

ANGELA MARIA PUNZI NICOLÒ

GLI INFLUSSI DEL « CODEX IURIS CANONICI » SULLE LEGISLAZIONI CIVILI

1. Il superamento del separatismo e la tendenza alla collaborazione tra stati e chiese. — 2. Gli influssi del CIC sulle legislazioni statuali e i diversi modi di presenza della Chiesa nella società contemporanea. — 3. La trasformazione dell'ordinamento polacco. — 4. I mutamenti costituzionali e la nuova legislazione ecclesiastica messicana. — 5. Le modifiche concordatarie nel sistema italiano. — 6. Conclusioni.

1. *Il superamento del separatismo e la tendenza alla collaborazione tra stati e chiese.*

Quasi vent'anni fa, e quindi ben prima della promulgazione del *recognitus codex iuris canonici*, in uno dei primi congressi della *Conso-ciatio internationalis studio iuris canonici promovendo* (Pamplona, 1976), uno studioso italiano, affrontando il tema della distinzione degli ordini spirituale e temporale, e in particolare il mutamento del sistema di relazioni tra Chiesa e Stati, esordiva offrendo il « dato di fatto di un sempre maggior numero di Stati dell'area occidentale che abbandonano il confessionismo per affermare la propria laicità, e progressivamente manifestano la tendenza ad attenuare la regolamentazione speciale del fenomeno religioso assumendo un atteggiamento in varia misura orientato verso il separatismo » ⁽¹⁾.

La citazione di questo saggio, ricco di spunti comunque validissimi, potrebbe, di primo acchito, servire a constatare, dal peculiare

⁽¹⁾ F. ONIDA, *Considerazioni preliminari sulla distinzione degli ordini spirituale e temporale e sui riflessi nell'ordinamento canonico del mutamento del sistema di relazioni tra Chiesa e Stato*, in AA.VV., *La norma en el Derecho canonico*, Pamplona 1979, II, p. 607.

angolo visuale dei rapporti interordinamentali Stato-Chiesa, quanto in fretta sia trascorso il secolo, in questi ultimi decenni, e che imponenti costruzioni ideologiche e politiche siano state erose da impensabili accelerazioni dell'onda della storia.

Facile sarebbe, infatti, osservare oggi una tendenza di segno del tutto opposto, e, in un'aura di presunta (anche se dubbia) riscoperta del sacro, enumerare tutti i segni di una realtà ben diversa, in cui nonché sviluppare un crescente separatismo, le comunità civili (le istituzioni, ma anche i popoli) appaiono reclamare, quasi esigere, interventi precisi, magisteriali ma anche di governo, da parte delle chiese (della Chiesa cattolica, in specie).

Sì che l'azione pubblica *in temporalibus* della Chiesa e dei suoi rappresentanti, non si deve far strada a fatica e fra contestazioni politiche e culturali, ma sembra trovare la via spianata e veder cadere, sotto la spinta delle mutazioni storiche e della volontà popolare, gli ostacoli e le pregiudiziali ideologiche, che erigevano i citatissimi « storici steccati ».

Tutto ciò può spingere e, in effetti, ha spinto più d'uno, ad un certo trionfalismo ecclesiale, pericoloso, probabilmente, perché non sempre basato su di un'attenta analisi della realtà e quindi foriero di illusioni, più pericoloso, forse, se per ipotesi dovesse rivelarsi fondato su di una effettiva crisi della stessa idea di stato moderno.

L'analisi giuridica può forse aiutare a sceverare il dato significativo, da ciò che è magari vistoso, ma trascurabile, la linea di tendenza reale dal mero *wishful thinking*.

Va subito detto, per prima cosa, che oggi appare desueta una certa idea di separatismo (un'idea che abbracci sia il separatismo classico del liberalismo ottocentesco europeo, sia quello — di contenuto e ispirazione tutt'affatto differente — delle ormai estinte democrazie popolari dell'Est), al punto che un tale sistema di relazione tra stati e chiese sembra allinearsi ad altri, più remoti, che collochiamo solo in una prospettiva storica.

Ciò tuttavia non significa in alcun modo che torni a prevalere, nei paesi occidentali di tradizione cristiana, una visione confessionista da parte dello Stato o la ripresentazione della *potestas indirecta in temporalibus* da parte della Chiesa.

Assistiamo invece, nel quadro di una diffusa secolarizzazione della società, all'emergente, anche se non sempre chiara, richiesta di tutela e di appoggio per i valori umani, civili e sociali, rivolta pressantemente da coloro che tali valori istituzionalmente rappresentano,

alle confessioni religiose, le entità cioè preposte alla ufficiale gestione del sacro.

Come è ovvio, questa richiesta di un « braccio spirituale » ha le sue aporie, le sue intrinseche contraddizioni, proprio perché si colloca in una società fortemente secolarizzata, che non intende rinunciare ad alcuna conquista (giuridica, sociale o di costume) che sia, o appaia, frutto di modernità o di laicità.

Sì che la Chiesa, laddove parla più palesemente di « peccato » o di « scandalo » (da sempre, suoi fronti di guerra specifici e dichiarati), quando ad esempio si batte per l'indissolubilità matrimoniale o condanna l'aborto, viene considerata come indebitamente invasiva della sfera temporale e della laicità. E tali critiche provengono poi, molto spesso, da coloro che alla Chiesa stessa rimproverano un sempre insufficiente impegno a favore della pace, per la giustizia sociale o contro la delinquenza organizzata, battaglie ideali certo nobilissime, ma del tutto attinenti all'autonomia delle scelte temporali.

Siamo dunque ben lontani dall'esperienza di neo-confessionismo, che si può collocare negli anni venti e trenta del nostro secolo, quando l'imporsi di regimi totalitari di destra in alcuni paesi cattolici (o comunque con forte presenza cattolica) portò alla conclusione di concordati, tutti, se pur in diversa misura, orientati alla concessione di marcati privilegi alla Chiesa, nel quadro di un abbandono del liberalismo separatista, ugualmente invisato al potere civile e a quello religioso ⁽²⁾.

Nulla o quasi di quel momento storico e ideologico è oggi presente, per quel che riguarda la possibilità di imporre ad uno stato la peculiare prospettiva ecclesiastica sulle materie di comune interesse, le tradizionali *res mixtae*. Viceversa, appare oggi nuovamente attuale, dopo la parentesi degli anni settanta, in cui gli strumenti giuridici sembrarono cedere il passo di fronte a quelli della politica e della sociologia (e, nella comunità ecclesiale, all'approccio teologico e pastorale) la tendenza a regolare i rapporti tra Stato e Chiesa in termini giuridici e molto spesso ricercando una regolamentazione speciale del fenomeno religioso.

Nessun dubbio può ormai sussistere, ad esempio, che il profondo rinnovamento segnato dal Vaticano II abbia mutato moltissime cose nella Chiesa, ma non abbia — come si era, all'epoca, ipotizzato

(2) C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose. Il regime pattizio*, Bologna 1988 (II ed.), pp. 60-66.

— fatto sparire i concordati ⁽³⁾, che il vigente *codex*, definito autorevolmente « l'ultimo documento del Concilio » ⁽⁴⁾, segni comunque il deciso recupero del diritto e dei suoi strumenti peculiari, come ago della bilancia nella dialettica della comunità ecclesiale.

Siamo autorizzati, dunque, a leggere la realtà delle attuali relazioni tra Chiesa e stati nell'ottica del diritto positivo canonico e civile, e a riflettere sui rapporti interni, sugli influssi reciproci, sugli avvicinamenti e sui distacchi fra i due tipi di ordinamento, che la nostra epoca, come ogni altra, conosce.

Il tema proposto, per corrispondenza al titolo della raccolta e per omogeneità con gli altri saggi ivi presenti, dovrebbe riguardare soprattutto l'ultimo decennio, ma le radici di questo nostro ieri si estendono più lontano, nel passato, e d'altro canto, i frutti delle innovazioni legislative non sono ancora venuti tutti a piena maturazione. Tutto ciò richiede che il presente tentativo di riflessione, centrato evidentemente sul periodo successivo alla promulgazione del vigente *codex*, tocchi talora le origini del *codex* stesso e adombri, ove possibile, sviluppi futuri.

2. *Gli influssi del CIC sulle legislazioni statuali e i diversi modi di presenza della Chiesa nella società contemporanea.*

È tempo ormai, poste queste premesse, di affrontare l'argomento centrale di questo lavoro, vale a dire l'influsso o gli influssi del *codex* sulle legislazioni degli stati.

Va sempre premesso, in ogni caso, che l'interrogativo si può porre non solo sul *quomodo*, ma anche sull'*an* di questa ipotizzata incidenza.

È ragionevole, infatti, il dubbio che ciò che sovente appare come una influenza delle direttive o degli orientamenti provenienti dalla gerarchia cattolica, non abbia tanto come punto di riferimento la codificazione del 1983, ma — in una prospettiva più lontana, ma certo più significativa — il rinnovamento indotto nella Chiesa dal Concilio Vaticano II.

In qualche misura, questo è comprensibile e non deve meravigliare, giacché i legami tra il vigente *codex* e i documenti conciliari

⁽³⁾ P.A. D'AVACK, *La Chiesa e lo Stato nella nuova impostazione conciliare*, in *Dir. Eccl.*, 1971, I, p. 21 ss.

⁽⁴⁾ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), in A.A.S., LXXV, (1983-II), VII-XIV.

sono dichiaratamente, istituzionalmente, ricercati e perseguiti e — in definitiva — almeno in certa misura, ottenuti.

Ma il problema, se vuol essere correttamente posto, non può prescindere da questa ulteriore osservazione: che se ci si riferisce agli influssi di un'opera di codificazione, essi dovrebbero — per la specificità stessa di un codice — riguardare anche la strutturazione tecnica delle norme, gli istituti che esse delineano, il linguaggio e i congegni tecnico-giuridici (che dovrebbero inoltre essere « nuovi », avere « innovato ») in esso ricompresi.

Se così non è, (e — come vedremo — non è sempre così, anzi, a mio parere, un autentico influsso, formale e sostanziale insieme, si realizza, forse, solo nei confronti della legislazione concordataria italiana) può viceversa delinearci molto spesso, una marcata influenza sull'azione politica e giuridica degli ordinamenti civili, che proviene certamente dalla *sacra potestas* ecclesiale, ma non dalla Chiesa legislatrice o codificatrice, bensì da orientamenti di cura e direzione delle coscienze, che fondamentalmente fanno capo all'attività pastorale.

È chiaro, però, a questo punto, che se si esce dall'ambito del *rigor iuris*, della *lex scripta* e si volge l'attenzione agli svariati modi di presenza e di intervento della Chiesa, nelle realtà umane, sociali e politiche, non è facile distinguere in quali casi si tratti di un'azione pur sempre peculiarmente ecclesiale, esplicazione del *munus docendi*, o dove viceversa ci si trovi davanti ad interventi di vera politica ecclesiastica, commisurata alle mutevoli circostanze di tempo e di luogo, e addirittura condizionata da queste.

Sul piano teorico, è certo possibile distinguere i documenti legislativi mediante i quali la Chiesa pone norme obbligatorie (in foro esterno, ma non necessariamente solo in questo) ai suoi fedeli, gli atti con cui essa indirizza autoritativamente, ma solo spiritualmente, le coscienze di cittadini e di governanti e infine gli atti « politici », che vedono la Santa Sede a confronto con ordinamenti primari e sovrani e — in certo modo — sul loro stesso piano ⁽⁵⁾.

Ma nell'esperienza concreta la linea di demarcazione tra queste diverse ipotesi è ben più ardua da individuare. Anche perché talvolta sono eventi storici, esterni alla *societas christiana*, che agiscono da forza trainante, che accelerano e anche indirizzano in un senso de-

⁽⁵⁾ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Conclusioni*, in *La politica internazionale della Santa Sede (1965-1989)*, a cura di G. BARBERINI, Napoli 1992, p. 176.

terminato l'azione della Chiesa, inducendola altresì a scegliere le forme di intervento, che possono andare dalla emanazione di norme giuridiche alla conclusione di convenzioni con gli stati, dai pronunciamenti pastorali alla vera e propria azione politica, che può esplicarsi attraverso i tradizionali canali diplomatici o mediante più moderne strutture internazionali o sovranazionali.

Ora, osservando gli eventi storici degli ultimi anni, in particolare dal 1983 in poi, riscontriamo certo degli imponenti cambiamenti avutisi nelle legislazioni di molte nazioni, in particolare nelle materie attinenti al fatto religioso, e ci possiamo appunto chiedere quanto di questa evoluzione giuridica sia frutto, diretto o indiretto, del nuovo *codex* e quanto dipenda invece da altri elementi, quali quelli che sono stati sopra accennati. Ma la risposta, va avvertito, non può assolutamente essere univoca.

Accennerò, in particolare, a tre aree geografiche e culturali molto diverse, tutte coinvolte in processi storico-sociali di trasformazione, tutte caratterizzate da rapporti di lunga data con la Chiesa cattolica e il suo diritto. Ora, proprio questi rapporti si presentano — in questi ultimi anni — soggetti a mutazioni relevantissime, ma tali mutazioni non si svolgono secondo linee di sviluppo omogenee tra un sistema e l'altro, bensì seguono tracciati e scelgono modi di realizzazione del tutto diversi.

La trattazione, necessariamente molto sintetica, intende solo delineare alcune situazioni in cui affiora con più evidenza l'estrema varietà di modi, mediante i quali l'evoluzione politica delle comunità civili si confronta con la (pur sempre relativa) stabilità delle strutture della Chiesa, o — per usare un altro linguaggio — come la peculiarità dei vari ordinamenti nazionali si rapporta alla tipicità dell'ordinamento canonico.

3. *La trasformazione dell'ordinamento polacco.*

Pur essendo stata oggetto di frequenti e numerose analisi, la situazione della Chiesa nei paesi ex comunisti dell'Europa dell'Est, è ben lungi dall'offrire allo studioso un panorama chiaro e leggibile, anche solo sotto l'aspetto legislativo.

Innanzitutto, come è stato giustamente osservato, i cambiamenti che si sono verificati in questo campo sono solo « uno degli elementi dell'enorme rivolgimento politico e culturale che sta avvenendo sotto i nostri occhi » ⁽⁶⁾.

⁽⁶⁾ T. PIERONEK, *La situazione della Chiesa nei Paesi dell'Europa Orientale al momento attuale*, in ... (p. 1 del dattiloscritto ancora in stampa).

È evidente, del resto, che non si possono isolare gli avvenimenti che riguardano la Chiesa dalla totalità dei fenomeni della storia contemporanea, perché essi ne dipendono e, al tempo stesso, in certa misura, li condizionano.

In secondo luogo, la velocità dei mutamenti politici e giuridici, in cui identifichiamo il crollo dei regimi del socialismo reale, la loro vicinanza nel tempo, la mutevolezza stessa delle situazioni, ancora ben lungi da un assetto definitivo, non permettono di avere davanti agli occhi un quadro su cui riflettere col necessario distacco e con il minimo di obiettività che un'analisi seria deve almeno perseguire.

E infine, (ma quest'ultima osservazione è strettamente connessa alle precedenti e ne costituisce appena un corollario) la legislazione in materia *lato sensu* ecclesiastica posta in essere dalle ex Repubbliche Democratiche dell'Europa orientale non si presenta come un'opera compiuta, ma se mai come un *work in progress*, ancora suscettibile di mutamenti, di integrazioni, persino di abrogazioni, dacché molto spesso le leggi sulla libertà religiosa sono state emanate proprio « sul letto di morte degli ordinamenti comunisti », cancellati, o cancellatisi, subito dopo (7).

È stata questa, ad esempio, la vicenda della Legge 1 ottobre 1990, emanata dall'Unione Sovietica « Sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose » (8), quasi l'ultimo atto di un ordinamento statale che si avviava alla dissoluzione.

Di un'ulteriore difficoltà va infine dato conto, cioè della improprietà di trattare la situazione degli stati dell'Est europeo come qualcosa in certa misura omogeneo. A parte il dato, certo non trascurabile, di essere state, per decenni, retti da governi di ispirazione marxista-leninista, queste nazioni appaiono in realtà diverse per situazione geografica, economica, antropologica, in una parola, per tutto il peso della loro storia. Sotto il profilo confessionale, poi, è difficile rinvenire una regione del mondo altrettanto differenziata.

« Vi si trovano paesi a maggioranza cattolica, ortodossa, protestante e musulmana, ed in ognuno di questi paesi vivono anche minoranze confessionali » (9).

(7) T. PIERONEK, *La situazione della Chiesa*, cit., p. 10.

(8) UNIONE SOVIETICA: Legge 1 ottobre 1990, *Sulla libertà di coscienza e sulle organizzazioni religiose*, in *Raccolta di fonti normative di diritto ecclesiastico*, a cura di G. BARBERINI, (II ed.), Torino 1991.

(9) T. PIERONEK, *La situazione della Chiesa*, cit., p. 2; G. J. KACZYNSKI, *La normalizzazione dei rapporti Stato-Chiesa in Polonia*, in *Dir. Eccl.*, 1991, II, p. 405 ss.;

Di fronte ad una realtà così complessa ed articolata, è forse opportuno tentare di rivolgere l'attenzione solo a pochi casi che appaiono, se non i più significativi in assoluto, almeno i più leggibili, alla stregua dei nostri strumenti conoscitivi.

Ciò tenendo sempre presente che si tratta di identificare, ove esistano, casi in cui la legislazione statale appare aver recepito qualcosa, sul piano sostanziale o sul piano tecnico, delle innovazioni o comunque della impostazione del CIC del 1983.

Il primo ordinamento su cui si può avanzare qualche riflessione è quello della Polonia, paese che per molti versi costituisce un *unicum*, fra gli altri stati europei già facenti parte del blocco comunista.

In Polonia sono state approvate tre leggi: sul rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica nella Repubblica popolare Polacca, sulle garanzie di libertà di coscienza e di confessione ⁽¹⁰⁾, sull'assistenza medica del clero.

Benché la legge sulle garanzie della libertà di coscienza e di confessione del 17 maggio 1989, n. 155, si ponga idealmente come dotata di una valenza più generale sul piano della prospettiva ideologica e della « costituzione materiale » dello stato polacco, è innegabile che la legge sul rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica tocchi più da vicino il nostro tema e meriti di essere analizzata, almeno in alcuni suoi significativi passaggi.

In essa vediamo attuato, in un modo certo peculiare, quel « principio di collaborazione » che la legge sulla libertà di coscienza sancisce agli artt. 16 e 17. Ma mentre per le confessioni religiose in genere, le relazioni chiese-stato sono previste obbligatoriamente per materie determinate, ancorché amplissime, nell'ambito dei rapporti con la Chiesa cattolica il principio di collaborazione assume ben più ampio significato e più generale e stringente coerenza.

La legge 17 maggio 1989, n. 154, ripropone non solo una spiccata preferenzialità dell'ordinamento per la Chiesa cattolica, ma riflette una integrazione tra realtà confessionale e realtà sociale che è

J. KRUKOWSKI, *Revisione del sistema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Polonia*, in *Ius Ecc.*, 2 (1990), p. 473-495; T. PIERONEK, *La legislazione particolare e le modifiche del diritto ecclesiastico in Polonia*, in *Ius Eccl.*, 3 (1991), p. 233-249.

⁽¹⁰⁾ POLONIA: Legge 17 maggio 1989, n. 154 con successive modificazioni, *Rapporto dello Stato con la Chiesa cattolica*; Legge 17 maggio 1989, n. 155 con successive modificazioni, *Garanzie della libertà di coscienza e di confessione*, in *Raccolte di fonti normative*, cit.

tipica della tradizione polacca e che corrisponde, del resto, ad una situazione effettiva da tutti riconosciuta ⁽¹¹⁾.

Significativo, in questo senso, il passo dell'art. 4, per cui « la Commissione congiunta dei rappresentanti del governo della Repubblica Polacca e della Conferenza episcopale polacca ("Commissione congiunta") esamina i problemi legati allo sviluppo dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, come pure le questioni di interpretazione della presente legge e della sua applicazione ».

Si tratta, in sostanza, di un organo misto, paritetico, che legifera in materia ecclesiastica, dando origine ad una situazione molto peculiare. In Polonia, infatti, i rapporti tra Stato e Chiesa appaiono oggi regolati da una legge statale formalmente unilaterale, ma che prevede una procedura bilaterale per ogni problema di interpretazione e di modifica e che presenta un contenuto francamente concordatario.

Al punto che, tenendo presenti le materie espressamente regolate in questa legge e che coprono i tradizionali e caratteristici ambiti concordatari (*status* giuridico delle istituzioni cattoliche, istruzione, attività caritativa e assistenziale della Chiesa, enti) vien fatto di notare che, in pratica, solo la materia matrimoniale è restata fuori da questa normativa e che (una volta regolato anche tale punto) la conclusione di un vero e proprio concordato non appariva — ad un osservatore esterno — di primaria urgenza. Tanto è vero che la recente sottoscrizione (luglio 1993) di un accordo concordatario tra Santa Sede e Repubblica polacca, appare fondamentalmente motivata dalla intenzione di collocare i rapporti tra Stato e Chiesa nell'ambito dell'ordinamento internazionale, più che da esigenze di puntuale regolamentazione di questioni controverse.

Dall'inizio del processo di normalizzazione, infatti, la parte ecclesiastica aveva chiesto di addivenire ad un accordo bilaterale che si situasse, appunto, nell'ambito concordatario e quindi di diritto esterno, ma a lungo le autorità statali avevano rifiutato questa soluzione, « argomentando che sarebbe stata una violazione del principio fondamentale della parità dei diritti di tutte le chiese presenti in Polonia » ⁽¹²⁾.

Il superamento di queste riserve e la conclusione del concordato implicano, pertanto, il riconoscimento — importantissimo, in linea di

⁽¹¹⁾ G. BARBERINI, *Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia*, Bologna 1983, p. 114 ss.; C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 73.

⁽¹²⁾ J. KRUKOWSKI, *Revisione del sistema dei rapporti*, cit., p. 482.

principio — degli attributi specifici che spettano alla Chiesa cattolica nei rapporti internazionali e della particolare capacità della Santa Sede di stipulare accordi internazionali con i singoli stati. ⁽¹³⁾

Ma è tempo di affrontare, scendendo nel concreto, il tema che ci interessa, l'individuazione, cioè, degli influssi della normativa del *codex* su questa legislazione polacca in materia ecclesiastica.

Tenendo presente quanto appena detto e quanto risulta dalla legge stessa, sulla partecipazione di membri dell'episcopato polacco ⁽¹⁴⁾ alla stesura delle norme in materia ecclesiastica, non può destare meraviglia che il linguaggio tecnico di questo documento sia, per quanto riguarda strutture e rapporti ecclesiali, preciso ed aggiornato.

Il capitolo II della legge, intitolato *Le persone giuridiche della Chiesa e i loro organi*, si muove infatti sulle orme del Libro II, Parte II del *codex* (*De Ecclesiae constitutione hierarchica*) per quanto riguarda i termini tecnici adottati per indicare le persone giuridiche *in Ecclesia* e per definire i loro interni rapporti. Si tratta prevalentemente — nelle norme dall'art. 5.1. all'art. 14 — di enti di struttura, che correttamente, e tradizionalmente, vengono indicati come « istituzioni ».

Naturalmente gli enti dotati di piena soggettività giuridica vengono chiamati, in sintonia con il *codex*, « persone giuridiche », ma — ancora una volta — questo non è tanto un « influsso » del CIC, quanto un richiamo testuale ad esso, che è cosa del tutto diversa.

Nel capitolo II della Parte II della legge, *Catechesi e scuole*, si richiamano i principi contenuti nei canoni del *Liber III, De Ecclesiae munere docendi*, e — in alcuni casi — se ne riprendono quasi letteralmente le espressioni.

Grande importanza pratica è presumibilmente destinata ad avere la Parte III *Questioni patrimoniali delle persone giuridiche ecclesiastiche*, che si apre con l'art. 52, ampiamente riecheggiante i can. 1254 § 1 e 1255.

Tuttavia, in questa sezione della legge polacca, la materia sembra essere stata oggetto di un più serrato confronto tra Stato e Chiesa e le soluzioni sembrano modellate più da vicino sulla realtà e sulle esigenze peculiari della nazione, colta nel momento del difficile trapasso tra un ordinamento statalista e un nuovo assetto giuridico, di

⁽¹³⁾ Id., *Revisione del sistema dei rapporti*, cit., p. 482-483.

⁽¹⁴⁾ Art. 4.1., Legge 17 maggio 1989, n. 154, cit.

cui probabilmente le linee non sono ancora tutte compiutamente delineate.

Mi sembra però, come prima accennato, che la congruità terminologica della legge in questione, il corretto uso canonistico di espressioni come « istituzioni ecclesiastiche », « edifici sacri », « persone giuridiche ecclesiastiche » e così via non indichino un vero influsso del *codex* del 1983 sull'evoluzione e la struttura interna dell'ordinamento polacco.

Un influsso di tal genere è percepibile, invece, laddove la nuova normativa individua il soggetto ecclesiale che è deputato ad essere « la persona giuridica a livello generale nazionale », vale a dire la Conferenza episcopale polacca (art. 6.1.). Benché l'esistenza di alcune conferenze episcopali risalga alla fine del secolo scorso, addirittura precedendo la prima codificazione canonica, e benché sia innegabile l'origine conciliare di questo istituto nella sua accezione moderna, quale è delineata dal decreto *Christus Dominus*, è altrettanto innegabile che è il vigente *codex*, nel *caput* IV, della Parte II del *Liber* II (*De Episcoporum conferentiis*) a dettare una disciplina di diritto comune per le conferenze dei vescovi, disciplina che presenta altresì non poche significative innovazioni rispetto al Vaticano II ⁽¹⁵⁾.

Ora, di fronte a questo ente canonico che, nell'attuale configurazione, possiamo ben definire di provenienza codiciale, è indubbio che l'ordinamento polacco (ma non solo quello, come vedremo) subisce un processo di adattamento, che va dall'ipotesi più rilevante della « Commissione congiunta » (art. 4.1., legge 17 maggio 1989, n. 154) alla previsione di altri modi di collegamento e di collaborazione (artt. 19.1 - 23.1, legge cit.), all'obbligo che il governo si assume di istituire strutture particolari, interne al Ministero della Difesa nazionale, per permettere la « pastorale militare » e regolare il « servizio militare degli ecclesiastici » (artt. 25.1 - 29.1, legge cit.).

In sintesi, il peculiare regime di collaborazione che lo stato polacco ha scelto di intrattenere con la Chiesa cattolica passa attraverso un istituzionalizzato rapporto con la Conferenza episcopale polacca, rapporto così stretto e così pervasivo da obbligare lo Stato a compiere degli adattamenti interni, sul piano legislativo e amministrativo.

(15) G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico. Dopo il codice del 1983*, Bologna 1984, p. 93.

Va anche aggiunto, però, che tali modifiche, in definitiva, risultano quasi inavvertibili e sostanzialmente indolori, perché sono inserite nella grande e, per certi aspetti, non compiuta trasformazione politico-sociale conseguente al crollo del comunismo nel paese.

Un'ultima notazione può chiudere questo tentativo di riflessione su alcuni aspetti della legislazione ecclesiastica polacca: i poteri attribuiti o, di fatto, esercitati dalla conferenza episcopale nei rapporti col potere civile, sono tali che (malgrado la dizione dell'art. 4.2. « La disposizione... non pregiudica... la competenza della Santa Sede ») vien fatto di chiedersi se, sotto un pontificato diverso dall'attuale, non sorgerebbero o non potrebbero sorgere problemi, di non scarso rilievo, con il governo centrale della Chiesa, proprio sull'ambito della competenza a trattare con lo Stato, argomento su cui la Santa Sede si è mostrata in passato suscettibilissima.

4. *I mutamenti costituzionali e la nuova legislazione ecclesiastica messicana.*

Totalmente diversa è la situazione di politica e di legislazione ecclesiastica che presenta l'ordinamento messicano, nelle sue recenti innovazioni.

In Messico, ci troviamo di fronte ad un mutamento della Costituzione Politica degli Stati Uniti Messicani, in vigore dal 1917, mutamento sancito nel gennaio del 1992, e ad una legge sulle Associazioni Religiose e sul Culto Pubblico del luglio dello stesso anno.

Gli strumenti tecnici adottati nello stato centro-americano per procedere a tali modifiche legislative, non sono del tutto diversi da quelli prescelti da molte ex repubbliche democratiche, già a regime comunista, all'atto della loro trasformazione/dissoluzione.

Vale a dire, che le innovazioni si realizzano, in primo luogo, con una legge, di valore generale, sulla libertà religiosa, e sulla sua tutela, cui è sottesa — più o meno dichiaratamente — una nuova configurazione ideologica dello Stato.

In secondo luogo, seguono, in genere, norme specifiche sul fatto religioso e sulle sue implicazioni sociali e collettive, nonché sul ruolo delle confessioni stesse e sul loro riconoscimento da parte dello Stato.

Se non molto difforme è il procedimento legislativo di cui si sono serviti, per tali rilevanti modifiche in materia ecclesiastica, tanto l'ordinamento messicano quanto alcuni stati dell'Europa Orientale,

profondamente diverso è il contesto storico, politico e giuridico di queste realtà nazionali, e soprattutto diversa è la situazione che precedeva le recenti riforme ⁽¹⁶⁾.

Se infatti si può definire separatista il sistema di relazioni con le chiese applicato (dopo il 1918, per quanto riguarda l'Unione Sovietica e poi via via nel corso degli anni quaranta) dagli ordinamenti di ispirazione ideologica marxista, va subito precisato che tale « separatismo ad impronta ateistica » ha poco più che il nome e qualche connotato formale e che le nuove basi strutturali, economiche e ideologiche che si vennero dando gli ordinamenti che si ispiravano al modello sovietico, ponevano problemi inediti nel rapporto tra società civile e società religiosa, « facendo assumere a principi giuridici astrattamente eguali, o con analoga nomenclatura, un significato e una portata nettamente diversi rispetto a quelli che rivestivano nelle esperienze socialdemocratiche » ⁽¹⁷⁾.

Anche la legislazione messicana, è ovvio, porta il segno del tumultuoso passato storico e istituzionale della nazione e anche qui il separatismo, assunto a principio e valore fondamentale della Costituzione, assume un significato e delle implicazioni del tutto peculiari.

Siamo però, come conferma la storia di questo paese, di fronte ad un separatismo fortemente impregnato del peculiare laicismo ottocentesco, che sapeva ben essere anticlericale — talvolta in modo duro e intransigente — quando il potere economico del latifondo ecclesiastico e la tendenza all'immobilismo e alla conservazione politica espressa dalle gerarchie della Chiesa appariva minacciare « le magnifiche sorti e progressive » perseguite, o sognate, dagli statisti liberali.

Specchio fedele di un tale atteggiamento è la *Ley sobre Libertad de cultos*, la famosa Legge Juarez del 1860. Ma va precisato che la legge juarista, di impostazione, comunque, liberale e come tale non scevra da qualche scrupolo nei confronti della sfera delle libertà individuali e dei principi di tolleranza civile, era destinata, dopo un convulso percorso di guerre interne, di rivoluzioni e controrivoluzioni, ad essere sostituita, dopo la Costituzione Federale del 1917, da una nuova legge di applicazione della costituzione stessa, per la parte che riguardava la materia dei culti (Legge Calles, 1927).

⁽¹⁶⁾ MESSICO: *Ley de Asociaciones religiosas y Culto público* (14 luglio 1992), cit. in AA.VV., *La Iglesia Católica en el Nuevo Marco Jurídico de México*, México D.F. 1992.

⁽¹⁷⁾ C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 52.

Se fosse stata rigorosamente applicata, questa legislazione — fortemente limitatrice delle facoltà di azione della Chiesa sul piano sociale, intransigente e sospettosa verso ogni configurazione giuridica che al suo interno l'organizzazione ecclesiastica potesse presentare e non priva di pesanti interventi nei rapporti gerarchia-fedeli — avrebbe sostanzialmente ridotto la comunità ecclesiale messicana quasi al livello di una « chiesa del silenzio ».

Ma, come ammettono tanto le autorità civili che quelle religiose, la realtà della vita messicana si è sempre (o comunque da gran tempo) svolta, disattendendo gli aspetti più limitanti e coercitivi della Legge sui culti del 1927.

L'effettiva presenza della Chiesa e la sua reale rilevanza impedivano, in concreto, un'applicazione rigorosa di questa legislazione, connotata da un separatismo spiccatamente anticlericale.

Questo atteggiamento di « desvalorización de las leyes » non sembra, stando all'opinione degli studiosi messicani, in alcun modo esclusiva della Legge sui culti, anzi viene considerata « una tradición poco sana, pero muy arraigada en Mexico »⁽¹⁸⁾.

In ogni caso, se pure « las leyes abiertamente hostiles a la libertad de expresión, de asociación y de religión eran poco conocidas » la situazione era lungi dal poter essere considerata soddisfacente, soprattutto sul piano della pastorale e della promozione culturale e umana dei fedeli.

Le recenti modifiche, frutto di un lungo e paziente lavoro di avvicinamento e di dialogo fra autorità civili e religiose, vengono considerate una nuova tappa della vita della Chiesa, ma anche della comunità civile.

Esse segnano, innanzi tutto, l'avviarsi dell'ordinamento costituzionale messicano verso una prospettiva laica, in senso moderno, e pluralista anche in campo religioso, dato che la attuale Legge sulle associazioni religiose e sul culto pubblico del 1992, non riguarda solo la Chiesa cattolica, ma anche tutte le altre confessioni presenti sul territorio nazionale.

E questo nuovo elemento del pluralismo religioso, che affiora nell'ordinamento messicano, induce a ritenere che fra i motivi, certo numerosi e svariati, che possono aver spinto il legislatore ad abban-

(18) *Declaración de los Obispos Mexicanos sobre la nueva « Ley de Asociaciones Religiosas y Culto público »*, in *La Iglesia Católica en el Nuevo Marco Jurídico*, cit., p. 363.

donare il secolare atteggiamento di chiusura nei confronti del fatto religioso, vi sia il desiderio, o addirittura l'esigenza, di allineare la nazione fra gli ordinamenti moderni e pienamente democratici, in linea con le esigenze e gli indirizzi delle Comunità sovranazionali⁽¹⁹⁾.

A livello internazionale, la scelta per una laicità « neutrale », rispettosa, se non favoritiva, del fatto religioso, e per un ampio pluralismo, ben si riflette nei numerosi Documenti ufficiali, che hanno come oggetto le libertà fondamentali, l'eliminazione delle discriminazioni e dell'intolleranza, la tutela della libertà di ogni religione o convinzione⁽²⁰⁾.

Sembra che, nel caso del Messico, si arrivi alla tutela della libertà dei credenti e al pluralismo, per un'esigenza, politica e sociale, di recuperare una « modernità » sul piano costituzionale e legislativo, che allinei il paese con gli ordinamenti delle nazioni più progredite⁽²¹⁾.

Gli strumenti tecnici e concettuali che il legislatore messicano ha adottato per delineare e definire le realtà ecclesiali e le loro attività, appaiono molto vicini al modello statunitense, e in una linea di relativa continuità, come è ovvio, con il tradizionale linguaggio normativo in materia ecclesiastica.

Siamo decisamente in un universo giuridico lontano dalla impostazione culturale europea, e del tutto alieno dal *drafting* legislativo della esperienza polacca.

Qui non vi è nessun richiamo, preciso e quasi letterale, ad istituzioni, enti e attività della Chiesa, indicati — parola per parola — con le espressioni del *codex*, come nelle leggi emanate in Polonia nel 1989, qui viceversa, tutte le realtà organizzative ecclesiali, dalla dio-

⁽¹⁹⁾ L. REYNOSO CERVANTES, *La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, in *La Iglesia católica en el Nuevo Marco Jurídico*, cit., p. 444.

⁽²⁰⁾ *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, adottata dall'Assemblea Generale delle N.U. (10 dicembre 1948); *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, Protocollo addizionale e successivi Protocolli, adottata dai Paesi membri del Consiglio d'Europa (4 novembre 1950); *Atto finale della Conferenza di Helsinki*, adottato dagli Stati europei, dagli USA e dal Canada (1 agosto 1975); *Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza e di discriminazione fondate sulla religione o la convinzione*, proclamata dall'Assemblea Generale delle N.U. (25 novembre 1981), in *Raccolta di fonti normative di diritto ecclesiastico*, cit.

⁽²¹⁾ S. PETSCHEN, *La politique du Saint Siège en Amérique Latine*, in *La politique internationale della Santa Sede*, cit., p. 79-80.

cesi, alla congregazione religiosa, all'associazione di fedeli, sono omologate dal termine *asociación*.

Così l'art. 130 della Costituzione Federale, che costituisce il fulcro della riforma in materia ecclesiastica, e il cui contenuto è completamente nuovo, dice espressamente che « *Las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas* ». Nella Legge di applicazione di questo articolo, la già ricordata legge del 1992, che si intitola per l'appunto *Ley de Asociaciones religiosas*, si parla di « *iglesias y agrupaciones religiosas* », ma si ribadisce che esse conseguiranno la personalità giuridica *como asociaciones* (art. 6).

Questa scelta linguistica sembra implicare una sottolineatura del carattere privato delle confessioni religiose e dei loro enti, in funzione della volontarietà e della individualità dell'adesione alle associazioni, carattere privato che nella legislazione messicana — già da molto tempo — sembra necessariamente implicato dal carattere di laicità dello Stato.

Ma naturalmente, la definizione di ente associativo non coglie, o quanto meno non esaurisce, le caratteristiche e le peculiarità della società-Chiesa.

Si pensi che si considerano membri di qualunque « associazione religiosa » solo i maggiorenni, che risultino appartenenti all'associazione « secondo gli statuti della stessa » (art. 11, *Ley Reglamentaria*, cit.).

Ora, è evidente che per diritto canonico, i membri degli enti di struttura essenziale (diocesi, parrocchie ecc.) sono tali per il battesimo e che sul loro *status* di fedeli non influisce la loro maggiore età ⁽²²⁾.

L'incongruenza, naturalmente, è stata rilevata dagli studiosi che hanno svolto i primi commenti, finora, necessariamente, pervenuti solo ad uno stato iniziale di approfondimento ed è stata altresì sottolineata da qualche intervento episcopale.

È evidente, però, che di fronte ad una innovazione legislativa che segna, nel complesso, un netto miglioramento per la Chiesa del Messico, la gerarchia cattolica non ritiene di assumere posizioni polemiche o di avanzare riserve che non siano più che sfumate.

Queste espressioni della legge del 1992, tuttavia, non sono irrilevanti, ai fini della nostra ricerca, esse dimostrano infatti che sareb-

⁽²²⁾ Can. 96 CIC.

be impossibile rinvenire, sul piano formale, un preciso influsso del *codex* canonico.

Le proposte che, in sede di elaborazione della nuova normativa, risultano essere state avanzate dalla Conferenza episcopale messicana e dai professori della Pontificia Università di México, sembra che abbiano mirato, innanzi tutto, a risultati sostanziali e pratici.

Era sentita inoltre come primaria, da parte dei vescovi messicani, l'esigenza di non discostarsi, sul piano dei principi supremi dello Stato, dalla tradizione nazionale di separatismo e di laicismo, pur riversando in queste formule un contenuto del tutto nuovo, in linea con gli indirizzi e le prospettive del Magistero del Concilio e degli ultimi pontefici.

Quest'ultima notazione ci riporta all'interrogativo sugli influssi della legislazione canonica sugli ordinamenti civili e permette di avanzare qualche risposta.

Ho già detto che non si riscontrano precise influenze del *codex*, né sul piano del linguaggio, né su quello della impostazione sistematica della materia ecclesiastica.

L'unico caso che i canonisti messicani individuano, come riferimento al CIC, è l'art. 16 della Legge sulle Associazioni citata, ove si statuisce che « Las asociaciones religiosas constituidas conforme a la presente ley podrán tener un patrimonio propio que les permita cumplir su objeto. Dicho patrimonio, constituido por todos los bienes que bajo cualquier título adquirieran, posean o administren, será exclusivamente el indispensable para cumplir el fin o fines propuestos en su objeto ».

Tale disposizione, è stato detto, avrebbe « mucha semejanza » con il can. 1254, per cui « Ecclesia catholica bona temporalia iure nativo, indipendenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos »⁽²³⁾.

Ma, a dire il vero, la somiglianza, se pure la si voglia individuare, è veramente evanescente. Tanto, infatti, suona fermo, dogmatico e, in certo modo, definitivo il principio espresso dal can. 1254 (uno dei canoni in cui più si manifesta — anche nel linguaggio — la continuità con la tradizione), tanto, nell'art. 14 della Legge citata, la possibilità per la Chiesa (o le chiese) di possedere beni — senza dub-

(23) GRUPO DE PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MEXICO, *Observaciones a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Publico*, in *La Iglesia Catolica en el Nuevo Marco Juridico*, cit., p. 432.

bio grande innovazione rispetto alla normativa precedente — è comunque ammessa con cautela e riconosciuta, tendenzialmente, come concessione dello Stato.

Ma se nelle innovazioni di politica ecclesiastica realizzatesi in Messico, poco rilevante appare, sul piano tecnico, l'influsso del *codex* del 1983, grande invece è il peso e l'influenza del Vaticano II. Dai principi emergenti dai documenti conciliari, si trae infatti la mutata prospettiva dei rapporti tra comunità civile e religiosa e l'individuazione di nuovi spazi per l'azione della Chiesa.

La coscienza ecclesiale di un'azione da svolgersi su terreni diversi, con un spirito di servizio all'uomo e non di rivendicazione di prerogative, ha giocato certamente un forte ruolo nel rendere prima possibili e poi fruttuosi i contatti con l'autorità civile. D'altro canto, il diverso atteggiamento nei confronti della libertà religiosa, intesa come comune patrimonio di credenti e non credenti, di ordinamenti civili e di confessioni religiose, ha permesso di superare secolari, reciproci sospetti e radicate diffidenze.

Di questo profondo influsso dell'ultimo Concilio sulle modifiche legislative del 1992, appare ben consapevole la Conferenza episcopale messicana, che, in una sua Dichiarazione ufficiale sulla nuova legge in materia religiosa ⁽²⁴⁾, pone esplicitamente come presupposti dottrinali di una necessaria evoluzione culturale dei cattolici in materia politica, la libertà religiosa, la dignità della persona umana, la missione della Chiesa al servizio dell'uomo, la separazione della Chiesa dallo Stato.

La derivazione conciliare di tutti questi principi è così chiara da non aver bisogno di ulteriori sottolineature o di espliciti richiami.

Un'altra acquisizione del Vaticano II è comunque da mettere in luce, la valorizzazione della chiesa locale e, di conseguenza, il nuovo ruolo e il maggior peso degli episcopati nazionali.

Si è già accennato all'attività della Conferenza episcopale messicana in sede di elaborazione della nuova *Ley Reglamentaria*, va anche detto che la dichiarata disponibilità dei vescovi a rispettare e, in certo modo, tutelare l'osservanza delle leggi della nazione, in atteggiamento di lealtà e di collaborazione, ha contribuito a chiudere, si spera definitivamente, il periodo in cui la Chiesa cattolica era sostanzialmente ritenuta dal legislatore un « raggruppamento di carattere straniero » ⁽²⁵⁾.

⁽²⁴⁾ *Declaracion de los Obispos Mexicanos*, cit., p. 365-367.

⁽²⁵⁾ L. REYNOSO CERVANTES, *La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Publico*, in *La Iglesia catolica en el Nuevo Marco Juridico*, cit., p. 446.

5. *Le modifiche concordatarie nel sistema italiano.*

In Italia, l'Accordo di modificazione del Concordato Lateranense, sottoscritto il 18 febbraio 1984⁽²⁶⁾, o — in modo più aderente al linguaggio comune e forse anche alla realtà — il nuovo Concordato tra Santa Sede e Stato italiano, ha avuto la sorte di concludersi a breve distanza (quasi esattamente dodici mesi) dalla emanazione del *codex*. L'accordo con l'Italia è dunque stata la prima delle convenzioni bilaterali seguite alla promulgazione del CIC, e questo dato può avere non scarso interesse, al fine di riflettere sui rapporti tra le norme canoniche e l'evoluzione della legislazione interna dello Stato. Il documento legislativo dove più chiaramente appare il gioco dei reciproci influssi tra normativa canonica e legislazione civile, è la legge 20 maggio 1985, n. 222, *Disposizioni sugli enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle diocesi*. Si tratta, come è noto, di una legge redatta da una commissione paritetica italo-vaticana, in attuazione dell'art. 7 dell'Accordo concordatario. Pur essendo stata approvata con le norme e le procedure delle leggi ordinarie, essa ha dunque una espressa radice pattizia e in forza di ciò, forma parte integrante dell'Accordo⁽²⁷⁾.

La materia oggetto della legge, gli enti e beni ecclesiastici e il sostentamento del clero, è sempre stata caratterizzata da uno stretto collegamento alla concreta struttura organizzativa della Chiesa e, insieme, da una ugualmente concreta rilevanza per l'ordinamento dello Stato.

Ne è derivato che le innovazioni canonistiche in materia di enti e beni e più in generale il ripensamento di tutti i rapporti patrimoniali intraecclesiali operata dal *Liber V* del *codex*, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, hanno fatto sì che i membri della commissione paritetica si trovassero di fronte ad un panorama degli *instituta ecclesiastica* sensibilmente diverso da quello esistente al tempo del precedente concordato e che tale diversità imponesse un adeguamento della legislazione italiana in materia.

(26) Legge 25 marzo 1985, n. 121, *Ratifica ed esecuzione dell'accordo, con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell'11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede*.

(27) A.M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti di struttura della Chiesa nelle nuove disposizioni concordatarie*, in *Studi in memoria di M. Condorelli*, vol. I, t. II, Milano 1988, p. 1179.

Nel caso italiano, dunque, l'influsso si configura in un modo del tutto peculiare. L'ordinamento civile, infatti, collegato all'ordinamento canonico da una convenzione bilaterale costituzionalmente rilevante, e da un intreccio di rapporti finanziari che, in materia di sostentamento del clero, datavano dalla nascita dello stato unitario, è stato necessariamente indotto a modificare i tradizionali modi di intervento in materia di enti e beni ecclesiastici.

I canoni dal 1274 al 1276, e più in generale, tutta la impostazione del Titolo II del *Liber V*, sancendo, di fatto, la fine del sistema beneficiale⁽²⁸⁾, svuotavano di senso le disposizioni sui supplementi di congrua, sedimentate da una lenta evoluzione della legislazione italiana, ma oggetto di serie critiche tanto da parte delle forze politiche « laiche », quanto da non pochi settori della comunità ecclesiale.

Eppure, malgrado la discutibile impostazione sul piano ideologico, nonché gli insoddisfacenti risultati sul piano pratico, il sistema si sarebbe probabilmente trascinato molto più a lungo, se le norme del *codex* non avessero, dall'interno, modificato l'assetto secolare del sostentamento del clero.

Venuti meno i benefici e lo stesso concetto di rendita « congrua », non potevano evidentemente sopravvivere i « supplementi » alla congrua stessa. In questo senso, la coincidenza dell'emanazione del *codex* con i lavori per la revisione concordataria ha costituito una occasione eccellente per una modifica incisiva e formalmente ben armonizzata del sistema dei rapporti finanziari tra Stato e Chiesa⁽²⁹⁾.

Non va mai dimenticato, inoltre, che — come l'Accordo concordatario cui inerisce — la Legge sugli enti e beni ecclesiastici è vigente tanto nell'ordinamento italiano come in quello canonico. Ciò spiega come alcuni articoli della legge stessa contengano prescrizioni e costituiscano obblighi che si rivolgono al legislatore ecclesiastico, oltre che a quello civile.

Tipici, in questo senso, l'art. 21 (« In ogni diocesi viene eretto... con decreto del vescovo diocesano, l'Istituto per il sostentamento del clero previsto dal can. 1274 del codice di diritto canonico »), l'art. 23 (« Lo statuto di ciascun istituto per il sostentamento del cle-

⁽²⁸⁾ C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 257-263; S. BERLINGÒ, *Enti e beni religiosi in Italia*, Bologna 1991.

⁽²⁹⁾ S. FERRARI, *Pagine introduttive: appunti su una riforma incompiuta*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, I, 1993, p. 3-10.

ro è emanato dal Vescovo diocesano in conformità alle disposizioni della Conferenza episcopale italiana »), gli artt. 28 e 29 sull'estinzione della mensa vescovile e degli altri benefici esistenti nella diocesi, e sulla determinazione dei « nuovi » soggetti giuridici, le diocesi e le parrocchie « costituite nell'ordinamento canonico ».

Ma in realtà tutti gli articoli della Legge n. 222/1985 presentano un fitto intreccio di competenze civili e canoniche e di titolarità di diritti e obblighi, facenti capo ad organi dei due ordinamenti. Del resto, nell'ordinamento italiano è diffusa la tendenza a legiferare « di concerto » con le forze politiche e sociali interessate, e inoltre l'abitudine, di lunga data, ad una relazione di tipo concordatario con la Chiesa cattolica, ha facilitato l'applicazione di questa prassi normativa alla materia ecclesiastica. In questa legislazione su base paritetica, è dunque ben possibile identificare i precisi influssi di alcune innovazioni che, con la promulgazione del *codex*, si sono realizzate nel diritto universale della Chiesa cattolica.

Ad uno sguardo più attento, però, si scopre una realtà più complessa. Vale a dire che talora le norme del *codex* hanno indotto il legislatore italiano a modificare *direttamente*, in alcuni punti, la propria disciplina riguardante certi fenomeni connessi al fatto religioso (esempio tipico, la cessazione dei contributi alla Chiesa, attribuiti sotto la forma dei supplementi di congrua). In altri casi, invece, per ottenere certi risultati pratici, che erano concretamente nella disponibilità dello Stato, ma che il *codex* suggeriva e la convenzione bilaterale prevedeva, si è fatto ricorso all'intervento legislativo della Chiesa locale, che ha predisposto i meccanismi e spesso i nuovi soggetti giuridici, atti a entrare in relazione con le strutture amministrative pubbliche. Esempio tipico di questo influsso *di secondo grado* è l'erezione degli Istituti diocesani e dell'Istituto centrale per il sostentamento del clero, che sono stati istituiti canonicamente e riconosciuti civilmente nel contesto della medesima legge.

In definitiva, la stessa Conferenza episcopale italiana, senza dubbio antecedente al CIC e all'accordo del 1984, ha acquisito una fisionomia precisa e una rilevanza indiscutibile dopo che, nel nuovo assetto pattizio, le è stata riconosciuta la personalità giuridica civile a norma dell'art. 13 della Legge 222/1985 e le è stato attribuito il ruolo di organismo regolatore, sotto il profilo normativo, di tutto il sistema dei rapporti finanziari tra Stato e Chiesa ⁽³⁰⁾.

(30) C. CARDIA, *Stato e confessioni religiose*, cit., p. 273.

Se le ipotesi sopra ricordate sono esempi cospicui di un preciso influsso della codificazione canonica (e più in generale, delle leggi canoniche, sia generali che particolari) sull'evoluzione di una normativa interna dell'ordinamento statale, si possono rinvenire, nella attuale realtà del diritto ecclesiastico italiano, anche influssi di tipo diverso, che si collocano piuttosto su di un piano tecnico e formale e si manifestano nel linguaggio giuridico adottato, nella scelta dei termini con cui vengono designate realtà tipicamente canonistiche, nella considerazione che a tali realtà viene attribuita da parte della legge civile.

È stato notato, a questo proposito, come in questa stessa legge n. 222/1985, nel Titolo I, che ha per oggetto gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, il legislatore abbia delineato il panorama degli enti della Chiesa attenendosi molto strettamente alla prospettiva canonistica e anche alle precise denominazioni usate dal *codex* ⁽³¹⁾.

Ad esempio l'espressione « enti che fanno parte della costituzione gerarchica della Chiesa » (art. 2) richiama letteralmente il titolo della *Pars II* del *Liber II* del *CIC de Ecclesiae constitutione hierarchica* e, ancora prima, il cap. III della Costituzione conciliare *Lumen gentium*.

Nel *codex* pio-benedettino, invece, l'espressione non ricorreva e neppure nel Concordato Lateranense, in cui la materia degli enti aveva inoltre, per certi aspetti, una impostazione sensibilmente diversa.

Ma è forse più interessante notare che dalla individuazione della categoria degli enti « costituzionali » della Chiesa, la normativa vigente in Italia fa discendere conseguenze precise, che li sottraggono, in certa misura, alla disciplina prevista per il riconoscimento degli enti ecclesiastici in genere ⁽³²⁾.

In altre parole, la connessione di questi enti di struttura ai *munera hierarchica* è riconosciuta anche dallo Stato come produttiva di una situazione particolare, in forza della quale non si dà spazio all'autorità civile di valutare l'ecclesiasticità del loro fine, ma — semplicemente — la si presume.

In queste norme l'influsso del *codex* sulla legislazione civile si realizza mediante il richiamo alla nuova terminologia e quindi alla nuova impostazione canonistica in materia di *personae iuridicae canonicae*.

⁽³¹⁾ A.M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti di struttura della Chiesa*, cit., p. 1186.

⁽³²⁾ Art. 2, co. 1, Legge 20 maggio 1985, n. 222, *Disposizioni sugli enti e beni ecclesiastici in Italia e per il sostentamento del clero cattolico in servizio nelle diocesi*.

Se gli enti connessi alla costituzione gerarchica della Chiesa godono di un trattamento particolare ai fini del loro riconoscimento civile, ciò avviene, dunque, perché il legislatore del *codex*, innanzi tutto, li ha identificati come ontologicamente diversi da altre persone giuridiche collettive, viventi nell'ordinamento canonico.

6. Conclusioni.

È indubbiamente difficile trarre delle conclusioni unitarie in uno studio che ha affrontato realtà storiche e giuridiche tanto diverse.

Si può affermare, molto sinteticamente, che al primo quesito, vale a dire se un influsso del *codex* su alcuni ordinamenti civili si sia effettivamente realizzato, si può certo rispondere affermativamente.

Abbiamo anche visto che di fronte alla tipicità e alla universalità dell'ordinamento canonico, le legislazioni degli stati si pongono in modo estremamente vario, portando tutto il peso della loro storia, della loro cultura giuridica e della loro tradizione in materia di politica ecclesiastica.

Gli strumenti tecnico-legislativi di cui si servono gli stati per travasare nel loro ordinamento le innovazioni canoniche possono talora essere, formalmente, identici, o almeno simili, i risultati assumono, comunque, valenze peculiari, in ogni diverso contesto.

Un elemento accomuna, in ogni caso, le situazioni, estremamente lontane fra loro, che abbiamo esaminate: la presenza delle Conferenze episcopali come enti di riferimento cui è stato affidato il compito di far filtrare, nel modo più idoneo, i mutamenti della legislazione canonica nella realtà politica e giuridica delle varie nazioni⁽³³⁾.

Ovviamente, un tale compito è istituzionalmente affidato alle Conferenze dal diritto della Chiesa, ma è possibile notare che anche gli ordinamenti statuali coinvolgono, a vario titolo, questi organismi nella loro opera di modifica della legislazione interna sul fatto religioso.

I modi concreti di presenza e di azione della Conferenza dei vescovi variano poi, anche sensibilmente, da un paese all'altro: in Polonia questo organismo ecclesiale sembra collaborare con lo Stato ad un livello di integrazione organica altrove inconcepibile, in Messico

(33) G. FELICIANI, *Il ruolo delle Conferenze episcopali nella politica internazionale della Santa Sede*, in *La politica internazionale della Santa Sede*, cit., p. 123-127.

appare come il filtro mediante il quale le esigenze della comunità dei fedeli e della gerarchia cattolica possono proporsi al potere civile, senza alterare il programmatico separatismo dello Stato, in Italia infine, lo strumento concordatario, in sé di competenza assoluta (come tutte le *causae maiores*) della Santa Sede, si attuerà sempre più, nel concreto, mediante intese che vedono come soggetto attivo proprio la Conferenza episcopale.

Si potrebbe concludere, pertanto, che quando — all'indomani della promulgazione del nuovo *codex* — si osservò che ormai la dinamica Chiesa universale — Chiesa locale era un'acquisizione irreversibile⁽³⁴⁾, si era veramente colto un punto fondamentale della codificazione del 1983. Anzi il trascorrere di un decennio ha dimostrato, anche per quanto riguarda i rapporti interordinamentali, la vitalità del principio teologico proclamato dalla *Lumen gentium* e, sulla sua scia, dal can. 368, per cui la *una et unica Ecclesia catholica* esiste, compiutamente, *nelle* chiese particolari e *da* esse formata.

⁽³⁴⁾ E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologi del nuovo « codex »*, in *Il nuovo codice di diritto canonico*, a cura di S. FERRARI, Bologna 1983, p. 37-68.