

# RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

## Recensioni

---

MARIA DE BENEDETTO (a cura di),  
*Visite canoniche e ispezioni. Un confronto*, Torino, Giappichelli, 2019,  
pp. 150.

IL volume curato da Maria De Benedetto ha come origine un incontro di studio interdisciplinare che ebbe luogo all'Istituto Sturzo di Roma. Il confronto cui fa riferimento il titolo allude naturalmente alla varietà delle prospettive presenti nei diversi contributi. Il confronto infatti non è solamente tra diritto civile (secolare) e diritto canonico rispettivamente riguardo alle ispezioni (dell'autorità amministrativa) e delle visite (dell'autorità ecclesiastica). La realtà riscontrata nel volume è invece più ricca di un semplice sguardo vicendevole tra ordinamenti: oltre al confronto menzionato, certamente presente, si percepiscono altre interazioni di notevole interesse che offrono una riflessione profonda su importanti questioni relative al governo, l'applicazione del diritto o le strutture di vigilanza.

Nel saggio introduttivo, la curatrice offre una cornice di riferimento chiaramente accennata nel titolo: "conoscere per governare", illustrando le più recenti mutazioni delle ispezioni negli ordinamenti civili. Tra le molte suggestioni è da sottolineare l'incentivo alla collaborazione del cittadino-cliente e la mirata valutazione del rapporto tra costi e benefici nelle ispezioni. Le ispezioni starebbero transitando da una funzionalità

di controllo dei casi singoli a una finalità più tesa al governo e l'effettività della normazione.

In un'ottica di esperienza internazionale, Florentin Blanc offre spunti sulle tendenze odierne, in riferimento ai principi OCSE per una buona politica di regolamentazione. Le tendenze puntano all'efficienza e la trasparenza dell'azione ispettiva, agli incentivi in favore della conformità (superando l'incentivo meramente sanzionatorio), verso un approccio che parte dal controllo sulla base del rischio, vale a dire, la probabilità di accadimenti negativi con il relativo impatto.

Francesca Di Lascio svolge una indagine che delinea la panoramica delle ispezioni all'interno dell'ordinamento italiano. Con attenti riferimenti agli inquadramenti dogmatici svolti dalla dottrina e la giurisprudenza, offre una tipologia delle ispezioni (secondo l'oggetto e secondo il soggetto) descrivendo le due principali linee costruttive delle ispezioni, quella che le inserisce nel procedimento amministrativo e quella che protende a favorire una collaborazione tra ispettori e ispezionati.

La ricerca storico-giuridica di Silvia di Paolo sulla visita nella prassi canonica medievale ripercorre gli alti e i bassi della istituzione e le reazioni delle autorità per ripristinarne la funzionalità. Viene mostrato come per certi versi la visita canonica sia stata per lungo tempo il modo principale di governare poiché

implicava l'adozione di provvedimenti o il rimando alle valutazioni sinodali. Non manca una puntuale illustrazione del fatto che l'esperienza canonica abbia percorso le amministrazioni civili moderne.

Nel suo contributo, Paolo Gherri, premette all'esame delle principali forme di visita canonica una riflessione sulla *episkopé*, ovverosia la missione di sorveglianza che dà nome al ministero episcopale. Tra diversi interessanti spunti spicca la comprensione della specificità dell'ordinamento canonico (che segna le differenze con le basi delle ispezioni amministrative statuali) in quella che descrive come la "non gerarchicità degli Enti canonici" che non permette di inserire la visita in una cornice di controllo generale e pervasivo, bensì al contrario, come un *unicum* puntuale e in qualche modo eccezionale. Come è noto, questa posizione deriva dal particolare paradigma personalista nel quale l'autore ricomprende la struttura gerarchica della Chiesa.

Il saggio di Paolo Napoli spazia tra il percorso storico, l'analisi dell'influsso della figura di Jean Gerson e lo studio di forme di persuasione nell'approcciare contesti culturali nuovi, in relazione a visite ecclesiali di diversa natura. La linea di fondo dell'articolo è anche la riflessione sulla razionalità normativa insita nel rapporto tra la legge scritta e *lex animata*: procedendo oltre la staticità della legge scritta, la legge prenderebbe vita nell'intento linguistico del pastore nell'atto di predicare, di visitare, incidendo con la sua presenza e la sua voce nella realtà da riformare.

Patrick Valdrini traccia le linee fondamentali dei doveri di vigilanza nell'ordinamento canonico attraverso una disamina dei suoi principali profili nor-

mativi. Fa speciale attenzione alla necessaria correttezza materiale e formale degli atti posti a conclusione della visita. Chiudono il volume i brevi interventi al dibattito di Manuel Arroba, Andrea Bixio e Guido Corso.

Dal volume emergono gli interessi di ogni singolo autore sia nel fondo che nella metodologia. Si percepisce però anche quella sintonia che porta con sé l'atteggiamento interdisciplinare: capire l'altro e farsi capire dall'altro, armonizzare ciò che rende più condivisibile o comparabile il discorso, sospendere la propria conclusione fino a quando non ci si trova sulla stessa lunghezza d'onda degli altri partecipanti al confronto. Nella materia delle ispezioni e le visite canoniche (che i profili sempre più tecnici dell'amministrazione, soprattutto civile, sembrerebbero separare ancora di più) si trovano radici comuni e sviluppi per certi versi analoghi, che incoraggiano la ricerca di convergenze e le contaminazioni come il confronto tra gli autori è riuscito a rendere evidente in questo utile volume.

Nella fatica per migliorare il servizio del governo in tutti gli ambiti, iniziative come quella che si concretizza nel volume in oggetto mostrano come sia decisiva la riflessione sulle basi giuridiche del governo, di cui gli approcci manageriali, pastorali o altri (a seconda degli ambiti) non possono fare a meno.

FERNANDO PUIG

fpuig@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce

MATTEO CARNÌ, *La responsabilità civile della diocesi per i delitti commessi dai presbiteri. Profili canonistici e di diritto ecclesiastico*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. 432.

DOPO una prefazione di Carlo Cardia, l'opera comprende una sostanziale introduzione, e poi tre capitoli, seguiti da un interessante appendice giurisprudenziale, che comprende non meno di nove sentenze italiane, il che va particolarmente salutato data la rarità delle sentenze civili pubblicate in quest'ambito specifico. Il primo capitolo, tra diritto canonico e ecclesiastico italiano, presenta le nozioni di diocesi, vescovi e presbiteri. Il secondo capitolo esamina l'illecito del chierico, la colpa e la responsabilità oggettiva dal punto di vista del diritto canonico. Così il terreno è perfettamente preparato per trattare, nel terzo capitolo, la responsabilità civile della diocesi dal punto di vista del diritto ecclesiastico, compreso un accenno finale alla vita consacrata. I tre capitoli rivelano una ottima padronanza della materia. La formazione di Matteo Carnì nella storia del diritto, in particolare in diritto romano, lo ha senz'altro aiutato a realizzare una progressiva ricostruzione delle diverse nozioni e del sistema della responsabilità civile, sia nel diritto canonico che nel diritto italiano. In questa impresa, egli mette in risalto gli aspetti essenziali, senza perdersi in dettagli o controversie inutili.

Già nei *Prolegomena*, l'A. indica la problematica che ha in mente: «verso una responsabilità civile 'vicaria' dei vescovi e delle diocesi?». Il principio "neminem laedere" tende a giustificare il ricorso all'imputazione oggettiva in base all'art. 2049 c.c., caso mai non vi fossero gli ele-

menti soggettivi del dolo e della colpa richiesti dall'art. 2043 c.c. Quell'art. 2049 proviene dal Codice civile di Napoleone (1804), principalmente dall'art. 1384 al. 5, come del resto le poche disposizioni che contiene il Codice civile italiano sulla responsabilità extracontrattuale.

Probabilmente, si potrebbe dire, con l'A., che la responsabilità oggettiva è presente nel diritto canonico in forza del can. 1290 che, di fronte al silenzio del Codice canonico al riguardo, canonizzerebbe questa soluzione del diritto civile in materia di obbligazioni non contrattuali. Ma, ipotizzando che fosse così, non dovremmo meravigliarci di una dimenticanza, quanto meno apparente, da parte del diritto canonico: *quid* della regola che per molti secoli fu sempre rispettata nell'*utriusque ius*: "Delictum personae non debet in detrimentum Ecclesiae redundare"? L'aspetto più criticabile dal punto di vista della colpa è il fatto che, nel quadro dell'art. 2049, vi è una presunzione *iuris et de iure* di responsabilità del padrone, il quale non è più autorizzato a provare che non ha commesso nessuna colpa *in eligendo* o *in vigilando*. In questa "trappola" sono già stati presi alcuni vescovi. Ma bisogna riconoscere che è così da tempo e, siccome la tendenza internazionale va nella direzione della responsabilità oggettiva, non si vede come si potrebbe rovesciare facilmente questa giurisprudenza ereditata, direttamente o indirettamente, dal Codice civile francese.

Così la via sembra libera non più per cercare la giustizia (cioè capire se si deve indennizzare per riparare un danno *ingiusto* arrecato ad un altro soggetto da una colpa), bensì per assicurare la riparazione del danno *tout court*, senza considerazioni di ordine morale e senza preoccupazioni per la conservazione del

patrimonio della Chiesa o di qualunque altro patrimonio. Ciò che viene ricercato assolutamente è un patrimonio più capiente per indennizzare. Come l'A. fa ben vedere, è più facile sopprimere la dimensione di responsabilità per colpa se si considera soltanto la questione dal punto di vista patrimoniale: allora tutto diventa un rapporto, non più tra persone, bensì tra patrimoni; si tratta di fare un trasferimento da un patrimonio verso un altro patrimonio ritenuto lesso. Ma, a questo punto, occorre porsi la domanda se possiamo accettare questa logica meramente oggettiva e, in definitiva, utilitarista e distaccata dal senso della giustizia.

Personalmente, vorrei dedicare lo spazio rimanente a trattare alla luce del libro di Carnì un punto essenziale e forse non idealmente risolto dalla giurisprudenza italiana. Si tratta della non applicabilità al vescovo diocesano del rapporto di *preposizione* previsto dall'art. 2049 italiano (o dall'ex-art. 1384 al. 3 francese) circa la responsabilità dei padroni e dei committenti. Come l'A. spiega, «è proprio nell'ambito dell'*ius Ecclesiae* che va letto ed interpretato il rapporto tra i vescovi ed il clero» e, quindi, solamente alla luce del diritto canonico, si potrà evitare una "lettura distorta" del rapporto vescovo-sacerdote (p. 11). Il pericolo denunciato non è soltanto teorico. Il libro mostra come diverse sentenze italiane non abbiano tenuto conto di questa esigenza di metodologia interordinamentale di qualificare correttamente il rapporto esaminato in funzione del diritto canonico e hanno deciso di applicare il rapporto di *preposizione* al rapporto vescovo-parroco. Inoltre, al fine di assicurare la possibilità di risarcimento con i beni dell'ente ecclesiastico (diocesi o/e parrocchia), hanno applicato a volte la

teoria dell'*organo* dell'ente ecclesiastico al vescovo e al parroco (non invece al vice-parroco). Anche se la giurisprudenza italiana – ancora molto scarsa – sembra seguire piuttosto siffatto orientamento, alcune considerazioni di diritto comparato con il diritto franco-belga possono forse aiutare a riflettere ulteriormente su questo punto.

Per quanto riguarda il rapporto di *preposizione* occorre risalire ai primi commentatori francesi del Codice civile del 1804, i quali affermano la presunzione *iuris et de iure* di colpa nel caso del padrone o del committente, il che sembra giustificato dalla necessità di assicurare a tutti un indennizzo nel lavoro professionale della società preindustriale. Il fatto che questa presunzione non esista per gli altri casi di responsabilità oggettiva risulta significativo. Per esempio per i genitori, tutori, precettori, maestri d'arte; loro possono infatti fornire la prova contraria. Stranamente, nel progetto di Codice civile, anche ai padroni e committenti era concessa la possibilità di portare la prova liberatoria di non aver potuto impedire il fatto. La *ratio* dell'opzione a favore della presunzione *iuris et de iure* finalmente ritenuta nel Codice civile fu l'obiezione secondo la quale, altrimenti, la responsabilità sarebbe venuta meno ogni volta che i padroni o committenti non fossero stati presenti, anche nel caso di danno verificatosi nell'esercizio delle incombenze proprie dei dipendenti. Per ciò, secondo il giurista Pothier, il Consiglio di Stato francese decise di escludere ogni prova liberatoria nell'ipotesi specifica dei *maîtres et commettants*. Quindi bastava stabilire che il fatto dannoso del commesso si fosse verificato nell'esercizio delle incombenze, un criterio che sarà poi allargato all'"occasione necessaria" per reca-

re il danno. Questo sistema si diffonderà tra l'altro in Italia. Alla luce della recente riforma del Codice civile francese e della revisione belga ancora in corso, si può già ipotizzare che il rapporto di preposizione all'interno del quadro della responsabilità extracontrattuale abbia ancora un futuro sul continente europeo.

Tornando al rapporto di preposizione applicato al vescovo diocesano in Italia, la giurisprudenza ritiene che, in quella ipotesi, vi sia un rapporto di preposizione, mentre le giurisprudenze belga e francese considerano invece che non può aversi un siffatto rapporto. Come si può spiegare che, partendo da un criterio giuridico storicamente comune, si giunga ad un risultato opposto? Nella giurisprudenza italiana, vista l'assenza di una legge sulla responsabilità civile degli enti, si è dato molto rilievo alla responsabilità oggettiva, anche nel caso del rapporto di preposizione, al fine di assicurare la solvibilità del responsabile e l'effettivo indennizzo della vittima, senza dover provare nessuna colpa da parte del vescovo.

Arriviamo così agli elementi di *criticità* espressi dall'A. ed ispirati al diritto ecclesiastico comparato, anche se, a differenza del libro, mi limiterò in questa sede a considerare il diritto civile belga e francese. Il giurista francese Louis de Naurois ricordava l'importanza di *qualificare* i fatti e, in particolare, il rapporto tra vescovo e preti *secondo le leggi canoniche*. In questo senso, i due casi forse più rilevanti per la nostra tematica sono due sentenze belghe del 1998 relative ad abusi sessuali commessi da parroci. Il primo giudizio è stato reso dal Tribunale correzionale di Dondermonde; il secondo dalla Corte d'appello di Bruxelles ribaltando la decisione di primo grado. Ambedue sentenze, dopo un esame

delle regole interne del diritto canonico, rifiutano di ammettere il rapporto di preposizione tra il vescovo e il parroco che ha abusato sessualmente di un minore, giacché non dimostrano l'esistenza di un rapporto di subordinazione ai sensi del diritto civile, bensì piuttosto una autonomia in quanto il parroco è il "pastore proprio". In Francia, un ragionamento analogo fu tenuto dalla Corte di Cassazione in un caso relativo ad un incidente che aveva arrecato un danno a un bambino durante un'attività di "patronage" sotto la direzione di un ecclesiastico.

Quindi, la proposta dell'A. – che è anche la mia – è la seguente: per risolvere gli aspetti più preoccupanti della responsabilità civile che possano danneggiare le diocesi in Italia, e concretamente per contenere una eccessiva estensione della responsabilità oggettiva mediante il rapporto di preposizione, una possibilità sarebbe cercare di convincere i giudici italiani che, in ragione dell'*autonomia* del parroco dimostrata a partire dal diritto canonico, si deve concludere che non esiste la richiesta subordinazione (ai sensi del diritto civile) e quindi non può esserci un rapporto di preposizione tra il vescovo e il parroco. Ovviamente, per cogliere questa realtà, occorre rispettare lo spirito del diritto canonico ed evitare una lettura superficiale e di un legalismo quasi meccanico, come sembra essere stato il caso dell'ordinanza del Tribunale di Lecce (2012) a proposito di un vice-parroco.

Per concludere, non sembra una soluzione realistica cercare di rigettare *in toto* la responsabilità oggettiva, che comporta senz'altro anche aspetti positivi, bensì può essere opportuno limitarla nella misura del possibile. Peraltro, non è possibile dare una risposta universale ai pro-

blemi suscitati dalla responsabilità civile nei riguardi della Chiesa, ma occorre considerare la problematica per zone e affinità di sistemi giuridici. Per quanto riguarda il caso delle diocesi italiane, aggiungerei – e così penso di esprimere anche la posizione dell’A. – che forse è giunto il momento di tentare di riorientare la giurisprudenza italiana, nel senso della non applicazione del rapporto di preposizione alla relazione tra vescovo e parroco, anche se non sarà una impresa scontata. Questo traguardo, oltre ad essere metodologicamente giustificato, appare oggi giorno specialmente opportuno, giacché la giurisprudenza italiana riguardo al rapporto di preposizione è ancora scarsa e, peraltro, come segnala Carni, vi è in Italia una assenza «di giurisprudenza di legittimità sulla questione della responsabilità dell’ente ecclesiastico per il delitto commesso dal chierico, specie con riferimento agli abusi sessuali su minori» (p. 282).

JEAN-PIERRE SCHOUPPE  
schouppe@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce

FABIO FEDE, STEFANO TESTA BAPPENHEIM, *Libertà religiosa nei paesi islamici. Profili comparati*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2019, pp. 296.

VIA via che l’incontro tra le culture è andato trasformandosi in un intreccio sempre più fitto e vitale, la conoscenza reciproca si è resa sempre più necessaria. Non si tratta più di ciò che, fino a diversi anni fa, era mera erudizione, studio, interesse scientifico particolare nei confronti di un soggetto che restava comunque lontano e per lo più ininfluen- te: nella nostra società la conoscenza co-

stituisce la “bussola” che ci consente di orientarci e di camminare o, meglio, di navigare.

La conoscenza del diritto, soprattutto delle sue fondamenta, è imprescindibile: da qui le due parti in cui è divisa la monografia recensita, in cui la prima sezione (F. Fede) è strutturata come teoria generale volta a spiegare i concetti fondamentali necessari per inquadrare le legislazioni sulla libertà religiosa dei singoli paesi presi in esame nella seconda parte (S. Testa B.). Come si legge nella presentazione (M. Patrono), dunque, «senza affrontare una trattazione specifica della religione islamica e delle sue differenti suddivisioni e dottrine, giacché non vuol essere un manuale di teologia, questo libro presenta una descrizione dettagliata e documentata, nella seconda parte, della posizione dei paesi islamici verso i documenti internazionali sulla libertà religiosa» (p. 9).

La difficoltà a trasferire le nostre nozioni di diritto, di Stato e di libertà religiosa al mondo islamico è storica e culturale e, quindi, categoriale: non esistono concetti per una loro traduzione immediata e diretta (né esistono per tradurre le nozioni di democrazia, di divisione dei poteri o di Stato di diritto). Da qui l’utile sforzo compiuto dall’autore della prima parte per spiegare a cosa e in quale misura corrisponderebbero tali nozioni nella mentalità dell’Islam, e a cosa equivarrebbero a loro volta nella nostra i concetti islamici riguardanti l’organizzazione della comunità politica, che peraltro, mi sia consentito dirlo, somigliano alquanto ai nostri “discorsi” sulla *christianitas*, sul rapporto diritto divino-diritto umano e sulla potestà suprema vicaria. Proprio a questi ultimi bisogna ricorrere per cercare di comprendere il significato di *Ummah* come

comunità religiosa sopra-nazionale e sopra-statale, di *Sharia*, ossia di legge divina riguardante la vita sociale, di Califfo o Imam come guida religiosa divinamente ispirata, «vicario di Allah, di cui mette in atto le disposizioni» (p. 22) e, quindi, anche guida politica.

Le divergenze tra le due culture sono efficacemente illustrate nel volume quando si parla delle difficoltà e delle riserve emerse durante il processo di elaborazione dei documenti internazionali sui diritti umani, dalla Dichiarazione Universale (1948) al Patto sui Diritti civili e politici (1966), dalla Dichiarazione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di intolleranza e di discriminazione basate sulla religione o sulle credenze (1981) alla Convenzione sui Diritti del fanciullo (1989). Dal quadro riassuntivo offerto dall'autore emergono da un lato la diversa posizione dei paesi che, in senso ampio, si possono definire islamici riguardo al diritto alla libertà religiosa e, dall'altro, la generale difficoltà in tema di libertà di cambiamento di religione, di uguaglianza uomo-donna nel matrimonio, di adozione e di pena di morte.

Che alcuni ostacoli siano stati superati mediante modifiche redazionali non è bastato ad appianare le divergenze di fondo, culturali e di mentalità, evidenziate già all'epoca della Dichiarazione Universale e denunciate da alcuni paesi dell'Islam come pretese di colonialismo culturale nordoccidentale. Da qui i molteplici documenti "paralleli" sui diritti umani elaborati in seno alle varie organizzazioni internazionali di Stati islamici: la Dichiarazione universale (1981), la Dichiarazione dei diritti dell'uomo (1990), sempre relativamente all'ambito islamico, e la Carta Araba, la cui prima versione risale al 1994. In tutti questi testi la *Sharia* compare in qualche

modo come la legge suprema che ispira e circoscrive i diritti. Da ciò deriva l'incompatibilità più o meno evidente con i documenti elaborati dall'ONU e con altri testi di natura secolare. La chiave di lettura, a mio avviso, non è tanto nel ruolo e nell'importanza (che di per sé o è primordiale o non è) che la religione riveste nella vita personale e sociale, quanto piuttosto nella traduzione dei suoi precetti in obblighi legali civili validi per tutti.

Come ben si spiega nel paragrafo *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero islamico* (pp. 58-77), da ciò consegue che attualmente, in ambito musulmano, quella che viene definita libertà religiosa non è (e forse non può essere) che tolleranza civile piuttosto restrittiva e per nulla flessibile, più o meno ampia a seconda dei luoghi e delle interpretazioni della rivelazione. È, in sintesi, mera sopportazione di un qualcosa di negativo che esiste *de facto*, benché non ne avrebbe il diritto.

Il volume prosegue con l'analisi dei concetti di religione di Stato, libertà religiosa e *Sharia* nelle Costituzioni dei paesi che aderiscono all'Organizzazione della Cooperazione Islamica (OIC). La prima parte si conclude con alcune *Note particolari*, una raccolta di informazioni immediate molto curata e ordinata.

Muovendo da queste premesse, nella seconda parte S. Testa Bappenheim analizza dettagliatamente il sistema di tutela della libertà religiosa in quattro Stati islamici considerati emblematici e che, nell'insieme, offrono un'ampia panoramica sul tema in esame. Andando al di là delle Costituzioni vigenti, l'autore intende verificare lo stato effettivo del rispetto di tale libertà, partendo dai documenti internazionali sottoscritti dai singoli paesi, e soffermandosi poi sulle

leggi ordinarie, sulle altre norme amministrative, sulla giurisprudenza e sulle interpretazioni della parola rivelata. I paesi scelti per la ricerca sono il Marocco, l'Iran, il Pakistan e l'Egitto. Gli studi condotti si traducono in un'interessante e originale esposizione dei capisaldi del diritto ecclesiastico di ciascuno dei quattro Stati esaminati.

Il Marocco ha adottato una nuova Costituzione nel 2011, ma in materia di libertà religiosa non sono stati introdotti cambiamenti rilevanti. L'Islam è la religione di Stato e il Re è anche il Capo dei credenti. Le altre religioni, soprattutto quelle del Libro, sono ammesse per tradizione culturale. L'analisi è incentrata sulla situazione legale delle tre religioni monoteiste, che, anche per ragioni storiche, dal punto di vista istituzionale e patrimoniale seguono ciascuna un proprio regime. Più estesa e dettagliata è indubbiamente l'organizzazione amministrativa della religione di Stato.

Come stabilisce la Costituzione, L'Iran è uno Stato islamico sciita. Dalla religione di Stato si desumono i "criteri" pervasivi secondo i quali devono essere interpretate e attuate tutte le leggi e le libertà fondamentali riconosciute nella Magna Carta. L'apostasia degli uomini musulmani può essere passibile di pena capitale. In questo quadro sono riconosciute sia le altre scuole islamiche sia le altre confessioni tradizionali. Ebrei, zoroastriani, cristiani siro-caldei e armeni dispongono anche di un proprio rappresentante in Parlamento. I matrimoni misti con i musulmani sono vietati, ma riguardo al resto, in materia matrimoniale e di famiglia, queste comunità seguono le proprie leggi religiose. Un interessante esempio riportato a questo proposito dall'autore è la Legge iraniana sul diritto di famiglia degli zoroastriani.

Il Pakistan è uno Stato islamico sunnita. Anche la sua Costituzione riconosce i diritti di libertà fondamentali, tra i quali la libertà religiosa, ma naturalmente nel modo e nei limiti in cui sono intesi nell'Islam. Nell'estensione pervasiva della religione ufficiale a tutti gli aspetti della vita sociale, il sistema non si discosta molto da quello iraniano. Particolare importanza è data ai delitti contro la religione (soprattutto contro quella maggioritaria) e, quindi, agli atti che, anche indirettamente, sono causa di divisione e di contrapposizione religiosa o recano disturbo alle cerimonie o oltraggio a persone sante, a luoghi o a oggetti sacri. Da qui la facilità con cui si può essere accusati di bestemmia. Come esempio rappresentativo è ricordato il noto caso Asia Bibi. È riportata, infine, la legge pakistana che introduce la *Sharia* come legge obbligatoria in materia civile.

Anche il quarto esempio, l'Egitto, presenta particolarità interessanti. Si può dire che in tema di libertà religiosa il diritto costituzionale abbia subito qui un'involuzione. Fino al 1971, infatti, le diverse costituzioni hanno cercato di conciliare l'Islam come religione di Stato con la libertà di coscienza "assoluta" e con la protezione del libero esercizio di ogni religione (almeno di quelle del Libro). La Costituzione del '71 ha invece indicato la *Sharia* come una fonte del diritto. Successivamente, a partire dal 1980, essa è diventata "la fonte principale" della legislazione, e tale è considerata anche dalla vigente Costituzione del 2014. Ciò, tra l'altro, fa sì che le altre religioni abramitiche possano essere riconosciute, avere uno statuto proprio e godere di una certa autonomia. Non così, invece, le altre religioni, che non sono riconosciute come tali. I loro seguaci, quindi, non possono possedere beni

in proprio e sono sottoposti *in toto* al diritto islamico (ad esempio in materia di matrimonio, di famiglia e di eredità).

Particolare è anche il ruolo che la stessa Costituzione attribuisce alle decisioni della Corte costituzionale come punto di riferimento per l'interpretazione dei principi e dei criteri della *Sharia*. Alcuni diritti contenuti nella Costituzione, ad esempio, sono stati ritenuti dalla Corte non compatibili con i criteri del diritto islamico e, quindi, con l'ordine pubblico. Ciò ha dato luogo a non poche disuguaglianze nel godimento dei diritti e nell'accesso alle cariche amministrative, nonché alla limitazione, a causa della pervasività del diritto islamico, dell'autonomia delle altre confessioni riconosciute. In Egitto l'apostasia non costituisce reato specifico. L'abbandono dell'Islam, tuttavia, non è consentito e comporta una grave *capitis deminutio*, soprattutto in ambito familiare e successorio. La suprema Corte lo considera addirittura una forma di morte civile che può comportare anche lo scioglimento coatto del matrimonio.

L'opera qui recensita, in sintesi, ci introduce ad alcuni dei vari e concreti problemi che nascono dal confronto della libertà religiosa, fondata sulle radici culturali dell'Occidente, con il mondo islamico nelle sue diverse forme di realizzazione sociopolitica. L'originalità, l'apporto di dati di prima mano e la bibliografia specifica, uniti alla chiarezza e all'ordine espositivo, rendono raccomandabile la lettura di questo libro.

JOSÉ T. MARTÍN DE AGAR  
jotomav@gmail.com

Pontificia Università della Santa Croce

PAOLO GENTILI, TONINO CANTELMI, MARTINA AIELLO (a cura di), *Amori immaturi. Il contributo della psicologia e della psichiatria al Mitis iudex*, Città del Vaticano, LEV, 2020, pp. 140.

L'AGILE volumetto edito dalla Libreria Editrice Vaticana che viene qui recensito si presenta come valido contributo delle scienze umane per una migliore comprensione di quei capi di nullità, o di quelle circostanze, che, collegate con qualche aspetto psicologico, possono rendere invalido il consenso matrimoniale. I firmatari dello studio sono Paolo Gentili, direttore dell'ufficio nazionale per la pastorale famigliare della CEI; Tonino Cantelmi, dirigente psichiatra al servizio di psichiatria IRCCS Regina Margherita e San Gallicano a Roma, nonché docente di psicopatologia all'istituto di psicologia della Pontificia Università Gregoriana e Martina Aiello, psicologa e psicoterapeuta, ricercatrice clinica presso l'istituto di terapia cognitivo interpersonale a Roma. Per l'ultima parte, più prettamente canonistica, ci si è avvalsi inoltre della collaborazione dell'avvocato Silvia Barca.

Il tomo si apre riportando il testo del videomessaggio di Papa Francesco ai partecipanti al III simposio internazionale sull'Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, dell'11 novembre 2017. La prefazione che vi segue viene emblematicamente intitolata: «*Costruiamo il ponte giuridico-pastorale*: "solo quello che si abbraccia può essere trasformato"» (pp. 9-25). In effetti, non solo l'intera opera, ma la stessa riforma voluta dal Santo Padre, tende a mostrare la necessità che sempre più nella Chiesa vi sia suddetto "ponte giuridico-pastorale" per accogliere quelle

persone che chiedono di verificare la validità del loro vincolo matrimoniale e per poter giudicare, secondo verità, ciascun caso. Per altro, ciò sta a dire ancora una volta, contro ogni errata posizione, che pastorale e diritto canonico non solo non si oppongono affatto, ma sono strumenti complementari a servizio della *salus animarum*, verso la quale concorrono. L'analisi degli Autori prende qui le mosse dalla situazione attuale in cui ci si trova: nell'odierna frammentarietà socio-culturale, l'istituto familiare rischia di non essere più un riferimento e, così, la solitudine diventa bruciante, da qui il fatto che molti casi di nullità che vengono presentati al vaglio risentono della cd. immaturità affettiva. Le persone necessitano, pertanto, secondo quanto descrive il capitolo VIII di *Amoris laetitia* di essere accolte, accompagnate, integrate ed aiutate nel discernere. Ciò richiede una polifonia di competenze che coniughino teologia, canonistica, scienze umane, sensibilità spirituale e pastorale, come si propone di fare, con un certo successo, il testo che teniamo tra le mani, nel quale per altro, assieme a Papa Francesco, si ribadisce che ciò non si tratta di rinunciare alla dottrina o di fare sconti, ma di applicarla appieno, secondo verità e giustizia. È così che, anche circa la questione della comunione a chi si trova in una situazione imperfetta, viene proposta l'efficace ed interessante icona biblica dei discepoli di Emmaus: non fare eccezioni impossibili, non cadere in un pericoloso soggettivismo relativista, ma aiutare, con amore e carità, le persone a "tornare a Gerusalemme".

Secondo gli Autori, il ponte di cui si è più sopra detto si può costruire, sulla scorta anche di *Amoris laetitia* 308, se si ha una Chiesa attenta al bene che lo spirito spande in mezzo alle fragilità (cfr. pp.

26-37). Orbene, se dobbiamo cogliere ciò che di buono v'è in ciascuna realtà, dobbiamo altresì ricordare, per amore della verità e di una sana pastorale che tenda a conseguire la *salus animarum*, che non possiamo fermarci irenicamente a illuderci che bastino quei cd. "*semina verbi*" che vorremmo intravedere pure nelle situazioni più complicate e difformi all'insegnamento del Signore, ma ci si deve piuttosto impegnare, con strenua caparbia, a convertire e portare ciascun uomo e ciascuna donna a vivere nella pienezza il precetto evangelico. È in questo senso che, come asseriscono i Curatori del tomo, la stessa Esortazione apostolica si offre coraggiosamente quale ermeneutica della teologia della famiglia nel difficile, e talora indecifrabile, orizzonte della postmodernità. In questo capitoletto vengono ben illustrati i tre fenomeni psichici che stanno alla base della crisi della relazione interpersonale, che poi è motivo dell'odierna crisi familiare: l'incremento del tema narcisistico nelle società postmoderne; il fenomeno della *sensation seeking* ed il tema dell'ambiguità e della rinuncia all'identità e al ruolo in favore di un'assoluta fluidità dell'identità stessa e dei ruoli. Il vangelo del matrimonio e della famiglia, anzi lo stesso Vangelo che è Gesù Cristo, che gratuitamente ha consumato la sua totale oblazione per noi, ci annuncia la necessità di passare dall'esser-ci e dall'esser-ci-con all'esser-ci-per. Se, come anche il Papa dice, e come la giurisprudenza dimostra, e secondo ciò che queste pagine ben ricordano, spesso l'immaturità affettiva, nel panorama dei nostri giorni, influisce negativamente sulla validità del consenso matrimoniale, data la delicatezza di tale aspetto e la sua non facile decifrabilità, l'avvalersi in simili cause di periti

è quantomai salutare, da un punto di vista pastorale, volendo addivenire ad un giudizio moralmente certo in merito alla verità di un matrimonio. Tali esperti, da impiegarsi in questa pastorale familiare, devono però presentare caratteristiche imprescindibili, come in modo chiaro si espone nel presente studio: anzitutto, devono condividere un'antropologia d'ispirazione cristiana; poi, devono necessariamente conoscere i processi antropologici della vocazione cristiana, integrando la loro formazione con competenze specifiche in tale direzione; infine, devono avere un reale e sincero coinvolgimento nelle dinamiche della vita ecclesiale.

Il secondo capitolo (pp. 39-48) si ferma sui famosi tre verbi del cap. VIII di *Amoris laetitia*: accompagnare, discernere ed integrare, nel postmoderno. Ed è qui che si dice che, nell'ottica del ponte giuridico-pastorale, non bastano gli esperti psicologi e canonisti, ma servono famiglie che aiutino altre famiglie. Non basta dire che la situazione in cui ci troviamo è palesemente di crisi. Si devono cercare vie di soluzione, nel solco del vangelo e del magistero. Gli Autori efficacemente ne tracciano due: il perdonare ed il sentirsi perdonati (cfr. *AL* 236) e la tenerezza, ovvero quella capacità di «volgersi con attenzione squisita ai limiti dell'altro, specialmente quando emergono in maniera evidente» (cfr. *AL* 323).

La terza parte (cfr. pp. 49-93) dell'opera, che è quella centrale e più ampia, è prettamente psicologica ed è di speciale interesse perché, anche attraverso concreti esempi, ben illustra, pure all'operatore del diritto, com'anche a quello della pastorale familiare, i concetti di maturità e di immaturità affettiva nella persona umana.

Il quarto capitolo (cfr. pp. 95-115) en-

tra nel merito del *MIDI* cercando di dimostrare com'esso sia manifestazione di quell'afflato giuridico-pastorale che caratterizza Papa Francesco. I criteri ispiratori e motivazionali della stessa, difatti, sono reali esplicitazioni di quel ponte più volte menzionato. L'attenzione deve soffermarsi su quelle pagine in cui gli Autori analizzano l'innovazione legislativa venutasi ad avere circa le cause di natura psichica, con speciale apprezzamento del can. 1364 §3: difatti, dopo la tradizionale locuzione *difetto di consenso per malattie mentali*, si è aggiunto, premettendo la particella disgiuntiva "o", l'inciso *per anomalia di natura psichica*. Concludono i firmatari dell'opera che di fatto si stabilisce così che alla base della dimostrazione di un'incapacità *ex can. 1095* vi può essere non solo una malattia/infermità mentale, ma anche una non meglio specificata anomalia di natura psichica. Per loro, «si è creato una nuova categoria giuridica, formalmente processuale, ma in realtà, di diritto sostanziale, utilizzabile ai fini della dichiarazione di nullità matrimoniale, alla quale non fa da contrappeso un equivalente categoria nosografica. [...] Si potrebbero fare rientrare tutta una serie di disturbi fino ad ora visti con diffidenza e sfavore dalla giurisprudenza prevalente quale, per esempio, la spesso richiamata immaturità psico-affettiva. Difatti, se si cerca tale categoria in un qualsiasi manuale di psichiatria non si trova alcuna traccia di essa per il semplice fatto che non è non può essere considerata e catalogata come una malattia mentale in senso tecnico. [...] Si è di fatto ampliato l'ambito di operatività del can. 1095». Ci sia concesso, tuttavia, di notare che diverse volte lo stesso Pontefice ha ribadito di non aver inteso introdurre nuovi *capita nullitatis*.

Inoltre, se gli stessi Autori, peritissimi in materia, ammettono difficoltà d'inquadramento scientifico della fattispecie, si deve dire che il giudice non potrà avere immediatezza nel raggiungere quella dovuta certezza morale per pronunziare una sentenza di nullità in simili casi, richiedendo pertanto non solo un'approfondita disamina della questione ed un'analisi attenta delle parti, ma pure un indirizzo della giurisprudenza rotale che, ad oggi, non si è dimostrato ancora favorevole – per argomentazioni peraltro convincenti.

Il volumetto si conclude con un intervento dell'avv. Silvia Barca che ben espone il novello istituto del *processus brevior* (cfr. pp. 117-134). In verità, la Canonista non si limita a descrivere tale forma processuale, ma si allarga ad illustrare l'ampliamento dei titoli di competenza. In merito all'accordo delle parti nel processo più breve, l'Autrice ritiene che il convenire debba vertere sull'esistenza di un dato vizio del vincolo matrimoniale; sui fatti posti alla base di tale vizio e sullo strumento processuale da utilizzarsi, dovendosi avere un consenso esplicito e non meramente tacito, che permanga per tutta la durata del procedimento. In dottrina, tuttavia, questi aspetti sono non di unanime interpretazione. Si sarebbe potuto porre in dialogo queste diverse posizioni, argomentando maggiormente i motivi che fanno propendere per un'interpretazione piuttosto che per un'altra. Interessante proposta *de iure condendo* si ricava dalle pagine della Barca, laddove ella sottolinea come non si sia prescritto un termine temporale per il deposito del provvedimento, il che cozza con il principio della celerità che informa il *MIDI* in genere, ed il *processus brevior* in specie.

L'opera si chiude con una bibliogra-

fia di riferimento (cfr. pp. 135-136), che riporta unicamente titoli del Cantelmi, mentre magari si sarebbe potuta ampliare con qualche ulteriore citazione, anche di stampo canonistico e giurisprudenziale. Si trova, da ultimo, l'indice generale (cfr. pp. 137-139).

Per la chiarezza del procedere, nonostante la specificità del tema, queste pagine meritano davvero lo studio da parte di coloro che nella Chiesa intendano accogliere sinceramente l'invito del Papa a creare quel ponte giuridico-pastorale più volte menzionato, dando il loro contributo in modo serio e fattivo, necessitando quindi di poter ben capire come possano intendersi i cd. "amori immaturi" in relazione alla nullità matrimoniale.

GIOVANNI PARISE  
parisemarco1980@virgilio.it

PAOLO GHERRI, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2019, pp. 256.

IL nuovo libro del professor Paolo Gherri, ordinario di "Teologia del diritto canonico" presso l'*Istitutum Utriusque Iuris* della Pontificia Università Lateranense, rappresenta il coronamento delle sue ricerche pluridecennali dedicate agli aspetti dottrinali e storici dello statuto epistemologico della teologia del diritto canonico. All'inizio del libro, il professor Gherri spiega che esso ha una finalità introduttiva e didattica (p. xv). Secondo le parole dello stesso autore, il libro possiede anche un'indole volutamente «critica» nell'esprimere una chiara preferenza per un «approccio (...) il più possibile lontano da censure e riserve mentali» (p. xvi). L'oggetto del libro è il tentativo di delineare «in modo organico e

consapevole» lo statuto epistemologico di teologia del diritto canonico, ovvero della «nuova disciplina accademica che la riforma dell'ordinamento degli studi ecclesiastici in Diritto canonico del 5 aprile 2003 ha inserito quale disciplina obbligatoria nel Ciclo di Licenza e che la nuova Costituzione apostolica *Veritatis Gaudium* del 2018 sugli studi ecclesiastici non ha toccato» (p. xv).

Nel primo capitolo, intitolato “Nascita della teologia del diritto”, l'autore inizia la ricerca di tale status epistemologico partendo da un dato storico, cioè dalla ricerca della risposta teologico-giuridica alle (vecchie) pretese dei regimi totalitari – concretamente il regime nazista prima e durante la Seconda guerra mondiale – di essere protagonisti delle dinamiche riguardanti i titolari e i compiti degli uffici giuridici intraecclesiali. Optando per il punto di partenza storico, egli cerca di «delineare le circostanze dalle quali – inaspettatamente – è scaturita per la Chiesa cattolica la necessità di una Teologia del diritto (canonico)», evitando così di «cadere nelle visioni (parziali) consolidatesi degli ultimi decenni in materia» (p. 2). Consapevole dell'importanza, ma anche del rischio di cercare la fondazione di una disciplina primariamente negli eventi storici, Gherri sposta presto il punto focale della sua ricerca verso gli aspetti dottrinali teologico-giuridici sottostanti ed inerenti alle loro manifestazioni negli stessi eventi storici di fronte al possibile o attuale snaturamento di tali aspetti. Salendo dalle questioni storiche alle questioni fondamentali giuridico-teologiche, nel primo capitolo Gherri presenta la cornice della sfida dell'antigiuridismo di Rudolph Sohm, cercando di offrire un panorama storico della risposta cattolica a quello che possiamo chiamare “eterno

ritorno” («Sohm c'interroga ancora», p. 26) dell'accusa del giurista e storico tedesco secondo cui il fenomeno giuridico è essenzialmente alieno alla natura della Chiesa.

Nel secondo capitolo, “La teologia del diritto in ambito cattolico”, l'autore presenta le principali idee dottrinali circa il fenomeno fondazionale teologico del diritto canonico, arricchendole con le proprie valutazioni e critiche in forma di commenti nelle note. All'inizio di questo capitolo egli nota che «non sarà accordato spazio alla pur ingente e preziosa attività canonistica posta in essere a partire dall'insegnamento di Lombardia» perché «totalmente estranea alle tematiche» della questione specificamente teologica del diritto canonico (p. 45). Possiamo implicitamente concludere che un simile ragionamento – di discutibile fondatezza – era operativo nella scelta di non prendere in considerazione i contributi riguardanti il “fondamento” del diritto nella Chiesa di C. J. Errázuriz e J. Hervada. L'autore, invece, presenta in linee generali il pensiero di alcuni autori cui argomenti ritiene essenziali in merito, categorizzando i loro approcci secondo la tripartizione in “approccio fondazionale” (E. Corecco, A. M. Rouco Varela, W. Aymans, L. Gerosa e L. Müller), “approccio fondazionale ‘antropo-teologico’” (G. Ghirlanda, M. Visioli e G. Zannoni) e “prospettive dottrinali autonome” (D. Composta, V. de Paolis, F. d'Agostino e A. Cattaneo). Gherri sottolinea il fatto che, in alcuni degli approcci alla questione fondazionale-teologica del diritto, l'orizzonte specificamente *giuridico* è «quasi mai ben individuato nella propria identità specificamente ecclesiale» (p. 61). Dalla visione d'insieme che abbraccia tutti gli approcci presentati, invece, egli eviden-

zia la «sostanziale mancanza di ‘essenzialismo metodologico’» (p. 85), ovvero la carenza di un approccio almeno armonizzabile dello statuto epistemologico e concettuale del fenomeno giuridico nella Chiesa.

Nel terzo capitolo, intitolato “Approccio critico alla teologia del diritto”, Gherri presenta la visione del rapporto tra la teologia e diritto canonico nel pensiero, prima, degli autori radunati attorno alla rivista *Concilium*, specialmente di T. I. Jiménez Urresti, e poi nelle concezioni di L. Örsy, e P. Erdö.

Nel quarto capitolo (“I termini della questione *teologia e diritto*”), «preso atto della grande difficoltà che gli autori hanno incontrato [...] sia nell’individuare in modo tecnicamente corretto, sia nel trattare poi in modo epistemologicamente adeguato, l’oggetto materiale [...] della Disciplina denominata Teologia del Diritto canonico», l’autore cerca di offrire alcune considerazioni circa la «consistenza dei termini effettivi della questione» (p. 125): che cosa sia la *teologia* e che cosa sia il *diritto*. Visto che egli ha già precedentemente nel libro evidenziato la difficoltà di individuare l’orizzonte specificamente giuridico del diritto canonico, la sezione che offre i lineamenti per la comprensione dell’essenza del diritto potrebbe suscitare nel lettore delle aspettative significative. Di fatto, l’autore stesso inizia questa sezione con l’obiettivo esplicito di identificare «alcune *caratteristiche essenziali*» del diritto «in funzione della corretta individuazione di come possa essere intesa la Teologia del Diritto canonico» (p. 144). La risposta di Gherri parte dal presupposto che «la Scienza e consapevolezza giuridiche abbiano ormai acquisito» la conclusione che «nel tempo e nello spazio non esiste ‘il

diritto ma svariate forme di esperienza di carattere giuridico» (*ibidem*). Egli simultaneamente sostiene la tesi che non sarebbe «discriminante nei confronti della giuridicità come tale» affermare che le diverse forme del *diritto* (statuale, internazionale, canonico) abbiano «la differente natura» (*ibidem*). In tale orizzonte, egli propone alcune linee di orientamento per cogliere l’essenza del diritto.

Il diritto è, secondo Gherri, anzitutto una “tecnica relazionale” che, da una parte, possiede grande elasticità, ma dall’altra parte dimostra la capacità strumentale per salvaguardare il minimum di garanzia («vocazione minimale del diritto», p. 148) in vista delle sue funzioni principali (espressamente adottate da Jiménez Urresti): ordinamento verso la giustizia, certezza nella concretizzazione del giusto, tutela della sicurezza sociale (specie mediante la *preventività* sviluppata *a posteriori*) e primato della concreta necessità su «ogni altra, pur legittima, attesa e richiesta delle persone, giustizia compresa» (p. 149). Il diritto, secondo l’autore, «non è una ‘realtà’ (ente, cosa, *res*) ma una caratteristica: la giuridicità» (p. 154). La giuridicità, a sua volta, sarebbe da lui definita come «l’oggettivazione di una delle possibili qualificazioni di condotte ed avvenimenti che impattano sulla relazionalità sociale tra le persone» (*ibidem*). L’acquisizione di tale consapevolezza dovrebbe segnalare ai canonisti una strada che indica come «non sprecare inutilmente risorse nel perseguire una falsa concezione ontologica (*quid sit Ius?*) o fondazionale (*cur Ius?*) indirizzandole, invece, ad una migliore identificazione delle *caratteristiche e modalità* di ciò che nella vita umana risulta essere (o chiede di diventare) giuridico» (pp. 154-155). Questo ap-

proccio all'essenza del diritto è, secondo Gherri, «pienamente adatto ad esprimere anche la peculiarità del diritto nella Chiesa cattolica» (p. 155).

Sulla mappa concettuale della teoria del diritto e filosofia del diritto, un tale approccio all'essenza del diritto sembra essere quasi identico ai principi della c.d. teoria artefattuale del diritto, secondo la quale il diritto sarebbe *ontologicamente* un artefatto umano (cfr. *Law as an Artifact*, a cura di L. Burazin, K. E. Himma, C. Roversi, Oxford, Oxford University Press, 2018). Gherri stesso afferma che il diritto è essenzialmente un «particolarissimo fenomeno umano» (p. 151) che fissa il «comportamento umano buono socialmente dovuto» (p. 153). Nell'ottica dell'approccio all'essenza del diritto *qua* artefatto, esso sarebbe un prodotto intenzionale, istituzionale ed ontologicamente e strutturalmente separato da ogni elemento *naturale, morale* o comunque da ogni dinamica non riconducibile all'attività creatrice reazionale umana. La questione sull'apertura della visione di Gherri alla prospettiva della creazione o almeno causalità (prossima) divina del diritto nella Chiesa – cioè del diritto come almeno in parte un artefatto divino, argomento che ci risulta implicitamente fondazionale per il nucleo della sua posizione – oltrepassa i limiti di questa recensione e comunque richiede una più esplicita elaborazione da parte dell'autore (cfr. P. Gherri, *Ius Divinum: Inadeguatezza di una formula testuale*, in *Ius divinum: Atti del XIII Congresso Internazionale di diritto Canonico*, ed. J. I. Arrieta, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 465-488). Ad ogni modo, l'approccio artefattuale all'essenza del diritto, in principio, prescinde troppo facilmente dalla questione se il diritto sia *intrinseco alla realtà e razionalità stessa del*

*suo oggetto*, e tende peraltro ad una visione estrinseca, volontarista e positivista del diritto (la teoria artefattuale del diritto rappresenta una nuova proposta del positivismo giuridico, questa volta al livello *ontologico* del concetto stesso del diritto).

Nel quinto capitolo, “La questione epistemologica sulla nuova disciplina”, l'autore inquadra la ricerca dello statuto epistemologico della teologia del diritto canonico nei testi Magisteriali, presentando le piste della loro ricezione e concretizzazione nell'ambito della scienza canonistica.

Il sesto capitolo rappresenta la proposta integrale di Gherri: la traccia per una “Teologia del diritto canonico e suo statuto epistemologico”. Questo capitolo offre un contributo notevole per delineare un possibile approccio ai fondamenti del fenomeno giuridico-canonico.

Riteniamo utile presentare qui qualche osservazione critica costruttiva in vista di un'impostazione sempre più riuscita dello statuto epistemologico di teologia del diritto canonico, sempre nello spirito di apertura al sincero dialogo accademico. Essendo l'essenza del diritto intesa da Gherri come veicolo concettuale ontologicamente separato ed estrinseco dal suo oggetto reale, lo statuto epistemologico del fenomeno giuridico nella Chiesa rimane un bersaglio mobile. L'autore avverte sul pericolo di impostare tale statuto «scivolando in una sostanziale Filosofia del Diritto canonico prescindendo dalla consistenza epistemologica più specifica di ogni vera Teologia propriamente intesa» (p. 42). Egli propone che la teologia debba essere l'asse strutturante della metodologia, capace di esplicitare l'esistenza del diritto nella Chiesa: «Si tratta, in altri termini, d'interrogarsi non tanto sul *perché*

la Chiesa sia giuridica, e neppure *dove si fondi* il giuridico (umano ed) ecclesiale, quanto piuttosto sul *come* debba essere fondato dal punto di vista teologico *ciò che si propone* ai fedeli quale concreta modalità di *essere Chiesa* e di *vivere in essa* da protagonisti...» (p. 197). Però, in che senso la teologia può fissare i termini dell'esistenza del diritto nella Chiesa? L'autore propone che il fenomeno giuridico nella Chiesa sia definito a partire da due scienze o ambiti scientifici: la teologia (ecclesiologia, p. 204; teologia fondamentale, p. 191, 204, 215; teologia dogmatica, pp. 193-194, 204) e la canonistica (p. 202). Lo statuto epistemologico della teologia del diritto canonico dovrebbe certamente, come dice l'autore, offrire una «*competente analisi* del fenomeno *giuridico ecclesiale*, distinguendone i contenuti più sostanziali dagli elementi solo formali e strumentali» (p. 205). Tale analisi si dovrebbe svolgere, secondo l'autore, sul livello «*sovra-disciplinare*» (*ibidem*).

Nonostante lo sforzo notevole di Gherri nel fornire i lineamenti per una nuova disciplina, il lettore comunque potrebbe rimanere deluso nel constatare che in realtà nell'opera non si forniscono i criteri per delineare con precisione le proprietà del fenomeno giuridico ecclesiale. Perché, in ultima analisi, la parola di Dio (o un sacramento), per esempio, è un bene giuridico che non deve essere snaturato ma rispettato nella sua integrità? La risposta di Gherri non riesce ad uscire dagli orizzonti assai generali della sua definizione dell'*oggetto materiale* della teologia del diritto canonico, come la sintesi raggiunta nel rapporto tra i fondamentali *loci theologici* e la normativa canonica (p. 214). Forse la presentazione dei criteri concreti di giuridicità dei beni ecclesiali è stata intenzionalmente ignorata in questo libro e lasciata per le ri-

cerche future. L'impressione generale è che lo statuto epistemologico proposto dall'autore non riesca del tutto a stabilizzare il bersaglio mobile della presenza del diritto nella Chiesa. In tale prospettiva scientifica non sorprende il fatto che la trattazione esaustiva degli argomenti centrali di una «teologia del diritto canonico» che invocherebbe i «fondamenti» del diritto nella Chiesa non risulta intellegibile nell'ottica di Gherri (p. 166) come un contributo decisivo o almeno significativo in merito.

PETAR POPOVIĆ

petar.popovic@yahoo.com

Pontificia Università della Santa Croce

VALENTÍN GÓMEZ-IGLESIAS CASAL,  
*De la centralidad de la ley al primado de la persona. Historia y perspectivas canónicas en el centenario del Código de 1917*, Pamplona, EUNSA, 2018, pp. 170.

IL professor Valentín Gómez-Iglesias ha tenuto nell'anno accademico 2017-2018 la lezione inaugurale nell'Università di Navarra, in cui lavora da alcuni anni, dopo aver insegnato presso la Pontificia Università della Santa Croce, con la quale la sua figura rimane associata dagli inizi, essendo egli stato anche suo Vicerettore.

In questa pubblicazione, che sviluppa il tema di quella lezione inaugurale, Gómez-Iglesias ha saputo mettere a frutto il suo consolidato bagaglio di canonista, unendo due versanti molto presenti nel suo insegnamento e nella sua ricerca: da una parte, il diritto costituzionale canonico, disciplina da lui coltivata sia a Roma che a Pamplona, e dall'altra, il suo studio della storia del diritto canonico, specialmente nel xx secolo.

*Dalla centralità della legge al primato della persona*: con questo titolo, davvero riuscito, vengono legati i due momenti su cui si concentra questa indagine: quello del primo *Codex Iuris Canonici*, nel cui centenario si situa questo studio, e quello del tempo del Concilio Vaticano II. Il primo momento viene efficacemente associato alla centralità della legge, mentre il secondo appare connesso al primato della persona.

Il contenuto del libro viene molto ben sintetizzato e valorizzato nel prologo scritto da Juan Fornés (cfr. pp. 11-19). Il primo capitolo è dedicato al “Codex Iuris Canonici” del 1917 e la centralità della legge (cfr. pp. 21-61). In esso si sottolinea la figura di San Pio X quale Papa riformatore, vedendo la prima codificazione latina come un suo impegno personale, legato ad una necessità avvertita nella sua stessa esperienza pastorale e di governo prima di diventare Romano Pontefice. Con una presentazione storicamente accurata, che tiene conto delle ricerche più recenti sull’argomento, comprendenti i suoi propri contributi in alcuni articoli, Gómez-Iglesias presenta il Codice del 1917 alla luce di una panoramica storica sulle fonti e il metodo giuridico-canonico. Egli giudica il Codice in modo sobrio ed equilibrato, senza eccessive speculazioni ecclesiologiche o iusfilosofiche, e in un modo che evidenzia tanto la continuità con la tradizione canonica quanto la sua indole innovativa. Così egli afferma: «L’assunzione del principio e della tecnica della codificazione da parte di San Pio X fu deliberatamente limitata per renderla conforme con la specificità del diritto canonico» (p. 60). E conclude il capitolo con queste parole: «il fatto che qui interessa mettere in risalto è che con il “Codex Iuris Canonici” del 1917 si opera

un cambio epocale: il passaggio da un modo di produzione del diritto di tipo prevalentemente “giurisprudenziale” ad un altro di tipo “legislativo”. L’autorità del “Codex” non proviene dai testi giuridici raccolti, ordinati e sistematizzati, in quanto tali, ma della loro promulgazione da parte del legislatore canonico. Si consacra così nel diritto canonico la centralità della legge e la centralità del legislatore» (p. 61).

Nel capitolo secondo si studia la ricezione ed applicazione del Codice del 1917 (cfr. pp. 63-94). Si esamina la ricezione dottrinale immediatamente successiva alla sua promulgazione, l’applicazione e l’interpretazione autentica che di esso viene compiuta dalla Santa Sede, le norme da quest’ultima emanate circa l’insegnamento del diritto canonico, le caratteristiche della dottrina canonica che emerge in questo periodo, sia di quella che adopera il metodo esegetico sia di quella italiana che usa il metodo sistematico e si apre alla scienza giuridica secolare moderna. Di nuovo in queste pagine si può osservare l’equilibrio con cui l’autore considera le varie sfaccettature di un periodo storico, analizzando tanto le luci quanto le ombre di un atteggiamento metodologico incentrato sul Codice e la ricerca di un suo superamento. Non vengono ignorati né i pregi dei canonisti ecclesiastici legati al metodo esegetico, spesso in sintonia con una ricerca di soluzioni reali di giustizia per i casi concreti, né i limiti della scuola laica italiana, derivanti dal suo positivismo di base, un positivismo metodologico peraltro che si mostra rispettoso del magistero e della disciplina della Chiesa.

Il terzo ed ultimo capitolo tratta del primato della persona nel diritto del Popolo di Dio (cfr. pp. 95-140). Anzitutto viene presentata l’opera di Pedro Lom-

bardía, su cui tanto ha lavorato l'autore, con diverse pubblicazioni, che includono la monografia *Libertad y Derecho Constitucional en Pedro Lombardía* (Pamplona 1998). Lombardía, infatti, alla vigilia del Concilio Vaticano II, orienta il suo pensiero canonistico a partire dalla persona come protagonista del diritto canonico. Si può dire che la sua figura è paradigmatica, già in quegli anni prima del Vaticano II, nel percorso che va dalla centralità della legge al primato della persona (cfr. p. 100). In seguito viene esposta la novità del Concilio in campo canonico, e specialmente la lettura che di esso compie Lombardía, percependolo come un ordine di giustizia e di libertà. In tal senso viene mostrato anche l'influsso che egli esercitò su tanti colleghi e discepoli nell'Università di Navarra, e nello stesso tempo l'impulso che egli ricevette da San Josemaría Escrivá, nel più delicato rispetto della sua libertà accademica (cfr. pp. 108-109). Nel contesto immediatamente postconciliare l'autore, seguendo un altro dei suoi filoni di ricerca, evidenzia la rilevanza del lavoro canonistico del Beato Alvaro del Portillo, sia nella sua partecipazione ai lavori di preparazione del nuovo Codice e della progettata *Lex Ecclesiae fundamentalis*, sia nelle sue pubblicazioni scientifiche, soprattutto la monografia *Fieles y laicos en la Iglesia* (Pamplona 1969). L'attenzione speciale a Lombardía e Del Portillo rispecchia gli interessi di ricerca dell'autore, ma soprattutto corrisponde ad un apporto molto significativo di questi due canonisti a quella svolta che il libro vuol mostrare, senza ovviamente negare il contributo proficuo di tanti altri di simili e diversi orientamenti all'elaborazione della codificazione dopo il Vaticano II e alla riflessione sul diritto canonico in quegli anni. Il capitolo si chiude

con alcuni cenni sul vero senso del primato della persona, e mettendo in guardia, sulla scia del discorso alla Rota Romana di Benedetto XVI nel 2012, contro lo pseudopersonalismo soggettivista e relativista, contrapposto alla legge.

Nella conclusione viene ricordato il discorso di S. Giovanni Paolo II in occasione del ventesimo anniversario del Codice del 1983. In quel testo l'autore ravvisa una concezione che integra armonicamente la legge e la persona, evitando dialettiche devianti. Una corposa bibliografia e un indice dei nomi chiudono il libro.

A mio parere, quest'opera contiene una sintesi efficace della traiettoria del diritto canonico nel xx secolo, colta in quella che molto probabilmente costituisce la sua principale linea di forza. Nel contempo, in queste pagine confluisce in grande misura la produzione precedente di Gómez-Iglesias, mettendo in risalto l'unità di fondo del suo impegno scientifico.

A questo risultato giova in maniera significativa la mentalità storica dell'autore, ben cimentata anche in altre opere, come quella circa l'itinerario giuridico dell'Opus Dei, le sue doti di vero ricercatore nei fatti e nelle idee, con una curiosità – nel senso più nobile del termine – e una capacità di mettere in relazione fatti e idee, che lo abilitano a tracciare panoramiche di insieme molto fedeli ai dati e lucide nel riconoscimento degli aspetti veramente rilevanti.

D'altra parte, come ben coglie Fornés nel prologo, «l'oggettività [di questo libro] contribuirà, possibilmente, alla comprensione serena dell'attuale diritto del Popolo di Dio, con le sue prospettive di immediato futuro» (p. 19). In Gómez-Iglesias l'approccio storico non è un neutro racconto di avveni-

menti preteriti, ma la ricerca di luce per comprendere il senso di qualcosa che li sorregge, e cioè, con parole dell'autore, «la Giustizia e la Carità [...] nel nuovo Popolo di Dio, Corpo Mistico di Cristo e Tempio dello Spirito Santo, che è la Chiesa» (p. 143).

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.

errazuriz@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce

JOSÉ FERNANDEZ SAN ROMÁN, *La relevancia del abandono de la fe y de la condición de censurado en la admisión al matrimonio. Estudio del iter redaccional de los cánones 1065 y 1066 en la Codificación de 1917 y de las demás fuentes hasta el Concilio Vaticano II*, Roma, IF PRESS, 2018, pp. 614.

FIN dal titolo scelto dal prof. José Fernández San Román per la sua notevole opera si può ben intendere l'argomento d'indagine del lavoro che teniamo tra le mani: la rilevanza dell'abbandono della fede e la condizione di censurato nell'ammissione al matrimonio sacramentale, a partire dall'iter redazionale dei cann. 1065 e 1066 del *Codex* del 1917, considerando pure le fonti, fino al Concilio Vaticano II.

Non si può negare che ci si trovi innanzi ad uno studio complesso, articolato e rigorosamente scientifico – come dev'essere una tesi dottorale –, che si pone l'alto obiettivo di investigare una questione tutt'altro che secondaria e, al contempo, finora forse mai approfondita in siffatta maniera un vero progresso nella canonistica.

Il tema è di stretta attualità, se si considera che a tutt'oggi è vivo il dibattito sia canonistico che dottrinale in merito

alla rilevanza della fede nel matrimonio, nell'ammissione allo stesso e nella sua validità, basti pensare anche alle recenti discussioni emerse a proposito pure in seno alle due assemblee sinodali svoltesi a Roma attorno al tema del matrimonio e della famiglia. Peraltro, in questo contesto, l'Autore giustamente evidenzia come spesso non si distingua in modo sufficiente fra “non credente” e “non praticante”. A nessuno, poi, sono ignote le disquisizioni attorno all'inseparabilità fra contratto e sacramento nel matrimonio fra battezzati, e l'incidenza di tale dottrina. Insomma, oltre alla produzione canonistica, pure il magistero pontificio, dalla *Familiaris consortio*, alla *Amoris laetitia*, fino alle varie allocuzioni pontificie alla Rota Romana, ci fanno ben intendere come questi aspetti siano ancora sommamente all'attenzione della Chiesa.

Invero, come strettamente connesso alla *salus animarum* è il sacramento del matrimonio, così profondamente pastorale è quanto in queste pagine si considera, poiché ci troviamo innanzi a persone verso le quali non è possibile realizzare una preparazione remota al sacramento.

Un tema attuale, dunque, ma anche meritorio di approfondimento, quello a cui si dedica questo volume, tenendo assieme teologia, magistero, dottrina, storia e canonistica e, così, divenendo un prezioso strumento ermeneutico, per meglio intendere e più rettamente applicare la disciplina, evitando ogni normativismo e positivismo. Il Professore, difatti, non manca di far emergere in modo netto – alla stregua di altri validi Autori – come il diritto non possa spiegarsi senza una prospettiva diacronica, il che richiede perciò quell'indagine storica basilare che ben viene qui svolta.

Si potrebbe credere di trovarsi dinanzi ad un tomo che, sostanzialmente, fa storia del diritto canonico. Non è così. L'opera difatti, indagando la particolare questione, illumina la portata ed il significato della vigente normativa, poiché l'attuale can. 1071 §1 nn. 4 e 5 e §2 sostanzialmente riprende i canoni della precedente Codificazione. Forse la maggiore differenza fra le due versioni risiede nel vocabolario utilizzato: da "matrimonio *cum indignis*", si è passati ad utilizzare ora piuttosto diciture come matrimonio di persone imperfettamente disposte o preparate o che si trovano in stato di manifesta indisposizione. Si tratta, insomma, di concetti ampi e dai contorni ancora generici, per cui il lavoro di San Román che ricostruisce l'*iter* redazionale e le fonti storiche, legali e teologiche fa sì che si possa più correttamente intendere la *ratio legis* e la *mens legislatoris*, per meglio interpretare ed applicare la norma.

L'opera – dopo un'introduzione (pp. 5-16) si struttura in tre parti, suddividendosi in tredici capitoli. La prima parte è prettamente storica ed espone gli antecedenti storici e dottrinali del matrimonio cd. *cum indignis* (pp. 19-194). Il primo capitolo (pp. 19-47) prende le mosse dai primordi, ovvero indaga l'argomento nella Sacra Scrittura, nei Padri e nel diritto antico, fino al Decreto di Graziano, Ugo di Pisa, le Decretali, San Tommaso d'Aquino ed il pontificato di Martino V che, con la costituzione *Ad evitanda*, considera il fatto se sia o meno peccato contrarre matrimonio con uno scomunicato tollerato. Si giunge, così, alle soglie del Concilio di Trento. Difatti, il capitolo secondo (pp. 49-116) si sofferma proprio sulla dottrina di detto Concilio circa i sacramenti, l'intenzione in essi e la normativa sul rapporto fra pubblica

indegnità e matrimonio fino al pontificato di Benedetto XIV, in un approfondito dialogo fra Autori di diverse posizioni. Il terzo capitolo (pp. 117-158), poi, procede cronologicamente concentrandosi sulle risposte date dalla Santa Sede e dai Concili particolari, nonché sulle riflessioni degli Autori, in merito al tema del matrimonio *cum indignis* dall'inizio del sec. XIX fino alla Codificazione piano-benedettina, dove emerge la necessità del carattere notorio della situazione perché si dia impedimento. Il capitolo quarto (pp. 159-194) completa la panoramica storica previa allo studio della norma codificata nel 1917 presentando in modo esaustivo lo *status quaestionis* alla vigilia del Codice attraverso il pensiero esposto nelle opere dei membri della Commissione per la Codificazione. È uno studio pregiato ed interessante quello che il Professore svolge qui poiché ci fa conoscere le varie posizioni di chi, alla fine, ha contribuito a redigere la disciplina in parola.

Si approda, dunque, alla seconda parte dell'opera, quella più propriamente dedicata all'*iter* redazionale dei cann. 1065 e 1066 del *Codex* del 1917 (pp. 197-364). Il quinto capitolo (pp. 197-222) espone in maniera generale la sistematica, la metodologia ed il processo del Codice, come trattazione previa imprescindibile per la successiva argomentazione. Seguono cinque capitoli di vero interesse: in essi, infatti, l'Autore analizza, con certosino lavoro di archivio e di studio, le varie fonti che diedero forma ai predetti canoni: nel capitolo sesto (pp. 223-252) ci si concentra sulle fonti dell'*iter* redazionale; nel settimo capitolo (pp. 253-271), poi, si indugia piuttosto sulle fonti dei canoni e si traccia un bilancio; il capitolo ottavo (pp. 273-291) espone il procedimento attraverso il quale si decide quale posto, nella sistematica codi-

ziale, la materia debba occupare per poi passare a vedere come la proposta avanzata sia stata accolta dai Vescovi (*Postulata Episcoporum*) e per concludere con speciale riferimento ai *vota* di Van Rossum, Schrörs e Van Hove; il capitolo nono (pp. 293-339), di seguito, muove i passi proprio dalle proposte di Van Rossum, accolte come punto di partenza per lo schema dei canoni, dibattute dalle Congregazioni dei Cardinali e si riporta l'*Appendix ad Postulata Episcoporum*, contenente le osservazioni giunte in ritardo dai Vescovi; il capitolo decimo (pp. 341-364), in conclusione, esamina gli schemi del 1909, del 1913, a cui seguirono le osservazioni – nell'opera riportate – dei Vescovi e dei Superiori religiosi, del 1914 e del 1916, per approdare così alla redazione finale.

Giungiamo alla terza ed ultima parte di questo volume: in essa si guarda ad alcuni pronunciamenti della Santa Sede dalla promulgazione del *Codex* del 1917 al Concilio (pp. 367-434). Il capitolo undecimo (pp. 367-394) analizza due interpretazioni autentiche circa l'ammissione al matrimonio di coloro che ignorano la dottrina cristiana e dei membri di sette ateiste: si tratta, insomma, di applicazioni pratiche della norma generale formulata, ma anche di approfondimenti della stessa verso quella pluralità di casi che la realtà presenta. È interessante vedere, attraverso il lavoro di San Román, come le interpretazioni qui oggetto di studio siano state sostanzialmente confermate nei documenti posteriori, fino al Concilio Vaticano II e alla Codificazione del 1983, dimostrandone così l'attualità. Il capitolo duodecimo (pp. 395-434) si concentra, da ultimo, sul Decreto e sulla Dichiarazione del 1949 in merito al rapporto fra comunisti e sacramento del matrimonio, con buona

analisi delle reazioni (previe e seguenti) a tali pronunciamenti e alla distinzione fra comunista "formale" e "materiale", non senza uno sguardo ai casi particolari (si menzionano alcuni procedimenti nelle diocesi italiane) e proponendo una valida riflessione pure circa l'attualità e la validità delle indicazioni in parola.

L'opera si conclude con un'ampia sintesi conclusiva, al capitolo decimoterzo (pp. 435-478), nella quale l'Autore, alla luce di quanto esposto, può sostenere che gli studi qui condotti confermano quanto asserito da *Familiaris consortio* laddove essa dice che stabilire criteri di ammissione al matrimonio che tengano in conto della fede dei contraenti contraddice la tradizione ecclesiale (*FC*, 68), come per altro ribadisce pure Papa Francesco nella citata allocuzione alla Rota del 2016. Se l'indicazione generale è certamente quella di evitare i matrimoni *cum indignis*, l'Autore non si esime da formulare un'interessante proposta de *iure condendo*, ovvero il recupero della categoria di "pubblico peccatore" o, almeno, di "stato manifesto", potendo così avere una fattispecie più ampia di quella che si trova nel vigente can. 1071 §1, 4° e, altresì, colmando in siffatto modo una lacuna legislativa (quella del peccatore pubblico in un caso diverso dall'abbandono notorio della fede). Potrebbe suonare strano l'evocare una terminologia che parrebbe poco *politically correct* oggi. Tuttavia, si tratta di salvaguardare e promuovere la *salus animarum*, ed il diritto canonico si pone come umile, ma efficace, strumento per questo fine e, così, vogliamo credere che tutti possano ben accogliere e comprendere una simile proposta, animati da sentimenti ed ansie profondamente pastorali. Il Professore, giustamente, rammenta pure che, laddove già non vi

sia, potrebbe giovare che le Conferenze Episcopali promuovano una normativa particolare che aiuti a definire il contenuto e le circostanze dei concetti talora indeterminati di abbandono notorio della fede e di peccatore pubblico o manifesto. Tuttavia, saremmo piuttosto dell'avviso che possa esprimersi il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, onde evitare il pericolo di eccessive diversificazioni nell'interpretazione e definizione della norma e, dall'altro, onde scongiurare il connesso problema di un possibile restringimento indebito dello *ius connubii*. In merito all'annosa questione della inseparabilità fra contratto e sacramento nel matrimonio dei battezzati, l'Autore giunge a sostenere – in modo convincente – che è una dottrina cattolica che, per validi teologi, è da considerarsi come *proxima fidei* o *theologica certa*. Infine, il Professore richiama due proposte della dottrina per risolvere alcune difficoltà in materia. Anzitutto richiama Navarrete, il quale sostiene che non ci sarebbe problema a trattare coloro che pongono un atto di apostasia formale alla stessa stregua degli acattolici, avendo sicurezza giuridica della situazione poiché v'è appunto un atto formale, mentre più complesso sarebbe il caso di chi abbandona totalmente la pratica religiosa senza un atto formale, non potendosi porre un criterio fisso che determini il grado minimo di abbandono della Chiesa Cattolica da parte di un fedele. Il compianto eminentissimo Canonista ipotizza, dunque, di applicare l'esenzione della forma canonica a questi casi come avviene per i matrimoni misti, dando ai Vescovi la facoltà di dispensare nelle fattispecie più chiare e frequenti e alla luce di norme concrete emanate dalle Conferenze Episcopali al fine di uniformare la prassi. Tuttavia, ri-

corda San Román, che Navarrete, dopo la promulgazione del Codice del 1983, abbandonò la convinzione che questa proposta potesse rappresentare la soluzione alla problematica. Tomko, citato poi dall'Autore, ritiene invece come lecito ammettere al rito sacramentale due battezzati nella Chiesa Cattolica che non credono, sostanzialmente per rispetto del diritto naturale al matrimonio. Tomko sarebbe favorevole, in alcuni casi speciali, alla dispensa della forma canonica in tali fattispecie, ma, consapevole della complessità e del pericolo di desacralizzare il matrimonio, opterebbe piuttosto per una "forma liturgica speciale". Bersini, infine, riterrebbe migliore stabilire la possibilità, in casi particolarmente difficili, della dispensa dalla forma canonica da parte della Santa Sede su richiesta dell'Ordinario del luogo.

Dopo i molteplici ed interessanti spunti che stimolano così la canonistica ad un'ulteriore ricerca ed approfondimento, da farsi ormai anche sulla scorta di questo prezioso studio che rappresenta una base imprescindibile per la materia data la sua scientificità ed abbondanza di riferimento a fonti (anche inedite, come il fondo Ogetti) e dottrina, il volume propone un'ampia appendice (pp. 479-542) che riporta le fonti citate lungo le pagine (indicando in modo alquanto pratico in quale parte del lavoro ci si è riferiti a ciascuna di esse), nonché una validissima tavola che mostra in modo sinottico l'evoluzione della formulazione dei cann. 1065 e 1066 del *Codex* 1917 lungo il corso redazionale degli stessi. Viene poi proposto l'elenco delle sigle ed abbreviazioni (pp. 543-548), a cui fa seguito un'ampia e apprezzabilissima bibliografia (pp. 549-593), suddivisa in fonti (Concili ecumenici e particolari; Romani Pontefici; documenti delle Conferenze Episcopali;

documenti della Curia Romana e della Santa Sede; Padri della Chiesa; fonti del Diritto Canonico) e libri ed articoli. Un pratico indice degli autori (pp. 595-604) ed un agile indice generale (pp. 605-614) chiudono l'opera, struttura, contenuti e pregi della quale abbiamo tentato di evidenziare. Per una maggiore completezza e per un ulteriore stimolo, forse, si poteva fare qualche considerazione anche alla luce di alcuni passaggi del magistero più attuale di Papa Francesco, specialmente in merito alla considerazione dell'ammissione ai sacramenti, della condizione di indisposizione manifesta e dell'incidenza sul matrimonio della carenza di fede dei nubendi nell'attuale panorama storico-culturale.

L'augurio con cui chiudiamo è che davvero molti studiosi ed operatori della canonistica possano concentrare la loro attenzione su queste pagine poiché da esse verrà loro non solo un'accresciuta conoscenza della materia oggetto dello studio, ma pure validi spunti, alla luce delle fonti, per meglio interpretare ed applicare tale disciplina, sempre in funzione unica della *salus animarum*.

GIOVANNI PARISE  
parisemarco1980@virgilio.it

FABIO VECCHI, *Il denaro di Pietro. Forme canoniche e dinamiche finanziarie per la carità del Papa (Strumenti di perequazione finanziaria orizzontale e verticale dall'Obolo di San Pietro al can. 1271)*, presentazione di Giuseppe Dalla Torre, Postfazione di Antonino Mantineo, Cosenza, Pellegrini, 2019, pp. III + pp. 472.

IL titolo e i due sottotitoli di questa corposa monografia indicano bene l'ampiezza degli orizzonti ermeneu-

tici in cui essa si colloca. Si può certamente affermare, come si mette in luce nella presentazione, nell'introduzione dell'Autore, e nella postfazione che il centro giuridico immediato di attenzione è il can. 1271 del CIC-1983: «I Vescovi, in ragione del vincolo di unità e di carità, secondo le disponibilità della propria diocesi, contribuiscano a procurare i mezzi di cui la Sede Apostolica secondo le condizioni dei tempi necessita, per essere in grado di prestare in modo appropriato il suo servizio alla Chiesa universale». Tuttavia, si tratta di un'opera del tutto lontana da una mera esegesi letterale di tale canone, poiché a partire da esso si apre il vasto panorama del «denaro di Pietro», visto nella prospettiva della sua finalità come «carità del Papa», s'intrecciano le «forme canoniche e le dinamiche finanziarie» attraverso cui si organizza e si svolge quella carità, si tiene presente l'obiettivo di «perequazione finanziaria orizzontale e verticale», e si considera il can. 1271 nel suo rapporto con la tradizionale via dell'Obolo di San Pietro.

All'introduzione seguono quattro ampi capitoli chiaramente strutturati. Il primo riguarda «la finanza oblativa vaticana tra ecclesiologia e storia» (pp. 19-87), le cui tesi principali sono sintetizzate nei titoli dei due primi paragrafi: «La centralità della dottrina dei fini per un discorso economico-organizzativo del "servizio della carità"» e «Il modello paolino della *sollicitudo omnium ecclesiarum* per la Chiesa di Gerusalemme, prototipo strumento di perequazione finanziaria ecclesiale». In seguito si passano in rassegna le diverse tappe che nel secolo xx hanno segnato la concezione sul rapporto carità-organizzazione, dai Patti Lateranensi fino a Papa Francesco. Il capitolo II esamina «il disciplinamento

canonico della finanza petrina e la carità universale» (pp. 89-214) e costituisce un'analisi del can. 1271 a tutto campo, senza trascurare nessun aspetto: la sua impostazione di fondo, il suo inquadramento dogmatico e sistematico, la sua relazione con l'insieme della disciplina canonica sui beni temporali, il suo rapporto con altre modalità di economia caritatevole, il suo posto nella bipolarità tra Romano Pontefice ed episcopi, ecc. Come in tutte le parti dell'opera, in questo capitolo si apprezza una conoscenza veramente esemplare della letteratura specializzata, compresa quella propria di ambiti linguistici a volta meno considerati, come quello tedesco, specialmente interessante in questo campo. Il capitolo III riguarda «la libertà oblativa nel regime di diritto ecclesiastico e pattizio-concordatario» (pp. 215-263), mostrando la competenza dell'Autore nell'ambito ecclesiasticista e più in particolare concordatario, senza limitarsi all'ambito italiano. Nel capitolo IV, su «gli istituti giuridici di incentivazione della carità e il diritto finanziario vaticano» (pp. 265-336), e nel capitolo V, su «la finanza oblativa ed il diritto missionario» (pp. 337-377) si offre una panoramica approfondita degli organismi ecclesiastici periferici e centrali coinvolti a vario titolo nella circolazione delle masse oblativo della carità del Papa, dalla raccolta fino alla distribuzione passando per il controllo e la contribuzione finanziaria. Nel contempo si descrive la storia recente della finanza vaticana, partendo da San Paolo VI, transitando attraverso il pontificato di San Giovanni Paolo II, che ha dovuto affrontare una grave crisi finanziaria, fino alla svolta di Papa Francesco, «diretta a piegare l'amministrazione finanziaria vaticana ad un diritto pubblico dell'economia più re-

sponsabile e sanzionabile, perché più direttamente soggetto a controlli e a visibilità interna e internazionale» (p. 296), e all'attesa attuale di una nuova costituzione apostolica sulla Curia Romana. Il volume include un'appendice di documenti ben scelti (pp. 379-435), un indice degli autori, e un dettagliato indice dei nomi e delle cose notevoli.

La monografia può essere analizzata da molteplici punti di vista. Vi è un'attenzione alle basi ecclesiologicalhe dell'argomento, che sollecita l'attenzione del teologo. Vi è una costante componente storica della trattazione, che conferma questo filone molto presente nella traiettoria di ricerca dell'Autore, il quale si dimostra un fine storico, capace di raccontare vicende complesse in modo rigoroso e avvincente. Si può anche affrontare il tema nell'ottica della disciplina canonica vigente, secondo una metodologia giuridica che è davvero a contatto con la realtà. È altresì possibile situarsi nella dimensione propriamente finanziaria, sia economica che giuridica, alla quale Vecchi è sensibile perché il fine della carità non può disgiungersi da questi mezzi, che debbono essere in sintonia con le attuali esigenze internazionali, giacché l'attività caritatevole della Chiesa si svolge nel mondo. In somma, in queste pagine c'è una ricchezza interdisciplinare di cui non si può adeguatamente rendere conto in una recensione. Perciò vorrei limitarmi a mettere in luce, dalla mia dedizione ai fondamenti del diritto, tre profili che mi sembrano particolarmente centrali.

Il primo concerne i fini del denaro di Pietro. L'Autore costantemente individua come fine istituzionale precipuo quello della carità (cfr. ad es. p. 9). La *caritas* viene così considerata quale elemento teleologico dell'intera attività

ecclesiale in ambito economico. A mio avviso, con ciò si sottolinea vigorosamente che il denaro serve alla Chiesa per riconsegnarlo ai bisognosi, non perché ne godano alcuni in strutture di potere umano. Penso che però la *caritas* non si limiti a quello specifico settore chiamato “servizio della carità”, che ha come oggetto la distribuzione di beni umani, a cominciare da quelli materiali, ai poveri. Senza togliere nulla all’importanza ecclesiale di questo bene giuridico ecclesiale del servizio della carità in senso proprio, che con Benedetto XVI è stato giustamente rimesso in speciale rilievo, non si può dimenticare che anche il servizio della parola di Dio e dei sacramenti, e di conseguenza il governo riguardante questi beni giuridici, è espressione della *caritas*. Sostenere le strutture della Sede Apostolica che si occupano di tali aspetti decisivi del servizio ecclesiale costituisce un modo di destinare risorse economiche al bene di tutti, vedendoli anche sotto il profilo dell’indigenza spirituale. In questo senso Vecchi tiene ben presente che il servizio della Santa Sede alla Chiesa universale comprende il sostentamento degli organi centrali della Santa Sede.

Un secondo profilo assai significativo è la compenetrazione tra la carità e l’organizzazione e la funzionalità delle strutture ecclesiastiche deputate ad essa. Si tratta di un vero leitmotiv ricorrente molto spesso. L’Autore si sforza di evidenziare che l’adesione alla specifica finalità ecclesiale della *caritas* e le modalità oblativo ad essa inerenti non possono essere separate dalle esigenze giuridiche d’indole finanziaria richieste da uno svolgimento efficace, trasparente e giusto dei flussi di denaro riguardanti tale servizio. Si avverte quindi una sostanziale armonia tra fini di carità, intesi nel

senso largo che ho evidenziato, e mezzi economici e giuridici per raggiungerli. In questo senso, si mette in luce che una carità avulsa da adeguate strutture e regole, così come delle strutture e regole scisse dall’orizzonte della carità, costituiscono due deformazioni dell’autentico servizio della Santa Sede alla Chiesa universale.

In terzo luogo, Vecchi esamina molto accuratamente la natura dell’obbligo dei Vescovi in virtù del can. 1271 di contribuire alle necessità della Sede Apostolica. Lo specifico obbligo istituzionale del Vescovo viene situato nell’ampia cornice dell’obbligo morale tipico della *caritas* che si estende a tutti i fedeli (cfr. p. 9). D’altra parte, il contributo previsto da questo canone appare per l’Autore in un punto mediano tra le offerte volontarie e le «*subventiones rogatae*», di cui l’Obolo di San Pietro è un esempio (cfr. p. 130). Tutta l’elaborazione del libro mostra che l’obbligo dei Vescovi nei confronti della Sede Apostolica deriva dalla stessa natura dei mutui rapporti. In definitiva, il titolare ultimo di tale “diritto” è la Chiesa universale, rispetto alla quale la Santa Sede opera una funzione unica in virtù del ministero di unità del Romano Pontefice. Metto tra virgolette il “diritto” per indicare che, a mio avviso, non si configura un rapporto di giustizia propriamente giuridica, in quanto la determinazione va affidata discrezionalmente allo stesso Vescovo diocesano, al quale però viene rivolta un’accorata esortazione. A mio avviso, un caso analogo, sotto il profilo della mancata piena giuridicità, si verifica in qualunque rapporto dei membri di una comunità rispetto al bene comune di quest’ultima: in molti casi il dovere di contribuire al bene comune necessita di una determinazione positiva (legale, consuetudi-

naria o contrattuale), che dia luogo a un diritto in senso proprio, dovuto ed esigibile secondo giustizia. Laddove tale determinazione manca, sussiste il dovere morale, che può essere oggetto di esortazioni, ma la sua determinazione, necessaria per l'esistenza di un vero diritto, viene lasciata alla responsabilità e al senso del bene comune che ha il debitore.

In conclusione, penso che questa monografia possa essere qualificata come un'opera di maturità, scritta da un giurista della Chiesa che, dopo aver già lavorato per lunghi anni, conserva intatta, anzi accresciuta, la sua passione per la

ricerca. In effetti, non è infrequente che le monografie siano piuttosto un frutto iniziale del lavoro scientifico. Invece in questa indagine si osserva che alla fatica di raccogliere e coordinare molti dati – basta notare l'ampia bibliografia e documentazione citata – si unisce la capacità di comprenderli in una sintesi di vero pensiero giuridico, pieno di realismo, e in questo caso di quel realismo della fede che caratterizza il vero canonista.

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.,  
errazuriz@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce