che offre la sentenza" (**O. BUTTINELLI**, *L'attuale procedura nelle cause di dispensa "super rato et non consummato"*, in **AA. VV.**, *Il processo matrimoniale canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988, p. 436).

¹³ Che prevedeva solo il caso del dubbio dell'inconsumazione sorto durante il processo di nullità per impotenza: "Si tamen iudex competens auctoritate propria iudicium peregerit de matrimonio nullo ex capite impotentiae et ex eo, non impotentiae, sed nondum consummati matrimonii emerisit probatio, omnia acta ad Sacram Congregationem transmittantur, quae iis uti poterit ad sententiam super rato et non consummato ferendam".



amministrativa¹⁴, sul presupposto - si legge nella sintesi dei lavori del *Coetus* - che la grazia pontificia di concessione dello scioglimento sia “*modus practicus et celerior solvendi casum iam competentiae Tribunalis commissum*”¹⁵. Il testo proposto, con piccole modifiche, divenne il can. 1681 del nuovo Codice, collocato all’inizio dell’art. 5 (intitolato: *De sententia et appellatione*) del capitolo dedicato alle cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio.

3 - La clausola “*de consensu partium*” del can. 1681

Con il can. 1681, che prevede un unico procedimento indipendentemente dal capo di nullità concordato, vengono meno i precedenti dubbi interpretativi stabilendo ora in maniera esplicita che la causa si sospende al punto in cui si era giunti (di solito in fase istruttoria, prima o dopo la pubblicazione degli atti). È il tribunale (ovvero, ordinariamente, il collegio dei tre giudici) che può decretare la sospensione, ma per farlo necessita del consenso delle parti. Sospesa la causa, si completa - se necessario - l’istruttoria (che ora verte solo sul *factum inconsummationis* e sulle circostanze dalle quali può emergere la *iusta causa pro dispensatione*) e poi gli atti vengono trasmessi alla Sede apostolica “insieme alla domanda di dispensa di uno o di entrambi i coniugi e al voto del tribunale e del Vescovo”.

Ci si può domandare se effettivamente il can. 1681 sia tale da facilitare il passaggio alla via amministrativa, come negli intenti del *Coetus* che ne elaborò il testo e come comunemente sostenuto¹⁶. Sembrerebbe di sì visto che mentre nella normativa precedente il tribunale come passo previo doveva prima concludere che la nullità non potesse essere provata,

¹⁴ Nella sintesi dei lavori delle prime dieci sessioni del *Coetus*, elaborata dal Relatore Aurelio Sabattani, il paragrafo che riporta la decisione dei consultori viene infatti intitolato: “*Facilior transitus a causa nullitatis ad processum super rato*” (**PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO**, *Opera Consultorum. De iure processuali recognoscendo*, in *Communicationes*, 2 [1970], p. 191).

¹⁵ *Ibidem*. La questione fu affrontata durante la sessione decima. Si veda: **PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO - COETUS STUDII DE PROCESSIBUS**, *Sessio X (diebus 26-30 octobris 1970 habita)*, in *Communicationes*, 40 [2008], pp. 132-133.

¹⁶ Il can. 1681, scrive Melli, “rappresenta il termine di una graduale evoluzione nella legislazione canonica sull’argomento, rendendo più agevole e più facile il passaggio dalla via giudiziaria della nullità alla via amministrativa della grazia” (**R. MELLI**, *Il passaggio*, cit., p. 258).



ora ciò non viene più richiesto¹⁷, facendo così decadere quella che poteva ancora apparire una questione di pregiudizialità (del *factum nullitatis* rispetto al *factum inconsummationis*) da risolversi prima di effettuare il passaggio. La sospensione implica dunque che il tribunale non si ponga più, almeno per il momento, la questione se il matrimonio sia o meno nullo, mantenendosi così la presunzione generale di validità del matrimonio fino a prova contraria (cfr. can. 1060) come “presupposto” per la concessione dello scioglimento.

Nel valutare la dichiarata facilità del passaggio alla via amministrativa bisogna però fare i conti con il nuovo requisito, introdotto dal can. 1681, del consenso delle parti come *condicio sine qua non*. Si tratta di una condizione necessaria che però, sebbene verificata, non impone al tribunale di effettuare il passaggio ma richiede da parte di questo l'esercizio di un discernimento che, nella normativa attuale del can. 1678 § 4, appare ancor più accentuato, come vedremo. Nei verbali del *Coetus* non si spiega perché si decise di introdurre questa condizione, che può essere diversamente interpretata; se da una certa prospettiva potrebbe apparire un indebito ostacolo per il coniuge che, dopo aver introdotto la causa di nullità oppure dopo essere stato chiamato in giudizio, si vede impedito il passaggio alla via amministrativa (da lui ritenuta come più adeguata a risolvere la sua situazione) per il mancato consenso dell'altro coniuge, da un'altra prospettiva potrebbe essere letta come una forma di tutela del diritto di entrambe le parti (e quindi non della sola parte attrice) ad avere una risposta dal tribunale circa la questione per cui questo era stato previamente interpellato (generando magari nella parte convenuta, che mai prima d'ora ci aveva pensato, anche un dubbio di coscienza), ossia la validità o nullità del matrimonio *ab initio*, questione che la concessione della dispensa di per sé lascia irrisolta. A nostro avviso bisogna tener conto che all'epoca dell'*iter* di revisione del Codice pio-benedettino si riteneva ancora che non si potesse iniziare e - ipotesi che a noi qui interessa - proseguire una causa di nullità matrimoniale dopo la concessione della grazia dello scioglimento senza l'autorizzazione del Pontefice. Dunque, considerata l'eccezionalità di tale ipotesi, appare ragionevole che i consultori abbiano inteso semplificare la normativa sul passaggio ma allo stesso tempo rispettare la decisione di una delle parti di voler comunque proseguire con la causa di nullità.

¹⁷ In proposito nelle *Litterae circulares* del 1986 si esplicita che “il tribunale, lasciando da parte se l'invalidità può essere dimostrata o no, comunichi la cosa alle parti e, col consenso di entrambe [...] sospende con decreto la causa” (art. 7).



Le due istruzioni successive all'entrata in vigore del nuovo Codice, le *Litterae circulares* sul procedimento per inconsumazione (1986) e la *Dignitas connubii* (DC) sulla trattazione delle cause di nullità del matrimonio nei tribunali diocesani e interdiocesani (2005), sul punto che ci interessa non apportano novità di rilievo, soltanto si specifica che la sospensione della causa avviene "con decreto" (art. 7 *Litterae*; art. 153, § 1, DC) del tribunale. La *Dignitas connubii* stabilisce poi che se una delle parti nega di dare il consenso per la sospensione "sia ammonita delle conseguenze giuridiche che il suo rifiuto comporta" (art. 153, § 4, DC)¹⁸.

Subito dopo la pubblicazione di questa Istruzione, il Pontificio Consiglio per i Testi legislativi è intervenuto con una risposta (e l'annessa nota esplicativa) a tre quesiti¹⁹ circa la clausola "*de consensu partium*". La loro formulazione sembra esprimere un certo disagio da parte del proponente - che perciò si rivolge al Consiglio incaricato di interpretare le leggi - di fronte a quei casi in cui l'altra parte nel processo di nullità (di solito la parte convenuta, assente dal giudizio), regolarmente interpellata, non risponde, cosicché se è vero che viene a mancare il consenso richiesto, è vero anche che non vi è opposizione. La risposta del Pontificio Consiglio - chiarito che il consenso delle parti non è richiesto *ad validitatem*, in assenza di una clausola invalidante (cfr. can. 10)²⁰ - va nella direzione di

¹⁸ Non è chiaro quali sarebbero queste conseguenze; secondo Morán Bustos e Peña García "la única consecuencia que se puede derivar es que la causa de nulidad no prospere, lo cual, dependiendo de la posición adoptada por la parte será positivo o negativo para sus intereses" (C. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio y proceso canónico. Comentario adaptado a la Instrucción "Dignitas Connubii"*, Dykinson, Madrid, 2007, p. 289, nota 431). Lüdicke e Jenkins ritengono che la parte vada avvisata: "- that no legal claims exists to the granting of a dispensation super ratum, but that the dispensation might be granted more quickly if solid evidence for it is forthcoming; - that a legal claim to the marriage nullity process does exist, but that the possible outcome of the process in favor of nullity may well require more time and effort; - that the refusal to give consent to the ratum et non consummatum process will not influence the course and outcome of the marriage nullity trial" (K. LÜDICKE, R.E. JENKINS, *Dignitas connubii: norms and commentary*, Canon Law Society of America, Washington, 2006, pp. 263-264).

¹⁹ «I. An pro suspensione instructoriae processus nullitatis consensus utriusque partis sit ad validitatem requisitus; II. Et, quatenus affirmative, an praemissa notificatione alterutri parti, eius "silentium" interpretare possit uti assensus; III. Quinam sit modus procedendi, si pars conventa in processu nullitatis absens a iudicio declarata sit» (PONTIFICUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Responsum ad tres quaestiones propositas circa clausulam "de consensu partium"*, can. 1681 CIC, in *Communicationes*, 37 [2005], pp. 107-112).

²⁰ Consenso invece richiesto *ad validitatem* per la riduzione dei termini giudiziari a



permettere la sospensione: se la parte (cui il giudice deve chiedere sempre, anche se è formalmente assente dal giudizio²¹, di manifestare la sua posizione circa la sospensione e il completamento dell'istruttoria sull'inconsumazione) non risponde entro termini prestabiliti, il silenzio "può essere interpretato come non impugnazione (cfr. can. 1524, § 3) della sospensione, ossia come tacito consenso"²².

La soluzione, che appare pragmatica ed è volta a impedire che la semplice inerzia della parte, disinteressata al processo canonico e dichiarata eventualmente assente dal giudizio, diventi un ostacolo insormontabile al passaggio alla via amministrativa, desta però qualche perplessità e offre un'interpretazione della clausola "*de consensu partium*" piuttosto estensiva. Nella tradizione canonica si è sempre avvertita la difficoltà di attribuire un significato giuridico al silenzio che, come atteggiamento del soggetto, può essere profondamente ambiguo²³; non a caso due sono le *regulae iuris* elaborate per interpretare la *taciturnitas*: la *regula 43*, su cui si appoggia esplicitamente la *Nota explicativa* del Pontificio Consiglio, secondo la quale: "Qui tacet, consentire videtur"²⁴; la *regula 44* che afferma più realisticamente: "Is qui tacet non fatetur, sed nec utique negare videtur"²⁵. La questione che si pone all'interprete è duplice: stabilire quando il silenzio, lungi dall'essere un mero fatto non passibile di qualificazione, assume il valore di manifestazione tacita di volontà e, in secondo luogo, se essa debba intendersi in questo caso come favorevole o contraria. La possibilità di risolvere l'ambiguità passa attraverso l'individuazione, se ce ne sono, di circostanze e indizi dai quali, mediante il ragionamento presuntivo, desumere il significato da attribuire all'atteggiamento passivo del soggetto²⁶.

norma del can. 1465, § 2.

²¹ Nella risposta al terzo quesito si specifica: "A parte conventa, quae in processu de matrimonii nullitate absens a iudicio declarata est, assensus pro suspensione processus et pro imploranda dispensatione super rato semper exquiri debet" (**PONTIFICUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS**, *Responsum*, cit., p. 112).

²² *Ivi*, p. 111.

²³ Su questo si veda: **F.J. DE AYALA**, *Silencio y manifestación de voluntad en derecho canónico*, in *Ius Canonicum*, 1 [1961], pp. 27-84.

²⁴ VI, 5, 12, 43.

²⁵ VI, 5, 12, 44.

²⁶ Bisogna tener presente che: "El silencio no vale ni como asentimiento ni como dissentimiento y por consiguiente, cuando no existan circunstancias que permitan reconocer un consentimiento tacito, el acto es invalido [o solo illecito, a seconda di quanto stabilito dalla normativa per quel determinato atto] unicamente porque el



La *Nota explicativa* appare consapevole delle difficoltà che pone la soluzione proposta “a causa delle divergenze dottrinali circa l’interpretazione della volontà di chi *tacet*”, perciò a suo sostegno aggiunge alcuni riferimenti alla normativa codiciale:

“Si deve tener presente che anche il Codice vigente attribuisce efficacia giuridica al silenzio della persona legittimamente interpellata. Così, ad esempio, quando l’attore non obbedisce alla nuova citazione in giudizio si presume la sua rinuncia all’istanza della lite (can. 1594, n. 2). E anche nel caso in cui l’Ordinario del luogo deve interpellare la parte non battezzata, questa deve essere ammonita che, trascorso inutilmente l’intervallo di tempo concesso per rispondere, il suo silenzio verrà ritenuto come una risposta negativa (can. 1145, § 1)”²⁷.

Vi sono effettivamente dei casi, come i due ricordati, in cui è il diritto stesso a stabilire espressamente come interpretare il silenzio, almeno in via presuntiva, in modo che produca determinati effetti giuridici, ma ciò non è previsto nel caso di cui ci occupiamo. Da notare inoltre che nel secondo esempio riportato, che si riferisce alle interpellazioni del coniuge non battezzato, previa all’autorizzazione a usufruire del privilegio paolino, l’interpretazione del silenzio come risposta negativa si giustifica in virtù della previa ammonizione, cosicché risulti che il soggetto sia pienamente cosciente delle conseguenze giuridiche che avrà il suo atteggiamento.

In conclusione, nel caso che ci interessa, interpretare il silenzio come tacito assenso, che il *Responsum* propone con qualche prudenza - “*silentium alterutrius partis aestimari potest uti assensus*”²⁸ (*può, non deve necessariamente*) - è operazione delicata e presuppone almeno che nella richiesta del giudice si avverta esplicitamente la parte che la mancata risposta verrà interpretata in senso affermativo. Solo in questo caso il comportamento della parte che tace potrebbe essere qualificato giuridicamente.

Da notare che la normativa codiciale prima del MIDI sembrava più severa per la sospensione che per la rinuncia all’istanza. Per la prima infatti si richiedeva - come abbiamo visto - il consenso, con tutti i problemi

derecho exige un consentimiento y este no puede deducirse del simple silencio” (F.J. DE AYALA, *Silencio y manifestación de voluntad*, cit., p. 74).

²⁷ PONTIFICUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Responsum*, cit., p. 110 (entrambe le citazioni).

²⁸ *Ivi*, p. 112.



che ciò generava e che si è cercato di risolvere tramite il *Responsum* che abbiamo brevemente presentato; per la seconda era ed è sufficiente (in quanto la norma è rimasta invariata) la mancata impugnazione (cfr. can. 1524) ammettendosi così espressamente anche l'accettazione tacita²⁹. A ogni modo, dopo la modifica apportata dal MIDI, la questione del consenso non si pone più.

4 - Interrelazioni tra processo di nullità e procedimento di scioglimento

Prima di procedere oltre appaiono utili alcune ulteriori osservazioni. In primo luogo, il tribunale può sospendere la causa di nullità, ma di per sé non è obbligato a farlo anche in presenza del consenso delle parti. Considerato l'accordo tra di loro, resta arduo individuare per quali motivi il tribunale potrebbe in questo caso negare la sospensione e il passaggio alla via amministrativa. Le ragioni afferenti al rilievo di bene pubblico ecclesiale delle cause di nullità (cfr. can. 1691, § 3), finalizzate all'accertamento dell'esistenza del vincolo coniugale, e le ragioni fondate sulla precedenza logico-giuridica della dichiarazione di nullità rispetto allo scioglimento³⁰ per quanto rilevanti non paiono essere tali da giustificare il diniego del tribunale di fronte alla richiesta delle parti (o alla richiesta dell'una con il successivo consenso dell'altra), le quali - dopo aver chiesto in precedenza l'intervento del giudice per veder accertata la nullità del matrimonio e la conseguente 'libertà di stato' - intendono ora, emerso durante l'istruttoria il dubbio probabile dell'inconsumazione, avvalersi di un altro strumento (lo scioglimento) mediante il quale pervenire comunque al medesimo obiettivo pratico dell'accesso a nuove nozze. Si potrebbe forse ritenere giustificato il diniego, da motivarsi adeguatamente e per ipotesi ricorribile³¹, nell'unico caso in cui

²⁹ "Téngase en cuenta que si la otra parte no impugna la renuncia, el juez puede interpretar ese silencio como una aceptación tácita de la renuncia" (J. CARRERAS, *Can. 1524*, in **INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA**, *Comentario exégetico al Código de derecho canónico*, vol. IV/2, EUNSA, Pamplona, 1997, p. 1268).

³⁰ Sulla precedenza assiologica della nullità rispetto allo scioglimento si veda J. LLOBELL, *L'unitarietà dell'istituto matrimoniale e la rilevanza giuridica dell'ordinatio fidei. Sul carattere sussidiario dello 'scioglimento' pontificio del vincolo*, in **AA. VV.**, *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, a cura di P.-J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ IVARS, J.I. BAÑARES, J. MIRAS, EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 1402-1412; **ID.**, *I processi matrimoniali nella Chiesa*, EDUSC, Roma, 2015, pp. 315-321.

³¹ Cfr. **G.P. MONTINI**, *De iudicio contentioso ordinario. De processibus matrimonialibus*, II.



dall'istruttoria condotta fino a quel momento apparisse pienamente provata la nullità del matrimonio, in modo che risultasse del tutto incongruente in questo caso dare seguito alla richiesta di scioglimento di un matrimonio certamente invalido.

Nel considerare le possibili interrelazioni tra il processo di nullità e il procedimento di inconsumazione è necessario ricordare due altre opzioni³². La prima, possibile solo per la parte attrice, consiste nel rinunciare alla causa di nullità a norma del can. 1524 per poi introdurre presso il Vescovo diocesano competente il procedimento di inconsumazione; ciò richiede però, come già sottolineato, l'accettazione o almeno la mancata impugnazione dell'altra parte. La seconda opzione, sempre possibile per entrambe le parti perché non richiede alcun consenso previo, è di introdurre il procedimento amministrativo in maniera autonoma mentre la causa di nullità procede secondo il suo naturale percorso. In tale ipotesi, stabilisce il can. 1700, § 2, il Vescovo che ha ricevuto la domanda deve affidare l'istruttoria "allo stesso tribunale" che sta vedendo della nullità, in concreto a colui che sta già svolgendo la funzione di istruttore nella causa³³. I due processi, differenti sia per natura (l'uno giudiziario e l'altro amministrativo) sia per il *petitum* sotteso, procederanno in parallelo pur essendo coinvolti gli stessi soggetti (certamente le parti, probabilmente i testimoni, gli operatori del tribunale ed eventualmente l'avvocato che potrà essere ammesso in qualità di *iurisperitus* nel procedimento), fermo restando che la conclusione nel frattempo intervenuta dell'una o dell'altra procedura potrà incidere anche sul prosieguo dell'altra. È lecito chiedersi tuttavia se in questo caso non sia possibile prevedere una modalità di unificazione delle due procedure; di questo si dirà in seguito in prospettiva *de iure condendo*.

Pars dynamica, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Romae, 2020, p. 281.

³² Cfr. **M. FERRANTE**, *Nullità matrimoniale e dispensa 'super rato': tra pregiudizialità e possibile coesistenza*, in **AA. VV.**, *'Iustitia et iudicium'. Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, a cura di J. KOWAL, J. LLOBELL, vol. IV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, pp. 2069-2078; **M. TINTI**, *Causa di nullità o procedimento super rato?*, in **AA. VV.**, *Lo scioglimento del matrimonio canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013, pp. 179-193; **F. LÓPEZ ZARZUELO**, *El proceso de matrimonio rato y no consumado. Dispensa o nulidad*, in **AA. VV.**, *XVII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Matrimonio canónico. Problemas en su celebración y disolución*, a cura di A. RUCOSA ESCUDÉ, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 175-200.

³³ Cfr. **M.J. ARROBA CONDE**, *Diritto processuale canonico*, EDIURCLA, Roma, 2020, p. 734.



Con il decreto emesso dal tribunale a norma dell'abrogato can. 1681 e dell'attuale can. 1678, § 4, la causa di nullità rimane sospesa. Si tratta appunto di un'ipotesi di sospensione³⁴ - in qualche modo analoga a quella che si verifica quando viene sollevata e ammessa dal giudice una questione incidentale (cfr. art. 145, § 1, DC) - differente dalle ipotesi che in dottrina (come anche nel Codice pio-benedettino) vengono piuttosto denominate tecnicamente di 'interruzione' in quanto legate al verificarsi di fatti giuridici di norma indipendenti dalla volontà delle parti come nel caso di morte di una di esse prima della conclusione della causa (cfr. cann. 1518 e 1674, § 3; art. 143 DC)³⁵. In quest'ultima ipotesi, la ripresa del processo interrotto presuppone l'intervento del coniuge superstite o di chi ne abbia interesse, con cui si chiede la prosecuzione del processo che deve poi essere decretata dal giudice. Invece nel nostro caso la sospensione dipende dalla sorte del procedimento di inconsumazione. Se la grazia viene negata per mancanza del presupposto dell'inconsumazione o della giusta causa, allora l'*iter* processuale riprende dal punto in cui si era giunti senza necessità di uno specifico impulso di parte, essendo sufficiente la dichiarazione del tribunale che, preso atto della fine del procedimento amministrativo, comunica la ripresa del processo. L'eventuale disinteresse delle parti, subentrato nel frattempo, ad accertare la nullità del proprio matrimonio potrebbe in seguito causare la perenzione dell'istanza per inattività processuale a norma del can. 1520³⁶.

Ci si può domandare invece quale sorte abbia il processo di nullità se la grazia pontificia viene concessa. Montini ritiene che in tale evenienza

³⁴ E non di estinzione della causa come sostenuto da alcuni autori, come per esempio da Carmelo de Diego-Lora: "A nuestro parecer, los términos *suspensa causa nullitatis* han de entenderse utilizados sólo en el sentido instrumental del modo de proceder para el cambio jurisdiccional, pero lo que significan realmente es que el decreto judicial extingue dicha causa judicial para dar paso a otro orden distinto de proceder correspondiente al orden jurisdiccional administrativo" (C. DE DIEGO-LORA, *Can. 1681*, in **INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA. FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO. UNIVERSIDAD DE NAVARRA**, *Comentario exégetico al Código de derecho canónico*, vol. IV/2, cit., p. 1906). Si veda anche J.I. GARCÍA FAÍLDE, *Tratado de derecho procesal canónico. (Comentario al Código de derecho canónico vigente y a la instrucción Dignitas connubii)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, p. 165.

³⁵ Cfr. M. FERRANTE, *La cessazione dell'istanza (artt. 143-154)*, in **AA. VV.**, *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione 'Dignitas connubii'. Parte terza: la parte dinamica del processo*, a cura di P.A. BONNET, C. GULLO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2008, pp. 133-144.

³⁶ Se invece il disinteresse della parte attrice venisse formalmente dichiarato, si verificherebbe piuttosto l'ipotesi della rinuncia all'istanza.



“probabilmente”³⁷ bisogna tener conto del can. 1518 che prevede la sospensione dell’istanza fino all’eventuale riassunzione nel caso in cui una delle parti “cambi stato” (nello specifico: da coniugata a libera di stato). Dunque in tale evenienza il processo, già sospeso in precedenza per il passaggio alla via amministrativa, rimarrebbe ancora sospeso ma ora per una diversa ragione giuridica. È chiaro che ottenuto lo scioglimento del vincolo matrimoniale da cui consegue la riacquistata libertà di stato e la possibilità, salvo eventuali divieti apposti³⁸, di contrarre subito nuovo matrimonio o di convalidare quello già attentato, vengono meno quei motivi che ordinariamente spingono i coniugi, dopo un’unione matrimoniale fallita, a chiedere la nullità; pertanto da un punto di vista pratico non avrebbe senso continuare il processo avendo già raggiunto per altra via il fine che di solito ci si propone. Ciò non toglie che la differenza tra gli effetti dello scioglimento - che operano *ex nunc* - e quelli della dichiarazione di nullità - che valgono *ex tunc* (fatti salvi gli effetti dipendenti dal matrimonio putativo) -, come anche il diverso regime esistente in alcuni ordinamenti civili circa il riconoscimento tramite deliberazione di decisioni e sentenze dell’autorità ecclesiastica, possono giustificare in presenza di un legittimo interesse la richiesta anche dopo la concessione della grazia di proseguire (o addirittura di introdurre per la prima volta) la causa di nullità di un matrimonio che comunque è già cessato, similmente a quanto accade per la causa introdotta dopo la morte di uno o entrambi i coniugi a norma dell’attuale can. 1674, § 2. Tale possibilità, che in passato era ritenuta per lo più esclusa³⁹ sul presupposto che in virtù della dispensa pontificia fosse intervenuta nel caso la “*manuum appositio in negotio* da parte del Sommo Pontefice, per la quale, non è lecito al giudice inferiore apporre le mani nel *negotium* stesso senza venia pontificia, e ciò sotto pena di invalidità”⁴⁰, è riconosciuta espressamente dal 1983; anno in cui la Segnatura Apostolica (che era stata

³⁷ G.P. MONTINI, *De iudicio contentioso*, cit., p. 259, nota 20.

³⁸ Sulle clausole proibitive di nuove nozze nei rescritti di concessione dello scioglimento si veda il dettagliato studio di P. SCOPONI, *I divieti matrimoniali in casi singoli*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, pp. 241-278; anche C. PEÑA GARCÍA, *Disolución pontificia del matrimonio no consumado. Praxis canónica y eficacia civil en España*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017, pp. 92-94 e 192-200.

³⁹ Cfr. O. BUTTINELLI, *L’attuale procedura*, cit., pp. 443-444.

⁴⁰ C. BERNARDINI, *Causa di nullità promossa dopo lo scioglimento del medesimo per dispensa pontificia super rato. Inammissibilità dell’azione promossa senza una preventiva autorizzazione del Sommo Pontefice*, in *Il Monitore Ecclesiastico*, 64 (1939), pp. 148-149.



interpellata dalla Rota Romana in relazione a un caso specifico⁴¹) portò la questione dottrinale all'attenzione del Pontefice, il quale ritenne che le parti potessero "considerarsi libere di iniziare o proseguire una causa di nullità presso i tribunali competenti, senza autorizzazione pontificia, anche dopo aver ottenuto dispensa da matrimonio rato e non consumato"⁴².

In conclusione, secondo la normativa in vigore fino all'entrata in vigore del MIDI, il mancato consenso esplicito o - secondo la risposta del Pontificio Consiglio - almeno implicito (desumibile dall'atteggiamento silente) di una delle parti, al di là delle motivazioni di vario genere portate eventualmente a sostegno del diniego (non sindacabili da parte del giudice) e finanche in caso di un comportamento evidentemente ostruzionistico, impediva *ad liceitatem* il passaggio alla via amministrativa non avendo il tribunale altri margini di manovra.

5. L'interpretazione del nuovo can. 1678, § 4

Il nuovo can. 1678, § 4, inserito al termine dell'art. 5 dedicato all'introduzione e all'istruttoria della causa, non richiede più il consenso delle parti ma soltanto che esse siano ascoltate. Da subito tale modifica è stata interpretata come finalizzata a semplificare il passaggio al procedimento di scioglimento per inconsumazione⁴³ e dunque da questa prospettiva sembra rispondere a uno dei criteri che hanno ispirato l'intera riforma del processo matrimoniale canonico, quello di favorire una "giusta semplicità" delle procedure. L'altro criterio, strettamente legato al precedente, della celerità (a fronte della "ritardata definizione del giudizio"⁴⁴ che perpetua lo stato di dubbio di chi si rivolge al tribunale)

⁴¹ Il caso venne poi deciso dalla sentenza coram Pompedda del 19 ottobre 1987 (in *RRDec.*, vol. LXXIX, pp. 538-544).

⁴² **SECRETARIA STATUS**, *Communicatio Signaturae Apostolicae*, 1 iunii 1983, prot. 15842/83, in X. OCHOA (a cura di), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. VI, *Commentarium pro religiosis*, Libreria Editrice Vaticana, Romae, 1987, col. 8646, n. 4980 (anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., p. 118).

⁴³ Così per esempio si legge nel *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, predisposto dal Tribunale della Rota Romana (Città del Vaticano, 2016, p. 28. Pubblicato anche in *Quaderni dello Studio Rotale*, 23 [2016], sezione quinta del fascicolo, mantenendo la numerazione di pagina originale).

⁴⁴ **FRANCISCUS**, M.p. *Mitis Iudex Dominus Iesus*, cit., p. 959 (entrambe le citazioni).



appare meno precipuo, considerato che il tempo necessario per ottenere l'eventuale grazia - ovvero per: effettuare il passaggio alla via amministrativa, completare l'istruttoria (specie se risulta necessaria una perizia ginecologica, andrologica o psichiatrica) con gli adempimenti successivi, inviare gli atti all'Ufficio presso la Rota Romana che poi provvederà agli accertamenti necessari per presentare, nel caso, la *petitio* al Pontefice - può essere stimato tale che, a conti fatti, valutato quanto emerso finora in ordine alla prova del fatto giuridico causativo della nullità, risulterà in non pochi casi più veloce proseguire con il processo, tanto più che il MIDI ha abolito l'obbligo della doppia sentenza conforme, per cui la prima sentenza affermativa diventa esecutiva in mancanza di appello (cfr. can. 1679).

Nel caso, con maggiore precisione, più che di 'semplificazione', bisognerebbe parlare di 'facilitazione' del passaggio. Il procedimento da seguire infatti non è più semplice di prima, perché prevede le stesse fasi, compresa la richiesta all'altra parte di esprimersi a proposito dell'eventuale passaggio alla via amministrativa. Il fatto che ora sia necessaria solo l'audizione delle parti e non il consenso incide piuttosto sulla facilità, in quanto il passaggio è possibile anche se una delle parti è dissenziente; tale innovazione normativa dunque, si è notato, risulta utile perché "risolve il problema quasi insuperabile dell'ostruzionismo dell'altra parte"⁴⁵. Affermazione condivisibile a patto però che si sia realmente in grado di distinguere quando un determinato comportamento di parte sia ostruzionistico e quando invece configuri solo l'esercizio di una legittima facoltà attribuita dal diritto.

Nei commenti al MIDI si è dedicato, come già si diceva all'inizio, poco o nessuno spazio al nuovo can 1678, § 4. La maggior parte degli autori segnala la modifica apportata senza ulteriori commenti. Vi sono però alcune eccezioni, cioè canonisti che cercano di offrire, seppur in poche righe, un'interpretazione del nuovo testo normativo. Massimo del Pozzo in un articolo del 2017, dopo aver evidenziato che con la modifica apportata "si smarrisce ancor più il carattere sussidiario e suppletorio dello scioglimento per inconsumazione rispetto all'accertamento giudiziario della nullità", afferma:

"La disciplina attuale di fatto ripristina il regime precedente al CIC 1983, essa comunque sancisce un'evidente svolta di principio perché

⁴⁵ G.P. MONTINI, *De iudicio contentioso*, cit., p. 280.



*sminuisce in maniera significativa il principio dispositivo in ordine alla continuazione della causa*⁴⁶.

Prima del Codice vigente, come abbiamo visto, per il passaggio alla via amministrativa era richiesta solo la *petitio* al Pontefice (di una o entrambe le parti), senza che assumesse rilevanza l'eventuale volontà contraria dell'altra parte. Da questa prospettiva si può certo dire che la nuova normativa si avvicina a quella precedente; tuttavia non la riprende in ogni suo aspetto, visto che essa prevedeva non solo la *petitio* e l'emergere di un dubbio "*valde probabile*" dell'inconsumazione ma anche che - "*Tribunalis iudicio*"⁴⁷ - la nullità non potesse essere provata, punto questo omesso nella normativa codiciale giovanneo-paolina. La possibilità ora prevista di procedere al passaggio alla via amministrativa sospendendo la causa di nullità anche in mancanza del consenso di entrambe le parti comporta un ampliamento della facoltà di cui gode il tribunale che, secondo del Pozzo, va in qualche modo a incidere sui principi stessi che regolano il processo matrimoniale canonico, nello specifico sul principio dispositivo che "rimanda al protagonismo delle parti, da cui dipende l'andamento del processo, e senza le quali l'attività del giudice non può realizzarsi"⁴⁸; protagonismo che certamente resta intatto per chi dei due presenta la petizione, ma che viene diminuito per l'altra parte che ha il diritto di essere ascoltata ma non più di opporsi alla sospensione e al passaggio.

L'ipotesi prevista dal nuovo can. 1678, § 4, va dunque ad aggiungersi agli altri casi previsti dalla normativa nei quali il tribunale è tenuto a sentire le parti prima di procedere⁴⁹, mentre viene meno la prossimità che vi era tra la sospensione e la rinuncia all'istanza, entrambe necessitanti prima del MIDI del consenso ovvero dell'accettazione, almeno implicita, dell'altra parte. Allo stato attuale, l'attore non può validamente rinunciare se l'altra parte si oppone (cfr. can. 1524, § 3)⁵⁰, ma potrebbe

⁴⁶ M. DEL POZZO, *L'impatto della riforma sul diritto processuale vigente*, in AA. VV., *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017, p. 62 (corsivi originali).

⁴⁷ S. CONGREGATIO PRO DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr. *Dispensationis matrimonii*, cit., p. 247 (entrambe le citazioni).

⁴⁸ M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, cit., p. 337.

⁴⁹ Il Tribunale nelle cause di nullità deve procedere "*auditis partibus*", ad esempio, per la ricusazione del giudice (can. 1451, § 1), per la nomina del perito (can. 1575), per decidere se ammettere o respingere *in limine* una questione incidentale (can. 1589, § 1), per ordinare altre prove dopo la *conclusio in causa* (can. 1600, § 1, 2°).

⁵⁰ Ciò vale - sia detto per inciso - se si ammette che quanto stabilito nel can. 1524, § 3,



comunque ottenere la sospensione in presenza del dubbio probabile dell'inconsumazione. La diversità che ora vi è tra le due disposizioni può essere così spiegata: nel caso della rinuncia si richiede l'accettazione della parte convenuta perché dalla sua chiamata in giudizio nasce il diritto a ottenere la sentenza, per cui essa può esigere che l'istanza vada comunque avanti fino a decisione definitiva; nel caso della sospensione e del passaggio alla via amministrativa tale diritto non si perde ma di per sé ne resta sospeso l'esercizio fino alla concessione o meno della grazia e dunque è sufficiente la richiesta del solo parere e non del consenso.

Manuel Jesús Arroba Conde e Claudia Izzi sostengono che dalla modifica apportata derivi "un elemento di criticità, poco in linea con il diritto al processo e con il valore che la stessa riforma attribuisce alle convinzioni di coscienza delle parti"⁵¹. Tale criticità emerge evidentemente nell'ipotesi in cui una delle parti sia contraria al passaggio alla via amministrativa, nel qual caso è opportuno, secondo gli autori, "rispettare il diritto a ottenere sentenza, anche negativa, al termine del processo di nullità in corso", cioè - si deduce implicitamente - al termine del suo naturale svolgersi secondo le modalità ordinarie, senza sospensioni di sorta, neppure temporanee. "Ciò - si conclude - sconsiglia di interrompere la causa se, iniziato il processo giudiziale di nullità, una parte si oppone al deferimento della causa stessa al procedimento per inconsumazione"⁵².

Più severa è in proposito la posizione di Carmen Peña García: nell'ipotesi sopra prospettata non si tratta di 'inopportunità' per il tribunale di decretare la sospensione e il passaggio alla via amministrativa, quanto piuttosto di 'impossibilità' di farlo legittimamente. Infatti, sebbene la nuova normativa sembri attribuire al tribunale maggiore margine di manovra e di disposizione,

"no cabe dejar de lado que, conforme a los principios generales del proceso y dada la naturaleza jurídica de la acción de nulidad, nunca podrá legítimamente el tribunal - en caso de desacuerdo entre los cónyuges en torno a la suspensión de la causa - suspender la

sia *tout court* applicabile al processo di nullità matrimoniale, tenuto conto della natura e delle peculiarità di tale processo, che costituiscono un limite all'applicabilità dei "canoni sui giudizi in generale e sul giudizio contenzioso ordinario" (can. 1691, § 3).

⁵¹ M.J. ARROBA CONDE, C. IZZI, *Pastorale giudiziaria e prassi processuale nelle cause di nullità di matrimonio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2017, p. 116.

⁵² M.J. ARROBA CONDE, C. IZZI, *Pastorale giudiziaria*, cit., p. 117 (entrambe le citazioni).



tramitación de una causa de nulidad en contra de la voluntad expresa de una de las partes”⁵³.

Stante la chiarezza del nuovo can. 1678, § 4, privo di ambiguità, questa posizione appare difficilmente sostenibile, a meno che non si neghi la stessa ragionevolezza e conformità della norma al sistema processuale canonico ritenendola di fatto illegittima. Invece la questione va posta correttamente sul piano dell’opportunità e chiama in causa l’esercizio della discrezionalità da parte del tribunale che evidentemente non significa arbitrarietà.

Dopo aver chiarito il *finis legis* (facilitare il passaggio alla via amministrativa) e la *ratio legis* (il favore verso la via amministrativa rispetto a quella giudiziaria) è necessario chiedersi in base a quali criteri il tribunale deve operare la sua scelta. È chiaro che il presupposto fondamentale, valevole in ogni caso, è che dall’istruttoria sia emerso un “dubbio assai probabile” circa la non avvenuta consumazione⁵⁴. Dunque da un lato non è necessario che sia stata già raggiunta la certezza morale (che costituirà invece l’obiettivo dell’eventuale completamento dell’istruttoria), dall’altro non è sufficiente un semplice dubbio se non supportato da prove e da indizi (sui quali può fondarsi l’argomentazione presuntiva), che pur non essendo piene (nel caso delle prove) o veementi (nel caso degli indizi), siano comunque tali per cui l’inconsumazione appaia non solo verosimile ma molto probabile. Se così non fosse, stante la presunzione di cui al can. 1061 § 2, tanto più se il tribunale ritenesse che appare piuttosto provata la consumazione, il passaggio sarebbe precluso. È chiaro che tale presupposto di natura oggettiva è facilmente verificato quando l’altra parte acconsente o nulla obietta al passaggio alla via amministrativa perché ciò è indice solitamente di una sostanziale convergenza dei coniugi circa la mancata consumazione (convergenza che costituisce la base del cosiddetto ‘argomento morale’ della prova⁵⁵).

⁵³ C. PEÑA GARCÍA, *La reforma del los procesos canónicos de nulidad matrimonial: el motu proprio “Mitis Iudex Dominus Iesus”*, in *Estudios Eclesiásticos*, 90 (2015), p. 651.

⁵⁴ Pertanto il tribunale dovrà ponderare “la probabilidad o no de la consumación, la consistencia objetiva de la duda, la verosimilitud de la inconsumación”; ciò perché “la discrecionalidad del tribunal tiene como límites de actuación la solidez de la duda, las pruebas y argumentos en que se sostiene” (C. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio*, cit., p. 290).

⁵⁵ Cfr. C. PEÑA GARCÍA, *Disolución pontificia*, cit., pp. 72-78.



6 - La decisione del tribunale in caso di disaccordo tra le parti circa il passaggio alla via amministrativa

Il caso più complesso è quando una delle parti si oppone al passaggio. Nel tentativo di chiarire questa situazione possiamo confrontarci con una vicenda concreta, oggetto di un decreto del Collegio, *coram* Cota⁵⁶, in una causa *nullitatis matrimonii* introdotta presso il Tribunale Ecclesiastico Regionale Pugliese, con il quale si rigetta il ricorso contro il decreto del Ponente che aveva disposto il passaggio alla via amministrativa a norma del can. 1678 § 4 nonostante la contrarietà della parte attrice. La causa era stata caratterizzata da una forte opposizione sin dall'inizio tra le parti, tant'è che la convenuta si era costituita in giudizio tramite patrono per tutelare meglio i suoi diritti. Concordato il dubbio per l'incapacità dell'uomo e/o della donna a norma del can. 1095, 2°-3°, durante l'istruttoria la parte convenuta aveva presentato istanza per il transito alla via amministrativa. Il Preside e Ponente in un primo momento aveva decretato che si continuasse per la via giudiziaria, preso atto del parere negativo al transito espresso dall'attore; in seguito egli - a fronte di una nuova e più argomentata richiesta di parte convenuta - sospese la causa di nullità e dispose, al fine di completare l'istruttoria per l'inconsumazione, l'effettuazione di una perizia ginecologica. L'attore a questo punto, non essendo state accolte le sue rimostranze poiché il Preside e Ponente aveva confermato la sua precedente decisione, fece ricorso al Collegio.

L'argomentazione principale sostenuta dal Patrono attoreo è che il decreto con il quale è stato disposto il passaggio alla via amministrativa si pone contro il diritto

“incensurabile da parte dell'attore [di] voler proseguire per la via ordinaria per incapacità [...] al fine di vedersi, in seguito e ove lo riterrà opportuno, garantiti i propri legittimi diritti dinanzi al Tribunale Civile dello Stato Italiano sia per la procedura di divorzio

⁵⁶ Il Decreto è pubblicato in *Diritto e Religioni*, 13 (2018), 325-330, con una sintetica nota di Paolo Stefani (P. STEFANI, *Brevi note a Tribunale Ecclesiastico Regionale Pugliese, coram Cota. Evoluzione della disciplina canonica sul passaggio dalla via giudiziale del procedimento di nullità matrimoniale a quella amministrativa per la dispensa, in presenza di un fondato dubbio circa la inconsumazione del matrimonio, ivi*, pp. 331-332). Nella versione pubblicata sono state omesse tutte le date relative allo svolgimento del processo (come omessa è anche la data del decreto stesso). A ogni modo, dalla procedura seguita appare chiaro che la causa di nullità fu introdotta prima dell'entrata in vigore del MIDI, mentre la richiesta di passaggio alla via amministrativa è intervenuta successivamente ed è stata decisa a norma del nuovo can. 1678, § 4.



[...] sia per la sua eventuale richiesta di delibazione della sentenza ecclesiastica⁵⁷.

La richiesta della convenuta è per contro giudicata pretestuosa perché volta solo a evitare che un'eventuale sentenza ecclesiastica di nullità possa produrre avverse conseguenze patrimoniali. Il Collegio rigetta tale argomentazione prima di tutto perché fondata, a suo dire, su una indebita strumentalizzazione del processo canonico per altri scopi che poco hanno a che vedere con il fine precipuo consistente nel "chiarimento del proprio stato *coram Deo et Ecclesia*"⁵⁸, poi perché in caso di passaggio al procedimento *super rato* e di concessione dello scioglimento resterebbe comunque intatta per la parte la possibilità, come già si osservava in precedenza, di proseguire la causa di nullità, anche con l'obiettivo di richiedere eventualmente la delibazione civile. Il Collegio conferma pertanto il decreto del Preside e Ponente ritenendo che la normativa attuale privilegi la via amministrativa rispetto a quella giudiziaria perché più breve e che dunque il passaggio al procedimento di inconsumazione nel caso risponda a quei criteri di celerità e accessibilità [sic!] richiamati da papa Francesco nel Proemio del MIDI.

Oltre a doversi previamente segnalare il modo di procedere quanto meno *praeter legem* del Preside e Ponente, visto che la normativa sia prima che dopo il MIDI attribuisce al collegio dei giudici⁵⁹ e non a uno solo di essi la valutazione e la decisione circa la sospensione del processo di nullità⁶⁰, vanno segnalati alcuni profili di criticità dello stesso decreto. In primo luogo l'interpretazione della nuova normativa appare scorretta o almeno imprecisa quando si afferma che il tribunale, dopo il MIDI, per sospendere la causa e operare il passaggio alla via amministrativa "non ha più bisogno né della *rinuncia* alla via giudiziaria, né della *domanda* per la dispensa sul rato, basta che lo stesso tribunale ascolti le parti e *suo imperio*, se lo ritiene utile per la *salus animarum*, può stabilire il passaggio al procedimento grazioso"⁶¹, mentre - si sostiene in precedenza - la domanda di dispensa "è necessaria solo alla fine quando gli atti saranno trasmessi

⁵⁷ *Ivi*, p. 328, n. 10.

⁵⁸ *Ivi*, p. 329, n. 11.

⁵⁹ Fatta salva l'ipotesi di cui al can. 1673, § 4.

⁶⁰ Cfr. per esempio F. LÓPEZ ZARZUELO, *El proceso de matrimonio rato y no consumado*, Lex nova, Valladolid, 1991, p. 195.

⁶¹ TRIBUNALE ECCLESIASTICO REGIONALE PUGLIESE, *Decreto coram Cota, ponente*, p. 330, n. 13.



alla Sede Apostolica⁶². Il tribunale in realtà non potrebbe procedere con la sospensione se non risultasse *previamente* - come già chiarito dalle *Litterae circulares*⁶³ - l'intenzione di almeno una delle parti di chiedere lo scioglimento, formalizzata nella domanda rivolta al Santo Padre. Senza di essa non avrebbe senso procedere con l'istruttoria per inconsumazione, destinata a non avere seguito in mancanza del presupposto fondamentale rappresentato dall'impulso processuale di una delle parti (cfr. can. 1697). Da notare poi che il richiamo alla *salus animarum* come criterio per discernere la via migliore tra scioglimento e dichiarazione di nullità appare del tutto generico. Non è chiaro infatti quando e perché l'una procedura dovrebbe giovare più dell'altra al bene spirituale della persona. In realtà ciò che veramente giova è l'accertamento della verità che se in un caso (lo scioglimento) comporta riconoscere che non si è realizzata quella fondamentale integrazione interpersonale che si realizza nella prima copula coniugale⁶⁴, nell'altro (la nullità) comporta riconoscere che per un difetto radicale già presente al momento delle nozze non si è proprio costituito il vincolo coniugale e pertanto né lo sposo né la sposa hanno acquisito la nuova e oggettiva identità di marito/moglie. In numerosi casi⁶⁵ in realtà l'inconsumazione appare causata da problemi e difficoltà di natura sessuale o psichica che acquistano una rilevanza di non poco conto se letti nella prospettiva dell'invalidità; il riconoscimento oggettivo del loro peso invalidante nel processo di nullità permetterebbe in questi casi di prendere maggiore consapevolezza della propria situazione e di 'fare verità' prima di tutto su se stessi e ciò a ben vedere parrebbe giovare di più e meglio al bene delle persone.

Entrando nel merito il decreto si basa su tre motivazioni:

a) l'opposizione dell'attore al passaggio alla via amministrativa non è fondata su ragioni sostanziali ma è strumentale, ossia volta a ottenere la

⁶² *Ivi*, p. 327, n. 8.

⁶³ "Il tribunale [...] dopo aver chiesto all'una o all'altra parte, oppure a entrambi i coniugi, la domanda per la dispensa sul rato e non consumato, sospenda con decreto la causa" (*Litterae circulares*, art. 7).

⁶⁴ Cfr. **M.J. ARROBA CONDE**, *La coppia coniugale nella medicina canonistica: il matrimonio rato e non consumato*, in **AA. VV.**, *La coppia coniugale: attualità e prospettive in medicina canonistica*, a cura di C. BARBIERI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2007, pp. 271-274.

⁶⁵ Indicativa è in proposito l'indagine condotta da Peña García su 113 casi di scioglimento (100 provenienti dalla diocesi di Madrid, i restanti da altre diocesi spagnole) in un arco di tempo compreso tra i primi anni '90 del secolo scorso e la prima decade del nuovo millennio. Si veda: **C. PEÑA GARCÍA**, *Disolución pontificia*, cit., pp. 109-200.



delibazione della sentenza dichiarativa della nullità matrimoniale; delibazione non possibile nell'ordinamento italiano nel caso di provvedimento canonico di scioglimento del matrimonio per inconsumazione dopo la nota sentenza della Corte Costituzionale del 2 febbraio 1982⁶⁶;

b) la concessione del passaggio non viola il diritto dell'attore a ottenere la sentenza (e, se affermativa in via esecutiva, a chiedere successivamente la delibazione), il cui esercizio resta solo sospeso ma non decade e dunque potrà essere ripreso al termine del procedimento amministrativo, in qualunque modo esso si concluda;

c) il procedimento di scioglimento è più breve rispetto al processo di nullità e quindi è da preferirsi dove possibile.

A ben vedere, il richiamo alla brevità appare inadeguato o almeno non così cogente nel caso concreto, essendo prevedibile una conclusione del processo di nullità (a istruttoria, compresa di perizia, sostanzialmente già terminata) in tempi più rapidi o almeno equiparabili rispetto a quelli necessari per effettuare la perizia ginecologica, concludere la fase diocesana del procedimento di inconsumazione, inviare gli atti ed espletare i successivi passaggi nella 'fase romana'.

Anche la prima motivazione lascia perplessi. Giudicare della strumentalità del processo canonico e del conseguente comportamento delle parti è sempre operazione difficile. Come può essere strumentale il comportamento di chi chiede la nullità per liberarsi degli oneri economici di mantenimento, così può essere strumentale il comportamento dell'altra parte che si oppone al fine di tutelare i propri benefici. Nel caso che stiamo esaminando, potrebbe per ipotesi essere ritenuto strumentale tanto il comportamento dell'attore (che insiste per la via giudiziaria sperando di poter ottenere presto la delibazione) tanto quello della convenuta che chiede il passaggio alla via amministrativa sapendo che la dispensa di scioglimento non può acquisire effetti civili o volendo almeno ritardare quanto più possibile la conclusione del processo canonico (in modo che venga prima sentenziato il divorzio civile). A ogni modo non è sulla base di tali considerazioni, per il loro ampio margine di ambiguità, che il tribunale potrebbe decidere se sospendere o meno la causa, essendo a nostro avviso valevole anche in questa evenienza quanto scritto in relazione al processo di nullità: il giudice "è tenuto a non porsi - in quanto esula completamente dall'ambito del suo giudicare sulla nullità

⁶⁶ Corte cost., sentenza n. 18 del 2 febbraio 1982, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 11 [1982], pp. 328-370.



matrimoniale - il dilemma sui potenziali effetti patrimoniali della sua pronuncia di nullità⁶⁷, effetti rimessi alla valutazione dell'autorità civile (cfr. can. 1059).

La seconda motivazione appare quella più forte. In effetti il passaggio alla via amministrativa, sospesa la causa di nullità, sembra non togliere nulla alla parte che si oppone, la quale dovrà solo attendere la conclusione del procedimento per riprendere la causa di nullità. In altre parole, il diritto di questa a ottenere la pronuncia del giudice legittimamente interpellato non verrebbe sostanzialmente leso. La fondatezza di tale motivazione appare però da ridimensionare se si tiene conto che tale diritto si configura come un diritto "ad una giustizia tempestiva"⁶⁸, come oggi si sottolinea con maggiore enfasi rispetto al passato, cioè a ottenere la pronuncia in tempi rapidi⁶⁹. È chiaro che il passaggio alla via amministrativa incide, a volte anche in maniera rilevante (se è necessario completare l'istruttoria prima di inviare gli atti all'Ufficio presso la Rota Romana oppure a seguito di un *dilata et compleantur acta*), sui tempi dell'accertamento giudiziale e questo aspetto a nostro avviso va adeguatamente tenuto presente quando una delle parti si oppone al passaggio perché desidera che al più presto venga definita la verità sull'esistenza o meno *ab initio* del vincolo coniugale, per esempio per tutelare la propria buona fama o per uscire quanto prima dallo stato di incertezza personale che può aver generato l'eventuale 'accusa' di essere stata incapace a contrarre matrimonio o di aver escluso uno dei beni matrimoniali.

In conclusione, mentre esiste il diritto di ciascun coniuge "benché l'altro sia contrario" (can. 1697) a chiedere la grazia al Romano Pontefice (non però a ottenerla), che può essere esercitato in maniera autonoma e indipendente dal processo di nullità eventualmente già introdotto, non esiste un diritto alla sospensione di questo e al passaggio alla via

⁶⁷ G. MIOLI, *Riflessioni sul processo di nullità matrimoniale nel contesto della delibazione in Italia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statochiese.it>), n. 13 del 2019, pp. 71-72. Ciò non toglie che il giudice debba ammonire le parti sugli obblighi non solo civili ma prima di tutto morali, cui eventualmente siano tenuti l'una verso l'altra (cfr. can. 1691, § 1).

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio 2005, in *AAS*, 97 (2005), p. 166.

⁶⁹ "Affinché - si legge nel proemio del MIDI -, a motivo della ritardata definizione del giudizio, il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio" (FRANCISCUS, *M.p. Mitis Iudex Dominus Iesus*, cit., p. 959).



amministrativa una volta che si è instaurata la relazione processuale, da cui discende piuttosto il diritto - da ritenersi a nostro avviso prevalente - dell'altra parte a ottenere la decisione giudiziale nei tempi processuali ordinari; diritto il cui esercizio è comunque rinunciabile come accade quando si acconsente al passaggio. In altre parole è diversa la posizione giuridica soggettiva di chi introduce il processo amministrativo a norma del can. 1697 e di chi, durante il processo di nullità, chiede il passaggio alla via amministrativa. Nel primo caso si tratta di un diritto, nel secondo di un legittimo interesse che va valutato dal tribunale tenuto conto della posizione assunta dall'altra parte e dei suoi diritti.

7 - Una proposta *de iure condendo*

Avviandoci alla conclusione ci si può domandare, in prospettiva *de iure condendo*, se è pensabile e concretamente realizzabile un'altra modalità di interrelazione tra il processo di nullità e il procedimento di scioglimento per inconsumazione, quando essi siano stati contemporaneamente o successivamente introdotti oppure in caso di richiesta di passaggio dall'una all'altra via, consistente nell'affidare al tribunale il compito di giudicare non solo del fatto giuridico causativo della nullità ma anche dell'inconsumazione.

È noto in proposito che nel giudizio presso la Rota Romana è possibile concordare il dubbio sull'inconsumazione in via subordinata rispetto alla nullità, in modo che, in caso di risposta negativa *ad primum* e affermativa *ad alterum*, il Decano possa direttamente presentare al Pontefice il *consilium pro dispensatione*. Tale possibilità prevista a partire dal 1950⁷⁰ come facoltà speciale attribuita al Decano della Rota Romana è stata

⁷⁰ Le facoltà, "accordate in occasione dell'Anno Santo [1950], secondo le norme stabilite nella circolare n. 7220/49 della Segreteria di Stato", furono poi concesse "fino a nuovo avviso" con lettera di S.E. mons. Tardini datata 11 ottobre 1952 (**PIUS XII**, *Facultates extraordinariae Decano Sacrae Romanae Rotae concessae*, 15 octobris 1952, in X. OCHOA [a cura di], *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. II, cit., col. 3092, n. 2309). Nel 1955 si stabilì poi che la Rota Romana "è competente a trattare, subordinatamente, della inconsumazione anche nel caso in cui la S.C. dei Sacramenti si sia già pronunciata negativamente; in tali casi però è prudente chiedere in visione gli atti esistenti presso la S.C. dei Sacramenti" (**PIUS XII**, *Responsum ex audientia*, 21 iulii 1955, in X. OCHOA [a cura di], *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. VI, *Commentarium pro religiosis*, Romae, 1987, col. 6372, n. 4118. Anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., p. 95).



in seguito sempre rinnovata⁷¹, da ultimo nel 1995 dopo la promulgazione delle attuali norme rotali⁷². Meno noto è invece che la medesima facoltà fu concessa *ad triennium* nel 1957 al Cardinale Vicario di Sua Santità per la diocesi di Roma, che ne aveva fatto richiesta per “snellire, in determinati casi, la procedura delle cause matrimoniali”⁷³. Nel *Rescriptum* di concessione si stabilisce che questi può autorizzare

“dopo opportuno esame della pratica, sia il Tribunale di prima istanza che quello d’Appello di codesto Vicariato a concordare, ove occorra, il dubbio nelle cause matrimoniali di nullità anche sul capo dell’inconsumazione del matrimonio”⁷⁴.

⁷¹ Cfr. **S. ROMANAE ROTAE TRIBUNAL**, *Novae normae Tribunalis Sacrae Romanae Rotae*, 25 maii 1969, Appendice II, Facoltà straordinarie di S.E. il Decano della Sacra Romana Rota, in X. OCHOA (a cura di), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. IV, *Commentarium pro religiosis*, Libreria Editrice Vaticana, Romae, 1974, col. 5558, n. 3752; **ID.**, *Normae S. Romanae Rotae Tribunalis*, 16 ianuarii 1982, Allegato I, Facoltà straordinarie di S.E. il Decano della Sacra Romana Rota, in *AAS*, 74 (1982), p. 516. Pubblicate anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., rispettivamente pp. 100-101 e 115.

⁷² **SECRETARIA STATUS**, *Rescriptum ex audientia Sanctissimi* (1995): *De facultatibus extraordinariis Rotae Romanae Decani*, 30 settembre 1995, in *Quaderni Studio Rotale*, 8 [1995], p. 85. Si veda per esempio la sentenza coram De Angelis del 12 novembre 2008 (in *RRDec.*, vol. C, pp. 303-316); il dubbio fu concordato in terzo grado nei seguenti termini: “An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob incapacitatem assumendi essentialia matrimonii obligationes ex parte viri conventi, et quatenus negative, an constet de inconsummatione matrimonii et de existentia iustae causae ad dispensationem super rato concedendam” (*ivi*, p. 304, n. 3). La decisione fu negativa per il capo principale e affermativa per il caso subordinato, ossia: “constare de inconsummatione matrimonii deque iusta causa dispensationis super rato, in casu; consilium autem praestandum esse SS.mo pro dispensatione super rato et non consummato” (*ivi*, p. 316, n. 28). Da notare che nelle facoltà speciali concesse in data 11 febbraio 2013 non è compresa quella di aggiungere il dubbio sull’inconsumazione (**SECRETARIA DI STATO**, *Rescriptum ex audientia SS.mi*, 11 febbraio 2013, in *Quaderni dello Studio Rotale*, 22 [2015], p. 43).

⁷³ **SECRETARIA STATUS**, *Rescriptum: Facultates ad Vicarium Urbis*, 30 iunii 1957, in X. OCHOA (a cura di), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. II, cit., col. 3717, n. 2670 (anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., p. 96). Il fondamento di questa speciale facoltà risiede probabilmente - scrive Amenta - nel fatto che “i Tribunali del Vicariato di Roma erano considerati come Apostolici, per via della partecipazione alla potestà del Papa in quanto Vescovo di Roma” (**P. AMENTA**, *Lo scioglimento del vincolo matrimoniale canonico: storia, legislazione e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017, p. 138, nota 76).

⁷⁴ *Ibidem* (anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., p. 97).



Come si specifica nell'Istruzione emanata per applicare il Rescritto pontificio, sia nel caso in cui risultino provate allo stesso tempo la nullità e l'inconsumazione sia nel caso in cui risulti provata solo quest'ultima, la parte può rinunciare a proseguire la causa di nullità e chiedere la dispensa *ad cautelam*⁷⁵. Da notare che anche nel caso di decisione affermativa sulla nullità - non esecutiva *olim* in mancanza della doppia sentenza conforme - era comunque possibile chiedere la grazia dello scioglimento se allo stesso tempo era mancata la 'consumazione', sebbene con la specifica clausola *ad cautelam*, ovvero "*dummodo non agatur de matrimonio nullo*"⁷⁶. Vista la *ratio* sottesa alla richiesta e alla conseguente concessione della facoltà (snellire la procedura dove possibile), appare chiaro che alle ragioni di natura logico-giuridica, in virtù delle quali si sarebbe nel caso dovuto precludere il passaggio alla via amministrativa per procedere con la causa di nullità, si è dato piuttosto prevalenza a ragioni pratiche.

La concessione di queste facoltà - la prima al Decano della Rota ancora in vigore, la seconda al Cardinale Vicario cessata da tempo⁷⁷ - conferma, se ce ne fosse bisogno, che non vi sono ragioni di principio per cui un tribunale che giudica della nullità del matrimonio non possa giudicare anche dell'inconsumazione. Non si ingenera in questo caso nessuna confusione o commistione tra una funzione giudiziaria e una amministrativa; il tribunale svolge infatti la sua specifica funzione (giudiziale) nel momento in cui l'inconsumazione, mediante la concordanza del dubbio, diventa legittimamente oggetto del giudizio canonico in quanto rientra tra i "*facta iuridica declaranda*" (can. 1400, § 1,

⁷⁵ Si stabilisce poi che: "La rinuncia della parte al proseguimento dell'azione di nullità è condizionata al conseguimento del rescritto pontificio di grazia. Con la presentazione della supplica per la dispensa, i termini di appello si intendono sospesi" (**VICARIATUS URBIS**, Instr. *Ad exsequendum rescriptum pontificium diei 30 iunii 1957, 10 iulii 1957*, in X. OCHOA [a cura di], *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. II, cit., col. 3722, n. 2676. Anche in **CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM**, *Collectanea documentorum*, cit., p. 98).

⁷⁶ **B. MARCHETTA**, *Scioglimento del matrimonio*, cit., 239. In questi casi la grazia veniva concessa con la suddetta clausola, sottintendendo così che essa era efficace a patto che il matrimonio fosse stato contratto validamente.

⁷⁷ Marchetta informa che la facoltà concessa al Cardinale Vicario è stata più volte prorogata ed è stata infine formalmente revocata con la Cost. ap. di Paolo VI *Vicariae Potestatis* del 6 gennaio 1977 (AAS, 69 [1977], pp. 5-18) che ha riformato la struttura del Vicariato di Roma (cfr. **B. MARCHETTA**, *Scioglimento del matrimonio*, cit., p. 58). Per un prospetto delle domande di dispensa presentate al Pontefice dal Cardinale Vicario negli anni 1968-1972 si veda: **F. BERSINI**, *Le nuove norme*, cit., p. 27.



1°), la cui trattazione va però subordinata, per evidenti motivi, al dubbio principale vertente sulla nullità.

La normativa in vigore, in analogia con la procedura prevista presso la Rota Romana in virtù della facoltà suddetta, potrebbe essere dunque modificata in questi termini: il tribunale, qualora durante la causa di nullità emerga un dubbio assai probabile che il matrimonio non sia stato consumato, sentite le parti e ottenuta la domanda di dispensa da una di esse: a) se entrambe sono d'accordo, sospende la causa di nullità come previsto dall'attuale can. 1678, § 4; b) se una parte invece è contraria alla sospensione, concorda in subordine (rispetto alla nullità) il dubbio circa l'inconsumazione proseguendo poi l'istruttoria su tutti i capi concordati. In quest'ultimo caso, essendosi una delle parti opposta al passaggio alla procedura di scioglimento (fatto che spesso è indice di una situazione fortemente conflittuale tra le parti e/o di versioni discordanti sulla vicenda), la verifica dell'inconsumazione avverrebbe dunque all'interno del processo, con tutte quelle garanzie tipicamente processuali che meglio giovano all'accertamento della verità in contraddittorio.

A questo punto bisognerebbe distinguere diverse ipotesi a seconda della decisione finale assunta dal tribunale:

a) In caso di risposta affermativa circa la nullità, il tribunale, coerentemente con il principio della subordinazione tra capi, non si esprime circa l'inconsumazione.

b) In caso invece di risposta negativa quanto alla nullità e affermativa circa l'inconsumazione, si aprono due possibilità: appellare al tribunale di secondo grado in relazione al capo principale oppure chiedere che la richiesta di grazia venga presentata al Pontefice. In quest'ultima ipotesi il tribunale, che a differenza del Decano della Rota non ha la facoltà di presentare direttamente il *consilium pro dispensatione* al Romano Pontefice, deve inviare gli atti, unitamente al *votum* del Vescovo (come già previsto nell'attuale normativa) all'Ufficio apposito presso la Rota Romana, cui di norma spetta verificare il fatto dell'inconsumazione e la sussistenza della giusta causa come condizione previa per la presentazione della petizione. In tale evenienza, pur avendo già raggiunto il tribunale locale la certezza morale sul fatto dell'inconsumazione, l'Ufficio svolgerebbe comunque una funzione di controllo e di ultima valutazione.

Resterebbe da stabilire come procedere se, contemporaneamente, una parte presenta appello contro la sentenza (in relazione alla risposta negativa circa la nullità) e l'altra chiede di presentare la petizione al Pontefice. In questo caso, sul presupposto che il matrimonio si ritiene valido fino a prova contraria (prova che almeno nel primo grado di giudizio non è stata raggiunta) e che l'inconsumazione risulta invece già



provata con certezza morale, si potrebbe stabilire che si dia prevalenza alla via graziosa, sospendendo la prosecuzione del processo di nullità matrimoniale che potrà essere eventualmente ripreso in seguito.

La stessa modalità potrebbe essere seguita, riformando l'attuale can. 1700, § 2, quando il procedimento di scioglimento viene introdotto dopo l'inizio di una causa di nullità. In questo caso non si tratterebbe più semplicemente di affidare l'istruttoria al tribunale ma in maniera più incisiva di unificare i due procedimenti nel processo giudiziale.



Enrico Giarnieri

(dottore di ricerca in Diritto ecclesiastico e Diritto canonico della
Libera Università Maria SS. Assunta di Roma, LUMSA)

**Diplomazia pontificia e Comunità internazionale
nel contesto del contributo della Santa Sede al bene dell'umanità***

*Diplomacy of the Holy See and the International Community
In the context of the Holy See's contribution to the good of mankind**

ABSTRACT: The article takes into consideration the reasons and purposes for the presence of the 'supreme governing body of the Catholic Church' in the international Community. The author reflects on the relationship between the diplomatic activity of the Holy See and the delicate issues of peace and war. Therefore, attention is given to the methods of intervention put in place by Pope Francis with reference to the protection of fundamental human rights. In fact, from the pontificate of Paul VI, to those of John Paul II and Benedict XVI, to even the present pontificate of Francis, the juridical and geo-political questions concerning peace and terrorism, war and nuclear disarmament, the defense of religious freedom and the improvement of universal relations between states, the reform of international organizations and the promotion of human rights have strongly characterized the *modus agendi* of the two thousand year-old papal diplomacy. Faced with these questions, the Holy See seems to confirm both its own *sui generis* international juridical subjectivity and its own 'positive neutrality' by means of a significant work of mediation in offering universally shared solutions to protect the ontological, irrepressible dignity of the human person.

SOMMARIO: 1. La funzione e il ruolo della diplomazia pontificia nella Comunità internazionale - 2. Le dimensioni dell'attività diplomatica della Santa Sede dal pontificato di Giovanni Paolo II a quello di Francesco - 3. Il riconoscimento dei diritti umani nella diplomazia di Papa Francesco - 4. A servizio della pace nel mondo - 5. Libertà religiosa, cooperazione per il bene comune e promozione della persona umana - 6. Annotazioni conclusive.

1 - La funzione e il ruolo della diplomazia pontificia nella Comunità internazionale

È noto che il consolidamento delle rappresentanze pontificie trae origine dalla costante preoccupazione per le grandi questioni sociali da parte della Santa Sede, che con sempre maggiore frequenza



partecipa alle relazioni internazionali con la finalità di contribuire alla costruzione di una pacifica convivenza tra le nazioni¹.

Specialmente negli ultimi decenni si è intensificato il numero delle relazioni che la Santa Sede ha avviato con Stati di recente e di antica costituzione², così come si è registrato il sempre più assiduo coinvolgimento della diplomazia pontificia nel lavoro di organizzazioni internazionali e rilevante è diventato, altresì, l'appoggio 'morale' fornito dal magistero della Chiesa all'attività diplomatica internazionale³.

Non vi è dubbio che, a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale, la Santa Sede ha impresso un significativo cambiamento nell'ambito delle proprie relazioni con il mondo, inviando dapprima rappresentanti a conferenze internazionali⁴ e partecipando successivamente ad alcune organizzazioni dello stesso ambito, governative o meno. Tale partecipazione peraltro non è stata a pieno titolo nella maggior parte dei casi: infatti, il più delle volte, essa è stata assicurata mediante la presenza di un 'osservatore'⁵.

* Contributo sottoposto a valutazione – Article submitted to a double-blind review.

¹ Cfr. **O. FUMAGALLI CARULLI**, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 370. Quanto, invece, allo specifico e peculiare ruolo della Santa Sede all'interno del nuovo contesto internazionale, si vedano **I. CARDINALE**, *The Holy See and the International Order*, Smythe, London, 1976; **S. FERLITO**, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Giuffrè, Milano, 1988; **P. FANTÒ**, *Una diplomazia per la Chiesa nel mondo*, Nuova Coletti, Roma, 1990; **V. BUONOMO**, *Considerazioni sul rapporto Santa Sede-Comunità Internazionale alla luce del diritto e della prassi internazionale*, in *Ius Ecclesiae*, 1996, pp. 10-11, nonché i diversi contributi presenti in M. CARNÌ (a cura di), *Santa Sede e Stato della Città del Vaticano nel nuovo contesto internazionale (1929-2019)*, Studium, Roma, 2019, pp. 153-198.

² Cfr. *Annuario Pontificio per l'anno 2022*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2022, pp. 1273-1331.

³ Per ulteriori approfondimenti su specifici aspetti inerenti all'argomento in questione, cfr. **I. CARDINALE**, *La missione della diplomazia pontificia*, in *Studi Cattolici*, 1960, pp. 58-62; **I. MARTIN**, *Presenza della Chiesa presso gli Stati*, in *Concilium*, 1970, pp. 113-123; **G. BRANDE**, *Il ruolo politico della diplomazia pontificia*, in *Concilium*, 1982, pp. 1005-1013; **G. COLOMBO**, *Missione e figura della Chiesa nella società politica*, in **AA. VV.**, *La responsabilità politica della Chiesa*, Glossa, Milano, 1994, pp. 69-85; **R. BENIGNI**, *La neutralità della Santa Sede (Percorsi teorici e ipotesi ricostruttive)*, in *Archivio Giuridico*, 2002, 2, pp. 252-253; **E. GIARNIERI**, *Lo status della Santa Sede e della Svizzera presso l'ONU: una neutralità differenziata*, Giappichelli, Torino, 2008, p. 69.

⁴ Cfr. **O. FUMAGALLI CARULLI**, *Il governo universale della Chiesa*, cit., p. 272.

⁵ È stato in dottrina opportunamente annotato che nonostante "questa presenza



D'altra parte, in via generale, le finalità delle organizzazioni internazionali e delle conferenze da queste caldeggiate non si sono mai rivelate in antitesi con la missione universale della Chiesa né con l'impegno della Santa Sede, di cui al Trattato lateranense all'art. 24, di tenersi fuori da ogni tipo di controversia tra Stati.

In maniera significativa, quindi, tale norma di valenza internazionalistica sancisce formalmente tre specifici aspetti su cui pare opportuno richiamare l'attenzione. Nel merito è stato rilevato in dottrina come l'art. 24 del Trattato lateranense statuisca in definitiva

“- l'estraneità della Santa Sede alle c.d. competizioni temporali, cioè ai conflitti, alle controversie, alle rivendicazioni territoriali, alle crisi regionali, [...] - la riserva espressa [...], riconosciuta dal governo italiano, di poter intervenire per svolgere la sua missione di pace fra le parti contendenti a condizione che esse fossero d'accordo, - la neutralità e l'inviolabilità del territorio vaticano a conferma della estraneità affermata alle competizioni temporali”⁶.

Altro aspetto non trascurabile pare essere rappresentato, sul piano più propriamente fattuale, dalla presenza della Santa Sede - nelle diverse sedi della Comunità internazionale - con rappresentanti di rango diplomatico, o - nella maggior parte dei casi - con ecclesiastici o laici espressamente designati, cui è riconosciuta, per la carica ricoperta, la tipica immunità funzionale concessa dagli stessi statuti delle organizzazioni o dagli Stati che li ospitano. Su questo specifico punto occorre sottolineare che è sempre la Santa Sede a stabilire la partecipazione a un'organizzazione internazionale e a disporre della

diffusa in campo internazionale, e il ruolo sempre più attivo che in esso svolge il pontefice, la Santa Sede non è membro effettivo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU). Secondo una opinione dottrinale largamente condivisa vi sarebbe un ostacolo di principio per la sua partecipazione effettiva, e a pieno titolo, all'ONU: l'ONU, infatti, si basa su una uguaglianza sovrana dei suoi membri mentre la Santa Sede non ritiene di poter essere assimilata ad uno Stato, e la Carta dell'ONU esige che i suoi membri si impegnino a partecipare moralmente, giuridicamente e politicamente ad azioni contro uno Stato membro che abbia violato il patto che è a base dell'organizzazione” (C. **CARDIA**, *Il governo della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 155). Su questo argomento cfr. anche **J.M.F. CASTAÑO**, *¿Puede la Iglesia formar parte de la ONU?*, in *La Chiesa dopo il Concilio, Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico* (Roma, 14-19 gennaio 1970), Giuffrè, Milano, 1972, pp. 295-323; **E. TARDIOLI**, *Il rappresentante pontificio all'ONU. La novità nella continuità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016.

⁶ **G. BARBERINI**, *Riflessioni sull'origine e sul significato dell'art. 24 del trattato lateranense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2010, p. 11.



nomina di rappresentanti, anche quando tale adesione sia nominalmente riportata alla Città del Vaticano. È quanto è accaduto, a titolo esemplificativo, nel 1960, allorché il rappresentante permanente della Città del Vaticano presso l'Agencia internazionale per l'energia atomica (AIEA) comunicò al direttore generale di tale agenzia «que son Gouvernement doit être appelé "le Saint Siege" tant dans les organes de l'Agence que dans la correspondance echangée avec le Secretariat»⁷.

Di notevole interesse, ai fini della nostra indagine, è poi certamente l'adesione della Santa Sede, a partire dagli anni Sessanta, alle cosiddette Convenzioni di Vienna⁸. Partecipando nel 1961 alla Conferenza di Vienna sulle relazioni diplomatiche⁹, infatti, i rappresentanti della Santa Sede si sono fatti portavoce di attente considerazioni in conformità alla speciale missione dell'istituzione ecclesiale¹⁰. Pare altrettanto degna di nota la circostanza per la quale, approvando il contenuto della Convenzione adottata dalla Conferenza di Vienna e aderendovi, la Santa Sede abbia improntato la propria azione diplomatica in ossequio alle norme internazionali decise in quella sede.

Inoltre, il diritto autonomo e nativo del Pontefice di inviare propri rappresentanti in ogni parte del mondo, anche al fine di sostenere le comunità religiose presenti nei diversi Paesi, è stato in seguito riconosciuto nella Conferenza sulla Sicurezza e la

⁷ **R.A. GRAHAM**, *Vatican Diplomacy - A Study of Church and State on the International Plane*, Princeton University Press, Princeton, 1959, p. 346.

⁸ In particolare, per quanto riguarda la Santa Sede, occorre riferirsi alla Convenzione sulle relazioni diplomatiche (18 aprile 1961), alla Convenzione sulle relazioni consolari (24 aprile 1963), alla Convenzione sul diritto dei trattati (23 maggio 1969), alla Convenzione sulla rappresentanza degli Stati nei loro rapporti con le organizzazioni internazionali di carattere universale (14 marzo 1975). In tali sedi emerge la partecipazione attiva della Santa Sede al processo di codificazione del diritto internazionale, volto a predisporre gli strumenti per un ordinato svolgimento dei rapporti fra i soggetti della Comunità internazionale e della loro attività nelle organizzazioni intergovernative.

⁹ Cfr. *Convenzione sulle relazioni diplomatiche (Vienna, 18 aprile 1961)*, in *Supplemento ordinario alla Gazzetta Ufficiale*, serie generale n. 120, 26 maggio 1987, pp. 7-19.

¹⁰ Cfr. **M. MIELE**, *La Convenzione di Vienna sulle relazioni diplomatiche*, in *La Comunità internazionale*, 1961, pp. 263-269; **A. CASAROLI**, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Rusconi, Milano, 1987, p. 339.



Cooperazione in Europa di Helsinki del 1975¹¹. Quest'ultima, come è stato sottolineato in maniera autorevole, ha senza dubbio costituito

“un'esperienza unica nel suo valore. Era la prima volta, dopo il Congresso di Vienna del 1825, che la S. Sede partecipava come full member in un Consesso di Stati [...]. La presenza della S. Sede ad Helsinki ha rappresentato un segno concreto della concezione della pace fra le nazioni come valore morale prima ancora che come questione politica, e una occasione per rivendicare la libertà religiosa come una delle libertà fondamentali di ogni persona e come valore di correlazione nei rapporti fra i popoli”¹².

La Conferenza di Helsinki rappresenta, tuttavia, soltanto una 'spia' dell'intensa attività della diplomazia pontificia, presente nelle diverse sedi di governo della Comunità internazionale. L'agire dei rappresentanti del Vescovo di Roma assume, infatti, un valore specifico sia attraverso i canali della diplomazia bilaterale sia mediante le attività a livello multilaterale. Percorrendo le vie della diplomazia bilaterale, in particolare, ogni rappresentante del Pontefice si rende portavoce della priorità della persona umana, della sua dignità, dei suoi diritti; nello stesso tempo, diviene promotore e, se necessario, difensore della pace nel mondo. All'interno, invece, dei canali della diplomazia multilaterale, la presenza internazionale della Santa Sede diventa 'servizio' all'umanità.

Dal discorso dinanzi all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 4 ottobre 1965 (“Mai più la guerra ...!”)¹³ a quello di chiusura del Concilio Vaticano II pronunciato sempre da Paolo VI il 7 dicembre 1965 - con la definizione della Chiesa “ancella dell'umanità”¹⁴ -, infine

¹¹ Cfr. **P. PASTORELLI**, *Ruolo della Chiesa e della Santa Sede nella politica internazionale*, in *La politica internazionale della Santa Sede. 1965-1990*, a cura di G. BARBERINI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, p. 16.

¹² **A. SILVESTRINI**, *Prefazione*, in **G. BARBERINI**, *Pagine di storia contemporanea: la Santa Sede alla Conferenza di Helsinki*, Cantagalli, Siena, 2010, pp. V-VI.

¹³ Va ricordato che Paolo VI «esattamente in questo senso si rivolse ai membri dell'Assemblea dell'ONU nel discorso del 4 ottobre 1965. “Signori - disse - voi avete compiuto e state compiendo un'opera grande: l'educazione dell'umanità alla pace. L'ONU è la grande scuola per questa educazione [...] chi si siede in quest'aula diventa alunno e maestro, nell'arte di costruire la pace”» (G. BARBERINI, *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 20).

¹⁴ Cfr. **PAOLO VI**, *L'ultima Sessione Pubblica*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, vol. III, 1965, pp. 715-732.



di Giovanni Paolo II sulla promozione dei diritti dell'uomo¹⁵ e sul disarmo nucleare¹⁶, di Benedetto XVI del 18 aprile 2008¹⁷ e di Francesco del 19 settembre 2016¹⁸, risulta un indirizzo preciso: far sentire anche la voce umanitaria della Santa Sede nell'ambito delle numerose organizzazioni internazionali¹⁹.

2 - Le dimensioni dell'attività diplomatica della Santa Sede dal pontificato di Giovanni Paolo II a quello di Francesco

Le considerazioni sin qui svolte mostrano - seppure per sommi capi - la recente, progressiva realizzazione dell'impegno diplomatico e umanitario della Santa Sede nel mondo. In questo senso il Concilio Vaticano II ha costituito un rilevante momento di riflessione e di stimolo, perché venissero percorsi nuovi sentieri nell'opera di difesa e promozione della dignità umana in ogni parte della terra²⁰.

Soprattutto con l'azione di politica internazionale di Giovanni Paolo II, centrata sui problemi della pace e del disarmo, sulle disuguaglianze, sulla tutela dei diritti dell'uomo²¹ e sulla povertà,

¹⁵ Cfr. **GIOVANNI PAOLO II**, *In nome dell'uomo*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, vol. VI, 1977-1979, pp. 1139-1173.

¹⁶ Cfr. **ID.**, *Per il disarmo nucleare*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, vol. VII, 1980-1981, pp. 1605-1619.

¹⁷ Cfr. **BENEDETTO XVI**, *Ai delegati delle Nazioni Unite*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, vol. XXV, 2008, pp. 231-249.

¹⁸ Cfr. **FRANCESCO**, *Adesione della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano alla Convenzione delle Nazioni Unite contro la corruzione*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, vol. XXXII, 2016, pp. 1024-1031.

¹⁹ Sul diritto internazionale umanitario e sulle connesse problematiche del diritto della guerra e del diritto della pace, cfr. **G. BARBERINI**, *Diritto internazionale umanitario, guerra e pace, diritti delle persone*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., novembre 2011, pp. 1-12.

²⁰ Cfr. **GIOVANNI XXIII**, *Lettera enciclica sulla Pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, *Pacem in terris*, 11 aprile 1963; **PAOLO VI**, *Lettera enciclica sullo Sviluppo dei popoli*, *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, in cui sulle orme della *Dignitatis humanae* (circa la posizione della Chiesa sulla libertà religiosa *ad extra*) afferma che lo sviluppo è il nuovo nome della pace.

²¹ La centralità dei diritti umani viene ribadita in diversi documenti del magistero di Giovanni Paolo II. Tra quelli di maggiore rilievo si menzionano in questa sede i seguenti: **GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica Il Redentore dell'uomo*, *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979; **ID.**, *Lettera enciclica sul Ventesimo anniversario dell'enciclica Populorum*



sono emerse nuove dimensioni circa l'attività diplomatica della Santa Sede. In particolare, Papa Wojtyła ha scelto di favorire maggiormente l'azione svolta dalle strutture istituzionali della diplomazia vaticana, consolidandone ruolo e funzioni *ad intra* e *ad extra Ecclesiae*.

Egli ha insistito sul contributo positivo che i rappresentanti pontifici possono apportare, al fine di garantire la fratellanza universale dell'umanità. Nello stesso tempo Giovanni Paolo II ha confermato l'utilità dell'esistenza dei legati pontifici nella complessa realtà internazionale, rispondendo così agli interrogativi di alcuni sull'opportunità di mantenere in vita tale istituto. I dubbi concernenti la conservazione delle rappresentanze pontificie erano fondati su diverse ragioni. Si era rilevato, in primo luogo, che la diplomazia pontificia "sembra costituire un sistema di puntelli che fanno consistere il bene della Chiesa nell'avere dei vincoli con dei poteri che sono diventati laici, estranei ed alcune volte nemici della Chiesa"²².

In secondo luogo era stato prospettato il rischio di dare al mondo l'immagine della Santa Sede "strutturata in modo analogo alle

progressio, *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987; **ID.**, *Lettera enciclica Centesimo anno*, *Centesimus annus*, 1° maggio 1991; **ID.**, *Lettera enciclica Lo splendore della verità*, *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993; **ID.**, *Lettera enciclica Il vangelo della vita*, *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995; **ID.**, *Lettera apostolica All'inizio del nuovo millennio*, *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001. Quanto alla bibliografia sul tema, con particolare riferimento allo strumento concordatario, possono ricordarsi i contributi e gli studi di **R. ASTORRI**, *Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello?*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1999, 1, pp. 23-36, il quale opportunamente individua tre modelli negli accordi concordatari: il modello spagnolo caratterizzato dalla pluralità di accordi paralleli tra loro; il modello italiano con accordo quadro, da cui dipendono successive intese; il modello dei *Länder* tedeschi; **C. CORRAL SALVADOR**, *La politica concordataria di Giovanni Paolo II*, in *La Civiltà Cattolica*, 2001, 4, pp. 156-166.; **R. ASTORRI**, *I Concordati di Giovanni Paolo II*, in *www.olir.it*, marzo 2004; **C. CORRAL SALVADOR**, *Los Concordatos en el pontificado de Juan Pablo II. Universalismo, principios y coordenadas*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2004; **A.C. ÁLVAREZ CORTINA**, *Los Concordatos del pontificado de Juan Pablo II*, in M. DEL MAR MARTÍN, M. SALIDO, J.M. VÁZQUES GARCÍA-PENUELA (a cura di), *Iglesia Católica y relaciones internacionales*, *Actas del III Simposio Internacional de derecho concordatario (Almería 7-9 de noviembre de 2007)*, Editorial Comares, Granada, 2008, pp. 151-170; **G. DALLA TORRE**, *L'attività concordataria di Giovanni Paolo II*, in *Giovanni Paolo II: legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture*, Atti del Convegno di studio (Lugano, 22-23 marzo 2012), a cura di L. GEROSA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013, pp. 80-99; **G. FELICIANI**, *Il diritto pubblico ecclesiastico nell'attuale magistero pontificio*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., 22 aprile 2013, n. 15, pp. 2-7.

²² **U.C. SACCO**, *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede*, Giuffrè, Milano, 1997, p. 15.



potenze politiche”²³. Al proposito sembra opportuno mettere in luce come Giovanni Paolo II, rifacendosi al rifiuto opposto dal Concilio Vaticano II a tesi così estreme, abbia insistito sui concetti di comunione gerarchica e di unità con le Chiese locali, di cui i rappresentanti pontifici costituiscono la più concreta espressione.

Inoltre, al fine di sottolineare la funzione di ausilio al Papa fornita dalla diplomazia della Santa Sede nella soluzione delle grandi questioni che abbracciano la pace, la giustizia, lo sviluppo dei popoli e la realizzazione delle aspirazioni umane, Giovanni Paolo II ha ripreso, sebbene sotto forme diverse, la posizione di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II circa i rapporti tra Chiesa cattolica e comunità politica²⁴. Egli ha, infatti, ribadito che le due entità, nella loro originarietà e indipendenza, sono sempre a servizio dell’essere umano. Per tale ragione è indispensabile il ‘dialogo’, utile alla reciproca collaborazione e alla costruzione della pace e del progresso nel mondo.

Va altresì rilevato che, dal punto di vista sociale, l’intero Occidente ha conosciuto - a partire dal pontificato di Giovanni Paolo II - inaspettate e dilaganti forme di paura collettiva, accentuatesi a seguito dell’attacco alle Torri gemelle del *Trade World Center* di New York dell’11 settembre 2001 e dei successivi attentati, sempre di matrice terroristica islamica. In ambito economico, poi, l’*homo religiosus* ha imparato a convivere con una sensazione di solitudine diversa dal passato, segnata da una sorta di smarrimento della propria identità e accresciuta dalla globalizzazione incontrollata dei mercati e dal nomadismo del capitale della *new economy*²⁵. A ben vedere, sembrano in genere meno incisive, oggi le problematiche di carattere squisitamente nazionale in quanto

“l’arrivo di donne e di uomini d’altre fedi in ogni Paese sta rendendo [...] oggettivamente plurale la realtà socio-religiosa del Terzo Millennio: moschee accanto a templi hindù e sikh; nuove

²³ C. SACCO, *Giovanni Paolo II*, cit.

²⁴ In proposito si veda la *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, *Gaudium et Spes*, n. 76, 7 dicembre 1965: “La comunità politica e la Chiesa, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace, quanto più coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo”.

²⁵ Cfr. R. BOTTA, *Tutela del sentimento religioso ed appartenenza confessionale nella società globale*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 1-2.



chiese pentecostali africane e asiatiche accanto alle prime nuove parrocchie ortodosse”²⁶.

Il carattere, per certi versi rivoluzionario, dei citati cambiamenti ha fatto sì che la stessa diplomazia della Santa Sede si sia resa necessariamente presente in nuove forme nelle diverse sedi internazionali, in cui è stata chiamata a far sentire la propria voce morale e pastorale a fianco dell’uomo e della sua fondamentale dignità. Ciò in quanto si è appunto passati da una dimensione nazionale delle questioni sociali a una più propriamente universale.

Interrogarsi sulle ragioni ontologiche della partecipazione della Santa Sede all’interno delle diverse organizzazioni internazionali comporta, pertanto, una comprensione attenta della frammentata dinamica mondiale. È un dato di fatto che la cooperazione internazionale - come costantemente ribadito sia da Giovanni Paolo II sia da Benedetto XVI e da Francesco, nel corso dei loro incontri con i vari corpi diplomatici accreditati presso la Santa Sede - crei nuove occasioni per il progresso e la ricerca della pace, attraverso la scelta di disegni politici ed economici comuni oppure di norme idonee a promuovere la crescita ordinata di una società globale.

In un simile contesto vi è, dunque, una ragione teologica profonda che anima e al contempo sospinge la Santa Sede a svolgere un ruolo attivo nell’alveo della Comunità internazionale. Partecipando ai lavori che si realizzano in questo vasto ‘cantiere’ in continua trasformazione politica e religiosa, la Santa Sede vuole recare il proprio specifico contributo di presenza, di dottrina e di azione perché è nella propria indole essere segno e strumento di unità della famiglia umana e agente di pace. Non vi è dubbio che, in tale ambito, la diplomazia pontificia ha saputo sviluppare nel corso degli anni apprezzate capacità di mediazione. La sovranità della Santa Sede, il prestigio derivante dalla tradizione e dall’esperienza storica fanno sì che essa possa efficacemente ‘dialogare’ e intervenire nelle questioni di carattere universale che più le stanno a cuore, riguardanti il benessere spirituale della persona umana e l’autentica, armonica convivenza degli attori della vita internazionale. La partecipazione della Santa Sede a questa Comunità tende appunto a promuovere il bene integrale dell’uomo mediante il riconoscimento formale dei suoi diritti fondamentali. È la ragione per la quale la presenza della Santa

²⁶ E. PACE, *Un Concordato con la modernità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2004, 1, p. 17.



Sede negli organismi intergovernativi non può esser catalogata come puramente 'politica'.

È dato allora affermare che il desiderio autentico di collaborazione e unità tra i popoli sia incoraggiato proprio dalla Santa Sede, la quale ravvisa nelle organizzazioni internazionali un rilevante strumento per il compimento di questi fini. A tal riguardo, già Giovanni Paolo II ebbe modo di dichiarare che proprio

"il giorno successivo al solenne inizio del mio ministero di Supremo Pastore della Chiesa cattolica, rivolgendomi ai rappresentanti degli Stati e delle Organizzazioni Internazionali, colsi l'occasione per esprimere la mia considerazione nei confronti dell'importante ruolo delle Organizzazioni Internazionali, e delle Nazioni Unite in modo particolare"²⁷.

L'ottica delle relazioni internazionali e il descritto ruolo della diplomazia della Santa Sede assumono sfumature diverse con il pontificato di Benedetto XVI, secondo il quale la diplomazia è essenzialmente

"l'arte della speranza. Essa vive della speranza e cerca di discernere persino i segni più tenui. La celebrazione del Natale viene ogni anno a ricordarci che quando Dio si è fatto piccolo bambino, la speranza è venuta ad abitare nel mondo, al cuore della famiglia umana"²⁸.

Guardando al modo di concepire le relazioni della Santa Sede durante gli otto anni di pontificato ratzingeriano, non pare errato giungere a sostenere che Benedetto XVI abbia perseguito, in un'ottica che sarebbe improprio definire 'clericale', una vera e propria diplomazia della fede, della speranza e della carità, oltre che della verità²⁹.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Saluto al Segretario Generale dell'ONU, C'è un solo mondo: esso è la casa di tutti*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979, vol. II, p. 521.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, 7 gennaio 2008*, in *L'attività della Santa Sede nel 2008*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009, pp. 9-10.

²⁹ Cfr. ID., *Lettera enciclica L'Amore cristiano, Deus caritas est*, 25 dicembre 2005; ID., *Lettera enciclica La speranza cristiana, Spe salvi*, 30 novembre 2007; ID., *Lettera enciclica sullo Sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, in cui vi è la più compiuta elaborazione, ancora oggi, del concetto di *Publica Auctoritas Universalis* (n. 67).



Con ciò si vuol sottolineare l'importanza rivestita, per Benedetto XVI, dall'elemento della chiarezza nel dialogo all'interno delle modalità di interazione della Santa Sede sulla scena della politica internazionale. A tal riguardo è stato posto in luce come egli abbia "condotto una missione diplomatica abbracciando il ruolo positivo della religione nella politica, nella giustizia globale e nell'evoluzione pacifica della civiltà"³⁰.

A differenza della citata 'diplomazia della verità' (oltre che delle richiamate virtù teologali) di Papa Benedetto, l'intera attività diplomatica di Papa Francesco, a sua volta, sembra invece caratterizzata da azioni che pongono in primo piano le istanze delle cosiddette 'periferie del mondo' e conducono a una condanna di sovranismi e populismi.

Quella di Francesco è, in altri termini, una 'diplomazia della misericordia', incentrata sul dialogo personale, capace di superare le barriere ideologiche e i principi astratti. La principale conseguenza giuridico-politica di tale visione della diplomazia consiste nel non considerare mai nessuno come irrimediabilmente perduto nell'ambito delle relazioni tra nazioni, popoli e Stati. Sotto questa prospettiva, da un lato l'elemento della riconciliazione diviene per ogni Stato obiettivo prioritario da attuare nel consesso mondiale³¹. Dall'altro si è in presenza, con Francesco, di una politica internazionale che tiene conto primariamente della realtà. E, come è stato lucidamente osservato in proposito, "la realtà è quella di un mondo lacerato che vive una Terza guerra mondiale a pezzi, per usare un'espressione iconica di Francesco. Tante ferite ovunque che determinano instabilità, conflitti e morte"³².

In un tale quadro d'insieme la diplomazia pontificia s'impronta della prospettiva dialogica, tenendo sempre presente la carità evangelica e assumendo la difesa degli abbandonati, degli emarginati e dei poveri del pianeta³³.

³⁰ **M. MATZUZZI**, *Il santo realismo. Il Vaticano come potenza politica internazionale da Giovanni Paolo II a Francesco*, Luiss University Press, Roma, 2021, p. 63.

³¹ Cfr. **A. SPADARO**, *La diplomazia di Francesco. La misericordia come processo politico*, in *La Civiltà Cattolica*, 2016, 1, pp. 209-226.

³² **M. MATZUZZI**, *Il santo realismo*, cit., p. 143.

³³ Cfr. **FRANCESCO**, *L'attività diplomatica della Santa Sede a servizio della pace*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015, vol. XXXI, pp. 153-154; **ID.**, *Dichiarazione congiunta di Francesco, Bartolomeo I e Ieronymos II*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016, vol. XXXII, p. 571; **ID.**, *103ª Giornata mondiale del*



3 - Il riconoscimento dei diritti umani nella diplomazia di Papa Francesco

Alla luce di quanto appena detto, occorre rimarcare l'impegno costante della Santa Sede verso la salvaguardia e la promozione dei diritti umani³⁴.

Soprattutto in questo particolare momento storico, in cui le sicurezze del mondo occidentale sembrano sgretolarsi sotto i nuovi colpi del terrorismo internazionale e le concrete minacce di una terza guerra mondiale, la Santa Sede, mediante la diplomazia di Papa Francesco, tende a rendere sempre più stretto il legame tra la difesa dei diritti umani e la promozione della pace.

D'altra parte, già Giovanni Paolo II aveva in proposito dichiarato che "la cultura dei diritti umani non può essere che cultura di pace", sottolineando come la

"promozione del diritto alla pace assicura in certo modo il rispetto di tutti gli altri diritti, poiché favorisce la costruzione di una società all'interno della quale ai rapporti di forza subentrano rapporti di collaborazione, in vista del bene comune"³⁵.

Anche Benedetto XVI aveva sul punto ribadito che "la promozione dei diritti umani rimane la strategia più efficace per eliminare le disuguaglianze fra Paesi e gruppi sociali, come pure per un aumento della sicurezza"³⁶.

Da parte sua, Papa Francesco rinnova l'impegno della Santa Sede a favore del riconoscimento dei diritti dell'uomo nelle nuove realtà del pianeta, rilevando al riguardo che, laddove i diritti fondamentali risultino violati o se ne privilegino alcuni a danno di altri oppure vengano garantiti soltanto a determinati gruppi, "allora si verificano gravi ingiustizie, che a loro volta alimentano conflitti con

migrante e del rifugiato, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016, vol. XXXII, p. 1001.

³⁴ Cfr. **R. COSTE**, *Verso l'uomo. La Chiesa e i diritti umani*, Città Nuova, Roma, 1985, pp. 43-48; **F. COMPAGNONI**, *Diritti dell'uomo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 1990, p. 220.

³⁵ **GIOVANNI PAOLO II**, *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, 8 dicembre 1998, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, vol. XVII, 1998, pp. 1309-1322.

³⁶ **BENEDETTO XVI**, *Ai delegati delle Nazioni Unite*, 18 aprile 2008, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, vol. XXV, pp. 230-249.



pesanti conseguenze sia all'interno delle singole Nazioni sia nei rapporti fra di esse"³⁷.

L'attuale Pontefice sottolinea, altresì, il rilevante e delicato ruolo rivestito dall'ONU in questa materia³⁸. È noto, infatti, lo sforzo della moderna Comunità internazionale nel realizzare i principi fissati dagli artt. 1 e 2 dello Statuto o Carta delle Nazioni Unite, in quanto indispensabili per una pacifica convivenza dei popoli³⁹. Occorre a tal

³⁷ FRANCESCO, *Messaggio ai partecipanti alla Conferenza Internazionale "I diritti umani nel mondo contemporaneo: conquiste, omissioni, negazioni"*, in *L'Osservatore Romano*, 10-11 dicembre 2018.

³⁸ Per la letteratura inerente alla struttura e alle finalità delle organizzazioni internazionali, tra cui anche l'ONU, cfr. specificamente **M.R. SAULLE**, *Le organizzazioni internazionali a livello mondiale e regionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002; **EAD.**, *Le organizzazioni internazionali e i diritti umani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2003; **P. PENNETTA**, *Diritto delle organizzazioni internazionali*, CEDAM, Padova, 2018; **U. DRAETTA**, *Principi di diritto delle organizzazioni internazionali*, Giuffrè, Milano, 2020; **G. FINIZIO**, *L'organizzazione internazionale tra universalismo e regionalismo*, CEDAM, Milano, 2020.

³⁹ Cfr. **R. MONACO**, *Lezioni di organizzazione internazionale. I: Principi generali*, Giappichelli, Torino, 1985, p. 168. L'art. 1 della Carta indica come scopo principale dell'organizzazione il mantenimento della pace e della sicurezza internazionali. In esso, la pace è configurata non solo come assenza di guerra, ma anche come processo di tendenziale eliminazione delle cause di conflitto (paragrafi 2 e 3). L'art. 1, paragrafo 1, associa lo scopo di mantenere la pace a due possibili strumenti: l'adozione di misure collettive efficaci e la soluzione pacifica delle controversie. Un emendamento adottato alla Conferenza di San Francisco ha introdotto nell'art. 1, paragrafo 2, il richiamo al diritto di autodeterminazione, considerato condizione per l'esistenza di relazioni amichevoli tra gli Stati. Particolare rilievo hanno assunto con il tempo i fini indicati nel paragrafo 3 dell'art. 1, relativi, da un lato, alla cooperazione internazionale nella soluzione dei problemi di carattere economico, sociale, culturale o umanitario, e, dall'altro lato, alla promozione e tutela dei diritti umani e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzioni di razza, di sesso, di lingua o di religione. L'art. 1, paragrafo 4, sancisce infine l'obiettivo che l'organizzazione costituisca un centro per il coordinamento delle attività delle Nazioni Unite volte al conseguimento dei fini comuni: strumento di cooperazione fra Stati nell'ambito della comunità internazionale, quindi, e non strumento di governo della società umana universale. L'art. 2 della Carta riguarda, poi, i diritti e doveri fondamentali di cui gli Stati membri sono titolari in funzione della realizzazione dei fini indicati dall'art. 1. Di specifico interesse ai nostri fini sono i paragrafi 1, 2, 3 e 4 dell'art. 2. Nel primo paragrafo vi è l'affermazione secondo cui l'ONU è fondata sul principio della sovrana uguaglianza di tutti i suoi membri. Con ciò si ha conferma del principio dei *reges superiores non recognoscentes*, che sta alla base della comunità internazionale e contribuisce a qualificare le Nazioni Unite come organizzazione della cooperazione fra Stati sovrani. D'altra parte, il paragrafo 2 dell'art. 2 sancisce poi il principio secondo cui gli Stati membri devono adempiere in buona fede gli obblighi assunti in conformità allo Statuto, al fine di assicurare a ciascuno di essi i diritti e i benefici risultanti dalla qualità di



riguardo sottolineare come lo Statuto dell'ONU imponga agli Stati membri "di promuovere e incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti senza distinzione di sesso, di razza, di lingua e di religione".

In questo modo, oltre a racchiudere tutti i diritti di libertà tradizionali - a cominciare dalla libertà religiosa, la prima delle libertà fondamentali⁴⁰ -, l'ordinamento internazionale delimita gli stessi diritti di libertà non solo nel loro aspetto negativo e statico - come sfere di autonomia privata sottratta alla sovranità dello Stato: cioè 'libertà da' -, ma li considera sotto il profilo positivo e dinamico. Tali diritti vengono intesi quali mezzi con cui la persona si può compiutamente realizzare nei diversi settori della vita ('libertà per'), in quanto tale e in quanto soggetto di relazioni sociali.

Si tratta di una specificazione che si inserisce nell'odierna preoccupazione di Papa Francesco di garantire all'uomo e alla donna, ovunque nel mondo, la pari opportunità di sviluppare integralmente le loro potenzialità.

Si è in presenza di un'idea di rilievo. Il mondo attuale conosce, infatti, nel settore dei diritti umani, l'eterogeneità delle tradizioni giuridico-culturali dei vari popoli. Da un lato, la disomogeneità - nonostante il denominatore comune rappresentato dalla matrice giudaico-cristiana - dei Paesi di diritto romano-germanico e di *common law*, dall'altro la peculiarità di quelli di diritto musulmano. Da un lato, la visione dei Paesi dell'Africa sub-sahariana, in cui è ancora evidente il peso delle consuetudini tribali e delle religioni 'tradizionali', dall'altro i caratteri propri della civiltà *hindu*, in cui legge e consuetudine sono avvertite come dimensioni empiriche e di opportunità.

In altri termini, l'universalizzazione della concezione dei diritti umani, sviluppata in maniera più matura dalla giurisprudenza e nella cultura dei Paesi di tradizione giudaico-cristiana, si imbatte, alla prova dei fatti, in scogli spesso celati, nelle sedi diplomatiche multilaterali,

membro. I paragrafi 3 e 4 dello stesso articolo, infine, stabiliscono, rispettivamente, il dovere di soluzione pacifica delle controversie e il divieto della minaccia e dell'uso della forza.

⁴⁰ Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Libertà religiosa e diritti dell'uomo. Un piccolo passo nella direzione della garanzia internazionale specifica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1984, 1, p. 159; F. POCAR, *La libertà di religione nel sistema normativo delle Nazioni Unite*, in *La tutela della libertà di religione*, a cura di S. FERRARI e T. SCOVAZZI, CEDAM, Padova, 1988, p. 27.



da un consenso di tipo formale che non comporta sempre un *consensus* circa i suoi reali contenuti. In particolare, in riferimento ai gravi e persistenti fenomeni di persecuzione di cristiani e di altre minoranze religiose Papa Francesco oppone una ferma condanna, in quanto essi costituiscono un inaccettabile crimine, che concretizza una preoccupante deriva dei diritti umani essenziali⁴¹.

I processi di allargamento costituzionale contenutistico dei diritti umani e di una loro internazionalizzazione, pertanto, si muovono - anche se a fatica - nella direzione tracciata dalla dottrina canonistica e dalla prassi diplomatica della Santa Sede⁴². Spesso anzi, in determinate tematiche afferenti ai diritti umani, la Santa Sede sembra precorrere indirizzi destinati a costituire mutamenti radicali. Si pensi al diritto, oggi considerato fondamentale, a uno 'sviluppo equo, solidale, rispettoso dell'ambiente'⁴³, oltre che 'della persona'⁴⁴. Si pensi, altresì, alla premura di Francesco per la tematica dei 'diritti sociali'⁴⁵ e della riduzione del debito estero dei Paesi in via di sviluppo⁴⁶ o dell'uso consapevole delle risorse naturali⁴⁷.

⁴¹ Cfr. **FRANCESCO**, *Sulla situazione dei profughi*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015, vol. XXXI, p. 797.

⁴² Cfr. **D. MAMBERTI**, *Una diplomazia globale: le relazioni della Santa Sede nel contesto internazionale e la libertà della Chiesa in età contemporanea: introduzione*, in M. DE LEONARDIS (a cura di), *Fede e diplomazia: le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea*, EDUCatt Università Cattolica, Milano, 2014, pp. 13-22.

⁴³ Cfr. **FRANCESCO**, *Alla XXII sessione della Conferenza degli Stati parte alla Convenzione quadro sui cambiamenti climatici*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016, vol. XXXII, pp. 1146-1153.

⁴⁴ Cfr. **ID.**, *Alle autorità civili della Bolivia*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015, vol. XXXI, p. 721.

⁴⁵ Cfr. **G. CARDINALE**, *Ai giudici. Papa Francesco sui diritti sociali: «Non c'è democrazia con la fame»*, in *Avvenire*, 4 giugno 2019.

⁴⁶ Cfr. **M. MEGLIANI**, *Lo sviluppo economico deve essere basato sulla fratellanza*, in *L'Osservatore Romano*, 11 gennaio 2022. Sulle questioni connesse del debito estero e del debito ecologico secondo il pensiero di Francesco, nel senso dell'attuazione della nota Carta di Sant'Agata de' Goti (1997), quindi nel senso di una regolazione rispettosa dei principi generali del diritto e dei diritti dell'uomo e dei popoli, cfr. **R. COPPOLA**, *Etica cattolica, debito e giustizia sociale in vista di un nuovo assetto internazionale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 25 del 2015, pp. 1-18; **ID.**, *Il muro del debito fra ONU e Corte Internazionale di Giustizia*, in **AA. VV.**, *Come demolire la narrazione del debito*, Bordeaux Edizioni, Bordeaux, 2017, pp. 217-228; **ID.**, *L'azione attuale della Santa Sede contro la macroustura*, in *Studi in onore di Mario Tedeschi. Il diritto come "scienza di mezzo"*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2017, vol. II, pp. 649-662; **ID.**, *Debito internazionale e giustizia sociale*, in **AA. VV.**, *Religioni, diritto e regole dell'economia*, a cura di G. DAMMACCO e C. VENTRELLA,



Pare emblematica cartina di tornasole del riconoscimento dell'insopprimibile valore ontologico di tutte queste menzionate sfaccettature - appartenenti all'ampia categoria concettuale dei diritti umani - la recente enciclica 'Fratelli tutti'⁴⁸. In essa, e in particolare nei capitoli 22, 23, 24 e 25, Francesco ribadisce solennemente l'importanza che va attribuita al rispetto dei diritti dell'uomo all'interno del consesso della Comunità internazionale. Il Papa pone in risalto, peraltro, l'inscindibile connessione che sussiste tra i diritti umani e lo sviluppo sociale ed economico di ogni Stato, rappresentando i primi un 'essenziale prerequisito' per la realizzazione effettiva del secondo.

4 - A servizio della pace nel mondo

Esiste peraltro una stressa osmosi anche tra diritti umani e conservazione della pace nell'alveo della Comunità internazionale⁴⁹, in quanto proprio

“il rispetto e la promozione dei diritti umani sono posti in rapporto diretto con il mantenimento della pace mondiale sulla [...] premessa che la guerra di aggressione consegue al diniego del valore e della dignità dell'uomo. Su questa base [...] la salvaguardia dei diritti

Cacucci, Bari, 2018, pp. 53-59; **R. COPPOLA, C. VENTRELLA**, *Verso un nuovo assetto internazionale sul piano economico-finanziario. La posizione della Santa Sede*, in *Studi in onore di Patrick Valdrini*, in corso di pubblicazione.

⁴⁷ Cfr. specificamente **FRANCESCO**, *La cura della casa comune, Lettera Enciclica Laudato si'*, 24 maggio 2015, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015, vol. XXXI, *Capitolo sesto Educazione e spiritualità ecologica*, pp. 553- 579.

⁴⁸ Cfr. **ID.**, *Fratelli tutti, Lettera Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, in *L'Osservatore Romano*, edizione speciale, 4 ottobre 2020.

⁴⁹ Il collegamento della promozione dei diritti dell'uomo con la pace si è riscontrato fra l'altro, in modo particolare e in senso moderno, fin dall'esperienza diplomatica che ha condotto, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, alla conclusione dell'Accordo Fondamentale del 30 dicembre 1993 tra la Santa Sede e lo Stato di Israele, ratificato il 20 febbraio 1994 (cfr. *Accordo tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele, del 30 dicembre 1993*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LXXXVI, Città del Vaticano, 1994, pp. 716-729). Tale Accordo rappresenta un contributo particolarmente utile per la promozione della pace in Terra Santa. Non solo, infatti, sancisce il declino di circa tredici secoli di permanente instabilità giuridica per la Chiesa cattolica in Terra Santa, ma consacra solennemente davanti all'intera Comunità internazionale nuovi espliciti e inderogabili impegni dell'altra Parte di adattare il suo ordinamento alle norme universali poste a tutela della libertà e della dignità umana. L'Accordo Fondamentale è senza dubbio un vero e proprio trattato internazionale. Esso è stipulato, se non da due Stati, sicuramente da uno Stato e un altro soggetto di diritto internazionale, inteso quale ente sovrano.



umani nell'ambito nazionale dei singoli Stati viene assunta ad interesse primario della comunità internazionale e ad oggetto di obblighi universali degli stessi Stati"⁵⁰.

A tal riguardo è stato lucidamente sintetizzato, in seno alla dottrina ecclesiasticistica, che proprio

“la pace, che l'ONU intende perseguire e mantenere, si qualifica per essere basata sulla supremazia dei diritti umani, fermo il contenuto generale del divieto della minaccia o dell'uso della forza nel diritto internazionale contemporaneo: la pace non è mera assenza di guerra, come ribadisce il Catechismo della Chiesa cattolica dietro le orme del Concilio Vaticano II, giacché essa non si può ottenere sulla terra senza la tutela dei beni delle persone, la libera comunicazione tra gli esseri umani, il rispetto della dignità delle persone e dei popoli, l'assidua pratica della fratellanza. La pace è la tranquillità dell'ordine (*tranquillitas ordinis*), che esiste *ubi nullum bellum est*. È frutto della giustizia ed effetto della carità"⁵¹.

Per altro verso, come faccia simmetrica della stessa medaglia, costituisce un dato giuridico ormai innegabile quello della

“rilevanza che nelle relazioni internazionali ha assunto la protezione dei diritti umani, dei diritti di ogni persona, come esigenze inderogabili anche da parte della comunità internazionale e non soltanto in forza delle previsioni contenute negli ordinamenti costituzionali democratici dei singoli Stati"⁵².

Alla luce di quanto ora detto, la stessa Santa Sede detiene oggi sempre più un ruolo fondamentale in riferimento alla menzionata e delicata questione della guerra e della pace⁵³. Basti pensare, a titolo paradigmatico di quanto si va dicendo, alla rilevante azione diplomatica svolta da Papa Francesco nel 2013, allorquando manifesta la propria univoca contrarietà all'imminente attacco occidentale nei confronti della Siria di Bashar el Assad. Più precisamente, il 1° settembre 2013 - in occasione dell'*Angelus* domenicale - Francesco lancia il seguente monito, unitamente a un fervido messaggio teso alla

⁵⁰ U. GENESIO, *Le leggi dell'umanità*, Edizioni Nagard, Milano, 2009, p. 31.

⁵¹ R. COPPOLA, *Chiesa cattolica, libertà di religione e pace nel mondo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2007, p. 9.

⁵² G. BARBERINI, *Diritto internazionale umanitario*, cit., p. 8.

⁵³ Per approfondimenti sul punto cfr. P. CONSORTI, *L'avventura senza ritorno: pace e guerra fra diritto internazionale e magistero pontificio*, PLUS, Pisa, 2011.



conservazione e alla valorizzazione della pace nei territori siriani, in tutto il Medio Oriente e nel mondo intero:

“Mai più la guerra! Mai più la guerra! La pace è un dono troppo prezioso, che deve essere promosso e tutelato. Con angoscia crescente il grido della pace sale da ogni parte della Terra, da ogni popolo, dal cuore di ognuno, dall’unica grande famiglia che è l’umanità. Vivo con particolare sofferenza e preoccupazione le tante situazioni di conflitti che ci sono in questa nostra Terra, ma in questi giorni il mio cuore è profondamente ferito da quello che sta accadendo in Siria, e angosciato per i drammatici sviluppi che si prospettano”⁵⁴.

Una simile presa di posizione può essere ragionevolmente intesa come un’autorevole conferma del diritto-dovere, riconosciuto dal magistero della Chiesa cattolica, di evitare che il bene supremo della pace venga compromesso a qualsiasi latitudine del globo terrestre.

Nella menzionata vicenda della crisi siriana del 2013 la diplomazia della Santa Sede ha avuto un ruolo significativo anche e soprattutto mediante la scelta di interagire con l’allora presidente di turno del G20, Vladimir Putin, in occasione del vertice di San Pietroburgo. Nella lettera del 4 settembre 2013, che Francesco indirizza al presidente della Federazione russa, emerge infatti la posizione della Santa Sede circa la soluzione militare sostenuta da parte occidentale e soprattutto circa il valore del dialogo e del negoziato, quali strumenti giuridici da percorrere nell’ottica del ristabilimento della pace effettiva. Francesco rimarca come i *leaders* degli Stati del G20 non debbano rimanere

“inerti di fronte ai drammi che vive già da troppo tempo la cara popolazione siriana e che rischiano di portare nuove sofferenze a una regione tanto provata e bisognosa di pace. A tutti loro, e a ciascuno di loro, rivolgo un sentito appello perché aiutino a trovare vie per superare le diverse contrapposizioni e abbandonino ogni vana pretesa di una soluzione militare. Ci sia, piuttosto, un nuovo impegno a perseguire, con coraggio e determinazione, una soluzione pacifica attraverso il dialogo e il negoziato tra le parti interessate con il sostegno concorde della comunità internazionale. Inoltre, è un dovere morale di tutti i governi del mondo favorire ogni iniziativa volta a promuovere

⁵⁴ FRANCESCO, *Alla recita dell’Angelus*, 1° settembre 2013, in *L’attività della Santa Sede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013, p. 345.



l'assistenza umanitaria a coloro che soffrono a causa del conflitto dentro e fuori dal Paese"⁵⁵.

Occorre notare che il Pontefice si è rivolto in tale occasione al *leader* del Cremlino con un'unica finalità: arrestare il probabile scoppio della guerra che avrebbe, di pari passo, condotto all'inesorabile cancellazione della presenza cristiana nel territorio siriano. Un intervento, quello posto in essere dalla diplomazia della Santa Sede (riscontrabile anche nella crisi russo-ucraina), recante dal punto di vista strettamente giuridico una duplice dimensione contenutistica: schierarsi a favore dei più deboli - la popolazione siriana nella specie - mediante l'invocazione del mantenimento dello *status* di pace assoluta nella regione e, contemporaneamente, garantire ai cristiani ivi presenti sia la loro sopravvivenza sia l'esplicazione della connessa libertà religiosa⁵⁶. Questa duplice caratterizzazione dell'agire diplomatico della Santa Sede si rende concreta, con Papa Francesco, in tutti gli scenari internazionali connotati dai medesimi contorni di guerra e di violazione dei diritti fondamentali dell'uomo, adattandolo caso per caso alle differenti realtà. Si pensi, soltanto per citare alcuni tra gli esempi più eclatanti, alla crisi bellica nella Repubblica Centrafricana del 2014, alla violenza perpetrata in Crimea a opera della Russia sempre nel 2014, per non dire ora, all'avvicinamento - a partire dal 2018 - del pontificato di Francesco alla Cina di Xi Jinping, rispetto alla quale emerge come sia "auspicabile che anche il linguaggio della politica e della diplomazia si lasci ispirare dalla misericordia, che nulla dà mai per perduto"⁵⁷. Con ciò tornando a farsi presente - come osservato in precedenza - la costante del pontificato di Francesco e della sua diplomazia: costante che si sintetizza nella citata incidenza su questo terreno della virtù morale della 'misericordia'⁵⁸.

È innegabile, dunque, che l'azione diplomatica della Santa Sede oltrepassi la - pur fondamentale - volontà di mera salvaguardia dei

⁵⁵ **ID.**, *Al presidente della Federazione russa in occasione del G20*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, vol. XXIX, pp. 919-921.

⁵⁶ Cfr. **G. DALLA TORRE**, *La libertà religiosa come diritto universale. Una prospettiva cattolica*, in *Annuario DiReCom - Universalità dei diritti umani. Fra cultura e diritto delle religioni*, Facoltà di teologia, Lugano, vol. V, 2006, p. 79 ss.

⁵⁷ **FRANCESCO**, *50ª Giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, in *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016, vol. XXXII, p. 48.

⁵⁸ Cfr. **R. COPPOLA**, *Aeternum foedus e Terza Roma. Nel quadro del contributo della Santa Sede al bene dell'umanità*, in *L'Osservatore Romano*, martedì 24 agosto 2021.



cristiani che vivono in territori martoriati; essa, piuttosto, potrebbe essere intesa come ulteriore conferma, nel XXI secolo, della funzione 'assocratica' che riveste nella Comunità internazionale la Santa Sede. È, infatti, chiaro che le menzionate crisi militari e umanitarie abbiano spinto e spingano la Santa Sede a 'calare' nel campo delle relazioni diplomatiche internazionali la sua capacità, forgiata dalla lunga esperienza storica, d'incoraggiare le parti in contrasto a sanare i reciproci conflitti nel pieno rispetto dei diritti umani.

Sotto uno speculare angolo visuale, si tratta per la Chiesa cattolica, mediante appunto l'operato della Santa Sede e dei suoi rappresentanti, di oltrepassare le cosiddette 'colonne d'Ercole' costituite dall'affinità con la tipicità insita alla 'forma Stato'⁵⁹ e di valorizzare, viceversa, la propria identità di 'popolo di Dio', ai sensi del can. 204, paragrafo primo, del vigente codice di diritto canonico⁶⁰.

5 - Libertà religiosa, cooperazione per il bene comune e promozione della persona umana

Alla luce di quanto sin qui osservato sembra di non trascurabile rilievo sottolineare l'apporto fornito dalla diplomazia della Santa Sede mediante la stipulazione di Convenzioni con diversi Stati, in particolar modo nell'ultimo trentennio e a sostegno sia della libertà religiosa, così come riconosciuta dal diritto internazionale, sia del principio di cooperazione per il bene comune e la promozione della persona umana⁶¹.

Si pensi in proposito ai sopra menzionati Accordi con Israele e con lo Stato palestinese. Tra gli altri, anche gli Accordi firmati con il

⁵⁹ Cfr. A. PAPISCA, *Democrazia internazionale, via di pace - Per un nuovo ordine internazionale democratico*, FrancoAngeli, Milano, 1995, pp. 2-25.

⁶⁰ Ai sensi di quanto disposto dal can. 204, paragrafo primo, del codice di diritto canonico "Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit".

⁶¹ Per un quadro generale della politica concordataria della Santa Sede cfr. J.T. MARTÍN de AGAR, *Raccolta di Concordati 1950-1999*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000; ID., *I Concordati dal 2000 al 2009*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010.



Kazakhstan⁶², la Slovacchia⁶³, l'Albania⁶⁴, il Portogallo⁶⁵, il Brasile⁶⁶, l'Azerbaijan⁶⁷, il Montenegro⁶⁸, la Guinea Equatoriale⁶⁹ e Capo Verde⁷⁰ rappresentano un tangibile segno della volontà di cooperazione della Santa Sede e dello Stato a favore della valorizzazione dell'uomo e delle sue spettanze. Detti Accordi sono orientati, infatti, a garantire la promozione della persona umana e la tutela dei suoi diritti inalienabili: è questo uno degli aspetti di maggior rilievo in quanto viene posto l'accento sulla centralità dei diritti umani, peraltro ribadita - come notato nel corso di questo lavoro - nei documenti del magistero pontificio. Essa trova autentica, concreta attuazione nella prassi concordataria.

È infatti da osservare al riguardo che anche gli Accordi della Santa Sede con altri Stati dell'Africa *sub sahariana*⁷¹ attestano il ruolo

⁶² Cfr. *Accordo tra la Repubblica del Kazakhstan e la Santa Sede, 24 settembre 1998*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XCII, 2000, pp. 316-328.

⁶³ Cfr. *Accordo Base tra la Santa Sede e la Repubblica Slovacca, 24 novembre 2000*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XCIII, 2001, pp. 136-155.

⁶⁴ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Albania, 23 marzo 2002*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XCIV, 2002, pp. 660-664.

⁶⁵ Cfr. *Concordato tra la Santa Sede e la Repubblica Portoghese, 18 maggio 2004*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XCVII, 2005, pp. 29-50.

⁶⁶ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Federativa del Brasile sullo statuto giuridico della Chiesa Cattolica in Brasile, 13 novembre 2008*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CII, 2010, pp. 118-129.

⁶⁷ Cfr. *Convenzione tra Santa Sede e Repubblica dell'Azerbaijan, 29 aprile 2011*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CIII, 2011, pp. 528-532. Al riguardo viene rilevato in dottrina che "il riferimento che si riscontra, negli accordi con paesi cristiani, ai presupposti teorici del Concilio Vaticano II, è qui sostituito con il riferimento ai principi del diritto internazionale e alla necessità di garantire i diritti fondamentali, specie quello della libertà religiosa" (M. MARTINELLI, *L'attività convenzionale della Santa Sede. Gli Accordi relativi all'Asia centrale*, in *Archivio Giuridico*, 2017, 3-4, p. 663).

⁶⁸ Cfr. *Accordo di Base tra la Santa Sede e il Montenegro, 24 giugno 2011*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CIV, 2012, pp. 587-598.

⁶⁹ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Guinea Equatoriale sulle relazioni tra la Chiesa cattolica e lo Stato, 13 ottobre 2012*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CV, 2013, pp. 987-1000.

⁷⁰ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Capo Verde sullo Statuto Giuridico della Chiesa Cattolica in Capo Verde, 10 giugno 2013*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CVI, 2014, pp. 220-241.

⁷¹ Cfr. R. BOTTONI, *Gli accordi della Santa Sede con gli Stati dell'Africa mediterranea e sub sahariana*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2015, 2, pp. 275-306; A. DE OTO, *Una nuova stagione per gli Accordi tra Santa Sede e Stati africani?*, in *Archivio*



peculiare svolto dalla Santa Sede nel contesto internazionale, in cui si assiste a una sua intensa attività diplomatica e concordataria e a un suo impegno a favore dei diritti umani e della realizzazione della pace e della solidarietà tra i popoli. Sono state in particolare stipulate Convenzioni dalla Santa Sede con la Repubblica di Burundi⁷², la Repubblica di Mozambico⁷³, la Repubblica del Cameroun⁷⁴, la Repubblica del Ciad⁷⁵, la Repubblica Centrafricana⁷⁶, la Repubblica del Benin⁷⁷, la Repubblica Democratica del Congo⁷⁸, il Burkina Faso (lo Stato più povero del mondo, dove il potere viene abitualmente conquistato tramite *golpe*)⁷⁹, la Repubblica di Angola⁸⁰.

Preme rilevare come nei sopra menzionati Accordi tra Santa Sede e Stato sia rintracciabile nella sostanza il medesimo contenuto

Giuridico, 2015, 4, pp. 603-625.

⁷² Cfr. *Accordo-quadro con la Repubblica del Burundi sulle materie di interesse comune*, 6 novembre 2011, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CVI, 2014, pp. 195-207.

⁷³ Cfr. *Accordo su Principi e disposizioni giuridiche per il Rapporto tra la Santa Sede e la Repubblica di Mozambico*, 7 dicembre 2011, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CIV, 2012, pp. 567-576. In proposito si veda il documentato studio di F. RICCIARDI CELSI, *La Chiesa in Mozambico tra passato e presente. L'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Mozambico del 2011*, in *Archivio Giuridico*, 2017, 2, pp. 373-415.

⁷⁴ Cfr. *Accordo-quadro tra la Santa Sede e la Repubblica del Cameroun relativo allo Statuto giuridico della Chiesa Cattolica in Cameroun*, 13 gennaio 2014, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CVI, 2014, pp. 293-296, in cui è sancito che la Santa Sede e lo Stato, "nel quadro dell'indipendenza e dell'autonomia di ciascuno, si impegnano a operare insieme per il benessere morale, spirituale e materiale della persona umana e per la promozione del bene comune".

⁷⁵ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica del Ciad sullo statuto giuridico della Chiesa cattolica in Ciad*, 6 novembre 2013, in *Communicationes*, 2015, pp. 311-318. L'Accordo in questione afferma, tra l'altro, "il valore sociale della collaborazione" tra Santa Sede e Stato "per la promozione della dignità della persona umana e per l'edificazione di una società più giusta e pacifica".

⁷⁶ Cfr. *Accordo-Quadro tra la Santa Sede e la Repubblica Centrafricana su materie di interesse comune*, 6 settembre 2016, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CXIII, 2021, *Numerus Specialis*, pp. 4-13.

⁷⁷ Cfr. *Accordo-Quadro tra la Santa Sede e la Repubblica del Benin*, 21 ottobre 2016, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CX, 2018, pp. 1289-1295.

⁷⁸ Cfr. *Accordo-quadro tra la Santa Sede e la Repubblica Democratica del Congo*, 3 febbraio 2017, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CXIII, 2021, *Numerus Specialis*, pp. 27-36.

⁷⁹ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e lo Stato del Burkina Faso*, 12 luglio 2019, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CXIII, pp. 73-81.

⁸⁰ Cfr. *Accordo-Quadro tra la Santa Sede e la Repubblica di Angola*, 13 settembre 2019, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. CXIII, 2021, *Numerus Specialis*, pp. 45-63.



valoriale racchiuso nella formula concordataria di cui all'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama del 1984, di modifica del Concordato lateranense⁸¹. Questa disposizione, più specificatamente, "nel riaffermare il principio costituzionale (art. 7, primo comma) secondo cui lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani", sancisce che Italia e Santa Sede

«si impegnano "alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese". Ciò sta ad indicare, da entrambe le Parti contraenti, una concezione nuova della sovranità, non più chiusa ma aperta al servizio dell'uomo e del bene comune, il che postula una sana collaborazione seppure nella diversità delle rispettive competenze»⁸².

In effetti soprattutto la ripetizione, costante nel tempo e diffusa in ambiti geografici diversi, del riferito principio di leale cooperazione tra Santa Sede e Stato per il bene comune e la valorizzazione della persona umana, piuttosto che risultato di specifiche condizioni dipendenti da singoli Stati, è manifestazione di una specifica e ponderata scelta a livello diplomatico e operativo.

6 - Annotazioni conclusive

Seguono alcune riflessioni che compendiano - alla luce dei dati raccolti in questa sede - aspetti afferenti alle branche del diritto ecclesiastico,

⁸¹ Cfr. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato lateranense*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LXXVII, 1985, pp. 521-546.

⁸² **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 6^a ed., Giappichelli, Torino, 2019, p. 62. Per i commenti sui principali caratteri ermeneutici racchiusi nella formula di cui all'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama del 1984 cfr. **G. LO CASTRO**, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'accordo di Villa Madama*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1984, pp. 507-567; **G. DALLA TORRE**, *La "filosofia" di un Concordato*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2004, 1, p. 85; **C. VENTRELLA MANCINI**, *Per una sintesi storico-giuridica del dualismo tra Stato e Chiesa in Italia: l'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama e la dimensione collaborativa della laicità*, in R. COPPOLA-C. VENTRELLA (a cura di), *Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso - Stato attuale e prospettive*, Cacucci, Bari, 2012, pp. 307-319; **O. FUMAGALLI CARULLI**, *Lo Stato italiano e la Chiesa cattolica: indipendenza, sovranità e reciproca collaborazione (a proposito dell'art. 1 Accordo di revisione concordataria)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 3 del 2014, pp. 1-20; **P. PAROLIN**, «Per la promozione dell'uomo ed il bene del Paese», in G. ACQUAVIVA-F. MARGIOTTA BROGLIO (a cura di), *I primi trent'anni del Concordato Craxi-Casaroli (1984-2014)*, Marsilio, Venezia, 2016, pp. 117-127.



del diritto canonico, nonché del diritto pubblico internazionale e comparato.

In primo luogo, va riconosciuto che la centralità assunta dalla Santa Sede nell'ambito della Comunità internazionale, attraverso la presenza di propri rappresentanti, rechi con sé una significativa peculiarità: essa intende intessere un 'dialogo proattivo' con il mondo, a livello istituzionale, al fine di cooperare alla sopra evidenziata promozione integrale dell'uomo. Ne consegue che la Santa Sede risulta incontestabilmente soggetto di diritto internazionale, al pari degli Stati e, dunque, può far parte - a diverso titolo - di organizzazioni internazionali, pur conservando la propria particolarissima natura giuridica⁸³.

In secondo luogo, la Santa Sede possiede un'apertura internazionale *sui generis* sulle problematiche del mondo a motivo della propria, effettiva 'vocazione universale'. Quest'ulteriore particolarità si sostanzia nel fatto che essa non si fa portatrice di visioni di parte e non ha nemmeno aspettative di vantaggi, seppure indiretti, da trarre dalla propria attività internazionale. Il suo impegno a livello universale è, in altre parole, espressione della 'sollecitudine' che nutre nei riguardi della Comunità mondiale. Questa 'premura' della Santa Sede, però, va coniugata con la caratteristica della sua 'neutralità', cioè con il fatto che essa è *extra partes*: è soggetto sovrano, ma privilegia comunque forme di intervento in grado di svelare a pieno - come sopra ricordato - l'essenza di un 'popolo' senza confini.

Ancora. Emerge in maniera nitida che le funzioni della diplomazia della Santa Sede nei riguardi della comunità politica non possano essere qualificate come compiti meramente 'politici'. Si tratta, piuttosto, di funzioni essenzialmente religiose, che trovano collocazione nell'attività che la Santa Sede svolge *ad extra*, come testimonianza del fatto che la Chiesa, mentre tende a instaurare il regno di Dio nel mondo, non trascura anche gli aspetti della vita della

⁸³ Per quanto riguarda gli studi sulla soggettività internazionale della Santa Sede la letteratura è molto vasta. Pare qui opportuno richiamare i contributi di **G. BALLADORE PALLIERI**, *Il diritto internazionale ecclesiastico*, CEDAM, Padova, 1940; **P. CIPROTTI**, *Funzione, figura e valore della Santa Sede*, in *Concilium*, 1970, 8, p. 79 ss.; **M.F. MATERNINI ZOTTA**, *Osservazioni sulla sovranità della Santa Sede nel campo internazionale*, Queriniana, Brescia, 1974; **P.A. D'AVACK**, *Vaticano e Santa Sede*, a cura di C. CARDIA, il Mulino, Bologna, 1994; **G. BARBERINI**, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Giappichelli, Torino, 2003; **L. CAVEADA**, *Questioni aperte sulla presenza della Santa Sede nel diritto internazionale*, CEDAM, Milano, 2018.



persona umana. La Santa Sede, infatti, collabora alla soluzione dei grandi problemi dell'umanità, operando per la salvaguardia del carattere trascendente dell'uomo e dei suoi diritti fondamentali. Pertanto, la tutela della pace e il rispetto dei diritti umani costituiscono il privilegiato perimetro giuridico di azione della Santa Sede, che, con la propria diplomazia, "non rivendica a sé nessun'altra autorità se non quella di servire amorevolmente e fedelmente, con l'aiuto di Dio, gli uomini"⁸⁴. A conferma di ciò è stato lucidamente sottolineato che

«la natura religiosa della Santa Sede e la sua vocazione universale fanno sì che la sua diplomazia non determini le proprie priorità sulla base d'interessi economici o politici e che non abbia ambizioni geo-politiche. Le priorità "strategiche" della diplomazia pontificia sono, anzitutto, l'assicurazione di condizioni favorevoli all'esercizio della missione propria della Chiesa cattolica in quanto tale, ma anche alla vita di fede dei suoi membri e, quindi, al libero esercizio dei loro diritti umani e delle loro libertà fondamentali»⁸⁵.

Infine, ci si potrebbe interrogare su quale sia la *ratio* sottostante alla peculiare attività diplomatica esercitata dalla Santa Sede. Ad avviso di chi scrive, un'esauritiva risposta sul piano giuridico potrebbe essere rintracciata in quanto previsto da due fonti normative di rango internazionale, idonee a rendere legittimo lo svolgimento, a opera della Santa Sede, della sua attività in seno alla Comunità internazionale. Ci si vuol riferire all'art. 2 del Trattato lateranense - in base al quale

"l'Italia riconosce la sovranità della Santa Sede nel campo del diritto internazionale come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione e alle esigenze della sua missione nel mondo"

- e all'art. 24 del medesimo Trattato, sul cui significato contenutistico, sempre in tema della sua sovranità, ci si è in precedenza soffermati.

In virtù di quanto si evince da tali disposizioni normative, la Santa Sede detiene un'indiscussa sovranità d'indole propriamente spirituale in campo internazionale, la quale consente di ribadire la

⁸⁴ **PAOLO VI**, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, *Ad gentes divinitus*, n. 12, 7 dicembre 1965.

⁸⁵ **D. MAMBERTI**, *La protezione del diritto di libertà religiosa nell'azione attuale della Santa Sede*, in *Ius Ecclesiae*, 2008, 1, p. 56.



specialissima soggettività giuridica⁸⁶. Questa endiadi dà luogo, per la Santa Sede, a determinate conseguenze di ordine pratico. Per un verso essa diviene, a ragione, autorevole sostenitrice ora del primato della pace nel consesso degli Stati ora di parallele soluzioni negoziali nel caso di controversie internazionali. Per altro verso la consolidata connotazione umanitaria giustifica l'adozione di ogni forma di misura o provvedimento, sempre da parte della Santa Sede, che sia in grado di preservare dalle guerre i cosiddetti 'civili' inermi e le persone più fragili, come si sta verificando in Ucraina. Ciò significa, in ultima analisi, che la Santa Sede non rappresenta una specie di mera 'agenzia umanitaria', ma costituisce piuttosto un autorevole soggetto di diritto internazionale con specifici compiti di mediazione e peculiari funzioni di negoziato tra Stati, compiti e funzioni finalizzati alla 'difesa dell'umanità', secondo il mandato del Fondatore della Chiesa.

⁸⁶ Cfr. **G. DALLA TORRE**, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, cit., p. 333. In proposito, il can. 361 del codice di diritto canonico recita: "Nomine Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis in hoc Codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Secretaria Status, Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis, aliaque Romanae Curiae Instituta". Cfr. altresì, da ultimo, **R. COPPOLA**, *Chiesa, Santa Sede e Stato della Città del Vaticano. Gli ordinamenti e le relazioni reciproche*, in "Servii inutiles sumus". Studi in memoria di S.E. Mons. Giorgio Corbellini, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2020, pp. 153-166.



Vittorio Parlato

(già ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Università degli Studi di Urbino
"Carlo Bo", Dipartimento di Scienze giuridiche)

Le antiche chiese orientali e la loro conformità alla fede calcedonese *

The Ancient Oriental Churches and their conformity to the calcedonese faith

ABSTRACT: Historical and doctrinal genesis of the non-chalcedon Churches and their current consistency. The recent clarification about the Christology of many of these Churches, especially in documents common with the Catholic Church.

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. La realtà ecclesiale e i riti - 3. La Chiesa armena gregoriana - 4. la Chiesa copta d'Egitto - 5. La Chiesa etiopica e la Chiesa eritrea - 6. La Chiesa siro-giacobita - 7. La Chiesa siriana orientale o malankarese - 8. La Chiesa assiro-orientale o caldea.

1 - Premessa

Il n. 14, § 2, della Costituzione Apostolica "*Praedicate Evangelium*" sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo, del 19 marzo 2022, recita: "nel trattare gli affari che riguardano le relazioni tra le Chiese orientali cattoliche e le **Chiese ortodosse o ortodosse orientali**, collabora con il Dicastero per le Chiese orientali e la Segreteria di Stato"¹.

La dizione è imprecisa: altro sono le chiese ortodosse, altro sono le antiche chiese orientali considerate come chiese monofisite o nestoriane.

Oltre alle chiese di tradizione bizantina, storicamente note come chiese 'ortodosse', vi sono quelle pre-calcedonesi² - le quali rifiutarono le

* Contributo non sottoposto a valutazione - Article not submitted to a double-blind revue.

¹ Grassetto aggiunto.

² Cfr. tra gli altri **F. ZANCHINI DI CASTGLIONCHIO**, *Profili costituzionali generali dell'ortodossia non calcedonese*, in *Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente*, a cura di R. COPPOLA, vol. II, Cacucci, Bari, 1994, p. 23 s. Cfr. anche **CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA**, *Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, Ufficio nazionale per i problemi giuridici, Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, del 23 febbraio 2010.



formulazioni cristologiche definite nel concilio di Calcedonia del 451, o anche di Efeso del 431 - che si qualificano come *Antiche chiese orientali* (armena, copta, etiopica, eritrea, assira siro-giacobita, malankarese). Molte di queste chiese, che si auto qualificano ortodosse, perché seguaci della vera dottrina cristologica, di recente, hanno dichiarato che, nella sostanza, professano la stessa fede delle chiese calcedonesi.

Recenti dichiarazioni cristologiche firmate congiuntamente dai Papi di Roma e dai primati di queste Chiese, hanno mostrato che il rifiuto della dottrina definita a Calcedonia era dovuto a una definizione teologica - probabilmente accentuata dalla decisione di mantenere una distanza dall'Impero e dal patriarcato di Costantinopoli - e non a una reale differenza di fede. Alla luce di più documenti si può ritenere che i cristiani copti, siriani, etiopi, assiri e armeni professino la fede calcedoniana.

2 - La realtà ecclesiale e i riti

Le prerogative ecclesiali dei vescovi di Roma, di Alessandria e di Antiochia sono confermate dal can. VI del concilio di Nicea del 325: -

“Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim ita ut Alexandrinus episcopus horum habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque provincias sua privilegia serventur ecclesiis”.

Cioè: sia conservata l'antica consuetudine vigente in Egitto, Libia e Pentapoli cosicché il vescovo di Alessandria mantenga l'autorità su questi territori poiché la stessa usanza vale anche per il vescovo di Roma. Simile autorità era stata prevista per i vescovi di Antiochia³. I Padri a Nicea prendono atto, quindi, che alcune Chiese avevano goduto, sin dall'età sub-apostolica, di un prestigio particolare, sia a causa della loro origine apostolica, sia a causa della fama e santità di uno dei loro vescovi, sia per importanza civile della città⁴.

³ L'esistenza di una differenza di poteri tra i vescovi di Alessandria e quello di Antiochia con conseguente presa d'atto, senza indicazione di causa, risulta dai deliberati del Concilio di Costantinopoli I, del 381, dove, anche qui, il can. II stabilisce: “Qui sunt super diocesim episcopi, nequaquam ad ecclesias quae sunt extra terminos sibi praefixos, accedant nec eas hac praesumptione confundant. Sed iuxta canones Alexandrinus antistes quae sunt in Aegypto regat solummodo. Et Orientis episcopi Orientem tantum gubernent servatis privilegiis, quae nicaenis canonibus ecclesiae Antiochenae tributa sunt”. V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale*, cit., pp. 14-15.

⁴ V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale*, cit., pp. 11-12, e bibliografia ivi citata.



Dopo il concilio di Calcedonia del 451, si determinarono nuove realtà ecclesiali e la Chiesa nell'Impero Romano d'Occidente e d'Oriente fu divisa in cinque grandi circoscrizioni: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme.

La Chiesa di Persia, abbracciata l'eresia nestoriana, si staccò da Antiochia dalla quale sino da allora dipendeva, almeno formalmente, e si costituì come Chiesa autocefala, nel 484⁵.

La Chiesa armena, che teoricamente dipendeva dalla Chiesa di Cesarea di Cappadocia, nel 491 aderì all'eresia monofisita⁶.

Queste Chiese e le loro circoscrizioni ecclesiali ebbero ciascuna un proprio **rito**: Roma il rito latino, Costantinopoli il rito bizantino, Alessandria il rito alessandrino o copto, Antiochia il rito siriano occidentale, la Chiesa persiana il rito siriano orientale o caldeo, la Chiesa armena ebbe il suo rito armeno. Per l'odierna organizzazione di queste Chiese mi sono avvalso anche di *Orthodoxia 2001*⁷

Rito significa complesso tradizioni e di leggi liturgiche e disciplinari che caratterizzano ciascuna delle grandi chiese autocefale⁸.

3 - La Chiesa armena gregoriana⁹

Questa Chiesa di rito armeno, che ha avuto il merito di avere plasmato l'identità nazionale di quel popolo¹⁰, è la Chiesa di una regione, l'Armenia, che fu invasa dai Persiani lo stesso anno del concilio di Calcedonia. Ciò impedì alla Chiesa di parteciparvi e di accettarne le decisioni; dopo non si ritenne necessario aggiungere nulla alla formula cristologica di Efeso. Il fatto, poi, che la Chiesa armena visse in territori soggetti ai Persiani, non

⁵ A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Typis Monasterii exarchici Cryptoferratis, Grottaferrata, 1948, p. 189.

⁶ G. DE VRIES, *Oriente cristiano ieri ed oggi*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1946, p. 36.

⁷ Pubblicato da Ostkirchliches Institut, Regensburg.

⁸ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., p. 14-15.

⁹ Gregoriana da S. Gregorio l'Illuminatore. Per essenziali notizie sulla questa Chiesa cfr. G. MUNARINI, *La Chiesa Armena in dialogo con la Chiesa Cattolica*, in *Oriente Cristiano, Rivista del Centro ecumenico*, Bari 3/1997, p. 24 s., con note bibliografiche.

¹⁰ Cfr. anche E. MORINI, *Gli ortodossi, L'oriente dell'occidente*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 38.



cristiani, la spinse a rimanere separata dalle chiese ortodosse considerate come Chiese legate alla fede e alla politica dell'imperatore bizantino.

La dispersione del popolo armeno, costretto a una tragica diaspora, determinò il formarsi di quattro giurisdizioni primaziali (*katholikosati* e patriarcati).

Capo della Chiesa armena è il *katholikòs* di Etchmiadzin (Armenia) che estende la sua giurisdizione anche sui fedeli d'Europa, America, Australia, Nuova Zelanda, Egitto, Etiopia, Sudan, Iraq, Iran, India. Il *katholikòs* di Cilicia (residenza Beirut) ha giurisdizione su Siria, Libano e Cipro; il patriarca di Gerusalemme è a capo degli armeni di Israele e Giordania; quello di Costantinopoli ha cura dei fedeli in Turchia e a Creta.

Gli armeni sono stimati essere tre milioni, di cui circa due milioni cinquecentomila in Armenia.

Va ricordato che nella tradizione armena il *katholikosato* è assolutamente indipendente, autocefalo, mentre il patriarcato è autonomo, cioè rientra nella giurisdizione di un *katholikòs*: i patriarcati di Gerusalemme e Costantinopoli dipendono dal *katholikòs* di Etchmiadzin; il *katholikòs* di Cilicia è autocefalo per l'aspetto amministrativo, ma in piena comunione con l'altro.

Tra le caratteristiche organizzative di questa Chiesa si nota che la nomina del *katholikòs* di Etchmiadzin, *protos* della Chiesa armena, è demandata a un sinodo elettorale composto di delegati ecclesiastici (patriarchi, vescovi, sacerdoti e laici, questi ultimi in maggioranza) tutti provenienti dall'Armenia e dalle comunità della diaspora.

Per quanto riguarda poi il rapporto con la gli armeni cattolici, è significativo quanto affermato dal *katholikòs* Karekin I: la Chiesa armena cattolica, guidata dal proprio patriarca di Cilicia degli armeni, è "parte integrante della medesima nazione", come "istituzione storica e reale di cui abbiamo sempre apprezzato e apprezziamo il servizio che rende ai suoi fedeli"¹¹.

Conformità alla cristologia calcedonese.

¹¹ Cfr. G. MUNARINI, *Dalla morte di S. S. Karekin I alla visita di S. S. Karekin II al Papa di Roma*, in *Oriente cristiano*, cit., 4/2000, p. 39. Quanto al rapporto tra Chiesa armena e Nazione armena merita tenere presente quanto affermato dallo stesso *katholikòs* Karekin I: "Quando si parla della Chiesa armena come Chiesa nazionale non si deve però immaginare che essa abbia perduto la sua universalità e cattolicità rinchiudendosi in un'esistenza limitata e nazionalista. La storia mostra chiaramente che malgrado le vicissitudini della vita storica del popolo armeno vi sono state intense relazioni con altre Chiese cristiane".



Nel 1983 papa Giovanni Paolo II e il *katholikòs* di Cilicia hanno firmato una dichiarazione congiunta in cui si incoraggiano lo studio e la conoscenza reciproca come anche una collaborazione più stretta nel campo sociale e in quello dei diritti umani.

Nella *Dichiarazione comune* di Giovanni Paolo II e di Karekin I, Patriarca-*katholikos* di Etchmiadzin, del 13 dicembre 1996 si riconobbe ufficialmente che tanto la cristologia della Chiesa armena nella sua formulazione tradizionale, quanto quella della Chiesa di Roma, sono perfettamente ortodosse, sempre che si definiscano i termini usati nel senso dovuto¹².

Gli stessi principî sono stati ribaditi nel *Comunicato congiunto*, firmato da Giovanni Paolo II e Karekin II il 9 novembre 2000; tale documento fa un ulteriore passo verso il ristabilimento della piena comunione tra le due Chiese; in esso si legge:

"Noi crediamo anche nella Chiesa Una, Cattolica, Apostolica e Santa. La Chiesa, quale corpo di Cristo, è infatti una ed unica. Questa è la nostra fede comune, basata sugli insegnamenti degli Apostoli e dei Padri della Chiesa. Noi riconosciamo che la Chiesa Cattolica e la Chiesa Armena hanno veri sacramenti - soprattutto per mezzo della successione apostolica dei Vescovi - il Sacerdozio e l'Eucarestia".

Il comunicato congiunto si chiude sottolineando che le diverse tradizioni liturgiche, teologiche e canoniche sono più complementari che opposte¹³.

La dichiarazione che la fede professata è basata sugli insegnamenti degli Apostoli e dei Padri della Chiesa e che la validità dei sacramenti è data dalla successione apostolica dei vescovi - principî questi che sono cardine dell'ecclesiologia romano-cattolica - come anche il riconoscere, senza riserve, che la Chiesa romano-cattolica ha veri sacramenti, cosa che talvolta è messa in dubbio in teoria, o in fatto, da alcune chiese ortodosse¹⁴, fa sì che il dialogo ecumenico con questa Chiesa sia oggi più proficuo che con le stesse chiese ortodosse più aperte al dialogo, come lo stesso patriarcato ecumenico. Ciò è determinato anche dal fatto che si non pone il problema dell'uniatismo, ma che anzi si riconosce il patriarcato armeno cattolico di Cilicia come un fatto positivo.

¹² G. MUNARINI, *La Chiesa Armena in dialogo*, cit., p. 43.

¹³ G. MUNARINI, *Dalla morte di S.S. Karekin I*, cit., p. 48.

¹⁴ Vedi, ad esempio, casi di rebattesimo: cfr. F. MORINI, *Gli ortodossi*, cit., p. 97.



Anche se non c'è la piena comunione tra le due chiese, si sono avute liturgie comuni, cui ha partecipato anche il patriarca armeno cattolico¹⁵.

4 - La Chiesa copta d'Egitto

Nel V secolo i cristiani d'Egitto si divisero in due chiese: coloro che accettarono il dogma cristologico del concilio di Calcedonia del 451 furono chiamati melkiti, cioè seguaci della definizione conciliare approvata dall'imperatore (*malko* in siriano¹⁶) bizantino; gli altri continuarono a seguire il monofisismo. Nel 566 al patriarca melkita ne fu contrapposto uno monofisita, di lì la gerarchia e la Chiesa copta¹⁷. La Chiesa alessandrina aveva un proprio rito che sarà mantenuto anche oggi dalla Chiesa non cattolica e dai pochi fedeli copti cattolici di quella zona. La Chiesa calcedonese adottò il rito bizantino, nella fattispecie bizantino-melkita con l'uso della lingua araba.

Questa Chiesa ortodossa copta, come si qualifica, mantiene il rito alessandrino o copto, (circa otto milioni di fedeli) oggi è guidata da Tawadros (Teodoro) II, Papa di Alessandria successore di San Marco, e consta di quaranta diocesi residenziali in Egitto e nei territori della diaspora.

Tale Chiesa appartiene alle chiese pre-calcedonesi¹⁸, che si qualificano come *Antiche Chiese Orientali*; la loro fede è stata qualificata come monofisita, cioè in Gesù Cristo c'è una sola persona e una sola natura, quella divina.

I copti (il termine richiama l'origine egiziana) sono stati per secoli lo strato più povero dell'Egitto, spesso confinato in aree marginali, vicini ai monasteri e fedeli alla fede cristiana. Essi sono i discendenti dell'antica popolazione egizia che ha resistito all'ellenizzazione dei Tolomei e alla latinità dei Romani, hanno rifiutato il concilio di Calcedonia anche per porre una separazione tra la Chiesa imperiale bizantina e la loro identità. La "rinascita copta", soprattutto attraverso un vasto movimento religioso

¹⁵ G. MUNARINI, *Dalla morte di S.S. Karekin I*, cit., p. 45.

¹⁶ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., p. 138.

¹⁷ V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale*, cit., p. 27.

¹⁸ Sulla controversia monofisita all'indomani del concilio di Calcedonia del 451 cfr. E. LUDWIG, *Monophysite opposition to the council of Chacedon: fifth century catholicity and its challenge to twentieth century ecumenism*, in *Incontro* cit., p. 73 s., e V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale* cit., pp. 26-31.



d'istruzione e partecipazione alla vita comunitaria, ha toccato capillarmente il popolo come si vede nelle chiese egiziane. Nerbo della rinascita sono stati i monaci, spesso persone di cultura, che hanno ricostruito gli storici monasteri, diroccati e disabitati. Sono stati l'anima della ripresa dell'identità religiosa e popolare copta, che si è espressa nella volontà di pari diritti con i musulmani e di superamento della condizione di umiliazione. Gli ultimi tre papi di Alessandria, riformatori e guide spirituali della Comunità, sono legati a questo movimento. Il penultimo, papa Shenuda III, ha guidato la Chiesa con forza, protestando contro il governo per le violenze e le limitazioni subite.

I pochi fedeli cattolici sono guidati dal Patriarca di Alessandria dei Copti.

Conformità alla cristologia calcedonese.

Nel 1973 papa Shenuda III fu il primo papa copto a incontrarsi con il papa di Roma (all'epoca Paolo VI) dopo più di 1500 anni di assenza di comunione tra le due chiese. Durante la visita i due papi firmarono una dichiarazione comune relativa anche alla cristologia¹⁹ e si accordarono per ulteriori colloqui in materia di ecumenismo. L'impegno ecumenico del papa di Alessandria si è concretizzato nell'ingresso della Chiesa copta in

¹⁹ "Paolo VI, Vescovo di Roma e Papa della Chiesa Cattolica, e Shenouda III, Papa di Alessandria e Patriarca della Sede di San Marco, rendono grazie nello Spirito Santo a Dio per il fatto che, dopo il grande evento del ritorno delle reliquie di San Marco in Egitto, si sono ulteriormente sviluppate le relazioni tra le Chiese di Roma e di Alessandria, così che ora essi hanno potuto incontrarsi di persona. Al termine dei loro incontri e dei loro colloqui essi desiderano dichiarare insieme quanto segue: Ci siamo incontrati nel desiderio di approfondire le relazioni tra le nostre Chiese e per trovare strade concrete per superare gli ostacoli nel cammino della nostra reale cooperazione nel servizio del nostro Signore Gesù Cristo che ci ha dato il ministero della riconciliazione, al fine di riconciliare il mondo con Lui (2 Cor. 5, 18-20). In linea con le nostre tradizioni apostoliche trasmesse alle nostre Chiese e in esse conservate, e in conformità con i primi tre concili ecumenici, confessiamo un'unica fede in un solo Dio Uno e Trino, divinità dell'Unico Figlio Incarnato di Dio, la Seconda Persona della Santissima Trinità, la Parola di Dio, il fulgore della Sua gloria e l'immagine manifesta della Sua sostanza, che per noi si incarnò, assumendo per Se stesso un corpo reale con un'anima razionale, e che condivise con noi la nostra umanità, ma senza peccato. Confessiamo che il nostro Signore e Dio e Salvatore e Re di tutti noi, Gesù Cristo, è Dio perfetto riguardo alla Sua Divinità, e perfetto uomo riguardo alla Sua umanità. In Lui la Sua divinità è unita alla Sua umanità in una reale, perfetta unione senza mescolanza, senza commistione, senza confusione, senza alterazione, senza divisione, senza separazione. La Sua divinità non si separò dalla Sua umanità neanche per un solo istante, neanche per il tempo di un batter d'occhio. Egli, che è Dio eterno e invisibile, divenne visibile nella carne, e prese su di sé la forma di un servo. In Lui sono conservate tutte le proprietà della divinità e tutte le proprietà dell'umanità, insieme fuse in una unione reale, perfetta, indivisibile e inseparabile".



diversi organismi ecumenici e nella visita ad alcune chiese della comunione ortodossa come Costantinopoli, Mosca e Antiochia.

Francesco, papa di Roma, nel discorso rivolto a Tawadros II, odierno papa di Alessandria dei Copti, riconosce l'esistenza della successione apostolica in quella gerarchia²⁰, e riconosce l'esistenza del *vinculum fidei* tra le due Chiese. Il vescovo romano assicura una preghiera e aggiunge:

“affinché l'intero gregge affidato alle sue cure pastorali possa sempre essere fedele alla chiamata del Signore, invoco la comune protezione dei santi Pietro Apostolo e Marco Evangelista, essi [...] intercedano per noi e accompagnino il cammino delle nostre Chiese”²¹.

5 - La Chiesa etiope e la Chiesa eritrea

La **Chiesa etiope** di rito copto è stata per molti secoli soggetta al patriarcato copto di Alessandria che ne nominava l'*abuma* e stabiliva il numero dei vescovi. Nel V/VI secolo si è allineata con le chiese monofisite copta e siriana²².

Gli etiopi sono la più grande comunità cristiana non calcedonese, circa trentaquattro milioni, e costituiscono la metà della popolazione dell'Etiopia. Il processo di separazione dal patriarcato alessandrino è iniziato nel 1935, sotto la dominazione italiana. Nel 1959 la Chiesa ha raggiunto la piena autocefalia con l'elezione di un proprio patriarca che ha sede in Addis Abeba²³. Quali soggetti, per secoli, al patriarcato alessandrino professarono i monofisismo²⁴.

Conformità alla cristologia calcedonese.

²⁰ La Chiesa copta d'Egitto, Chiesa appartenente alla comunione delle antiche chiese orientali, si è dissociata dalle tesi del concilio di Calcedonia in merito alla controversia monofisita cfr. E. LUDWIG, *Monophysite opposition to the council of Chalcedon: fifth century catholicity and its challenge to twentieth century ecumenism*, in *Incontro fra canoni d'oriente e d'occidente*, cit., p. 73 s., e V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale*, cit., p. 26-31. V. PARLATO, *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto*, Saggi, Giappichelli, Torino, 2003, p. 132 s.

²¹ Riportato in O Odigos cit., 2/2013, p. 32; L. LORUSSO, *La Chiesa copto-cattolica in Oriente cristiano*, Eparchia di Piana degli albanesi, Palermo, 1/2017, p. 16 s..

²² L. LORUSSO, *Le chiese cattoliche d'Etiopia e di Eritrea*, in *Oriente cristiano*, cit., 2/2017, p. 24.

²³ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., pp. 173-176. Cfr. anche *La Chiesa d'Etiopia*, Centro Volontari Marchigiani, Ancona, 1984.

²⁴ Cfr. F. ZANCHINI DI CASTGLIONCHIO, *Profili costituzionali*, cit., pp. 32-33.



Di recente la Chiesa etiopica ha precisato la sua dottrina cristologica, così se ne può affermarne la conformità a quella cattolica²⁵.

Le Chiese copta ed etiope hanno raggiunto un accordo il 13 luglio 1948, che ha portato alla autocefalia della Chiesa eritrea.

Anche la **Chiesa eritrea** è una Chiesa pre-calcedoniana separata dalla Chiesa etiope nel 1993 grazie al riconoscimento della sua autocefalia da Shenouda III, papa copto di Alessandria; autocefalia dovuta alla costituzione della Repubblica Eritrea, separatasi dell’Etiopia; di qui il distacco dalla Chiesa etiope con la quale condivide quasi tutte le stesse pratiche liturgiche. Comprende circa un milione cinquecentomila fedeli. Anche in ambito cattolico, rito copto, i motivi geopolitici hanno determinato due metropoli a capo di due distinte Chiese *sui iuris*, una per l’Etiopia e una per l’Eritrea.

6 - La Chiesa siro-giacobita

Il nome ufficiale della Chiesa è Chiesa ortodossa siriana; comprende quindici diocesi, anche in Europa e nel Nuovo Mondo, e 4.000.000 fedeli di cui 1.200.000 in India, 500.000 in Siria.

La non accettazione del dogma cristologico di Calcedonia determinò una scissione nella cristianità siriana²⁶; così nell’ anno 545 si istituì una gerarchia monofisita a opera di Giacomo Baradai²⁷. Questa l’origine della Chiesa siro-giacobita; essa conserva il rito siriano, ha come capo il patriarca di Antiochia e di tutto l’Oriente²⁸.

Questa Chiesa siriana è la continuazione odierna della Chiesa antiochena, di cui al can. VI del concilio di Nicea, con fedeli sparsi in tutto il mondo. I Siri, distintisi nel V secolo nella lotta cristologica, erano seguaci del monofisismo, tollerato anche dalla corte bizantina, anzi tenuto

²⁵ “Siamo tutti cristiani e crediamo tutti nella stessa fede - come ha sottolineato padre Daniel Feleke, portavoce del Patriarca ortodosso etiopico - ma siamo divisi per ragioni storiche. Questa divisione ha conseguenze non solo a livello religioso ma anche politico. Ogni anno facciamo memoria non solo di Debre Libanos ma anche di altri massacri e distruzioni di monasteri. Per questo noi preghiamo intensamente per la riconciliazione tra di noi”. Il monastero di Debra Libanòs, in Etiopia, è situato nella regione degli Oromo. Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Debra_Libanòs.

²⁶ F. ZANCHINI DI CASTGLIONCHIO, *Profili costituzionali*, cit., p. 34.

²⁷ V. PARLATO, *L’ufficio patriarcale*, cit., p. 26.

²⁸ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., p.176-183. Per notizie sulla storia di questa Chiesa cfr. L. LORUSSO, *La Chiesa cattolica sira*, in *Oriente cristiano* cit., 2/2019, p. 79 s.



presente nella legislazione imperiale preoccupata della diversità di fede nell'Impero²⁹. All'avvento della dominazione araba i siriani si schierarono con i conquistatori in odio dei governatori imperiali.

I siri sono chiamati anche Giacobiti, dal nome del padre della loro eresia, Giacomo Baradai, ordinato vescovo nel 543, feroce oppositore del Concilio di Calcedonia.

Il patriarca di Antiochia, primate di questa Chiesa, viene eletto dal sinodo di tutti i vescovi, arcivescovi o metropolitani³⁰. La Chiesa sira calcedonese adottò il rito bizantino, nella fattispecie bizantino-melkita con l'uso della lingua araba.

I pochi fedeli cattolici sono guidati dal Patriarca di Antiochia dei Siri.

Conformità alla cristologia calcedonese

Nel 1971 Paolo VI ebbe un incontro di condivisione dottrinale con il patriarca Ignazio Giacomo III di Antiochia³¹.

7 - La Chiesa ortodossa siriana orientale o malankarese

La **Chiesa siro-malankarese** è una Chiesa cristiana diffusa nello stato del Kerala, nel sud ovest dell'India. Il 5 settembre 2013 il papa di Roma Francesco in un *Discorso* al primate di quella Chiesa ne riconobbe la dottrina conforme a quella cattolica.

Questa Chiesa trae origine da uno scisma del 1653 nella Chiesa cattolica malabarese³², rito siriano orientale o caldeo, dovuto alla volontà

²⁹ Ricordo l'Enotico, che fu promulgato dall'imperatore bizantino Zenone il 28 luglio 482 dietro suggerimento del patriarca di Costantinopoli Acacio per porre fine alle controversie cristologiche che avevano diviso la cristianità dell'Impero. Cfr. F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Du Cerf, Paris, 1964, p. 51.

³⁰ F. ZANCHINI DI CASTGLIONCHIO, *Profili costituzionali*, cit., p.30.

³¹ *Dichiarazione comune di papa Paolo VI e di Ignazio Giacomo III, Patriarca Siro-Ortodosso di Antiochia (27 ottobre 1971)*, in www.christianunity.va/

“Au terme de leur rencontre solennelle qui marque une nouvelle étape dans les relations entre l'Église Catholique Romaine et l'Église syrienne orthodoxe, Sa Sainteté le Pape Paul VI et Sa Sainteté Mar Ignatius Jacob III, remercient humblement le Dieu Tout-Puissant d'avoir permis, grâce à cette occasion historique, de prier ensemble, de commencer un fraternel échange de vue sur les besoins de l'Église de Dieu, et de témoigner de leur désir commun que tous les chrétiens puissent intensifier leur service du monde avec une humilité et une dévotion complètes.

Le Pape et le Patriarche ont reconnu la profonde communion spirituelle qui existe déjà entre leurs Églises. La célébration des sacrements du Seigneur la profession de foi



di conservare la tradizione del rito siriano orientale contro una forzata latinizzazione a opera dei missionari gesuiti portoghesi³³.

Il diacono della Chiesa malabarese Tommaso Parambil nel 1653 fu consacrato vescovo dal patriarca giacobita di Antiochia: da allora inizia la gerarchia di quella Chiesa³⁴.

Abbracciata così le fede monofisita clero e fedeli si staccarono dal cattolicesimo, istaurando la comunione con Chiesa giacobita di Antiochia. Ciò comportò l'adesione al rito siriano occidentale³⁵. Nel XX secolo subì l'influenza della riforma protestante in specie anglicana³⁶. Essa si è diffusa soprattutto in India, ma anche nel Nord America, in Europa, in Medio Oriente; conta attualmente circa un milione di fedeli. Nel Kerala i loro fedeli ammontano a 405.089. La loro lingua madre è la lingua del Kerala, il primate porta il titolo di *Katholicòs* dell'Oriente, metropolita di Malankara; con una ventina di diocesi.

I non molti fedeli cattolici sono guidati dall'arcivescovo maggiore di Trivandrum³⁷.

8 - La Chiesa assiro-orientale o caldea

Chiesa cristiana, il cui nome è **Chiesa apostolica assira orientale** sorta in Persia nel V secolo. La professione della fede nestoriana e conseguente

commune dans le Seigneur Jésus-Christ, la Parole de Dieu fait homme pour le salut des hommes, les traditions apostoliques qui font partie de l'héritage commun des deux Églises, les grands Pères et Docteurs, y compris Saint Cyrille d'Alexandrie, qui sont leurs maîtres communs dans la foi - tout cela témoigne d'une action du Saint-Esprit qui a continué à agir dans leurs Églises même lorsque il y a eu des faiblesses et des défaillances humaines [...].

Un progrès a déjà été fait, et le Pape Paul VI et le Patriarche Mar Ignatius Jacob III sont d'accord sur le fait qu'il n'y a pas de différences dans la foi qu'ils professent, concernant le mystère du Verbe de Dieu, fait chair et devenu réellement homme même si, au cours des siècles, des difficultés ont surgi des différentes expressions théologiques par lesquelles cette foi était exprimée [...].

³² A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., pp. 176-181.

³³ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., p. 181 s.

³⁴ L. LORUSSO, *La Chiesa cattolica siro malankarese*, in *Oriente cristiano*, cit., 2/2020, p. 80 s.

³⁵ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., pp. 181-183.

³⁶ A. COUSSA, *Epitome praelectionum*, cit., p. 182.

³⁷ L. LORUSSO, *La Chiesa cattolica siro malankarese*, cit., p. 87.



separazione dalle chiese calcedonesi fu dovuta anche all'essere una Chiesa i cui fedeli dimoravano fuori dei confini dell'Impero Romano e se ne volevano distinguere³⁸.

Tale Chiesa considera come proprio fondatore san Tommaso apostolo. Secondo una tradizione consolidata, l'apostolo fu seguito in missione da Addai (Taddeo di Edessa), uno dei settanta discepoli di Gesù e primo vescovo di Edessa. Addai e il suo discepolo Mari fondarono il cristianesimo in Mesopotamia già nel I secolo. Mari è considerato il fondatore della più antica diocesi della Mesopotamia³⁹.

Questa Chiesa siro-ortodossa dell'Est, rito siriano orientale o caldeo, ha come primate il *katholikòs*-patriarca dell'Est che risiede a Erbil, in Iraq, egli si qualifica come successore nel trono apostolico di San Tommaso. Questa Chiesa ha circa cinquecentomila fedeli, una dozzina di diocesi, in Iraq, Iran, Libano, India, negli USA, in Canada, in Australia⁴⁰.

Conformità alla cristologia calcedonese.

L'11 novembre 1994 uno storico incontro tra il *katholikòs* Mar Dinkha IV e papa Giovanni Paolo II portò alla firma in Vaticano della "*Comune dichiarazione cristologica*". Una delle conseguenze di questo atto fu la ripresa dei contatti tra la Chiesa assira e la Chiesa cattolica caldea⁴¹.

³⁸ Sulla condizione della Chiesa in Persia nel primo millennio cfr., tra gli altri, V. PARLATO, *L'ufficio patriarcale*, cit., p. 29.

³⁹ Sulla storia di questa Chiesa e l'adesione all'eresia nestoriana cfr. L. LORUSSO, *La Chiesa cattolica caldea*, in *Oriente cristiano*, cit., 2/2018, p. 19.

⁴⁰ La Chiesa assira comprende i territori dell'attuale Iraq occidentale e dell'Iran. Essa ha conosciuto una rapida espansione che ha portato i suoi missionari a fondare comunità fino all'India (dove è nota con il nome di "Chiesa siro-caldea") e alla Cina. Il 16 settembre 2015 alla morte del patriarca *Dinkha IV Khanania* è stato eletto a Erbil il nuovo patriarca Mar Gewargis III Sliwa. Con il nuovo patriarca il sinodo della Chiesa ha deciso di spostare la sede a Erbil, in Iraq.

⁴¹ "Quali eredi e custodi della fede ricevuta dagli Apostoli - si legge nel testo - noi confessiamo un solo Signore Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli, il quale, giunta la pienezza dei tempi, è disceso dal cielo e si è fatto uomo per la nostra salvezza". "Prescindendo dalle divergenze cristologiche che ci sono state - si sottolinea - oggi noi confessiamo uniti la stessa fede nel Figlio di Dio che è diventato uomo perché noi, per mezzo della sua grazia, diventassimo figli di Dio". "Il mistero dell'Incarnazione che noi professiamo insieme non è una verità astratta ed isolata. Esso riguarda il Figlio di Dio inviato per salvarci". Nel 2014, Papa Francesco, ricevendo in Vaticano Mar Dinkha IV, ha definito la Dichiarazione cristologica comune sottoscritta nel 1994 "una pietra miliare" del cammino "verso la piena comunione". "Con essa - ha detto Francesco - abbiamo riconosciuto di confessare l'unica fede degli apostoli, la fede nella divinità ed umanità di Nostro Signore Gesù Cristo, unite in un'unica persona, senza confusione né cambiamento, senza divisione né separazione".



Ricordo, infine, l'**Antica Chiesa nestoriana assira**, scismatica rispetto alla prima, seguace anch'essa della dottrina duofisita di Nestorio, il cui capo è il *Katholikòs*-Patriarca residente in Bagdad; comprende altre cinque diocesi⁴².

⁴² Sulla storia di questa Chiesa e delle sue fonti normative cfr. **A. COUSSA**, *Epitome praelectionum*, cit., pp. 188-193, e bibliografia ivi citata. Questa è l'unica Chiesa orientale in cui i settecento mila fedeli cattolici (appartenenti al "Patriarcato di Baghdad, già di Babilonia, dei Caldei") sono in numero superiore di quelli non cattolici dello stesso rito. **L. LORUSSO**, *La Chiesa cattolica caldea*, cit., p. 30.



Francesco Zanchini di Castiglionchio

(già professore ordinario di Diritto canonico nell'Università degli Studi di
Teramo, Facoltà di Giurisprudenza)

Gesù davanti a Pilato.

Rilievi procedurali su un caso di legalizzazione di linciaggio ecclesiastico¹

Jesus before Pilate.

Procedural remarks on a case of legalisation of ecclesiastical lynching¹

ABSTRACT: The Author wants to reconsider the trial of Jesus through a double critical grid: that of elimination by lynching of those who, by causing scandals, have cracked, regardless of any guilt, the certainties of the group (model dating back to immemorial times, and expression of pagan myths), and that of the execution of the death sentence issued by the great Sanhedrin of Jerusalem against the Nazarene, subject to adequate control by the Roman *praetor* (limited, however, only to the conditions of its admissibility by the imperial system). The discussion proceeds by underlining the full autonomy in merit of the confessional verdict, which the execution power accessed as a mere formal verification of the existence of conditions of public order considered indispensable by the State system. On the side-lines, the Author takes the opportunity to highlight how these precautions have become less and less renounceable over time, in face of the recurrent ecclesiastical claim to re-propose in new forms the ancestral logic of the ritualized lynching of dissenting members.

SOMMARIO: 1. All'origine (antropologica) del problema: tra scandalo e linciaggio rituale - 2. Competenza confessionale (legalmente pacifica) sull'accusa - 3. (*intermezzo*) Parallelismi tra linciaggio e scomunica - 4. (*segue*) Natura giuridica dell'intervento di Pilato. Una lezione di laicità.

1 - All'origine (antropologica) del problema: tra scandalo e linciaggio rituale

Non c'è un solo modo di porsi di fronte a chi ha cominciato seriamente a incrinare gli equilibri, che in un gruppo si sono sedimentati nel tempo secondo un assetto coeso di opinioni, di pregiudizi, di comportamenti, ispirati a un ventaglio di valori condivisi, in posizione di dipendenza

¹ Contributo non sottoposto a valutazione – Article not peer evaluated.



reciproca sia quanto a compatibilità/coerenza, sia quanto a gerarchia tra essi riconosciuta dalla tradizione.

In una linea antropologica recente quanto autorevole², si sostiene che l'attività di chi esercita una funzione critica sugli assetti esistenti in un gruppo consiste nella determinazione di linee di faglia nelle certezze correnti nel gruppo stesso. Secondo la metodica praticata in questa linea di indagine, il nome che queste crepe culturali - suscettibili di erodere criticamente la compattezza di un gruppo strutturato - assumono, è quello di "scandalo".

Di fronte a tale fenomeno, quando esso sia stato lasciato libero di procedere oltre un certo segno, viene ritenuto sempre meno evitabile, gradualmente, il crescere d'una reazione aggressiva degli ambiti più influenti del gruppo, che dallo scandalo si avvertano colpiti con particolare precisione diagnostica.

Secondo la tesi antropologica considerata, sarebbe anzi inevitabile un momento oltre il quale, venendo in questione l'omeostasi del gruppo, vi si coalizzerebbe un nucleo aggressivo fautore di un attacco decisivo al soggetto disturbatore della tranquillità sociale. La crisi conseguente potrebbe essere forse superata, ma solo se in posizione gerarchica fossero predisposti all'uopo strumenti di integrazione del dissenso capaci di cogliere in esso un'occasione di rafforzamento, anziché di indebolimento degli equilibri del sistema. Senza di che, sarebbe inevitabile il crescere di una reazione interna sempre più estesa e frenetica, intesa vuoi alla distruzione, vuoi alla espulsione catartica dell'elemento disturbatore dell'insieme³.

Nella medesima linea antropologica, si propone un quadro stratificato dei modelli di trattamento del fenomeno secondo una ipotetica tavola storiografica, nella quale l'èvo primordiale rivelerebbe come dominante l'utilizzo del mito come fonte giustificatrice dell'assassinio rituale dell'innovatore, in quanto celebrazione sacra - nelle forme catartiche della lapidazione - del ristabilimento dell'armonia sociale: obiettivo sociale del rito, al di fuori del quale rimarrebbe priva di senso ogni considerazione relativa alla colpa, o all'innocenza della vittima (e qui

² R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1999, *passim* (2^a edizione italiana a cura di G. FORNARI, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, 2001).

³ Appartiene invece a una fase ovviamente più tarda (e politicamente più matura) la leggenda paleoromana di Tarpea, precipitata a furore di popolo in Roma, dalla rupe omonima, dopo un processo sommario per alto tradimento in favore dei Sabini: per un motivo dunque razionale, estraneo alla dimensione del mito.



la protesta disattesa di Antigone anticipa il 'Compianto' di Giotto, o la 'Sepoltura' di El Greco). A questa fase originaria avrebbe fatto poi seguito l'apparire di cicli più complessi di dinamica politica espressi dal sostituirsi, alle anteriori modalità di ricostruzione della coesione comunitaria, quella di processi trans-tribali, creati opportunamente nel passaggio verso formazioni politiche ad architettura più articolata, dotate pertanto di mezzi di qualificazione e d'integrazione del dissenso consoni alla loro struttura più moderna, adattabile quindi a un contesto in cui la "buona fede" della vittima (di tutte le vittime!) avrebbe finalmente acquisito centralità.

Nella linea evolutiva della diffusione a oriente della potenza romana⁴, l'incontro con il fenomeno teocratico di Israele - già incluso a forza nell'ecumene ellenistica - mette lo *jus gentium* a una prova di resistenza inedita, giocata mediante l'utilizzo di potentati contigui gemmati dalla dissoluzione di imperi anteriori, in rapporto di alleanza dialettica col potere sacerdotale arroccato nel Tempio di Erode: poteri entrambi, però, legalmente sottoposti alle magistrature imperiali. È sullo sfondo di questa complessità di contesto che si svolge il così detto

⁴ Sul ruolo giocato da Pilato nel "caso Gesù" la mole della letteratura prodotta è inversamente proporzionale a quella delle fonti effettivamente disponibili a una consultazione diretta! Sarà consentito allora, a un anziano canonista, di tentare anch'egli di contribuire, dal proprio punto di vista epistemologico, a un dibattito pur decisamente sterminato. Oltre tutto, lo stato evolutivo del moderno diritto processuale ci pone ormai in un contesto di udienza rigidamente documentata; mentre il processo che abbiamo di fronte si svolge bensì per tesi contrapposte, ma all'interno di in rito materiato davvero di quella oralità e di quella concentrazione, che per noi moderni sono ormai oggetto più di retorico rimpianto, che di effettivo stimolo a una resa meno formalizzata della dialettica giudiziaria. A partire quindi dall'idea bettiana della storicità del soggetto conoscente, non sembra forse da escludere l'utilità di un ulteriore contributo alla ermeneutica dei fatti che, nella prima metà del I° secolo dell'era volgare, si svolsero in Gerusalemme, capitale della Giudea, quando venne portato a conoscenza del governatore romano pro-tempore l'esito capitale di un processo che si era svolto -di fronte al gran Sinedrio sacerdotale, assiso nell'esercizio dei suoi poteri di autodichia- nei confronti di tale Gesù Nazareno, imputato di reati strettamente connessi con le prerogative confessionali dell'organo giudicante. Il fatto che di un caso del genere non ci fossero precedenti derivava verosimilmente dalla circostanza che, nel quadro di recenti direttive senatorie inerenti al governo di alcune province trasmarine ritenute "difficili" dell'ecumene imperiale, in epoca recente era stato introdotto il divieto, per le giurisdizioni "etniche", di portare a effetto condanne capitali senza previo nulla osta del governatore romano competente. L'innovazione non pregiudicava, per sé, l'autonomia di un giudice ecclesiastico come quello autore della sentenza *de qua*; ma ne sottoponeva a controllo imperiale l'esecuzione, come qui, non senza verosimiglianza, si sostiene che la fattispecie proponesse all'intervento di Ponzio Pilato.



processo a Gesù (o Yesu), profeta apparso “al tempo del re Erode”⁵, “quando Quirino era governatore della Siria”⁶.

2 - Competenza confessionale (legalmente pacifica) sull'accusa

La scena si apre sull'accusa di bestemmia, che i ceti oggetto della polemica gesuana (prevalenti i farisei) muovono davanti al Sommo sacerdote contro il profeta galileo, seguace del Battista e come lui fortemente avverso all'esternismo rituale caratterizzante una prassi religiosa materata di un'osservanza tutta esteriore della Torà, accentuata nelle minuzie interpretative della tradizione. Accuse simili, in altre occasioni, già avevano avuto occasione di provocare la lapidazione (o altra forma di liquidazione violenta) di figure profetiche talvolta non secondarie, come lo stesso Battista - vittima dello stesso Erode chiamato invano in causa da Pilato nel nostro processo, per eccepirvi l'incompetenza territoriale del Sinedrio di Gerusalemme nei confronti di un nazareno - o come il Servo di Yahweh. Qui, però, la qualificazione di illiceità muove dalla tesi abnorme secondo cui l'imputato si sarebbe qualificato, o almeno avrebbe lasciato che i discepoli lo credessero tale, re di Israele (e dunque eversore⁷ dell'ordine imperiale), se non addirittura “figlio di Dio”(e dunque bestemmiatore dell'unicità di Yahweh): tesi tutte da dimostrare, ma che, se supportate adeguatamente in istruttoria, avrebbero potuto consentire di ottenere di vedere sanzionata senza ambiguità, dal gran Sinedrio competente in Giudea, una sentenza di soppressione rituale dell'empio. Pretesa per altro solo apparentemente resistita dal fatto che, nella sopraggiunta fase di più stretta integrazione nell'impero delle istituzioni giudaiche, non è più permesso loro l'esercizio incontrollato di una autotutela che si espanda oltre il diritto privato, nell'ambito cioè soprattutto della repressione criminale; ma alla quale, tuttavia, la somma sanzione sacerdotale è in grado di conferire autorità determinante al fine di ottenere una pronuncia pretoria di eseguibilità della pena capitale, che una folla abilmente sobillata reclama per il reo.

⁵ Mt. 2, 1.

⁶ Lc. 2, 2.

⁷ Donde la protesta “non abbiamo altro re che Cesare”, levata con alto grido dai sacerdoti nel pretorio e reiterata con enfasi fuori di esso, di fronte al popolo (Gv. 19, 14-15).



A ben vedere, opera in questa situazione un meccanismo collocato a metà strada tra la disciplina dei territori non autonomi e quella, più elastica per la sua delicatezza politica, dei problemi relativi al trattamento degli interessi religiosi, in un contesto di monoteismo estremamente intollerante ed esclusivo. Mentre non v'ha dubbio, formale e/o sostanziale, sul presupposto che, comunque, un procedimento formale d'accusa in sede confessionale debba precedere la decisione se eseguirne il verdetto - previo controllo di regolarità sugli atti - da parte del magistrato imperiale competente⁸. È la natura limitata della decisione dello Stato a evidenziare la piena autonomia della pronuncia confessionale, senza per altro smussarne la delicatezza dell'intervento sul piano delle conseguenze che quest'ultimo potrebbe sollevare, in termini di politica dell'ordine pubblico. D'altronde, su un piano di reciprocità, l'autorità sacerdotale è tenuta, dal suo canto, a motivare accuratamente le proprie conclusioni relative al caso: rendendo così il processo appena celebrato degno di adeguata attenzione del magistrato sulle prove raccolte, e sulla loro rilevanza penalistica dal punto di vista dell'ordinamento ecclesiastico. Che è quanto induce a ritenere decisiva e irrinunciabile, nell'inchiesta confessionale, la piena corrispondenza con i valori appropriati al proprio ambito di tutela; senza possibilità di ingresso, al riguardo, sia di una ingerenza nel merito della pronuncia oggetto di una richiesta di *exequatur* statale, avanzata dall'autorità religiosa ritenuta competente, sia - reciprocamente - di un'eventuale presunzione di quest'ultima di vedere le proprie motivazioni condivise dall'autorità statale sovrastante⁹, a tali valori necessariamente indifferente¹⁰.

⁸ Siamo, ovviamente, al di fuori della *animadversio debita*, affidata al "braccio secolare" nel regime di cristianità: nella quale le due potestà opereranno in realtà come organi di un unico sistema. In proposito vale la pena di rimarcare qui, ancora una volta e seppure di volo, quanto di moderna laicità, dall'età repubblicana in poi, si prefiguri nel diritto costituzionale romano anteriore all'epoca del Dominato, alla vigilia della machiavellica soluzione di continuità costantiniana. La quale avrebbe garantito per qualche secolo ancora compattezza all'impero, insieme alle condizioni ideologiche per la sua continuazione bizantina per un ulteriore millennio: seppure però a prezzo di una drammatica rottura costituzionale, operante comunque, in Occidente (nelle diverse fasi invalse fino all'età degli assolutismi europei) al principio di laicità dello Stato e della sua legge.

⁹ Lungi quindi dal costituire il processo ecclesiastico un mero insieme di fatti, raccolti a supporto di una proposta dell'ente esponenziale della confessione, l'autorità statale marca qui una distanza dal giudizio di merito sulla questione: che riserva all'ambito di quella che considera espressione dell'autonomia che si spetta - secondo i principi dello *jus gentium* - a ogni popolo che risulti incluso nel novero dei *socii et amici populi romani* (ho già sostenuto la tesi di questo doppio presidio pubblicistico spettante all'ebraismo



3 - (intermezzo) Parallelismi tra linciaggio e scomunica

A ben vedere, il modello del linciaggio finisce qui per venire in causa, in quanto assimilabile a quello della scomunica, in maniera sorprendentemente appropriata. Solo superficialmente, infatti, esso sarebbe collocabile accanto a quello dell'esilio; mentre l'apparentamento più corretto è, di contro, quello con l'*interdictio aquae et ignis*, implicante esclusione totale da ogni dimensione di convivialità e di amicizia cittadina: la morte civile. A determinare la quale tutti gli altri membri sono chiamati a collaborare con chi "scaglia la prima pietra" da una posizione di *leadership* all'interno della formazione confessionale. Anzi, è proprio costui (la liturgia ortodossa non a caso chiama *despòtes* il vescovo) a stabilire insindacabilmente chi debba esser considerato bersaglio - seppure metaforico - della "prima pietra" che lo separerà per sempre dalla comunità dei salvati, a ciascuno dei quali potrà essere d'ora innanzi inibita addirittura la frequentazione del reprobato: abbi lo come il fariseo e il pubblicano!

Nella sua perspicacia, Paolo si avvede immediatamente del rischio immanente alla ricezione nella Chiesa di uno strumento invalso nella "sinagoga di Satana"¹¹; ma sa appena intravedere qualche possibilità di rinunciare a un *medium* invalso nell'orda (e a questa appropriato, fin dalla notte dei tempi): e passa a teorizzarne una rischiosa mascheratura terapeutica per il Nuovo Testamento, una sorta di chirurgia benefica per il gruppo - liberato dallo scandalo di una devianza - spacciandola come una misura di sicuro giovamento per la stessa vittima; relegata quale è, a tempo indeterminato, nel limbo della condotta riprovevole cui ha aderito,

rispetto al cristianesimo in *Evangelo, impero, cristianità. Ambiguità di un incontro*, in Atti dell'Accademia romanistica costantiniana, XIX Convegno, 2013, "Organizzare, sorvegliare, punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della Tarda Antichità"). Una autonomia limitata dal solo disconoscimento del ricorso arbitrario al linciaggio dell'imputato, ma tale da dare insormontabile consistenza decisoria alla protesta esasperata del popolo dopo la sentenza del Sinedrio, di fronte alle obiezioni dilatorie invano opposte dal magistrato, una volta elusa da Erode stesso l'eccezione di incompetenza territoriale delle autorità gerosolimitane: "Ma essi insistevano a gran voce, chiedendo che fosse crocifisso. E le loro grida si facevano sempre più forti" (Lc., 23, 23).

¹⁰ Ragione oltre ogni dire profonda, questa, della replica finale di Pilato a Gesù: "Che cosa è la verità?" (Gv. 18, 38).

¹¹ Sul punto, ancora una volta mi persuade **G. BARBAGLIO**, "Dic Ecclesiae" (MT. 18, 15-17, 18), *Lettura storico-critica*, in P.A. BONNET e L. LOSCHIAVO (a cura di), *Forme stragiudiziali o straordinarie di risoluzione delle controversie nel Diritto comune e nel Diritto canonico*, ESI, Napoli, 2008.



dalla quale gli viene imposto di desistere, senza riserve o condizioni. Certo nobile è l'intenzione dell'apostolo, ma la generalizzazione indiscriminata del rimedio ha prodotto, dopo di lui, effetti talora disastrosi¹², specie in ambienti già connotati da prassi diffuse di intransigenza persecutoria, incompatibili con la nuova alleanza¹³ tra Dio e il popolo "riscattato dal sangue dell'Agnello": destinatario quindi di una promessa senza tempo, aperta - tra storia ed escatologia - a un Regno di comunione ineffabile e di inesauribile misericordia. Se così è, allora lo strumento (e la sua affinità con il linciaggio) va inteso come oggetto di un superamento ottativo, affidato alla storia ecclesiale successiva, dalla quale trarre - nella fraternità sinodale - modelli progressivi, sempre più conformi all'utopia delle origini. Per contro, gli sviluppi successivi, interni a una dimensione moltitudinista della *sequela Christi*, combinata con la stretta autoritaria calata sull'impero nel suo passaggio, sotto Costantino, alla fase del Dominato, non paiono essere finiti per inserirsi in un ambiente favorevole allo sviluppo di quella utopia trasformatrice; sicché, pur potendosi trovare segni autentici anche oltre Nicea¹⁴, non si può non rilevare qui un punto di non ritorno, che attraverso la Tarda Antichità approda alle durezza inaudite assunte come proprie dal ministero apostolico, con l'insistito recupero di modelli di sacerdozio veterotestamentario, avutosi con la Riforma gregoriana; recupero poi ribadito dal Tridentino nonostante (ma a livello puramente gerarchico) una considerevole ripresa della sinodalità.

4 - (*segue*) Natura giuridica dell'intervento di Pilato. Una lezione di laicità

¹² "Se vi ho contristati [...] ora ne godo; non per la vostra tristezza, ma perché vi siete contristati per convertirvi; vi siete infatti rattristati secondo Dio per non essere puniti da noi. La tristezza secondo Dio genera ravvedimento che porta a salvezza e di cui non ci si pente; ma la tristezza del mondo genera la morte" (II Cor., 7, 8 ss.).

¹³ "[...] questa è l'alleanza che contrarrò con la casa d'Israele; dopo quei giorni io darò, dice il Signore, le mie leggi nella loro mente e le scriverò nei loro cuori. Né avranno più da istruire [...] ciascuno il proprio fratello, dicendo: conosci il Signore! Perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande [...] e dei loro peccati non mi ricorderò mai più" (Eb., 8, 10 ss.).

¹⁴ Espressione residua della *communio* delle origini, il can. 5 di Nicea andrà incontro a precoce desuetudine, almeno nei suoi risvolti di controllo sinodale sugli abusi dispotici di un episcopato sempre più omogeneo alla autocrazia imperiale, specie nel periodo bizantino.



Vale forse la pena, a questo punto, di domandarci in quale senso ed esercitando quali poteri si siano mossi i tentativi di Pilato di eludere la soluzione finale del dramma della Croce, aderendo alla richiesta di evitarla trasmessagli dall'improvviso coinvolgimento emotivo della moglie, Procula¹⁵. Ma lo faremmo verificandone il progressivo fallimento di fronte all'impeccabile conduzione dell'affare verso il suo esito finale da parte di un'istanza sacerdotale determinata¹⁶, mai scossa dalle reiterate eccezioni da lui sollevate nei confronti della presunta inammissibilità, o improcedibilità dell'azione penale: esercitata di contro con rigore impeccabile - sul piano formale e sostanziale - dall'autorità competente, nella comprovata logica di sempre, preordinata al linciaggio dell'eretico e del deviante.

Rimaneva infatti comunque insormontabile l'ostacolo, che all'ingresso degli espedienti prospettati *in executivis* dal magistrato per sottrarsi all'obbligo di eseguire il verdetto di condanna a morte della autorità confessionale competente, veniva opposto dalla natura stessa delle funzioni assegnategli dalla legge.

Era qui, infatti, la natura stessa (interordinamentale) del meccanismo di rinvio a un'istituzione confessionale ierocratica della decisione di merito¹⁷, a escludere la sopravvivenza residuale di poteri statali di interdizione comunque opponibili alla messa in esecuzione della pretesa punitiva espressa nella sentenza capitale emessa dal gran Sinedrio. E i poteri autorizzatori dell'esecuzione, affidati al *praetor*, non potevano certo oltrepassare la soglia della verifica - avente natura, a quel che sembra, di mera delibazione estrinseca - del ricorrere delle condizioni interne ed esterne essenziali perché un processo legale vi fosse stato, in primo luogo quanto al rispetto del principio del contraddittorio; così come per conseguire certezza che vi fosse stata garantita la sussistenza degli ulteriori requisiti minimi di ordine pubblico, come il principio della prova¹⁸.

¹⁵ Cfr. Mt., 27, 19.

¹⁶ Qua e là opportunamente colorito a misura dello stile e del coinvolgimento emotivo dei diversi narranti, il resoconto evangelico ci rimanda a momenti alti di intensa retorica forense!

¹⁷ Né la conclusione muterebbe, ove il raccordo interordinamentale fosse inquadrato nella categoria del *presupposto*.

¹⁸ Ancora oggi, del resto, è con riferimento a questi requisiti essenziali di giusto processo, che risulta tra noi definito il confine di ammissibilità della ricezione delle disposizioni canoniche, nella giurisprudenza costituzionale e comunitaria!



Così, nella situazione data (del tutto sorda a richiami diacronici, impensabili, ai diritti dell'uomo), rimaneva a Pilato, sconfitto il suo sfortunato tentativo di prendere le distanze dall'aggressività dei fanatici - teatralmente istigata contro l'imputato - la sola amara rivincita concessagli dalla crudeltà dei tempi, giocata in sede di rigetto dell'incidente di esecuzione mosso dal Sinedrio a proposito dell'iscrizione "il re dei Giudei", da lui fatta affiggere sul patibolo come motivo legale della condanna a morte¹⁹: mantenendo in tal modo, all'interno di un contesto di pura teocrazia sacrificale operante - ridotte al silenzio le obiezioni intese alla ricerca di una minima *ratio* di torto, o d'innocenza - il punto di laicità espresso, di fronte ai toni quasi da ordalia risonanti tra la folla²⁰, vuoi con l'unica domanda da lui rivolta all'imputato in sede di interrogatorio²¹, vuoi con la propria estrema richiesta, indirizzata ai sommi sacerdoti per conoscerne gli intenti²², prima della consegna del "Re" incriminato all'ultimo supplizio: giustificato verosimilmente questo, a suo parere - a torto o a ragione - solo dal *titulus crucis* della lesa maestà, ritenuto connesso all'espletamento dei propri poteri di magistrato imperiale; e puntigliosamente fatto iscrivere, nell'esercizio dei medesimi, sopra la corona di spine del condannato.

¹⁹ Cfr. Gv. 19, 22.

²⁰ Eloquenti mi paiono, in termini di rinvio analogico all'ordalia, da un canto l'invettiva "salvi sé stesso se è il Cristo di Dio, l'Eletto" e dall'altro l'imprecazione, simmetrica: "il sangue di costui ricada su di noi, e sui nostri figli (Lc. 25, 35; Mt. 27, 25).

²¹ Cfr. Lc., 23, 3.

²² Sul punto registrando come adeguata la già citata replica dei sacerdoti, esplicitata con enfasi senz'altro opportunistica: "non abbiamo altro re che Cesare" (Gv., 19, 14 ss.).