

Davide Cito – Fernando Puig (a cura di), *Parola di Dio e missione della Chiesa. Aspetti giuridici*, Giuffrè Editore, Milano 2009, 402 pp.

Prendendo spunto dalla XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, tenutasi nel 2008 sul tema “La parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa”, la Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce ha dedicato, nel medesimo anno, il proprio convegno annuale all’esame degli aspetti giuridici concernenti il citato argomento, i cui atti sono stati pubblicati grazie al volume in considerazione.

Nel corso dell’incontro di studio – come gli stessi Curatori evidenziano nella *Presentazione* dell’opera – si è inteso osservare alcune linee fondamentali: innanzitutto le tematiche trattate sono affrontate con un approccio interdisciplinare, sì che l’aspetto giuridico non è esclusivo, bensì si accompagna ad una analisi teologica, nonché ad un esame dei profili divulgativi acquisiti tramite i dati offerti dalle scienze della comunicazione; in secondo luogo, accanto ad argomenti di carattere squisitamente generale e di ampio respiro, sono affrontate anche questioni di tipo più specifico.

L’opera si divide in due parti. Nella prima vengono riportate le *Relazioni*. La prima è quella avente ad oggetto il rapporto sussistente tra il metodo giuridico e quello teologico nello studio del *munus docendi Ecclesiae*, tenuta dal Prof. Carlos José Errázuriz. In essa, a modo di introduzione ai lavori, si cerca di uscire da una concezione riduttiva della maniera di intendere il binomio “metodo giuridico-metodo teologico” (secondo cui il metodo giuridico prenderebbe in esame la Parola di Dio solamente in quanto oggetto di normativa canonica e, quindi, non la Parola in sé stessa), procedendo verso un’altra impostazione metodologica, fondata su una visione giusrealistica della Parola di Dio nella Chiesa.

Successivamente l’attenzione si sposta sulle implicazioni giuridiche e antropologiche della comunicazione della Parola di Dio: si tratta di una relazione nella quale il Prof. Paul O’ Callaghan, partendo dalla considerazione della compresenza di tre elementi nella Parola di Dio – segnatamente, l’alterità, l’esteriorità e l’esigibilità – considera la stessa come bene giuridico, cioè come bene giuridicamente tutelabile ad opera della legislazione canonica. Alla domanda se la parola di Dio possa essere ricevuta, assunta e gestita dal diritto canonico – che è diritto umano – senza perdere la propria peculiare forza (cioè, appunto, quella di essere

Parola divina) il Relatore risponde positivamente, e ciò sia rispetto alla questione dell'epistemologia della Parola, sia in riferimento all'origine divina della stessa e alle sue implicazioni antropologiche.

La connessione tra rivelazione divina e magistero della Chiesa, in particolare alla luce del secondo capitolo della costituzione dogmatica *Dei Verbum*, del can. 747, § 1 C.I.C. e della lettera apostolica *Ad tuendam fidem*, insieme al can. 750, § 2 C.I.C. che la stessa introdusse, è l'argomento trattato nel contributo del Prof. Luis Gahona Fraga.

Le Relazioni aventi ad oggetto argomenti di carattere generale terminano con quella del Prof. Fernando Puig, che si occupa di ricostruire storicamente la dimensione giuridica del *munus docendi*. In particolare, prendendo le distanze da una concezione che vuole la vita della Chiesa distinta in due fasi – la prima delle quali spirituale e la seconda di carattere eminentemente giuridico-istituzionale – il Prof. Puig evidenzia come invero la dimensione giuridica fosse presente già alle origini della Chiesa, atteso che i primi cristiani, nel possedere e trasmettere con fedeltà la parola di Dio, già agivano secondo un senso giuridico sostanziale.

Sempre dedicata al *munus docendi*, ma inquadrando quest'ultimo all'interno della realtà familiare, è la successiva relazione della Prof.ssa Angela Maria Punzi Nicolò, la quale, partendo dalla considerazione che il termine *munus*, per quanto attiene al magistero della Chiesa, corrisponde ad *auctoritas* e, come tale, è collegato al sacerdozio comune dei *christifideles*, analizza la dimensione familiare del citato *munus*, verificando in particolare, in tale ambito, chi siano i soggetti deputati all'insegnamento, chi i destinatari di esso e fino a quale limite di estensione possa dirsi sussistente l'obbligo educativo *de quo*.

Sulla necessità della predicazione della parola di Dio si sofferma il Prof. José A. Fuentes, il quale, sottolineando come si tratti di un diritto e, soprattutto, di un dovere gravante sui chierici, analizza gli aspetti canonici dell'argomento, ponendo particolare attenzione ai canoni di cui al Capitolo I del Titolo I del Libro III del C.I.C.

Questioni attinenti alle scuole e alle università cattoliche sono affrontate nelle relazioni dei Proff. James J. Conn e Davide Cito che, rispettivamente, si occupano del tema delle *Ordinationes* statunitensi della Costituzione Apostolica *Ex corde Ec-*

clesiae, e della scuola cattolica: in particolare, la realtà di quest'ultima viene dapprima analizzata nei lavori di riforma del Codice del 1983, per poi passare ad esaminarne la tipologia alla luce della vigente normativa canonica, in specie del can. 803 C.I.C.

La parte dedicata alle Relazioni si conclude con due contributi: il primo, del Prof. Brian E. Ferme, affronta il tema della tutela dell'integrità della fede, prendendo in considerazione sotto tale punto di vista sia l'attività del Romano Pontefice, sia la competenza specifica della Congregazione per la Dottrina della Fede alla luce di quanto disposto nella *Pastor Bonus*; il secondo, del Prof. Diego Contreras, si occupa invece dell'utilizzazione dei mezzi di comunicazione sociale come strumento per trasmettere la Parola di Dio.

La seconda parte del volume, in cui vengono riportate le *Comunicazioni*, si apre con un contributo sul concetto di libertà d'educazione, intesa come diritto fondamentale del fedele, e i suoi rapporti con il *munus docendi* (Prof. José Antonio Araña); prosegue, poi, con altri sei interventi, rispettivamente afferenti la predicazione del laico (Ismael Barros); la trasmissione della fede all'interno della realtà familiare (Prof. Maria Elena Campagnola); la rilevanza giusliturgica della Parola di Dio (Prof. Massimo Del Pozzo); il ruolo del Vescovo diocesano come moderatore di tutto il ministero della Parola nella Chiesa particolare, secondo quanto previsto nel can. 756, § 2 C.I.C. (Marcelo Gidi); la verifica della sintonia sussistente tra il disposto del can. 804 C.I.C. e l'ordinamento costituzionale tedesco, in particolare l'art. 7 della Legge fondamentale tedesca (Prof. Stefano Testa Bappenheim) e, infine, partendo da un passo della *Redemptoris missio* (n. 42), l'indagine sul *sensus fidei* dell'annuncio della Parola nell'attuale crisi della fede e delle culture, alla luce anche del magistero di Benedetto XVI (Prof. Fabio Vecchi).

Claudio Papale

Paul Pallath, *Matrimonio tra Cristiani Indiani. Il rito nella Chiesa siro-malabarese*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009, 166 pp.

L'Autore, ufficiale della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nonché docente presso il Pontificio Istituto Orientale, presenta il rito

del matrimonio nella Chiesa siro-malabarese, una delle ventidue Chiese orientali in comunione con la Sede apostolica romana.

I siro-malabaresi sono chiamati i “cristiani di san Tommaso”, perché, secondo la tradizione, nel 52 dopo Cristo, san Tommaso apostolo sbarca in India, precisamente in Kerala, e porta per primo il messaggio cristiano in questa terra. Nel IV secolo poi arrivano in India i cristiani che fuggono dalle persecuzioni del re di Persia Sapore II, e si rifugiano proprio nel Malabar, costa sud-occidentale dell’India. Le comunità cristiane dell’India hanno i primi rapporti con la Chiesa Latina solo nel 1498 attraverso le spedizioni dei portoghesi che cercano di troncane i rapporti della Chiesa del Malabar con la Chiesa Siro-Orientale. Nel 1599 si celebra un sinodo a Diamper presieduto dall’Arcivescovo di Goa che latinizza definitivamente i Malabaresi, intimando loro l’abiura dal Patriarca siro-orientale. Tale sinodo latinizza la Chiesa siro-malabarese a fondo in materia di rito, usanze e governo. Nel 1662, sotto la dominazione olandese nel Kerala, donde furono banditi i portoghesi, è consacrato vescovo cattolico indiano nel rito malabarese Alessandro Parampil, cui è affidato il Vicariato Apostolico Malabarese eretto direttamente dalla Santa Sede nel 1659. A seguito di tali eventi, la Santa Sede provvede ad istituire nel 1887 i due Vicariati di Kottayam e di Trichur esclusivamente per i Cattolici Malabaresi, consentendo l’uso del loro rito detto “siro” distinto dal rito latino; risale a questo periodo la denominazione “Chiesa siro-malabarese.”

La Chiesa siro-malabarese è eretta metropolitana il 21 dicembre 1923 ad opera di Pio XI che eleva a sede metropolitana l’eparchia di Ernakulam e tutte gli atri Vicariati in diocesi. Il 29 luglio 1956 Pio XII erige quale sede metropolitana anche la diocesi di Changanacherry creando una difficile situazione canonica che è risolta nel 1992, assegnando papa Giovanni Paolo II alla Chiesa Cattolica siro-malabarese lo stato di Chiesa Arcivescovile Maggiore ed elevando Ernakulam a sede dell’Arcivescovo Maggiore con il titolo di Ernakulam-Angamaly. Tuttavia, a causa di polemiche e conflitti interni sulla questione della liturgia e della sua riforma, due importanti facoltà sono revocate al Sinodo Arcivescovile Maggiore e riservate a Roma per alcuni anni: 1) ordinare la propria liturgia e 2) eleggere vescovi e erigere nuove eparchie. Queste due riserve vengono sciolte solo nel 1999 la prima, e nel 2004 la seconda. Tra le Chiese orientali cattoliche, la Chiesa siro-malabarese vanta il più grande numero di vocazioni sacerdotali, religiose e missionarie.

La dottrina matrimoniale cristiana presenta delle differenziazioni tra Oriente ed Occidente, dovute soprattutto alla diversa prospettiva teologica, cioè al carattere proprio degli Orientali e degli Occidentali nell'espore il mistero, e nel nostro caso, il sacramento del matrimonio:

[... Poiché] nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla proclamazione delle cose divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi (*Unitatis Redintegratio*, 17).

Applicando il principio di *Unitatis Redintegratio*, 17 nel campo della teologia matrimoniale, notiamo che quella orientale sottolinea alcuni aspetti del *mysterion* nuziale più che quella latina, concentrandosi sul ministero sacerdotale della Chiesa nella celebrazione del sacramento del matrimonio, presupponendo lo scambio del consenso degli sposi: nel matrimonio la Chiesa si unisce allo Sposo nella fecondità di nuovi figli e nell'impegno della testimonianza e della missione. Mentre la teologia latina si concentra maggiormente sul consenso, quale atto che costituisce il sacramento del matrimonio.

Per i Latini gli elementi essenziali della celebrazione del matrimonio sono la presenza attiva di un sacerdote o di un diacono delegato, oppure, a determinate circostanze, di un laico, e di due testimoni. Per gli Orientali è richiesta la presenza attiva del sacerdote che compie il rito sacro alla presenza di due testimoni; il rito sacro della celebrazione del matrimonio è un elemento costitutivo del matrimonio, e s'intende per esso l'intervento del sacerdote assistente e benedicente. È proprio il sacerdote che celebra il sacramento del matrimonio dei fedeli orientali, i quali stabiliscono tra loro con irrevocabile consenso il patto matrimoniale.

Nella Chiesa latina sono gli sposi a mettere in atto il rito essenziale del sacramento e, perciò, i ministri del sacramento sono considerati abitualmente i coniugi; tuttavia, non sono ministri in forza di un potere che si potrebbe dire "assoluto" e nell'esercizio del quale la Chiesa, strettamente parlando, non avrebbe niente da dire. Sono ministri perché membri vivi del Corpo di Cristo in cui essi emettono il loro giuramento, senza che mai la loro decisione, che è insostituibi-

le, faccia del sacramento una pura e sola emanazione del loro amore. Il sacramento come tale appartiene totalmente al mistero della Chiesa in cui essi sono introdotti, in modo privilegiato, dal loro amore coniugale. Perciò nessuna coppia si scambia il sacramento del matrimonio senza il consenso della Chiesa stessa e in forma diversa da quella che la Chiesa stabilisce come la più espressiva del mistero in cui il sacramento introduce gli sposi: essi sono ministri nella Chiesa e attraverso la Chiesa, senza mai mettere al secondo posto Colei il cui mistero è fonte del loro amore.

Nelle Chiese orientali, invece, oltre gli sposi che effettuano quello che Cristo stabilì per il rito essenziale del sacramento, il sacerdote deve compiere il *ritus sacer*, il quale per volontà della Chiesa è diventato elemento essenziale del rito del sacramento; dunque, nelle Chiese orientali i ministri del sacramento del matrimonio sono i due nubendi e il sacerdote benedicente.

Il volume è diviso in tre parti. La prima presenta la traduzione italiana del rito del matrimonio, come si trova nell'edizione tipica del *Rituale in lingua Malayalam*, promulgato dall'Arcivescovo maggiore della Chiesa siro-malabarese con decreto del 1° dicembre 2004 ed entrato in vigore il 6 gennaio 2005. Dopo i riti di introduzione e la liturgia della parola, vi è la liturgia del matrimonio con la manifestazione del consenso o patto nuziale. A questo punto, gli sposi congiungono le destre e il celebrante li benedice, aspergendo acqua santa sulle loro mani congiunte. Segue la benedizione del *tali* (piccola medaglia d'oro a forma di cuore, su cui è incisa una croce), degli anelli e del *mantrakodi* (veste nuziale, *sari*).

La seconda parte del volume mette a fuoco l'evoluzione del rito del matrimonio tra i cristiani della Chiesa siro-malabarese, con un commento liturgico-teologico e la presentazione dei vari modi e delle diverse tappe dell'organizzazione del matrimonio. È da sottolineare che tra i cristiani di san Tommaso l'incoronazione non è mai stata un elemento liturgico della celebrazione del matrimonio. Il rito del *tali* sostituisce l'incoronazione. Il terzo capitolo della seconda parte presenta i vari modi e le diverse tappe dell'organizzazione del matrimonio, la preparazione remota, prossima e immediata, il fidanzamento religioso, le celebrazioni antecedenti e susseguenti al rito religioso in chiesa.

La terza parte comprende quattro documenti: la legislazione del Sinodo di Diamper (1599) sul matrimonio (seconda parte della sessione VII con sedici de-

creti); la traduzione italiana del *Rito romano del matrimonio* (1845), utilizzato dai siro-malabaresi sino al 1969; il rito religioso del fidanzamento e il diritto particolare sul matrimonio, promulgato il 15 luglio 1997 ed entrato in vigore il 1° gennaio 1998. A proposito del diritto particolare, è importante tenere presenti le norme speciali per il matrimonio misto tra i fedeli della Chiesa siro-malabarese e della Chiesa malankarese ortodossa siriana, frutto di diversi accordi teologici ed ecclesiali bilaterali. L'art. 191 §3, n. 3 recita: «In occasione di queste celebrazioni la coppia e i membri delle loro famiglie, che appartengono a queste Chiese, hanno il permesso di ricevere la Santa Eucaristia nella chiesa dove il sacramento del matrimonio viene celebrato».

L'Autore, e noi ne siamo convinti, spera di aver fornito un valido strumento agli studiosi e ai ricercatori per scrutare il profondo significato del matrimonio. Egli si augura, inoltre, che il volume aiuti a chiarire le incomprensioni culturali e i concetti travisati sulle nozze religiose in India.

Lorenzo Lorusso O.P.

Luis de Jesús Hernández M. – Krikor Gregorio Chahinian, *La Constitución Jerárquica de la Iglesia Católica. Iglesia Latina – Iglesias Orientales. CIC – CCEO, Universidad Pontificia de México, México 2008, 372 pp.*

Gli Autori, messicano il primo, siriano-armeno il secondo, intendono introdurci alla conoscenza delle Chiese orientali cattoliche e della Chiesa latina, specialmente in relazione alla costituzione della sacra gerarchia, contenuta nei cann. 330-572 CIC e nei Titoli III-IX CCEO. Essi lo fanno in maniera comparativa affinché il lettore abbia una visione completa della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica.

Il volume è diviso in tre parti. La prima parte è dedicata alla suprema autorità della Chiesa, vale a dire il Romano Pontefice, il Collegio Episcopale, il Concilio Ecumenico, il Collegio dei Cardinali, la Curia Romana e i Legati Pontifici. La seconda parte presenta le Chiese particolari e i loro raggruppamenti, vale a dire le istituzioni sovra diocesane (province e regioni ecclesiastiche, conferenze episco-

pali) e il regime interno delle Chiese particolari. La terza parte è dedicata alle Chiese cattoliche orientali *sui iuris*. Quest'ultima parte è più articolata, data la struttura particolare delle Chiese *sui iuris*.

Per comprendere meglio le Chiese *sui iuris*, si parte dalle fonti antiche comuni del diritto canonico delle Chiese orientali, da una breve storia della codificazione con i principi direttivi per il lavoro di revisione, per arrivare ad una descrizione di Chiesa orientale cattolica. Si presentano i riti orientali così come riportati dall'*Annuario Pontificio*. La Chiesa slovacca è messa tra le altre Chiese *sui iuris*, mentre essa fa parte delle Chiese metropolitane *sui iuris*, come pure la Chiesa macedone è unita a quella di Krizevci, mentre, secondo l'*Annuario Pontificio*, è un'altra Chiesa *sui iuris*.

Il secondo capitolo della terza parte del volume esamina la struttura e il regime delle Chiese patriarcali e arcivescovili maggiori, il terzo capitolo, delle Chiese metropolitane e le altre Chiese *sui iuris*, il quarto, delle eparchie (diocesi), degli esarcati e delle assemblee dei gerarchi delle diverse Chiese *sui iuris*.

È un buon commentario per crescere nella comprensione reciproca e nell'unità, combattere le tensioni fra Latini e Orientali e stimolare il dialogo fra Cattolici e Ortodossi; formare canonisti che possano diffondere, a loro volta, la conoscenza delle Chiese d'Oriente; offrire nei seminari e nelle facoltà teologiche un insegnamento adeguato su tali materie, soprattutto per i futuri sacerdoti.

L. L.

“The dissolution of a non-sacramental Marriage”: Monographic Section of “Quaderni di diritto ecclesiale” 22 (2009), 7-54

Elena Lucia Bolchi, *Attenzioni giuridico-pastorali relative all'avvio della procedura per lo scioglimento del matrimonio “in favorem fidei” da parte del Romano Pontefice*, Quaderni di diritto ecclesiale 22 (2009), pp. 7-19.

In her article Bolchi intends to highlight some important elements in *Potestas Ecclesiae, Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei* of 30 April 2001 for the benefit of pastors and those giving canonical counsel to

a faithful who intends to contract or convalidate a marriage but cannot do so, due to a previous non-sacramental marriage bond.

After a brief explanation about the procedure to be followed as per the *Norms*, Bolchi focuses on six points a canonical counsellor or pastor should pay attention to, even before beginning the administrative procedure; they are: (1) The exact understanding of the value of non-sacramental marriage; (2) The situations that oppose the granting of dissolution; (3) The cases where Pauline privilege is applicable; (4) The possible non-consummation of marriage; (5) A doubt regarding the validity of marriage; and (6) The persons and the new marriage.

This last point explains how a pastor or canonical counsellor could present the procedure, to the one seeking counsel, explaining its various requirements. Bolchi limits to citing some of them: the need to cite both parties, even if the one seeking dissolution is contrary to it, as well as the new partner, regarding civil or natural obligation towards the previous spouse and children, scandal to the community, *cautiones* in case of mixed or disparity of cult marriage.

The article is useful, apart from the points mentioned above, also for its footnotes as they give some up-to-date bibliographic references.

Elias Frank

Matteo Visioli, *La delega della potestà nello scioglimento del matrimonio non sacramentale. Ipotesi dottrinali*, "Quaderni di diritto ecclesiale" 22 (2009), 20-37.

Visioli, in this article, intends to throw light on the nature of the "power" (*potestà*), which the Roman Pontiff operates to dissolve a non-sacramental marriage bond. He asks: is it a delegable power? If the answer is yes: what are the reasons, in the present situation, that can be conjectured and be convincing such delegation? What are the advantages and disadvantages of such a possibility?

The author anchors his reflection on the affirmation in the *Potestas Ecclesiae*, which reads: «It is well known that a marriage between non-Catholics, at least one of whom is not baptised, under certain conditions can be dissolved by the

Roman Pontiff in favour of the faith and the salvation of souls. The exercise of this power is, however, subject to the judgement of the Supreme Pontiff in view of the pastoral necessities of time and place and all the circumstances in each case». Rightly, the author says that the same words make clear the distinction between the power and its exercise.

Visioli, then, launches on to explain the nature of the *potestas solvendi vinculum*. Taking insight from the Sacred Scriptures and the Second Vatican Council, he says that the sacred power is given by Christ to the Church as a whole and exercised by the sacred ministers for the salvation of souls. The minister who exercises the power places himself at the service of the power entrusted to him by reason of his office and by the authority of Him at whose service he is. For this reason the sacred power is also called “vicarious”, “instrumental” or “ministerial”.

Visioli argues that the power of the Roman Pontiff regarding the non-ratified marriages is ministerial, attached to his office, and not extraordinary as some sustain; hence, why not think of a possibility of delegating it? Even the *Norms* 2001, he says, affirm the power of the Roman Pontiff to grant the “grace” of dissolution of marriage bond in favour of the faith (art. 1) but do not specify any reserve of the power so as to prohibit its delegation.

Next, he goes on to discuss those to whom the power can be delegated: Bishops, Archbishops, Bishops who are Moderators of tribunals and Decasteries of the Roman Curia. The conditions on which such a delegation may be done are basically two: by virtue of office or competence; the form of the delegation may be *ad actum* or *ad omnia*. However, for a delicate subject as this, he says, a generic competence alone does not suffice but needs experts. He expresses doubt that such expertise be present in various Ecclesial subjects as to guarantee a correct exercise of the power.

Finally, Visioli discusses the advantages and disadvantages of delegating the power. Speaking in favour of the delegation, he says: (a) the waiting time could be reduced, (b) in a specific case there is a possibility of an adequate evaluation, and (c) the congestion of administrative acts of the Holy See could be reduced.

Speaking against the delegation, he says: (a) there could be less uniformity in the evaluation, (b) the norms will have to be revised, (c) the Roman Pontiff will have

to institute forms of control and verification, and (d) since the number of requests for dissolution is in decline there is no need for it.

In conclusion, the author admits the possibility of delegating the power in theory but in reality, he sustains, it is not practical.

E. F.

Bassiano Uggé, *Scioglimento del matrimonio non sacramentale: questione terminologica*, “Quaderni di diritto ecclesiale” 22 (2009), 38-54.

In his article Uggé launches out into finding an appropriate terminology for non-sacramental marriages that require the direct intervention of the Roman Pontiff. Making a quick survey of the official documents, that is, the *Norms* of 1934, 1973 and 2001, the drafts of CIC 1983 and CCEO, can. 1384, he finds a continuity in the usage of the terms *solutio* or *dissolutio* of marriage or the marriage bond in favour of the faith.

In the preface of the *Norms* 2001, it is noted that the various forms of dissolution of non-sacramental marriage bond – Pauline privilege (cann. 1143-1147), new privileges (cann. 1148-1149) and those cases where the Roman Pontiff directly intervenes (*Norms* 2001) – lead to “*potestas Ecclesiae solvendi matrimonii in favorem fidei*”. The author also attempts to explain the reasons behind the expression “Patrine privilege”, although, it is now not much in use.

The expression “non-sacramental” appears, for the first time, in the *Norms* 2001, in art. 7 §1; in the opinion of the author the expression can be used for any non-ratified marriage, including those of Pauline privilege and those mentioned in cann. 1148-1149, and not just to the case mentioned in art. 7 §1. The author finds the expression “non-sacramental” appropriate to qualify all marriages other than those celebrated between the baptised.

The expression “in favour of the faith” is to be considered as a technical formulation that concerns the origin and gradual development of the dissolution of non-ratified marriages without limiting itself to those cases in consideration.

The dissolution of a non-sacramental marriage, a grace or a dispensation? Commonly, in the case of non-consummated marriages it is said that the Holy Father has granted dispensation while in the case of non-sacramental marriages, dissolution. Substantially, however, there is no difference between them. In fact, even a non-consummated marriage between a baptised and a non-baptised, therefore, non-sacramental, is dissolved with dispensation (can. 1142). Hence, the concession of dissolution is to be considered a grace, just as in cases of non-consummation.

In conclusion, the author makes three observations: (1) first of all, the terminology regarding the dissolution of non-sacramental marriages in favour of the faith can be simplified to “dissolution of non-sacramental marriage” just as “dissolution of non-consummated marriage”. (2) Having matured the theological-canonical institute of dissolution of marriage there is a need to adapt a comprehensible language rather than obsolete or at least inaccurate one. (3) Since a ratified and consummated marriage is absolutely indissoluble, to speak of dissolution of marriage in favour of the faith could be misleading. Therefore, it is preferable to say “dissolution of non-sacramental marriage”.

E. F.

Sun Xuyi, *L'Eucaristia in Cina: Nell'evangelizzazione e nell'inculturazione. Testi e prassi celebrativa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, 248 pp.

Intenzione molto meritevole quella di Sun Xuyi di dedicarsi con l'opera presente all'esame dei tentativi di creare una liturgia eucaristica “inculturata” nel contesto della cultura millenaria della Cina. La mancanza d'inculturazione del messaggio e del culto cristiano è sempre invocata per spiegare i risultati poco soddisfacenti dell'impegno missionario dei quattro secoli dall'arrivo di Matteo Ricci S.J. in Cina (†1610). Infatti, la storia della missione in Cina, cominciando da quel periodo, s'aggira attorno alla questione dell'inculturazione e delle reazioni avverse in seguito al diniego di una inculturazione concepita dall'autorità governativa della dinastia Qing (dei Mangiù) e proposta da una parte dei missionari. La riforma della liturgia universale della Chiesa dopo il Concilio Vaticano II è un momento fortunato per dedicarsi di nuovo alla questione dell'inculturazione della liturgia

in Cina, questa volta con l'appoggio di tutti i responsabili dell'evangelizzazione, e con l'autorità suprema dello stesso Concilio Vaticano II.

La tematica viene studiata in quattro capitoli. Il primo capitolo, "Inculturazione e Chiesa in Cina" (p. 27-72), presenta nella prima parte, su 18 pagine, una breve sinossi del "Concetto odierno d'inculturazione secondo il Magistero della Chiesa", sulla base dei documenti del Concilio *Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Ad Gentes*, delle Esortazioni Apostoliche di Giovanni Paolo II, *Evangelii Nuntiandi* (1975) e *Catechesi Tradendae* (1979) e della sua Esortazione Apostolica Post-sinodale, *La Chiesa in Asia* (1999). La seconda parte del primo capitolo è un riassunto della storia dell'evangelizzazione della Cina, partendo dall'arrivo in Cina dei monaci "Nestoriani" della Chiesa Caldea, toccando poi la missione di Giovanni da Montecorvino OFM durante la dinastia mongola Yuan, il nuovo e definito ingresso della Chiesa Cattolica nella persona di Matteo Ricci SJ, la storia della missione posteriore, con la tragedia della "Controversia dei Riti", la Chiesa al momento dell'invasione degli imperialisti europei e, finalmente, le esperienze della Chiesa dopo la nascita della Repubblica Popolare Cinese, accennando anche, in diversi contesti, alla situazione sofferta della divisione dei fedeli di oggi.

Il secondo capitolo, "L'inculturazione dei testi liturgici per la celebrazione eucaristica nella Chiesa in Cina" (pp. 73-141), si occupa più da vicino del tema dell'inculturazione dei testi liturgici. Utile ed interessante è la breve esposizione della storia della traduzione in cinese della Sacra Scrittura, intrapresa abbastanza presto, ma compiuta soltanto negli anni 50 con la traduzione completa di tutti i testi della Bibbia per opera di P. Gabriele Allegra OFM (l'edizione chiamata *Si Gao*). Si potrebbe completare questa storia menzionando anche le traduzioni dei testi biblici, fatte da diversi istituti missionari (e.g. dai Verbiti nelle pubblicazioni catechetiche, omiletiche e liturgiche di Yanzhou per i messali popolari e per i libri di catechesi, anche questa una collezione più o meno completa della Sacra Scrittura e pubblicata ben prima della *Si Gao*.) Nel contesto sarebbe indicato il parlare anche dell'impegno dei Protestanti per la traduzione della Bibbia, anche quello avviato da lunga data e portato a piena fioritura negli uffici protestanti a Nanjing, che si vantano di aver prodotto e distribuito negli ultimi venti anni almeno 50 milioni di copie (tra queste anche la Bibbia cattolica!).

L'autore afferma correttamente che «non esiste un Messale romano "inculturato" e presentato in cinese, ma soltanto una traduzione che, in qualche modo, è

già uno sforzo notevole di inculturazione» (p. 77). Viene presentato poi in tre colonne il testo costante (l'ordinario) della messa: nella prima colonna, il testo del messale romano italiano, nella seconda colonna, il testo del messale in caratteri cinesi e (per persone non famigliari con la lingua cinese) in trascrizione fonetica di Beijing [*Beijing Pinyin*], e, nella terza colonna, una ri-traduzione dal cinese all'italiano.

Sono sottolineate le parole o i passaggi nei quali l'autore vede «elementi che sono stati oggetti di un processo d'inculturazione». Non si tratta purtroppo di un processo notevole di inculturazione, quanto piuttosto di una traduzione fedele del testo italiano, secondo le regole grammaticali e semantiche della lingua cinese e secondo la terminologia cattolica sviluppatasi nella Chiesa di Cina attraverso i secoli. Per valutare il risultato di quel processo di riflessione teologica e linguistica del passato, potrebbe essere di aiuto l'impressionante letteratura rispettiva, come e.g. lo studio approfondito di Sangkeun Kim, *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Response to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, (1583-1644)* [Studies in Biblical Literature/70, Peter Lang: New York, ecc., 2004]. La traduzione cinese è stata realizzata ed approvata dalla Conferenza Cinese Regionale di Taiwan. Nel frattempo, la traduzione si trova in parti minori cambiata ed adattata al sentimento linguistico e allo sviluppo della lingua del Continente Cinese. Inoltre va tenuto presente che è sempre molto difficile trovare l'unanimità sul valore di una traduzione.

La ri-traduzione verbale in italiano si presenta impacciata e problematica. È vero che in Cinese "il verbo" non esprime tempi, modi ed agenti, e che "il nome" di per sé non distingue né casi né singolare né plurale. Però, anche i Cinesi hanno un senso chiaro di tali distinzioni grammaticali o semantiche. Perciò la traduzione uniforme del verbo integrato cinese con l'infinitivo italiano non esprime ciò che i Cinesi dicono. Sebbene in Cinese non ci siano le flessioni del "verbo" e del "nome", le relazioni tra le varie entità verbali sono molto chiare. Sarebbe perciò indicato ri-tradurre questi passaggi in un italiano corrente e non scimmiettando una lingua straniera.

Non si capisce perché il nome di "Cristo", reso foneticamente con *Jidu* [in passato con *Jilisidu*], si trovi ri-tradotto come "fondamento-dirigere". *Jidu* non è una traduzione del nome di Cristo [*Messia, Unto*], ma una semplice trascrizione fonetica di sillabe che come tali non esistono in Cinese – il cinese non conosce

sillabe costituite da uno o più consonanti con una vocale, come in *chri, stu* –, un modo di trascrizione, questo, inventato dai Buddhisti per rendere nomi e termini originalmente sanscriti o di altre lingue dell'Asia centrale. Questo metodo è stato usato liberamente anche dai missionari per rendere delle preghiere o dei canti latini, come il *Padre Nostro*, il *Gloria*, il *Tantum ergo* ed altri canti della messa. Molti fedeli anziani fino ad oggi possono cantare tali canti gregoriani trascritti con caratteri cinesi, senza capire in dettaglio ogni parola. Sarebbe un disastro se si volesse tradurre in italiano i caratteri cinesi usati per la trascrizione. Il modo tradizionale di rendere testi latini con caratteri cinesi, conforme al sistema usato nel Buddhismo, può essere riguardato anche come una forma di inculturazione. [Nel contesto si vorrà osservare che non bisogna insegnare al lettore che “Hong Kong” si pronuncia adesso “*Xianggang*” e “Macau” “*Aomen*”, che è vero a Beijing, mentre sul luogo si usa sempre la pronuncia tradizionale Cantonese che fa parte del vocabolario internazionale!]

Ai testi italiani-cinesi e ri-tradotti in italiano seguono delle riflessioni su “elementi inculturati nella sequenza della liturgia eucaristica”. Non si può, però, vedere un cambiamento o un arricchimento del contenuto dei testi originali o una nuova profondità spirituale nel contatto con il sentimento religioso cinese. L'intenzione primaria dei Vescovi di Taiwan è stata soltanto la fedeltà al testo originale latino. Ritenere che la traduzione sia più profonda o più accurata del testo italiano è solo una questione di preferenza personale. A volte nel testo si leggono dei contenuti che non vi sono. La mia personale esperienza con la celebrazione in cinese – esperienza cioè che non mi fa toccare nuovi significati o profondità – mi viene confermata da confratelli cinesi che spesso alternano le celebrazioni in italiano con quelle in cinese. Le riflessioni dell'autore su tali “elementi inculturati” possono servire alla meditazione personale o a una introduzione allo spirito della liturgia, al pari di simili collezioni meditative nelle altre chiese locali.

Il terzo capitolo, “L'adattamento della prassi celebrativa dell'Eucaristia nella Chiesa in Cina” (pp. 142-176), nella prima parte tratta brevemente dell'introduzione della liturgia riformata dopo il Concilio Vaticano II. I problemi erano eguali a quelli che si incontravano nelle chiese locali non cinesi e che sono ben noti alle persone più anziane di oggi, che allora dovevano fare il passaggio dal messale di Pio V a quello di Paolo VI. Non abbastanza informati, sacerdoti e fedeli in Cina qualche volta pensavano di dover rifiutare una riforma che temevano

essere ispirata e contaminata dai comunisti al fine di cambiare il contenuto della fede; per cui sembrava loro più sicuro continuare a celebrare con il rito come era prima del 1949. L'autore menziona correttamente che era la Chiesa "ufficiale" che rimaneva dapprima con il latino [segno evidente, dunque, della volontà di rimanere fedeli alla tradizione], mentre la Chiesa non ufficiale, più informata e più fiduciosa, fece uso abbastanza presto del rito riformato in cinese. Oggi il nuovo rito è accettato e usato universalmente. Si può, però, vedere anche dei giovani sacerdoti che hanno imparato il rito della messa da sacerdoti o vescovi anziani e che ancora usano, come prima, gli inchini ed un certo numero di benedizioni con il segno della croce durante il canone della messa. La generazione dei sacerdoti formati prima del 1949 essendo già maggiormente ritornata nella casa del Padre, ci sono ancora pochissimi sacerdoti che possano o vogliano celebrare il rito, sia tradizionale sia riformato, in latino.

Segue poi la descrizione del rito della messa, la "prassi celebrativa". L'autore distingue la celebrazione nei luoghi ufficiali o pubblici e in luoghi privati, non ufficiali, cioè non registrati dal Governo e perciò "clandestini". Di per sé si tratta sempre dello stesso rito, adattato certamente al luogo dove si può o non si può celebrare un rito solenne, con canti e preghiere ad alta voce. Non si deve pensare che si tratti di riti di diverse chiese, essendo una la Chiesa e fondamentale uno anche il rito. Si potrebbe confrontare la situazione di tali "riti" cinesi con i "riti" usati in altre parti della Chiesa nelle celebrazioni, e.g., in quelle dei "carismatici", dei "neocatecumenali" e di altre comunità, che pur avendo degli accenti diversi ed una atmosfera propria, non penserebbero a considerare il loro "rito" come qualche cosa fuori del normale della Chiesa.

Il quarto Capitolo annuncia informazioni sulla «teologia derivante dall'inculturazione e dagli adattamenti operati nella liturgia eucaristica della Chiesa in Cina» (pp. 177-238). In una prima parte si propone di esaminare, nel processo dell'inculturazione liturgica, la "continuità con la tradizione romana", l'uso della lingua nella celebrazione eucaristica, la possibilità dell'abbraccio di pace, e il modo più idoneo di ricevere la comunione. L'autore vede un apporto positivo nell'uso della parola *gan'enji* (eucaristia) del messale romano; questa, "rendimento di grazie" (eucaristia), invece della parola "messa", rappresenterebbe una sfida al sentimento cinese, per il quale la morte è un disastro, e il lutto per la morte nella famiglia, con i sacrifici commemorativi quasi *in perpetuum*, è il centro del culto. Ce-

lebrare un atto di rendimento di grazie in occasione della morte e dei funerali costituisce una assoluta novità ed è un modo molto forte di proclamare il messaggio di Cristo. Questo di per sé vale per tutte le culture. Di fatto, nella realtà delle cose, non ci si può aspettare una impressione sulla mentalità causata da quella sola parola; anche questa, come tutte le parole, svanisce presto. Certamente si tratta di un momento che, nella omelia e nella catechesi, deve essere sviluppato e che non mancherà di diventare una sfida di fede nel contesto del lutto e della preoccupazione per i defunti antenati.

Anche l'accento alla necessaria esperienza di fede dei sacerdoti, annunciatori dei misteri della fede cristiana, è molto valido. È questa la condizione fondamentale per l'efficacia di ogni proclamazione del Vangelo: la solennità delle parole che si usano in Cina [spesso reminiscenze dello stile del parlare dell'Imperatore, Figlio del Cielo, come e.g. *sheng xun* per "Parola di Dio" usata alla fine della lettura usata per indicare l'"Editto dell'Imperatore"; l'interpretazione proposta nel libro – la "Parola di Dio proclamata è santa" – è un po' forzata] e probabilmente dappertutto, deve avere, come fondamento imprescindibile, la propria fede e l'esperienza di fede dell'annunciatore; esigenza questa tanto più necessaria quanto più si vede la svalutazione, la bancarotta della parola nella vita quotidiana (il puro volume dei giornali prodotti ogni giorno, le ore di chiacchierate televisive senza fine, presentano un maggiore pericolo per quello che rappresenta il valore più caratteristico dell'uomo, e cioè la sua parola!).

La breve discussione nel primo paragrafo sull'uso dell'abbraccio di pace, un gesto inusitato nella vita sociale tradizionale dei Cinesi (e di altri popoli!), è comprensibile, ma ha trovato soluzioni perseguibili. La questione del modo più adatto per ricevere la santa comunione, questione discussa nel periodo dell'introduzione della liturgia riformata anche nelle Chiese occidentali, è di minore importanza e senza particolarità cinese.

Il secondo paragrafo parla di "novità rispetto alla tradizione romana" e si riferisce alla celebrazione eucaristica in occasione del capodanno cinese, alla possibilità di offrire frutta, fiori e i bastoncini di incenso e all'ipotesi del cambiamento dei colori liturgici. Dopo gli studi, le discussioni e le sperimentazioni nel periodo successivo al Concilio Vaticano, in occasione del nuovo anno lunare, nella tradizione cinese la festa principale a livello civile e spirituale, una celebrazione euca-

ristica solenne fa oggi parte *normale* del calendario liturgico delle comunità di Taiwan. La parte tipica cinese è la venerazione della memoria degli antenati, che include l'offerta di bastoncini d'incenso, di frutta, di fiori e d'inchini solenni (*ke-tou* o *jugong*) dinanzi ad un altare che porta una tavoletta con l'iscrizione "Antenati della patria e della famiglia". Il celebrante principale del rito può essere un rappresentante della comunità civile. Il rito non è tanto conosciuto nel Continente Cinese. La possibilità di celebrare una liturgia speciale in diverse occasioni della vita comunitaria è in linea con le norme del Concilio e viene usata anche nelle altre Chiese locali. Tipico per la Cina è il riferimento agli antenati, centro del culto del popolo. Riti simili sono celebrati anche in occasione dei funerali e nella festa annuale delle anime il 2 Novembre (e nella festa annuale dei defunti nella tradizione non cristiana, la celebrazione del *Qingming*). Data l'importanza del contatto con gli antenati e i defunti recenti, l'inculturazione di tali riti rimane di primo valore.

Nel terzo paragrafo, "La teologia verso la quale si dirige la Chiesa in Cina" (pp. 188-236), l'autore si sente obbligato, «prima di parlare della teologia cinese», a «presentare brevemente il modo di pensare e di vivere in Cina». Segue dunque una esposizione dei principi filosofici, metafisici del Taosimo, del Confucianesimo e del Buddhismo. Con le biblioteche già scritte su queste venerande filosofie, si può dubitare della necessità di tale semplice esposizione come pure dell'utilità in rapporto al tema del lavoro presente, cioè "l'Eucaristia in Cina".

Da secoli, missionari ed esperti del pensiero cinese hanno cercato di esporre i principi delle filosofie cinesi e la possibilità di utilizzarli per presentare il Vangelo nel contesto filosofico e spirituale dei Cinesi. È una religione il Confucianesimo? Quale era la posizione di Confucio riguardo alla religione? Sono questioni che spesso vengono discusse nelle più svariate conferenze. Finora non si è arrivati ad una comprensione abbastanza chiara dei principi e ad una decisione di come si potrebbe integrare tali elementi nella nostra liturgia.

Critici di Matteo Ricci hanno visto nella sua "conversione", il passaggio dallo stile dei monaci buddhisti a quello dei letterati e filosofi confuciani al fine di guadagnare il rispetto dell'intelligenza confuciana ed atea, uno smarrimento deprecabile, perché questo gli ha fatto perdere di vista la realtà religiosa propria del popolo che si esprime nel Taoismo e nel Buddhismo; c'è anche chi afferma che il contributo di Ricci, per la nostra conoscenza delle religioni di Cina, è nullo.

Forse il progetto più pretenzioso in questo contesto fu, al tempo della “controversia dei riti”, quello del cosiddetto “figurismo” di un gruppo di missionari eruditi gesuiti (Bouvet, Foucquet e.a.): convinti che una rivelazione primitiva era stata trasmessa ai saggi dell’antichità e che tale rivelazione pura era stata contaminata dalle generazioni seguenti, si misero a studiare la scrittura cinese per giungere a quel supposto livello puro originario. Il compito del missionario sarebbe dunque quello di far ri-emergere i fondamenti della tradizione cinese, nella quale si troverebbe già preparata ed offerta la salvezza. Viene in mente l’impegno dei buddhisti a far emergere, per mezzo della meditazione (Zen), la “natura del Buddha” da sempre presente al fondo di ogni essere. In ambedue i casi, la salvezza si troverebbe già nell’uomo il quale non avrebbe bisogno di un Redentore. Il progetto del “figurismo” fu presto abbandonato e, in seguito al divieto della Santa Sede di discutere o scrivere ulteriormente sul tema della controversia dei riti, non ebbe successivi sviluppi.

Nella lettura del libro presente si è fortemente imposta la questione della natura dell’inculturazione desiderata e possibile per la celebrazione dell’Eucaristia. Sullo sfondo del contatto con la Chiesa in Cina e con la cultura cinese s’impongono, tra le altre, alcune osservazioni.

L’inculturazione esige, prima di tutto e ad ogni momento, una profonda familiarità con la dottrina cristiana e la fede nelle realtà spirituali. Bisogna che rimanga presente l’affermazione di Dio, padre e creatore; il peccato che è distacco da Dio e dalle radici dell’esistenza umana; la necessità del Redentore e della conversione; la comunione della Chiesa... tutto il contenuto del Vangelo.

L’inculturazione non è mai adattamento superficiale di elementi folkloristici. Deve effettuarsi nella cultura, la vita attuale della Cina, non in una cultura che non esiste più. Perciò si è rivelata impossibile la creazione di una liturgia eucaristica con gli elementi del sacrificio primaverile dell’imperatore durante la dinastia Qing. Tali riti non esistono più nella memoria di alcuna persona vivente: l’uso di elementi di tale fonte farebbe della celebrazione eucaristica un rito museale, il quale sarebbe certo un arricchimento del folklore, ma non avrebbe nessuna risonanza nel cuore del popolo. Il sacrificio offerto nell’Altare del Cielo a Beijing era un rito riservato esclusivamente all’imperatore, non era un momento al quale partecipava la comunità del popolo, non era occasione di proclamazione del

messaggio di Cristo, né di preghiera personale delle persone. Più che negli elaborati dei filosofi, si dovrebbe cercare nella prassi di preghiera del semplice popolo o anche dei monaci buddhisti e dei “maestri del tao” (*daoshi*) degli elementi che potrebbero essere costruttivi nell’elaborazione di una liturgia cattolica inculturata. Si può, però, anche aspettarsi che ormai il maturato *sensus fidei* dei semplici credenti veglierà su tali momenti e rigetterà qualsiasi cosa troppo evidentemente proveniente dal culto non-cristiano.

Un problema fondamentale per l’inculturazione dei testi liturgici si presenta nella stessa lingua cinese, la quale esprime i contenuti in relativamente poche sillabe [il *New Practical Chinese-English Dictionary* di Liang Shih-chiu, Taipei 1973, conta in tutto 440 sillabe, che possono essere pronunciate in 4 toni differenti]. Anche se pronunciate esattamente secondo il tono competente, rimane sempre un buon numero di sillabe omofone, scritte con caratteri distintivi e significativi diversi [si trovano nel dizionario menzionato, e.g., 75 caratteri per la sillaba *shi*, 143 per *yi*, 123 per *ji* (trad. *chi*), 83 per *qi* (trad. *ch’i*)]. La parola-sillaba *sheng* con il quarto tono è usata per il concetto di *santo*. Ma allo stesso tempo, *l.c.*, ci sono 7 [nel *Grand dictionnaire RICCI de la langue chinoise*, vol. V, 33] altri caratteri cinesi con la stessa pronuncia di *sheng* che esprimono ognuno un concetto differente. La sillaba *sheng* di per sé non dice niente e non evoca le associazioni che la parola *santo* fa sorgere nella nostra mente. Le sillabe pronunciate normalmente abbastanza rapidamente non si prestano alla meditazione spirituale o la riflessione filosofica di un Heidegger. Ciò che conta è piuttosto la sillaba scritta con un carattere determinato. Spesso, anche nella TV, i Cinesi devono ricorrere alla scrittura per farsi capire. Scrivere un testo in alfabeto, qualsiasi alfabeto, rende il testo meno comprensibile o incomprensibile per il popolo. Grande attenzione e rispetto è però prestato alla scrittura, e la calligrafia è diventata un ramo importantissimo della cultura cinese e dell’esperienza spirituale. Una bella calligrafia, risultato di concentrazione meditativa, diventa perciò oggetto di meditazione e di comunicazione spirituale. Mentre la parola passa come un alito, il carattere calligrafico suscita un’impressione e rimane, sulla carta, sulle rocce, sulla seta ed altro materiale. Ci sono delle tradizioni di stile che formano diverse scuole di calligrafia; ci sono anche collezioni edite ed inedite, dizionari di calligrafia, oggetti apprezzati come regali, ecc. Perciò, la calligrafia può essere considerata come un mezzo importante per l’inculturazione della liturgia, e della religione in generale. È con tale consapevolezza che

nelle chiese cattoliche si trovano sempre alcune calligrafie, scritte a mano e pendenti dalle mura o anche ricamate sulle tovaglie (antependia) degli altari o gli abiti liturgici dei sacerdoti. La calligrafia può servire come sostegno della predicazione ed essere una ispirazione permanente per la meditazione e l'adorazione del Santissimo, continuazione della celebrazione eucaristica.

Nell'impegno d'inculturazione bisogna finalmente tener presente che viviamo nell'era della globalizzazione, che comporta il livellamento delle culture e dei costumi. Lo stile dei cinesi nelle megalopoli può essere più americano che nella stessa America. L'inclusione esagerata di elementi tradizionali cinesi nella celebrazione eucaristica potrebbe rendere alla celebrazione un sapore di ristorazione o di feudalesimo. Bisogna tener presente, inoltre, che anche a livello di formazione filosofica molti Cinesi intellettuali non sono meno informati delle persone occidentali e che lo stile di vita ed i valori moderni sono molto simili. Perciò anche l'impegno di inculturazione del cristianesimo e del culto cristiano non richiede una preoccupazione esagerata, mentre rimane di prima importanza la proclamazione del puro Vangelo: i Cinesi, con l'aiuto della grazia, troveranno un modo adeguato di inculturazione.

Wilhelm K. Müller

LIBRI RICEVUTI

Sociedad Argentina de Derecho Canónico, *Modelos de formularios del proceso penal y de los procesos in favorem fidei*, Buenos Aires 2008.

B. Naaman-E. Scognamiglio, *Islâm-Îmân. Verso una comprensione* (Studi religiosi), Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009.

J.O. Larios Valencia, *Il profilo giuridico-canonico dei matrimoni misti con i Valdesi con particolare riferimento all'area di Pinerolo* (Corona Lateranensis 37), Lateran University Press, Città del Vaticano 2009.

F. Marti, *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana fra Ottocento e Novecento* (Monografie Giuridiche 36), Giuffrè Editore, Milano 2009.