

IUS
ECCLESIAE

«Ius Ecclesiae» è la Rivista della Facoltà di Diritto Canonico
della Pontificia Università della Santa Croce.

★

Direttore (Editor) : Eduardo Baura

Comitato editoriale (Editorial Board) : Geraldina Boni, Giuseppe Comotti,
Carlos J. Errázuriz M., Jorge Otaduy, Petar Popović (Segretario),
Marc Teixidor, Inés Lloréns.

Comitato scientifico (Advisory Board) : Fernando Puig, *Decano della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce*, Italia, Nicolás Álvarez de las Asturias, *Università "San Dámaso"*, Madrid, Spagna, Juan Ignacio Arrieta, *Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, Italia, Vincenzo Buonomo, *Pontificia Università Lateranense*, Italia, Louis-Léon Christians, *Université catholique de Louvain*, Belgio, Orazio Condorelli, *Università di Catania*, Italia, Luis Navarro, *Pontificia Università della Santa Croce*, Italia, Francisca Pérez-Madrid, *Università Centrale di Barcellona*, Spagna, Helmuth Pree, *Università di Monaco di Baviera*, Germania, Carlos Salinas, *Università Cattolica di Valparaíso*, Cile, Beatrice Serra, *Università La Sapienza di Roma*, Italia, Ilaria Zuanazzi, *Università di Torino*, Italia.

Indexes and Databases : «Ius Ecclesiae» is indexed in ATLA Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®), Canon Law Abstracts, Dialnet. Universidad de la Rioja, Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico. Bibliografia canonistica, Instituto Martín de Azpilcueta dell'Universidad de Navarra, Osservatorio delle libertà e istituzioni religiose (OLIR), Scopis, ERIH PLUS.

ANVUR : A

★

Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma,
tel. +39 06 68164500, fax +39 06 68164600, iusecc@pusc.it, <http://ojs-ius.pusc.it/index>

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 29 del 3 luglio 2007.

ISSN PRINT 1120-6462

E-ISSN 1972-5671

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista rispecchiano unicamente
il pensiero degli autori.

IUS ECCLESIAE

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI DIRITTO CANONICO

VOL. XXXVI · N. 1 · 2024

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

<http://iusecclesiae.libraweb.net>

★

Rivista semestrale · *A Semiannual Journal*

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net*

★

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale
(compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione
(comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet
(compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale,
meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro,
senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part
(including offprints, etc.), in any form (including proofs, etc.), original or derived, or by any means:
print, internet (including personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic,
digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium,
without permission in writing from the publisher.*

Proprietà riservata · *All rights reserved*

© Copyright 2024 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints Accademia editoriale,
Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa,
Gruppo editoriale internazionale and Istituti editoriali e poligrafici internazionali.*

★

Stampato in Italia · *Printed in Italy*

SOMMARIO

DOTTRINA

- ALEKSANDRA BRZEMIA-BONAREK, JAN DOHNALIK, *L'utilizzo degli atti di un processo matrimoniale in un procedimento penale canonico* 9
- MONTERRAT GAS-AIXENDRI, *Autodeterminazione di genere e registri sacramentali della Chiesa cattolica* 37
- MARCO MASTROIANNI, *Psicologia e formazione dei candidati al sacerdozio: un approccio giuridico* 63
- MIGUEL Á. ORTIZ, *La pastorale matrimoniale dopo Amoris laetitia come accompagnamento familiare* 89
- FRANCESCO SALVATORE REA, *Investigatio prævia e diritto di difesa dell'indagato attraverso il filtro del giusto processo penale. Criticità di sistema e analisi de iure condito* 127
- PÉTER SZABÓ, *Le «cause canoniche» del passaggio ecclesio-rituale secondo un'istruzione inedita della Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali (1928). Una rilettura per il nostro tempo* 167

GIURISPRUDENZA

- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, Prot. n. 30315/99 CA, *Iurium*, 28 giugno 2003 (sentenza definitiva) [il testo e la traduzione], con commento di FABIO VECCHI, *Evoluzioni ecclesiologiche e permanenza del primato di regime nel Romano Pontefice, «supremo amministratore dei beni ecclesiali»* 195
- TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA – Kingstonien. – Nullità del matrimonio – Grave difetto di discrezione di giudizio (can. 1095, n. 2) – Sentenza definitiva in seconda istanza – 7 maggio 2020 (sent. 37/2020) – Davide Salvatori, *Ponente*, con commento di SEBASTIÁN FRÍAS, *Incapacità di origine culturale. Un commento alla sentenza coram Salvatori del 7 maggio 2020* 227

NOTE E COMMENTI

- PABLO GEFAELL CHAMOCHÍN, *Oriente e Occidente nell'insegnamento del diritto canonico* 265
- BALÁZS SCHANDA, *Stato e Chiesa nei Paesi dell'ex-blocco orientale tre decenni dopo la caduta del comunismo* 279
- ELVIO ANCONA, *La ricerca della verità nel processo. La lezione dell'Aquinate* 293
- PIERRE LAFFON DE MAZIÈRES, DOMINIQUE LE TOURNEAU, *Le secret*

<i>de la confession et le secret professionnel des prêtres dans les accords bilatéraux Saint-Siège – États</i>	311
ANTONIO INTERGUGLIELMI, <i>La Costituzione Apostolica In Ecclesiarum Communionem, circa l'ordinamento del Vicariato di Roma</i>	329

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

ARMAND PAUL BOSSO, <i>Munus e potestas del parroco</i> (Fernando Puig)	349
GUIDO CORSO, MARIA DE BENEDETTO, NICOLETTA RANGONE (a cura di), <i>Diritto amministrativo effettivo. Una introduzione</i> (Javier Canosa)	352
DAVIDE DIMODUGNO, <i>Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale</i> (Giovanni Parise)	355
GIORGIO FELICIANI, <i>Le basi del diritto canonico. Nuova edizione a cura di Michele Madonna</i> (Eduardo Baura)	360
CARMEN PEÑA, MIGUEL CAMPO IBÁÑEZ (a cura di), <i>El derecho canónico ante los abusos sexuales</i> (Davide Cito)	362
ELOY TEJERO, <i>De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios (años 313 al 896)</i> (Rubén Ponce)	365
ALBERTO TOMER, <i>Il nuovo assetto del Sovrano Militare Ordine di Malta. La riforma del 2022 nella fedeltà a una storia millenaria</i> (Eduardo Baura)	368

DOCUMENTI

FRANCESCO, <i>Costituzione apostolica “In Ecclesiarum Communionem” circa l'ordinamento del Vicariato di Roma</i>	373
--	-----

DOTTRINA

L'UTILIZZO DEGLI ATTI DI UN PROCESSO MATRIMONIALE IN UN PROCEDIMENTO PENALE CANONICO

THE USE OF ACTS OF THE MATRIMONIAL NULLITY PROCESS IN THE CANONICAL PENAL PROCEEDINGS

ALEKSANDRA BRZEMIA-BONAREK · JAN DOHNALIK

RIASSUNTO · Nell'articolo si cerca di rispondere alla domanda se sia possibile utilizzare gli atti del processo di nullità matrimoniale nel processo penale canonico. I giudici dei processi di nullità matrimoniale possono trovarsi in una posizione apparentemente contraddittoria tra la segretezza del loro ufficio e l'obbligo di contribuire ai procedimenti penali canonici. Le norme del diritto canonico sono state esaminate nell'ottica dei principi processuali nel CIC. Gli autori osano affermare che, poiché il segreto d'ufficio non vieta di informare lo Stato o le autorità ecclesiastiche, non

ABSTRACT · The article attempts to answer the question of whether it is permissible to use acts from the matrimonial nullity process in canonical penal proceedings. Judges in matrimonial nullity process may find themselves in an apparently contradictory position between the secrecy of their office and the obligation to contribute to penal canonical proceedings. Canon law norms have been examined in the context of the principles of the canonical process provided in CIC. The authors dare to state that there does not seem to be an absolute obstacle to transmitting the

aleksandra.brzemia-bonarek@upjp2.edu.pl, UPJP2, Cracovia, Polonia. ORCID: 0000-0002-3946-1512.

j.dohnalik@uksw.edu.pl, UKSW, Varsavia, Polonia. ORCID: 0000-0003-0674-2921.

L'articolo è stato realizzato nell'ambito del progetto di ricerca n. 2019/33/B/HS5/02465, finanziato dal Centro Nazionale della Scienza in Polonia, diretto dal Rev. Prof. Piotr Majer (Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia). Gli autori dichiarano che non vi è stato alcun conflitto d'interessi durante la stesura di questo testo e che la ricerca riguardante il presente contributo è stata condotta in conformità con le regole dell'etica accademica.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

sembra esserci un ostacolo assoluto alla consegna di atti matrimoniali ai fini del procedimento penale canonico. Per evitare il rischio di violare la riservatezza, è possibile trasmettere una parte del documento o un suo riassunto. Tale prassi rispetta la *privacy* delle parti nella causa matrimoniale, nonché il bene dell'interesse pubblico nella risoluzione del caso penale.

PAROLE CHIAVE · segreto, segreto d'ufficio, processo penale canonico, processo matrimoniale canonico, utilizzo degli atti giudiziari.

matrimonial nullity acts for the sake of the ecclesiastical penal process. To avoid the possible risk of breaching secrecy only a part of the acts or summary may be transmitted. Such a practice respects the privacy of the parties to the matrimonial case as well as the good of the public interest in the resolution of the penal case.

KEYWORDS · Confidentiality, the Secrecy of Office, Penal Canonical Proceedings, Matrimonial Nullity Process, Use of Judicial Documents.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il problema alla luce della natura del processo matrimoniale e delle regole generali del diritto canonico. – 2.1 La tutela della *privacy* e i suoi limiti. – 2.2 La riservatezza del processo e i principi di trasparenza e responsabilità. – 2.3 La natura, lo scopo e l'ambito del segreto d'ufficio e l'applicazione del can. 19 CIC. – 3. Analisi della possibilità della consegna degli atti processuali alla luce delle norme procedurali canoniche. – 3.1 Il ruolo del giudice all'interno dell'ordinamento giuridico. – 3.2 La libertà di svolgere la missione giudiziaria della Chiesa nei processi matrimoniali. – 3.3 I limiti del segreto d'ufficio alla luce della normativa pontificia. 4. Alcune soluzioni pratiche. – 5. Conclusione.

1. INTRODUZIONE

IL presente contributo intende richiamare l'attenzione dei lettori sul problema legato alla possibilità di consegnare gli atti di un processo matrimoniale al fine di utilizzarli come elementi di prova nel corso di un processo canonico penale amministrativo o giudiziario, in particolare – ma non esclusivamente – nei casi di abuso sessuale su minori o su adulti vulnerabili da parte dei chierici. Finora il problema non è stato affrontato nella letteratura, se non come argomento secondario,¹ a parte l'articolo degli autori di questo studio pubblicato in lingua polacca.² Al tempo stesso, i casi che stanno

¹ Cfr. D. CITO, *Appunti su questioni penali nell'istruttoria matrimoniale*, in *L'istruttoria nel processo di nullità matrimoniale*, Città del Vaticano, LEV, 2014 («Studi Giuridici», 108), pp. 54-69; D. CITO, *Il diritto canonico di fronte ai reati*, «Iustitia» 3/10 (2010), pp. 253-260; E. SAINT-LOUIS, *Le secret d'office du juge ecclésiastique: Application du canon 1455 du CIC/83 par rapport au bien commun*, Ottawa, Université d'Ottawa, 2017.

² A. BRZEMIA-BONAREK, J. DOHNALIK, *Wykorzystanie akt sprawy małżeńskiej w kanonicznym postępowaniu karnym*, «Annales Canonici» 17/2 (2021), pp. 7-32. Il presente contributo riprende l'idea principale e diversi argomenti dello studio sopraindicato, tuttavia nell'insieme non soltanto è stato aggiornato, ma anche ulteriormente approfondito.

emergendo nella prassi e le discussioni su come risolverli suggeriscono che si tratta di un tema che meriterebbe di essere esplorato più ulteriormente.³

L'obiettivo di questo lavoro è trovare delle risposte alle seguenti domande: il giudice istruttore in una causa penale canonica (oppure il delegato del vescovo o di un superiore religioso) ha il diritto di ottenere le prove raccolte negli atti di un processo matrimoniale? Il giudice di un processo matrimoniale ha il diritto a consegnare tali prove o documenti? Se sì, in che modo si dovrebbe procedere? Nel corso della ricerca intorno a queste domande è risultato evidente che non si tratta di una linea melodica a una sola voce, ma di una polifonia. Gli autori sono consapevoli dell'incompletezza della loro indagine. D'altra parte, nello spirito della responsabilità (*accountability*), è necessario prestare attenzione e rispondere alle questioni urgenti che si presentano nella prassi, nonché aggiungere un tassello dei risultati almeno parziali, come contributo per una successiva discussione.⁴

2. IL PROBLEMA ALLA LUCE DELLA NATURA DEL PROCESSO MATRIMONIALE E DELLE REGOLE GENERALI DEL DIRITTO CANONICO

Il processo matrimoniale canonico, indipendentemente dalla modalità⁵ in cui si svolge, ha sempre carattere pubblico. Ciò è dovuto alla presenza e all'attività di figure pubbliche (difensori del vincolo, notai, in senso largo anche avvocati⁶), nonché all'interesse pubblico della Chiesa nel risolvere una controversia che riguarda la validità del sacramento contestato. Il carattere pubblico del processo si attua nel principio del contraddittorio tra le parti e nel diritto di difesa. Allo stesso tempo, un processo che riguarda il bene pub-

³ Gli autori ringraziano i professori Janusz Kowal SJ della Pontificia Università Gregoriana di Roma e Davide Cito della Pontificia Università della Santa Croce di Roma per i loro incentivi, per i preziosi giudizi, il supporto e per l'opportunità avuta di una feconda discussione scientifica.

⁴ Lo spiega, in modo incisivo, G. P. Montini: «Il diritto, infatti, è nato per affrontare sul piano pratico le controversie, cercare soluzioni concretissime e nello stesso tempo più generali applicabili a casi analoghi, e risolverle sulla base di criteri condivisi e prestabiliti» (IDEM, *La Chiesa tra l'impegno per la trasparenza e la tutela del segreto. Alcune conclusioni al termine della Giornata di Studio*, «Periodica» 107 [2018], p. 541).

⁵ E cioè il processo ordinario, il processo più breve oppure il processo documentale.

⁶ Si tratta di una professione esercitata da secoli, la quale gode del prestigio sociale, come il prete, il medico, l'architetto e l'ostetrica. Per questo la professione di avvocato gode in tutti i Paesi di grande fiducia privata e pubblica. In un tribunale ecclesiastico, l'avvocato è un difensore (*patronus*) dell'interesse privato di una parte. Non è un ufficiale ecclesiastico e non assume una posizione giuridico-pubblica. Tuttavia, l'orientamento del compito dell'avvocato alla salvezza delle anime, il suo posto specifico e alcune prerogative (come quella nel canone 1490 in cui si prescrive ad un avvocato stabile anche diritto di visionare i documenti esclusi dalla visione pubblica) permettono di dare almeno in parte un carattere pubblico al suo ufficio (*officium ecclesiasticum* nel senso ampio).

blico della Chiesa, in cui *de facto* viene messa in discussione la validità di un sacramento, nel suo svolgimento tecnico risulta temporaneamente pubblico verso le parti e riservato nei confronti di tutti gli altri. Gli atti di un processo matrimoniale, in linea di principio, non vengono rilasciati non soltanto a soggetti terzi, ma neanche ai coniugi stessi.⁷ Nel corso di un processo di nullità matrimoniale le parti hanno diritto a consultare gli atti, e questo diritto viene prima di tutto esercitato in fase di pubblicazione (can. 1598 § 1), quando il giudice deve permettere alle parti di prendere visione di tutte le prove: le proprie, quelle della parte convenuta e quelle raccolte d'ufficio.⁸ Si tratta di esercitare il proprio diritto di difesa, un inviolabile e fondamentale diritto della persona che deriva dalla dignità insita nel diritto naturale di ciascun essere umano.⁹

Il diritto a prender visione di tutte le prove raccolte porta con sé la possibilità di conoscere (non necessariamente in modo diretto, ma anche mediante deduzione) tutti i dettagli biografici delle parti, anche quelli che fino a quel momento venivano tenuti nascosti, talvolta all'insaputa del coniuge stesso. Particolari la cui divulgazione potrebbe mettere in serio pericolo numerose persone – non soltanto le parti in causa. Al momento della disgregazione dei rapporti familiari tra le parti chiamate in causa, e in seguito agli eventuali conflitti che ne possono derivare, diventa reale il rischio di un utilizzo irresponsabile e in malafede dei dati provenienti dagli atti del processo e autenticati dall'autorità del tribunale ecclesiastico. Anche per questo motivo il Legislatore ecclesiastico, in situazioni eccezionali e quindi soggette a interpretazione restrittiva,¹⁰ ha introdotto la possibilità di occultamento – previa decisione del giudice¹¹ – di un documento, o di una sua parte, allegato agli atti del processo (can. 1598 § 2). Né il codice né l'istruzione processuale *Dignitas connubii*, che integra le norme codiciali, permettono ai coniugi coinvolti

⁷ Per quanto riguarda i documenti privati, al termine del processo gli originali devono essere restituiti alle parti. Negli atti giudiziari, invece, va lasciata una copia certificata dal notaio del tribunale (can. 1475 § 1 CIC).

⁸ V. TURCHI, *Pubblicità e segretezza*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione "Dignitas connubii"*, Parte prima: *I principi*, a cura di P. A. Bonet, C. Gullo, Città del Vaticano, LEV, 2007 («Studi Giuridici», 75), spec. pp. 305-309.

⁹ G. ERLEBACH, *Abuso del diritto di difesa nelle cause di nullità matrimoniale*, «Quaderni dello Studio Rotale» 17 (2007), pp. 167-185. L'autore propone e spiega i principi che regolano lo svolgimento del giudizio contenzioso ovvero: l'equilibrio tra la giustizia e la carità, fra l'aspetto tecnico-giuridico e quello spirituale, fra il bene tutelato e la tutela prestata, fra la tutela prevista dall'ordinamento e gli strumenti giudiziari, fra le esigenze intrinseche della causa e la speditezza del processo, pp. 170-171.

¹⁰ Questa regola, contenuta nel can. 18, è stata ricordata anche da Giovanni Paolo II nella sua *Allocuzione alla Rota Romana* del 26 gennaio 1989, «AAS» 81 (1989), n. 6, p. 924.

¹¹ G. FUNARO, *La responsabilità del giudice nel processo canonico*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1998, pp. 63-67.

di ottenere una copia dell'insieme degli atti, o anche solo fotocopiare passaggi di essi, in nessuna fase del processo.¹² Infatti, vista la specificità dei processi ecclesiastici, si presuppone che eseguire una copia degli atti su richiesta delle parti comporterebbe il rischio di violare il segreto procedurale e il can. 220, minando la fiducia dei fedeli nei confronti del tribunale.¹³

Per secoli, tuttavia, considerata la natura dei processi matrimoniali, gli imputati, indipendentemente dalla loro condizione sociale o funzione, nel corso di udienze sotto giuramento rivelavano informazioni la cui divulgazione avrebbe potuto esporre loro (e i loro cari) al pubblico oltraggio, alla perdita di una carica, al discredito sociale, alla perdita del patrimonio o di guadagni, all'avvio di un procedimento civile o, addirittura, penale.¹⁴ Una mancata tutela della riservatezza degli atti processuali e del segreto d'ufficio nel processo matrimoniale potrebbe essere percepita dai fedeli come un tradimento della loro fiducia da parte del tribunale e potrebbe, di conseguenza, influire sulla sincerità delle testimonianze. Quest'ultima questione viene sottolinea-

¹² «The advocates of the parties, but not the parties themselves, may request a copy of the acts. The advocate is not permitted to give a copy of the acts to his or her client. This norm is designed to balance the parties' right of defense while also assuring the independence and confidentiality of the ecclesiastical process» (*New Commentary of the Code of Canon Law*, a cura di J. P. Beal, J. A. Corriden, T. J. Green, New York, CLSA, 2001, p. 1709). Anche in un commento all'istruzione *Dignitas Connubii* pubblicato da Canon Law Society of America l'articolo 235 è spiegato come segue: «Paragraph two of art. 235 makes clear that the advocate cannot function merely as a messenger who delivers the act to the party who wishes to have a copy of them» (*Dignitas Connubii, Norms and Commentary*, a cura di K. Lüdicke, R. E. Jenkins, Washington, CLSA, 2009, p. 381). Tale divieto non pregiudica il diritto delle parti di poter sempre e comunque avere una visione diretta, completa e personale degli atti. Cfr. P. BIANCHI, *La pubblicazione degli atti di causa: can. 1598*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 12 (1999), p. 82.

¹³ P. Bianchi, nell'articolo citato sopra, afferma che già durante la revisione del Codice sono state puntualizzate diverse difficoltà in merito alla consegna degli atti alle parti. Esse sono state sintetizzate nella riunione della Commissione l'11 dicembre 1978 in tre punti: «il pericolo di rendere maggiormente conflittuali le relazioni fra le parti, essendo fra l'altro quasi tutte le cause discusse nel foro canonico di carattere matrimoniale; la possibilità che ai testi derivi un qualche danno a seguito delle loro dichiarazioni; il timore che, laddove la giurisdizione ecclesiastica non sia riconosciuta da quella civile, gli atti pubblicati possano essere utilizzati per intentare presso il foro statale azioni penali per calunnia» (ivi, pp. 79-80). Bianchi si mostra contrario anche alla possibilità (e alla prassi, che a volte si verifica) di rilasciare la copia degli atti processuali alla parte che vuole difendersi senza l'aiuto dell'avvocato (cfr. ivi, pp. 81-82).

¹⁴ Sebbene in questo contesto pensiamo, in maniera stereotipata, ai reati contro la vita, la salute e la libertà sessuale, in Polonia, negli atti dei processi matrimoniali vengono rinvenuti più frequentemente reati contro la famiglia o contro i tutori, reati fiscali o gravi infrazioni del codice stradale. Situazioni fattuali interessanti di violazioni di carattere penale avvenute in situazioni di conflitto coniugale che precedono la rottura del rapporto sono state presentate da Urszula Nowicka e Bartosz Nowakowski nella concisa monografia: *Zdrada małżeńska a rozwód w orzecznictwie sądów polskich*, Kraków, Scriptum, 2018, pp. 156-174.

ta con forza dall'esperto di diritto processuale G. P. Montini, che definisce la segretezza del processo come un potente strumento che tutela l'indipendenza del giudice da pressioni esterne, un meccanismo che impedisce esenzioni ingiustificate dal segreto d'ufficio e limita eventuali utilizzi irresponsabili dei dati degli atti processuali.¹⁵

Il cardinale Zenon Grocholewski, nella sua esposizione dei *Principi ispiratori del libro VII del CIC*,¹⁶ nella quale presenta sia alcuni principi fondamentali del diritto processuale, sia altri che sono ugualmente di grande importanza, ha prestato anche attenzione alla posizione che assunse al riguardo Giovanni Paolo II. Il Santo Padre, nel Discorso alla Rota pronunciato nel 1989,¹⁷ ha indirizzato, tra i vari aspetti trattati, la questione della natura del processo canonico che è pubblico verso le parti e, di per sé, segreto verso tutti gli altri. A proposito di questa natura riservata, ossia della segretezza da mantenere, il Pontefice ne ha spiegato il motivo: la fiducia delle parti nei confronti del tribunale ecclesiastico, al quale si rivolgono con un problema di coscienza da risolvere, è talmente grande che le parti e i testimoni, avendo la garanzia di un procedimento ecclesiastico riservato *erga omnes* (nei confronti di altre persone o istituzioni), nel corso dei processi matrimoniali forniscono informazioni che potrebbero comportare l'avvio di un procedimento penale da parte degli organi di giurisdizione civile, oppure creare il rischio di perdere la causa nel corso di un eventuale procedimento civile.¹⁸ Il principio secondo cui la giurisdizione ecclesiastica è indipendente da quella statale, autonoma e in posizione di reciprocità imperfetta, quanto alla mutua assistenza giudiziaria, viene in genere rispettato in uno *Stato di diritto*, anche se può capitare, ogni tanto, che alcuni pubblici ministeri o tribunali statali tentano di imporsi, superando con le richieste giudiziarie i limiti dell'autonomia.¹⁹ Di

¹⁵ Cfr. G. P. MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario. De processibus matrimonialibus*, I, Pars statica, *Ad usum Auditorum*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2014, pp. 271-273.

¹⁶ Z. GROCHOLEWSKI, *Principi ispiratori del libro VII del CIC*, in *I giudizi nella Chiesa: processi e procedure speciali. XXIV Incontro di Studio Villa S. Giuseppe - Torino 30 giugno - 4 luglio 1997*, Milano, Edizioni Glossa, 1998 («Quaderni della Mendola», 6), pp. 9-33.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1989, «AAS» 81 (1989), pp. 922-927.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1989, n. 8, p. 926.

¹⁹ In Italia è praticato il procedimento di delibazione delle sentenze ecclesiastiche, il quale a volte richiede il controllo anche del modo in cui è stato condotto il processo di nullità matrimoniale, al fine di sanzionarne il riconoscimento e l'efficacia da parte dello Stato. In Polonia tale possibilità è stata oggetto di discussioni durante le riunioni della Commissione concordataria (Governo – Chiesa) negli anni 2003-2005; oltre a ciò sono state anche esplorate altre possibilità di cooperazione istituzionale tra tribunali ecclesiastici e statali. I risultati sono stati presentati da: A. BRZEMIA-BONAREK, *Pomoc sądowa w przekazywaniu dokumentów sądowych między sądami państwowymi i kościelnymi*, in *Sędzia i pasterz. A memorial book on the 50th anniversary of the work of prof. Remigiusz Sobański in the Metropolitan Tribunal in Katowice*,

fronte a un tale scopo e interpretazione della segretezza, sostenuto dall'insegnamento pontificio, risulta coerente la prassi della Segnatura Apostolica che, generalmente, non permette che gli atti dei processi matrimoniali, a causa della loro natura riservata, vengano rilasciati alle autorità statali, per motivo dei diversi procedimenti previsti dal diritto statale (civile, penale, amministrativo).²⁰

Lo scenario che si desidera approfondire in seguito, tuttavia, è un altro ancora: si tratta di mettere a disposizione all'interno dello stesso sistema giuridico ecclesiastico gli atti di una causa matrimoniale, al fine di scoprire la verità dei fatti in un procedimento penale canonico.

2. 1. *La tutela della privacy e i suoi limiti*

Non vi è dubbio che un'azione diretta a rendere disponibili gli atti di un processo matrimoniale allo scopo probatorio in un procedimento penale canonico implichi il trattamento dei dati sensibili registrati negli atti stessi del processo di nullità matrimoniale e possa essere interpretata come violazione del diritto all'intimità, garantito dal can. 220 CIC a ciascun partecipante del processo (non solo all'attore o all'imputato, ma anche ai testimoni). L'ampiezza di tale questione e lo scopo delimitato di questo studio non consentono di procedere a una riflessione di carattere dottrinale sul diritto alla tutela della buona fama e della propria intimità, previsto dal can. 220 CIC.²¹

Basta ricordare qui che la tutela della propria buona fama e dell'intimità, chiamata anche la tutela della *privacy*, non è una prerogativa assoluta; essa richiede un'armonizzazione e un compromesso con i diritti fondamentali di

a cura di H. Typańska, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2007, pp. 41-51. Al riguardo cfr. in particolare pp. 47-48.

²⁰ Nell'articolo sopra citato: *Principi ispiratori del libro VII del CIC*, nelle note 56 e 59 (pp. 31-32), il card. Grocholewski ha riferito numerosi esempi delle decisioni negative emanate al riguardo dal Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

²¹ Per approfondire tale materia vedi: P. SKONIECZNY, *La tutela della buona fama del chierico accusato degli abusi sessuali su minori: un modo di procedere nel caso concreto in base al can. 220 CIC/83*, «*Angelicum*» 87 (2010), pp. 923-941; E. BAURA, *Il diritto all'intimità nella Chiesa: bene giuridico e disponibilità del diritto*, «*Ephemerides Iuris Canonici*» 61 (2021), pp. 719-749; C. MARTINEZ DE AGUIRRE, *El derecho a la intimidad revisado*, «*Ephemerides Iuris Canonici*» 61 (2021), pp. 751-785; D. SALVATORI, *Ricerca della verità, tutela della propria intimità e diritto di difesa. Considerazioni sul processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, LEV, 2021, pp. 70-71, 89, 137-139; V. MARANO, *Gestione e protezione dei dati personali tra diritto canonico e diritto secolare: l'esperienza europea*, in *Personne, droit et justice, La contribution du droit canonique dans l'expérience juridique contemporaine. Actes du 17ème Congrès de droit canonique de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, a cura di L. Danto, Paris, Les éditions du cerf, 2024, pp. 165-173. Per il Regolamento UE 679/2016 e le risposte delle Chiese locali dell'Unione Europea, si vedano le pp. 168-169.

altre persone aventi la stessa dignità e medesimi diritti. Il can. 220 si trova nel libro II del *Codice*, in un capitolo che tratta dei diritti e degli obblighi, che si intrecciano l'uno con l'altro, dei singoli membri del Popolo di Dio. Non è possibile interpretare il diritto alla tutela della *privacy* come una norma che regoli in modo esclusivamente tecnico il comportamento di una persona o di un organo, né come una norma puramente «personale», indipendente dalla compagine ecclesiale.²² La comunità della Chiesa, infatti, richiede che i fedeli usufruiscano in modo proporzionato dei diritti che possono essere regolati anche dall'autorità della Chiesa (can. 223 CIC). Si dovrebbero tutelare sia gli interessi della singola persona, nella sua dignità inalienabile (cann. 208 e 212 § 3 CIC), sia quelli di altri fedeli coinvolti e quelli della Chiesa, la cui legge suprema è la salvezza delle anime (can. 1752 CIC). Nel contesto di un processo canonico, pertanto, il diritto di alcuni alla tutela della propria *privacy* dev'essere valutato anche nel contesto del diritto di difesa di altri, nonché del diritto a presentare le proprie osservazioni al tribunale²³ e del diritto-obbligo da parte del giudice di raggiungere la verità oggettiva.²⁴

Un'analisi più approfondita delle norme del Codice mostra che il Legislatore ecclesiastico, promulgando le norme incluse nei canoni 471, 2°, 486 § 2, 1455 § 1 e § 3, 1457 § 1 e § 2, 1470 § 1, 1475 § 2, 1598 § 1 del CIC, le ha formulate «ben ponderatamente»²⁵ e inserite in un sistema più ampio di norme procedurali fondamentali. Il Legislatore, infatti, ha tenuto conto dell'esistenza di una certa tensione tra il diritto di un individuo a non rivelare determinate informazioni su di sé o il principio generale di segreto d'ufficio, da un lato, e il principio di verità oggettiva, fondamentale per la giustizia, o il principio del bene delle anime, dall'altro. Il conflitto tra l'obbligo di fornire al giudice tutte le prove utili di cui si dispone e la tutela della buona fama e dell'intimità delle parti è una tensione costante nei procedimenti giudiziari. Perciò ci

²² Secondo la dottrina civile il termine “privacy” ha un duplice significato, «la tutela dei diritti e delle libertà fondamentali esige che nei confronti del dato personale oggetto di trattamento sia assicurato non solo il diritto alla riservatezza ma pure il diritto di autodeterminazione informativa» (cfr. M. GANARIN, *Salvaguardia dei dati sensibili di natura religiosa e autonomia confessionale. Spunti per un'interpretazione secundum Constitutionem del regolamento europeo n. 2016/679*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» 11 (2018), Rivista telematica [www.statoechiese.it], p. 3).

²³ Cfr. A. BRZEMIA-BONAREK, *Une preuve obtenue d'une manière illicite selon l'instruction “Dignitas connubii”*, «Periodica de Re Canonica» 102 (2013), pp. 313-315.

²⁴ In diritto canonico, la parola “verità” è spesso accompagnata da uno degli aggettivi che la pongono in un preciso contesto e ne chiariscono il significato: verità assoluta, verità dottrinale, verità soggettiva (di una parte, di un testimone), verità formale risultante dall'applicazione delle norme di legge. In questo testo ci riferiamo alla verità oggettiva (materiale), che è necessaria per un giudizio giusto. Cfr. R. SOBAŃSKI, *Iudex de veritatem in matrimonio dicit*, «Ius Matrimoniale» 4/10 (1999), p. 187.

²⁵ Z. GROCHOLEWSKI, *Principi...*, cit., p. 28.

risulta che sia sbagliato affrontare questo problema adottando una prospettiva ristretta, positivista, ed esclusivamente alla luce del diritto di un singolo credente, della sua facoltà di decidere come e a quali condizioni condividerà i suoi pensieri con gli altri.

Il diritto alla tutela della propria *privacy* e della buona fama va quindi considerato alla luce di altre norme fondamentali, come il diritto a essere giudicato secondo il diritto (can. 221 CIC) e i principi di equità o proporzionalità nella rivendicazione dei propri diritti (can. 223 § 1 CIC). È necessario tener conto, inoltre, che in alcuni casi si porrà una tensione tra il diritto dell'individuo e quello della comunità. Una simile tensione è riscontrabile, per esempio, nell'Istruzione *Sulla riservatezza delle cause* allegata al *Rescriptum ex audientia Ss.mi* del 6 dicembre 2019:²⁶ la norma relativa al rispetto della *privacy* delle persone che prendono parte al procedimento²⁷ si trova tra le disposizioni sull'abolizione del segreto pontificio in determinate cause e sul contenimento del segreto d'ufficio in caso di collaborazione con le autorità giudiziarie civili.²⁸

Il diritto alla tutela della *privacy* anche negli attuali ordinamenti statali,²⁹ in cui ci si avvale del rango fondamentale,³⁰ è soggetto a limitazioni, in base: al suo funzionamento all'interno dell'ordinamento giuridico stesso; all'esercizio del diritto soggettivo; all'autorizzazione da parte del titolare del diritto;

²⁶ SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex audientia Ss.mi*. Istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, 06 dicembre 2019, in *L'Osservatore Romano*, CLIX (2019), n. 288, 18 dicembre, p. 5.

²⁷ Istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, n. 3: «Nelle cause di cui al punto 1, le informazioni sono trattate in modo da garantirne la sicurezza, l'integrità e la riservatezza ai sensi dei canoni 471, 2° CIC e 244 § 2, 2° CCEO, al fine di tutelare la buona fama, l'immagine e la sfera privata di tutte le persone coinvolte».

²⁸ Istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, nn. 1-2 e 4-5. Secondo G. Comotti al punto 4° dell'Istruzione «viene a riconoscersi sostanzialmente agli ordinamenti secolari la competenza ad intervenire (e unilateralmente!) addirittura nella definizione dei limiti del segreto d'ufficio canonico e delle condizioni di accesso agli archivi ecclesiastici, senza porre altro vincolo che quello del rispetto del diritto divino, peraltro non richiamato espressamente» (IDEM, *I delitti contra sextum e l'obbligo di segnalazione nel Motu proprio «Vos estis lux mundi»*, «Ius Ecclesiae» 32 [2020], p. 266).

²⁹ Secondo la Conferenza delle Nazioni Unite sul Commercio e lo Sviluppo, 137 paesi su 194 hanno adottato una legislazione per garantire la protezione dei dati e della privacy (consultabile all'indirizzo <https://unctad.org/page/data-protection-and-privacy-legislation-worldwide/>).

³⁰ La Direttiva (UE) 2016/680 del Parlamento europeo e del Consiglio del 27 aprile 2016 indica che la protezione delle persone fisiche in relazione al trattamento dei dati personali è un diritto fondamentale, ma esiste in armonia e in equilibrio con altri diritti sostanziali. Pertanto, la numero 4 precisa che il diritto alla protezione dei dati personali non è un privilegio assoluto, ma deve essere considerato alla luce della sua funzione sociale e bilanciato con altri diritti fondamentali in conformità al principio di proporzionalità. Cfr. *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea*, L119/89, 4 maggio 2016, numeri 1 e 4 (consultabile all'indirizzo <http://eur-lex.europa.eu/>).

al principio di equità o per «la necessità di salvaguardare preminenti interessi generali, come ad esempio la sicurezza e la salute pubblica». ³¹ Circostanze molto simili si possono individuare nella dottrina canonistica, all'interno dell'ordinamento giuridico della Chiesa. Alcuni dei criteri sopracitati, pertanto, potranno essere utilizzati per riordinare il ragionamento su questo argomento e verranno presi in considerazione nella terza parte del presente contributo.

2. 2. *La riservatezza del processo e i principi di trasparenza e responsabilità*

Papa Giovanni Paolo II ha ricordato nel Discorso alla Rota Romana del 1989 che i giudici «sono tenuti a mantenere il segreto d'ufficio, nel giudizio penale sempre, e nel contenzioso se dalla rivelazione di qualche atto processuale possa derivare il pregiudizio alle parti». ³² Non c'è nessun dubbio, infatti, come ebbe a sottolineare lo stesso Pontefice, che per risolvere un problema di coscienza in materia matrimoniale, i fedeli debbano poter esprimersi in totale sicurezza anche sui fatti per i quali potrebbero essere puniti presso il foro civile. D'altronde, però, è importante notare che dopo più di 30 anni passati dal discorso di Papa Giovanni Paolo II le indicazioni ivi contenute richiedono ulteriori precisazioni, giacché nel frattempo la Chiesa universale si è trovata in una situazione in cui è necessaria un'azione radicale e a lungo termine di fronte al grande numero di delitti e scandali pubblici legati agli abusi sessuali su minori da parte dei chierici e alla mancanza di responsabilità e trasparenza da parte dei superiori della Chiesa. ³³ Nel corso degli ultimi vent'anni l'attività legislativa e giudiziaria della Santa Sede ha seguito la ne-

³¹ A. BARBERA, C. FUSARO, *Corso di diritto costituzionale*, Bologna, il Mulino, 2022, p. 200. Secondo gli Autori la legislazione europea consente certe limitazioni al diritto alla riservatezza a patto che siano previste per legge, rispettano l'essenza dei diritti fondamentali e sono proporzionate allo scopo perseguito (cfr. ivi, pp. 200-201). Un buon esempio di tecnica legislativa e di chiarezza terminologica per il pubblico è rappresentato dalla Legge spagnola di «Ley Orgánica 1/1982, de 5 de mayo, de protección civil del derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen»; che con grande accuratezza regola i limiti di questo diritto fondamentale. In particolare sono molto interessanti gli articoli 7 e 8, i quali stabiliscono quando l'intrusione nella privacy non è considerata illegittima. Tra queste ipotesi vi è quella in cui sia l'autorità giudiziaria a ordinarla. Quanto alle altre circostanze in cui il diritto in questione può subire delle limitazioni, cfr. A. WOLTER, J. IGNATOWICZ, K. STEFANIUK, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa, PWN, 1996, p. 173.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1989, «AAS» 81 (1989), n. 9, p. 926.

³³ Cfr., tra gli altri, N. P. CAFARDI, *Before Dallas, The U. S. Bishops response to Clergy Sexual Abuse of Children*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2008; CH. J. SCICLUNA, H. ZOLLNER, D. J. AYOTTE, *Verso la Guarigione e il Rinnovamento. Simposio 2012 della Pontificia Università Gregoriana sugli abusi sessuali su minori*, Bologna, EDB, 2012; *Consapevolezza e Purificazione. Atti dell'Incontro per la Tutela dei minori nella Chiesa (Città del Vaticano 21-24 febbraio 2019)*, a cura di A. Tornielli, Città del Vaticano, LEV, 2019.

cessità di adottare misure che possano mobilitare l'intero Popolo di Dio nel processo di riconoscimento, giudizio, purificazione della Chiesa e prevenzione degli abusi sessuali sui minori e vulnerabili.³⁴

In tale contesto storico, in un mondo in cui la propria vita privata viene ininterrottamente rivelata sui social media, allo stesso tempo è diminuita la fiducia dei fedeli nei confronti della Chiesa, non solo a causa del deterioramento dei principi di segretezza e di riservatezza, ma anche a causa di serie negligenze dei superiori ecclesiastici in questa materia. Quali sono le vie da scegliere in mezzo a queste dinamiche e tensioni? Un certo lume ci porta una puntualizzazione fatta dal canonista polacco Remigiusz Sobański a proposito di uno dei Discorsi di Papa Pio XII alla Rota Romana. Il Pontefice, nello stesso Discorso in cui magistralmente detta i criteri della certezza morale, pronunciato nel 1942, quindi durante i più bui anni della Seconda Guerra mondiale, constata che «Ad ogni modo, la fiducia, che i tribunali debbano godere nel popolo, esige che vengano evitati e risolti, sempre che sia in qualche maniera possibile, simili conflitti tra l'opinione ufficiale dei giudici e i sentimenti ragionevoli del pubblico specialmente colto». ³⁵Sobański commenta questa constatazione del Santo Padre così: «Ammetto che il riferimento del Papa ai “sentimenti del pubblico” è sorprendente. “Sentimento del pubblico” è una espressione significativamente vicina a “opinione pubblica”. Sebbene il Pontefice stipuli “in qualche maniera possibile”, comunque in fondo provoca la domanda se l'opinione pubblica possa influenzare la giurisprudenza ecclesiastica [...]. Il Papa, inoltre, non menziona l'opinione dei cattolici, ma di un “pubblico specialmente colto”. Ovviamente, il significato dell'affermazione del Pontefice potrebbe essere chiarito risalendo al suo contesto, ma ritengo che qui ci sia un problema che vale la pena affrontare». ³⁶

Attualmente l'«opinione pubblica», e in particolare i fedeli laici, chiede la trasparenza dei procedimenti penali canonici;³⁷ sollecita che le denunce delle vittime di abusi sessuali vengano trattate seriamente e che abbia luogo un processo equo, nel quale si possa arrivare alla verità oggettiva. È impossibile ormai nascondersi dietro il segreto d'ufficio, o la salvaguardia del bene (non assoluto) di un fedele in particolare, nel caso in cui la concessione degli atti di un processo matrimoniale ad un procedimento penale canonico abbia co-

³⁴ Cfr. CH. J. SCICLUNA, *Assunzione di responsabilità, Per il trattamento dei casi di crisi di abuso sessuale e per la prevenzione degli abusi*, in *Consapevolezza e Purificazione*, cit., pp. 34-40; L. GHISONI, *Communio: agire insieme*, in *Consapevolezza e Purificazione*, cit., pp. 92-94.

³⁵ PIO XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 1 ottobre 1942, «AAS» 34 (1942), p. 342.

³⁶ R. SOBAŃSKI, *Prawda jako entelechia procesu o nieważność małżeństwa w świetle przemówień Piusa XII do Roty Rzymskiej*, «Ius Matrimoniale» 13 (2008), p. 36.

³⁷ Cfr. V. ALAZRAKI, *Comunicazione: per tutte le persone*, in *Consapevolezza e Purificazione*, cit., p. 128.

me obiettivo l'attuazione del principio di *accountability* (responsabilità) della Chiesa³⁸ in relazione alla violazione del VI Comandamento del Decalogo nei confronti dei minori. Durante un vertice in Vaticano, nel febbraio del 2019, si è chiesto, indicando delle attuazioni pratiche, di determinare le procedure rispetto al predetto principio: «affinché i Vescovi e i Superiori religiosi stabiliscano una procedura di verifica ordinaria del compimento di quanto previsto e una motivazione delle azioni intraprese o meno».³⁹

2. 3. *La natura, lo scopo e l'ambito del segreto d'ufficio e l'applicazione del can. 19 CIC*

Secondo il can. 1455 § 1 CIC i giudici e gli aiutanti del tribunale sono sempre tenuti a mantenere il segreto d'ufficio nel corso di un giudizio penale.⁴⁰ Lo stesso obbligo si applica anche nel processo contenzioso (tra cui il processo canonico di nullità matrimoniale), se dalla divulgazione di un atto processuale potrebbe derivare pregiudizio alle parti.⁴¹ Nel paragrafo successivo dello stesso canone si sottolinea l'obbligo di mantenere il segreto riguardo alle discussioni e alle opinioni dei singoli giudici, cosa che ha, in questo caso, un significato universale e fondamentale.⁴²

Al di là di rimarcare la segretezza delle discussioni dei giudici, il can. 1455 non specifica la natura né l'ambito del segreto d'ufficio in un processo giudiziario. A differenza del sigillo sacramentale, il cui carattere inviolabile deriva dal diritto divino rivelato e dalla natura del sacramento stesso,⁴³ il segreto d'ufficio non è assoluto.⁴⁴ Si adegua alla natura del processo canonico, il

³⁸ Cfr. O. GRACIAS, *Accountability (il dover rendere conto) in una Chiesa collegiale e sinodale*, in *Consapevolezza e Purificazione*, cit., pp. 64-66.

³⁹ L. GHISONI, *Communio: agire insieme*, cit., p. 92.

⁴⁰ Cfr. U. RHODE, *La Chiesa e il rispetto della privacy: la prassi amministrativa e il governo della Chiesa in Chiesa e protezione dei dati personali. Sfide giuridiche e comunicative alla luce del Regolamento Europeo per la protezione dei dati*, a cura di J. Pujol, Roma, Edizioni Santa Croce, 2019, pp. 59-60.

⁴¹ In generale, su questo argomento cfr. P. A. BONNET, *Can. 1455 Comentario*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV / 1, Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 940-943.

⁴² Cfr. G. P. MONTINI, *De iudicio contentioso ordinario*, cit., p. 272: «In particolare il segreto è assoluto e generale circa la discussione nella sessione collegiale in cui i giudici hanno deciso la causa (cfr. can. 1609): i singoli pareri dei giudici non sono conosciuti né conoscibili. Poiché la decisione giudiziale avviene a maggioranza, non è mai possibile conoscere dalla sentenza il parere dei singoli giudici né la sentenza deve rivelarli facendo riferimento, per esempio, all'unanimità di giudizio del collegio. Unica eccezione introdotta nella normativa vigente è la fattispecie prevista nel can. 1609 § 4, che impone comunque il segreto sulla materia ai giudici di secondo grado».

⁴³ Penitenzieria Apostolica, *Nota sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale*, 29-06-2019, n. 1, «AAS» 111 (2019), p. 1215.

⁴⁴ PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Nota*, cit., n. 3, pp. 1220-1221: «Tali segreti, in forza del diritto naturale, vanno sempre serbati, "tranne – afferma il Catechismo della Chiesa Cattolica

quale, in linea di principio, non è completamente pubblico né del tutto segreto. Lo scopo del segreto d'ufficio è in parte espresso nel primo paragrafo del sopraccitato can. 1455 CIC, quando si impone di evitare la divulgazione di atti che potrebbero arrecare danno alle parti; lo si può descrivere anche con le parole che, in origine, si riferivano al segreto pontificio: che esso tuteli i valori che dovrebbe proteggere (ossia la dignità delle persone coinvolte, la buona fama di ciascuno, il bene della Chiesa), «ma nello stesso tempo consenta lo sviluppo di un clima di maggiore trasparenza e fiducia».⁴⁵

Quanto all'ambito del segreto d'ufficio, esso non è stato definito in maniera chiara da un atto normativo. A quanto pare, a causa della mancanza di una normativa esplicita che regoli la materia trattata, vi è una sorta di lacuna del diritto, la quale dovrebbe essere risolta «tenute presenti le leggi date per casi simili, i principi generali del diritto applicati con equità canonica» (can. 19 CIC). Per quanto riguarda gli altri criteri citati in questo canone, la giurisprudenza e la prassi della Curia Romana non sembrano fungere qui da criterio decisivo, anche a causa del rapido sviluppo delle soluzioni pratiche in questo ambito e dei frequenti cambiamenti che vi avvengono.⁴⁶ Non disponiamo di un'opinione comune e consolidata in materia da parte degli studiosi, che spesso trattano questo argomento come un problema secondario, senza individuare criteri coerenti e univoci.⁴⁷

al n. 2491 – i casi eccezionali in cui la custodia del segreto dovesse causare a chi li confida, a chi ne viene messo a parte, o ai terzi, danni molto gravi ed evitabili soltanto mediante la divulgazione della verità”. [...] dobbiamo vigilare perché [...] la necessaria riservatezza connessa all'esercizio del ministero ecclesiale sia sempre custodita gelosamente, avendo come unico orizzonte la verità e il bene integrale delle persone».

⁴⁵ L. GHISONI, *Communio: agire insieme*, cit., p. 94.

⁴⁶ Sembra che la prassi della Curia Romana non sia del tutto coerente, anche dopo la promulgazione dei fondamentali documenti pontifici. Infatti, rispondendo alla richiesta della Commissione Indipendente francese (CIASE) la Segreteria di Stato ha dichiarato che dopo l'abrogazione del segreto pontificio in questa materia ogni ordinario potrebbe dispensare dal segreto d'ufficio. Due anni dopo, nel contesto delle domande provenienti dalla Polonia, il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, su richiesta della Segreteria di Stato, ha elaborato le osservazioni, pubblicate poi in lingua polacca dalla Nunziatura in Polonia, nelle quali viene proposta la soluzione seguente: nel caso in cui la causa sia già stata inviata al Dicastero competente o sia stata condotta su sua richiesta, solo la Santa Sede può dare il permesso e concederne l'accesso alle autorità statali. Anche se le fattispecie sono diverse, perché nel caso francese si tratta della Commissione istituita su richiesta della Chiesa e nel contesto polacco si tratta di una questione di collaborazione con gli organi statali, sembra che ci troviamo davanti ad un cambiamento di posizione quanto all'accesso e alla consegna dei documenti. Cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Lettre a Mons. E. Moulins-Beaufort, Président de la Conférence des Evêques de France*, 18 dicembre 2019, Prot. N° 473.744, in www.ciaise.fr/raport-final/ Archives, n. 21; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS (PCLT), *Osservazioni alle domande poste dalla Conferenza Episcopale della Polonia concernenti l'applicazione del m. p. Vos estis lux mundi*, 12 maggio 2021, allegato al prot. N. 17462/2021, n. 6, in *Archivio del Pontificio Dicastero per i Testi Legislativi*.

⁴⁷ Cfr. P. MAJER, *The lifting of 'pontifical secrecy' and the relationship between the state and*

A causa del can. 1457, che definisce le sanzioni contro i giudici che violano la legge del segreto (*secreti legem violent*), non escludendo nemmeno la privazione dell'ufficio (*non exclusa officii privatione*), può sembrare impossibile applicare il can. 19, che indica i criteri da adottare nel caso di una lacuna del diritto, giacché esso contiene una esplicita eccezione riguardante le cause penali: «la causa, se non penale, è da dirimersi...». Il can. 18 CIC prevede che le leggi cosiddette *odiose* (una pena, una restrizione del diritto o eccezioni alle leggi) vengano interpretate in senso stretto, il che indubbiamente fa riferimento all'eccezione di cui al can. 19 («la causa, se non penale...»). Per valutare il senso di questa clausola, va ricordato il tenore della norma precedente, formulata nel Codice Pio-Benedettino nella parte concernente l'applicazione di una sanzione.⁴⁸ Si tratta, quindi, in primo luogo, del divieto di punire per analogia coloro il cui comportamento non è chiaramente sanzionato a livello normativo.⁴⁹

L'unica eccezione, quindi, in cui non è consentita l'applicazione delle regole d'interpretazione indicate nel can. 19 per i casi di lacuna del diritto è prevista per le cause penali.⁵⁰ Si tratta, nel caso particolare, del can. 1457 CIC, il quale specifica la sanzione per la violazione del segreto, che va inteso e applicato rigorosamente; non vale, invece, per il can. 1455, che impone tale obbligo, poiché quest'ultimo non è una legge penale.⁵¹ Il problema principale che non è risolto nel Codice, tuttavia, riguarda l'ambito del segreto d'ufficio

Church systems of justice in the subject matter of sex offenses against minors, «Acta Iuris Stetinensis» 29 (2020), pp. 101-126; K. MARTENS, *Le secret dans la religion catholique*, «Revue de droit canonique» 52/2 (2002), pp. 268-270; M. VISIOLI, *L'istruzione sulla riservatezza delle cause. Considerazioni a margine del Rescriptum ex audientia Ss.mi del 6 dicembre 2019*, «Ius Ecclesiae» 32 (2020), pp. 725-729; D. CITO, *Il diritto canonico di fronte ai reati*, «Iustitia» 3/10 (2010), pp. 261-265.

⁴⁸ CIC 1917, can. 20: «Si certa de re desit expressum praescriptum legis sive generalis sive particularis, norma sumenda est, nisi agatur de poenis applicandis, a legibus latis in similibus; a generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis; a stylo et praxi Curiae Romanae; a communi constantique sententia doctorum».

⁴⁹ Cfr. V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014, pp. 169-170; J. OTADUY, *Parte general del Derecho canónico. Normas, actos, personas*, Pamplona, EUNSA, 2022, p. 261.

⁵⁰ Diverso è il caso della dispensa, laddove il can. 87 non consente al vescovo diocesano di dispensare dalle leggi penali e processuali: il can. 1455 indubbiamente appartiene a queste ultime. E. Baura, invece, sostiene che non si dovrebbe escludere un caso eccezionale, nel quale la dispensa da una legge processuale fosse legittima e giustificata. Cfr. E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 170-171; nella questione esaminata nel presente contributo la dispensa non sembra necessaria.

⁵¹ Si tratta, invece, di una legge processuale, il che significa che, secondo il can. 87, nessuna autorità inferiore alla Sede Apostolica può dispensare da essa. Nel caso, però, di una richiesta di accesso agli atti processuali matrimoniali ai fini di un procedimento penale ecclesiastico, non sembra necessario fare riferimento a una dispensa, poiché è sufficiente un'analisi dei limiti e della portata del segreto d'ufficio.

indicato nel can. 1455 CIC, giacché le sanzioni previste nel can. 1457 sono collegate in modo consequenziale con la soluzione di questo problema. Il ragionamento presentato porta, pertanto, alla seguente conclusione: un giudice che, in senso stretto, viola il segreto d'ufficio merita una sanzione; non la merita, tuttavia, il giudice che, in modo ragionevole e senza causare danno alle parti, riveli delle prove o mostri gli atti a una persona che ha il diritto di conoscerli. A chi un giudice possa comunicare informazioni acquisite in un processo, senza violare il segreto, può essere specificato grazie non solo a una norma esplicita, ma anche alla luce della natura e dell'ambito del segreto d'ufficio, nonché ai criteri di analogia ed equità presenti nel can. 19 CIC.

Un'ulteriore applicazione dell'analogia del diritto ci conduce al can. 1202, il quale indirizza la questione della cessazione di un obbligo causato da un giuramento promissorio.⁵² Tale riferimento pare giustificato in quanto il giudice effettivamente presta un giuramento del genere, promettendo di mantenere il segreto d'ufficio. Il can. 1202 CIC, infatti, prevede al riguardo che: «L'obbligo causato da un giuramento promissorio, cessa: [...] se la materia giurata muta sostanzialmente oppure, per le mutate circostanze, diviene o cattiva o del tutto indifferente o impedisce un bene maggiore».

3. ANALISI DELLA POSSIBILITÀ DELLA CONSEGNA DEGLI ATTI PROCESSUALI ALLA LUCE DELLE NORME PROCEDURALI CANONICHE

Per completare la riflessione circa la possibile consegna degli atti processuali, vanno analizzate le norme procedurali del diritto canonico, sia quelle che riguardano il processo giudiziale, sia quelle che concernono le procedure penali. L'analisi non si limita al Codice del Diritto Canonico, poiché la legislazione canonica attualmente contiene anche diverse norme promulgate successivamente. Vanno, inoltre, considerati anche i sopramenzionati principi generali del diritto, specialmente quello dell'*analogia iuris*.

Al diritto di una parte alla tutela della propria *privacy* corrispondono il diritto soggettivo di difesa (che si realizza mediante la ricerca di prove contrarie) e il diritto di esporre le proprie argomentazioni in tribunale (che include l'adduzione delle prove disponibili). Nel corso di un procedimento penale amministrativo la proposta di prendere visione degli atti di un processo matrimoniale può essere presentata dal delegato dell'ordinario. In un processo penale giudiziale, invece, questa richiesta può essere presentata dal giudice stesso (nell'ambito delle sue attività d'ufficio, che il Legislatore nel can. 1452 CIC non soltanto consente, ma in determinate situazioni impone), il quale è a conoscenza delle prove addotte nel processo matrimoniale che sono –

⁵² Cfr. E. SAINT-LOUIS, *Le secret d'office du juge ecclésiastique*, cit., pp. 164-169.

secondo il can. 1527 CIC – utili per la causa. È errato supporre che fornire a un giudice o al delegato dell'ordinario gli atti di un processo matrimoniale serva esclusivamente a dimostrare direttamente il configurarsi di un reato. Il giudice, infatti, o il delegato dell'ordinario, potrebbe anche avere l'intento di inquadrare la causa in esame in un contesto più ampio.

Anche il promotore di giustizia potrebbe volere non soltanto individuare – allegando come prova gli atti di un processo matrimoniale – eventuali elementi per configurare una *notitia criminis*, ma anche stabilire, servendosi della biografia della vittima, l'entità del trauma subito e le conseguenze del reato che la vittima può portare per lungo tempo. Infine, nell'ambito dell'esercizio del diritto di difesa, l'imputato stesso o il suo difensore potrebbero voler allegare alla documentazione di un processo penale alcuni atti di un processo matrimoniale, soprattutto quando viene messa in discussione la credibilità della parte o dei testimoni che forniscono informazioni sul reato. Costoro potrebbero volere, inoltre, confrontare testimonianze precedenti con dichiarazioni successive oppure indicare fatti processuali (ad esempio il comportamento di una parte in tribunale, lo stile delle lettere, ecc.) che, a giudizio della difesa, possano confutare o ridurre la colpa dell'imputato o l'esistenza del reato in sé.⁵³

3. 1. *Il ruolo del giudice all'interno dell'ordinamento giuridico*

Il can. 1475 § 2 CIC consente implicitamente al giudice di prendere una decisione vincolante e legittima in merito al rilascio di una copia degli atti giudiziari e dei documenti acquisiti nel corso del processo canonico. Il giudice, prendendo tale decisione dopo un discernimento, agisce entro l'ambito legale vigente nella Chiesa. La disposizione del can. 1475 § 2, vale la pena notare, non contiene riserve o restrizioni relative alla tipologia delle cause. È quindi lecito ritenere che essa riguardi tutti i processi all'interno della Chiesa: quelli riguardanti il bene privato o quello pubblico; quelli contenziosi e quelli penali. Ciò esprime l'enorme fiducia che il Legislatore mantiene nei confronti del giudice ecclesiastico, il quale, in fondo, conosce il processo che ha presieduto. D'altronde la disposizione è coerente con le esigenze che lo stesso Legislatore mostra verso di loro, e cioè elevati requisiti intellettuali nonché una fama integra (cfr. cann. 1420-1421 CIC).

⁵³ L'esperienza giudiziaria suggerisce che, nel processo di nullità matrimoniale, ai sensi del can. 1095 n. 3 del CIC, insieme alla «componente penale» si troveranno testimonianze risalenti a tempi non sospetti, ovvero al periodo antecedente la denuncia del reato, e riguardanti l'ambiente familiare e l'adolescenza delle parti o l'opinione psicologica su di esse, questioni essenziali per raggiungere una valutazione riguardo la credibilità della vittima e dei suoi testimoni, nonché le caratteristiche della personalità, il tipo di narrazione da tenere durante l'interrogatorio, ecc.

Il giudice della causa matrimoniale deve chiedere la giustificazione dell'esigenza di trasmettere i documenti del processo matrimoniale al procedimento penale canonico in corso. Egli è tenuto a valutare attentamente in che misura la comunicazione di tali documenti sia utile per il bene pubblico della Chiesa, oltre che per il bene delle anime, poiché il consenso alla divulgazione degli atti della causa matrimoniale costituirà un'eccezione al principio generale di segretezza indicato dal can. 1455. Il presidente del tribunale matrimoniale, considerando individualmente ogni singolo caso, può: negare la richiesta, disporre che il notaio consegni una copia dell'intera causa matrimoniale, oppure autorizzare il rilascio di alcune parti soltanto degli atti, senza permettere il conferimento dell'intera documentazione.

Allo stesso modo, il giudice penale/delegato dell'ordinario deve tenere presente che gli atti del processo matrimoniale, allegati al procedimento penale canonico, saranno considerati come prove, e quindi che anche essi vengano sottoposti alla debita pubblicazione nel corso del processo. Perciò il giudice/delegato nel procedimento penale, quando acquisisce nuove prove (d'ufficio oppure su richiesta del promotore di giustizia o dell'avvocato dell'imputato), è tenuto a esaminarle nell'ottica della loro utilità per la causa in corso (cfr. can. 1527 CIC, applicabile sia nei processi matrimoniali sia in quelli penali). In questa prospettiva il giudice/delegato nel procedimento penale può astenersi da utilizzare nella loro interezza i documenti matrimoniali ricevuti e assumere solo le parti necessarie per la materia penale. Tuttavia, se gli atti matrimoniali sono stati concessi su richiesta del promotore di giustizia o del difensore (anche se è stato il giudice/delegato a presentare la richiesta al tribunale matrimoniale), ciascuno di loro può appellarsi contro questa decisione (del giudice *a quo* o *ad quem*) con una contestazione processuale.⁵⁴

Sempre – sia in un processo penale che in un processo matrimoniale – il giudice è tenuto ad applicare il principio di proporzionalità e a rispettare il principio della ragione sufficiente.

Una presa di posizione contraria alla possibilità prospettata, e cioè quella che nega al giudice la facoltà di prendere decisioni vincolanti riguardo alla consegna degli atti di un processo matrimoniale ai fini di un'indagine penale, può essere ritenuta un'interpretazione troppo stretta, che non tiene conto del carattere astratto ed evolutivo delle norme contenute nei canoni 1455 e 1457 CIC sul segreto d'ufficio e nel can. 1475 CIC quelle relative al rilascio degli atti e dei documenti.

⁵⁴ Secondo il canone 1527 § 2 CIC, e l'art. 155 § 2 dell'Istruzione *Dignitas Connubii*.

3. 2. *La libertà di svolgere la missione giudiziaria della Chiesa nei processi matrimoniali*

La prassi della trasmissione degli atti di un processo matrimoniale si realizza a livello locale applicando le disposizioni dei cann. 1522 e 1527 CIC, quando una copia dei «vecchi» atti è trasmessa a un altro tribunale. Ciò avviene quando un processo matrimoniale viene trasferito a un altro tribunale (ad esempio, perché una parte ha rinunciato all'istanza, ma non alla querela),⁵⁵ conservando l'identità delle persone e il tipo di processo (matrimoniale), tenendo presente che il can. 1598 CIC consente al giudice di non pubblicare ciò che potrebbe comportare una violazione della *privacy* o della segretezza degli atti processuali (del primo, quello addotto come prova). La Rota Romana, inoltre, seguendo una prassi raccomandata anche ai tribunali locali e che deriva dalla libertà di compiere la missione della Chiesa, è solita rivolgersi ai tribunali locali per prendere visione degli atti di un processo matrimoniale, nel caso in cui risulti che non si tratta del primo processo di nullità matrimoniale di una o di entrambe le parti.

Nei tribunali ecclesiastici, infine, vi è anche la prassi di fare uso degli atti di matrimonio dei genitori, nel caso in cui a presentare la domanda della dichiarazione della nullità del matrimonio sia il figlio di «ex-giudicati», o quando hanno luogo processi di nullità matrimoniale tra fratelli. Le richieste da parte di un tribunale a un altro di trasmettere la copia degli atti (o di fornire il materiale probatorio raccolto) hanno, di solito, esito positivo. Eppure, in tali situazioni, non si può parlare di identità delle persone; spesso non si tratta nemmeno dello stesso tribunale, seppur entrambi matrimoniali. Tali atti, allegati alla causa, costituiscono una prova documentale, nonché una parte integrante del procedimento. Le parti, in linea di principio, possono prendere visione di tali prove al momento della pubblicazione degli atti.⁵⁶

3. 3. *I limiti del segreto d'ufficio alla luce della normativa pontificia*

Al fine di completare gli argomenti presentati, le norme codiciali sul segreto d'ufficio vanno giustapposte a norme extracodiciali, che sanciscono inequivocabilmente la necessità della collaborazione con le autorità statali nei casi

⁵⁵ Questa possibilità è stata indirettamente indicata dalla Pontificia Commissione per l'Interpretazione Autentica del Codice di Diritto Canonico, nell'interpretazione autentica dei canoni 1522 e 1525 del 29 del 17 maggio 1986. Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Responsiones ad proposita dubia*, v, «AAS» 78 (1986), p. 1324.

⁵⁶ In pratica, il giudice il più delle volte decide di applicare la norma del can. 1598 § 1 CIC (l'occultamento senza pregiudizio del diritto di difesa) a quelle parti degli atti, o a frammenti di testimonianze provenienti da un'altra causa, che richiedono tutela nell'ottica del diritto alla riservatezza e alla segretezza del processo matrimoniale.

riguardanti reati sessuali, specialmente quelli commessi sui minori.⁵⁷ L'ultimo provvedimento incluso nella lettera *motu proprio* di papa Francesco *Vos estis lux mundi* (VELM) contiene la seguente clausola generale: «Le presenti norme si applicano senza pregiudizio dei diritti e degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali, particolarmente quelli riguardanti eventuali obblighi di segnalazione alle autorità civili competenti».⁵⁸ Nell'anno 2019 è stato pubblicato un Rescritto pontificio, al quale viene allegata un'istruzione intitolata *Sulla riservatezza delle cause*;⁵⁹ questa, già al inizio del provvedimento il Pontefice ha abrogato il segreto pontificio nel caso dei processi riguardanti i delitti configurati nell'art. 1 del VELM e nell'art. 6 delle *Norme de gravioribus delictis*.⁶⁰ Nel quarto punto dell'Istruzione, invece, viene formulato il seguente principio fondamentale: «Il segreto d'ufficio non osta all'adempimento degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali, compresi gli eventuali obblighi di segnalazione, nonché all'esecuzione delle richieste esecutive delle autorità giudiziarie civili».⁶¹ Le autorità giudiziarie civili sono costituite soprattutto dal pubblico ministero e dai tribunali statali. Le loro richieste esecutive consistono nelle interpellanze di consegnare alcuni documenti. Il segreto d'ufficio non costituisce un ostacolo né all'obbligo di segnalazione né all'obbligo di fornire i documenti necessari. Questi due obblighi sono spesso strettamente correlati: la denuncia di un comportamento punibile nella sede civile, emerso nel corso di un processo ecclesiastico, può comportare in seguito una convocazione ad un'udienza o la richiesta, proveniente dai Magistrati o dai giudici, di fornire un documento specifico. Entrambe possono essere sollecitate/effettuate dal pubblico ministero o da un tribunale statale e la soddisfazione di tali richieste non viola il segreto d'ufficio.⁶²

Va ricordato, tuttavia, che l'obbligo di denunciare reati sessuali commessi su minori, o altri delitti commessi con violenza o minaccia o mediante abuso di autorità in violazione del VI Comandamento del Decalogo, esiste anche nell'ordinamento canonico. Infatti, nell'art. 3 di VELM viene imposto in modo esplicito l'obbligo, da parte di ogni chierico nonché ogni persona consa-

⁵⁷ Stiamo sempre trattando le norme di diritto canonico, anche se non incluse nel Codice, e non di norme statali, sebbene sia interessante approfondire se, e in che misura, queste ultime potrebbero aiutare a colmare in maniera risolutiva la lacuna legislativa.

⁵⁸ VELM, art. 20; La prima versione del *motu proprio* in questione fu pubblicata nel 2019, nel testo del presente contributo viene citato il testo definitivo e vigente, promulgato nel 2023.

⁵⁹ Cfr. sopra, nota 21.

⁶⁰ Cfr. Istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, n. 1.

⁶¹ Istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, n. 4. Per l'apposito commento di G. Comotti, cfr. sopra, nota 23.

⁶² Anche se tale consegna potrebbe essere limitata per quanto riguarda i documenti consegnati alla Santa Sede, cfr. PCLT, *Osservazioni*, cit., n. 6.

crata, di informare l'autorità ecclesiastica di tali crimini (tranne le informazioni ricevute nel foro interno da parte di un chierico).⁶³ Allo stesso tempo, nell'articolo successivo del VELM, è enunciato che «L'effettuare una segnalazione a norma dell'articolo 3 non costituisce una violazione del segreto d'ufficio».⁶⁴ La segnalazione di un reato all'autorità ecclesiastica da parte di un giudice che ne è venuto a conoscenza nel corso di un processo canonico di nullità matrimoniale, non costituisce, alla luce delle suddette norme, una violazione del segreto. Per di più, la prima e la più semplice conseguenza della denuncia di uno dei sopramenzionati delitti al superiore ecclesiastico, sarà quella di dover testimoniare e dover fornire tutte le prove disponibili, necessarie per la procedura penale. Se una collaborazione tra il giudice ecclesiastico e le forze dell'ordine civili nelle fasi di denuncia e adduzione delle prove è ammissibile, se non addirittura auspicabile, sarebbe tanto più opportuno cooperare all'interno dello stesso ordinamento giuridico ecclesiastico, non solo denunciando un reato, ma anche fornendo eventuali prove incluse negli atti di un processo matrimoniale.

Inoltre, se secondo l'istruzione *Sulla riservatezza delle cause* la condivisione di documenti ecclesiastici con le forze dell'ordine dello Stato non viola in questo tipo di casi il segreto d'ufficio, lo stesso discorso si deve applicare anche per le procedure penali ecclesiastiche. Dal momento che devono essere soddisfatte le richieste di fornire documentazione specifica alle autorità civili autorizzate, nulla impedisca la condivisione di atti processuali (o di una loro parte, o di una loro copia ufficiale) all'interno della stessa giurisdizione ecclesiastica.

Riassumendo quanto illustrato e argomentato in merito al can. 19 CIC, sulla base dell'analogia e dell'equità canonica: la condivisione degli atti, o comunque di una loro parte, tra un giudice che presiede un processo matrimoniale e colui a cui viene affidato il procedimento penale canonico, dovrebbe essere considerata una prassi accettabile che, se applicata nel rispetto del principio di proporzionalità, non viola il segreto d'ufficio. Poiché il Legislatore dichiara espressamente che l'adempimento delle esigenze esecutive delle autorità giudiziarie civili in materia dei delitti *contra sextum* non viola il

⁶³ Cfr. VELM, art. 3 § 1: «Salvo nel caso di conoscenza della notizia da parte di un chierico nell'esercizio del ministero in foro interno, ogni qualvolta un chierico o un membro di un Istituto di vita consacrata o di una Società di vita apostolica abbia notizia o fondati motivi per ritenere che sia stato commesso uno dei fatti di cui all'articolo 1, ha l'obbligo di segnalarlo tempestivamente all'Ordinario del luogo dove sarebbero accaduti i fatti o ad un altro Ordinario tra quelli di cui ai canoni 134 CIC e 984 CCEO, salvo quanto stabilito dal § 3 del presente articolo».

⁶⁴ VELM, Art. 4 – Tutela di chi presenta la segnalazione

§ 1. L'effettuare una segnalazione a norma dell'articolo 3 non costituisce una violazione del segreto d'ufficio.

segreto d'ufficio, allora, a maggior ragione, non lo fa nemmeno la condivisione degli atti del processo matrimoniale con il giudice o il delegato che è responsabile del procedimento nella causa penale canonica. Si tratta, infatti, dello stesso ordinamento giuridico ecclesiale e perfino dello stesso ordine giudiziario/amministrativo.

4. ALCUNE SOLUZIONI PRATICHE

Come già è stato ricordato, entrambi i processi – e cioè sia quello matrimoniale, sia il procedimento penale canonico – riguardano il bene pubblico della Chiesa. In entrambi i casi, tuttavia, i coinvolti sono persone concrete, per le quali il processo canonico è innanzitutto una cosa personale (che riguarda pure la *privacy*), in quanto la sentenza influisce direttamente sul loro *status* o loro condizione all'interno della comunità della Chiesa. Il giudice deve tener presente questo fattore e, quindi, comunicare con la persona che affida i propri dati personali sensibili per garantirne una giusta protezione. Di conseguenza, se nell'ambito di un processo matrimoniale viene rilevato il configurarsi di un delitto canonico, pare opportuno proporre alla persona coinvolta (attore, convenuto o anche testimone) di redigere un protocollo a parte, riguardante il comportamento perseguibile. Tale documento dovrebbe essere poi trasmesso all'ordinario o al suo delegato, al fine di avviare un'indagine previa prevista nella procedura penale (cfr. can. 1717 CIC). In questo modo è possibile evitare la divulgazione dei dati non riguardanti la fattispecie criminale e favorire, allo stesso tempo, l'avvio di un procedimento penale.

Anche nel caso in cui, dopo un certo lasso di tempo, la persona incaricata a svolgere un procedimento penale richiedesse l'accesso ad atti giudiziari già esistenti il giudice dovrebbe valutare la possibilità di ottenere prima il consenso da parte della persona che aveva affidato i propri dati personali sensibili quanto alla trasmissione dei documenti in questione o parte di essi. Si dovrebbe almeno informare le parti interessate circa tale consegna degli atti (o di una parte di essi) e chiarire a loro i motivi che stanno alla base di tale decisione. In alcuni procedimenti penali, in particolare quelli riguardanti i delitti non punibili nel foro civile, si potrebbe anche garantire alla persona interessata che i dati raccolti verranno utilizzati soltanto nell'ambito del procedimento penale canonico. Nel caso, invece, di una successiva collaborazione tra gli organi ecclesiastici e le autorità giudiziarie dello Stato, si dovrà tenere informata la parte interessata sull'andamento della causa.

Nonostante gli sforzi, tuttavia, per svariati motivi potrebbe risultare impossibile ottenere il consenso da parte delle persone interessate. Tenendo conto del rischio di non accertare la verità in un procedimento per il bene pubblico nella Chiesa, e in particolare nei processi penali canonici che ri-

guardano i delitti sessuali commessi su minori, su persone che abitualmente hanno un uso imperfetto della ragione,⁶⁵ o su quelli a cui il diritto riconosce pari tutela (can. 1398 § 1),⁶⁶ il diritto alla *privacy* dovrebbe essere esercitato nella comunità della Chiesa, e non in opposizione a essa. Pertanto, alla luce di quanto già esposto, il giudice ha il diritto nei singoli casi, di prendere una decisione differente da quella della persona di cui atti (o dati personali) devono essere condivisi ai fini di un procedimento penale canonico.

È bene ricordare, tuttavia, che spetta al giudice che presiede un processo matrimoniale⁶⁷ stabilire fino a che punto esaudire le richieste del giudice o delegato al quale è stato affidato un procedimento penale. Il primo ha diritto, ma non l'obbligo, di consegnare la totalità degli atti richiesti. Sembra che in molte situazioni sia prudente effettuare una copia solo di una parte degli atti, o anche di passaggi dei singoli documenti, conformemente alla norma del can. 1546 § 2 CIC. Si potrebbe anche fare il riassunto di un documento o la sua descrizione, se per qualche motivo fosse non opportuno fare la copia dei documenti integrali. Infine, non vi è alcun ostacolo a invitare il delegato dell'Ordinario o il giudice penale⁶⁸ a ispezionare personalmente gli atti matrimoniali, senza farne copia ma solo per prendere nota. La forza probante dei documenti acquisiti sarà soggetta alla decisione del giudice.⁶⁹ Queste soluzioni potrebbero rivelarsi migliori per preservare, da un lato, il diritto alla riservatezza e alla *privacy* e, dall'altro, per collaborare attivamente nel procedimento penale intrapreso per il bene della comunità e delle persone danneggiate.

5. CONCLUSIONE

Il tema dell'utilizzo degli atti di un processo matrimoniale (o almeno di frammenti di essi) da parte dei soggetti terzi riguarda una serie di questioni che si sovrappongono e che si trovano, talvolta, in apparente contraddizione. Questioni come: il diritto alla *privacy* e alla buona fama delle persone che prendono parte al processo matrimoniale (cfr. can. 220 CIC); il diritto a pre-

⁶⁵ Per approfondire le questioni del diritto penale materiale e procedurale riguardanti i *delicta graviora* cfr. C. PAPALE, *Delicta contra mores: profili teorici e casi pratici*, in *Diritto penale canonico. Dottrina, prassi e giurisprudenza della Curia Romana*, a cura di A. Catta, R. Palombi, D. Salvatori, Città del Vaticano, LEV, 2023, pp. 516-523.

⁶⁶ Cfr. DICASTERO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo del Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, LEV, 2023, p. 169: «Il Codice ha evitato in questa sede di usare l'espressione 'soggetto vulnerabile', in quanto rappresenta una nozione ancora non ben definita né condivisa dottrinalmente nell'ampio ambito in cui è vigente il diritto canonico. Si è preferito, perciò, utilizzare una formulazione sufficientemente ampia che consenta di includere diverse forme di debolezza e fragilità della vittima».

⁶⁷ Oppure al ponente (cfr. l'articolo 47§ 2 dell'Istruzione *Dignitas Connubii*).

⁶⁸ Cioè: il preside, il ponente, il giudice uditore, ma anche – secondo il mandato ricevuto – il giudice che procede per rogatoria, ed il giudice delegato (cann. 1428-1429).

⁶⁹ In conformità ai canoni 1539-1543.

sentare prove in un processo penale (sia da parte di coloro che presentano l'accusa, in particolar modo del promotore di giustizia, sia da parte dell'imputato e del suo legale); il diritto del giudice o del delegato dell'ordinario di agire d'ufficio, nonché l'obbligo di perseguire la verità oggettiva nel corso del processo (cfr. can. 1452 CIC); il diritto alla segretezza del processo matrimoniale («pubblico verso le parti, riservato verso tutti gli altri») e al segreto d'ufficio ad esso connesso, imposto al giudice ecclesiastico e a tutti i membri del tribunale (cfr. can. 1455 CIC). Le questioni sopramenzionate devono essere analizzate nell'ottica della normativa promulgata negli ultimi anni da parte della Santa Sede in materia di procedura penale, l'attenuazione della riservatezza dei processi penali e ad una collaborazione probatoria sempre maggiore con il sistema giudiziario civile. Infatti specialmente nelle fattispecie dei delitti sessuali contro i minori e gli adulti vulnerabili, negli ultimi anni viene risolta sempre di più la necessità della collaborazione nell'ambito della condivisione dei documenti tra gli organi dei due ordinamenti giuridici, cioè ecclesiastico e statale, e di una comunicazione trasversale tra questi due sistemi, ferme restando l'inviolabilità del sigillo sacramentale e l'autonomia di ciascuno dei due ordinamenti.⁷⁰ La collaborazione ordinata e la comunicazione trasparente dovrebbero essere ulteriormente curate all'interno dell'ordinamento giuridico della Chiesa.

Vanno riconosciuti l'obbligo di mantenere il segreto d'ufficio nei processi matrimoniali, il diritto alla *privacy* dei fedeli e alla riservatezza dei processi matrimoniali, nonché la fiducia nei confronti del tribunale, senza però conferire a questi valori una valenza assoluta nell'ambito del diritto processuale.⁷¹ I principi procedurali elencati, anche se indubbiamente costituiscono un bene per il sistema giudiziario, sono ponderati ed applicati alla luce del primato della verità oggettiva, la quale, a sua volta, richiede che la decisione del giudice circa la consegna degli atti del processo matrimoniale vada presa caso per caso, considerando tutte le circostanze e tutte le prove che risultino rilevanti ai fini del giudizio. A mitigare le tensioni che possono sorgere tra il principio generale di segreto d'ufficio dei membri o dei collaboratori di un tribunale e la giustizia individualizzante serve l'equità canonica, che tecni-

⁷⁰ Con il *Rescritto* del 6 dicembre 2019, ed allegata ad esso l'istruzione *Sulla riservatezza delle cause*, è stato abrogato – o almeno derogato – il segreto pontificio per determinate cause. Anche il VELM sottolinea nell'art. 20: «Le presenti norme si applicano senza pregiudizio dei diritti e degli obblighi stabiliti in ogni luogo dalle leggi statali, particolarmente quelli riguardanti eventuali obblighi di segnalazione alle autorità civili competenti».

⁷¹ Circa l'armoniosa tutela dei beni giuridici nei diversi procedimenti penali cfr. C. J. ERRÁZURIZ, *La tutela penale dei beni giuridici nella Chiesa: tra le esigenze comuni con l'ambito secolare e caratteristiche ecclesiali proprie*, in *Diritto penale canonico. Dottrina, prassi e giurisprudenza della Curia Romana*, a cura di A. Catta, R. Palombi, D. Salvatori, Città del Vaticano, LEV, 2023 («Annales», 15), pp. 52-55.

camente consiste nell'applicazione dei principi giuridici generali, analogie giuridiche ed espressioni che lasciano discrezionalità al giudice ecclesiastico. Un'applicazione sapiente dell'equità canonica da parte del giudice permette di concretizzare il diritto, mettendolo in relazione con un problema specifico, in determinate condizioni sociali e morali.

L'uso degli atti di un processo matrimoniale in un procedimento penale canonico viene giustificato e fondato al fine di arrivare alla verità oggettiva e in quanto tale risulta l'attuazione di uno degli obiettivi principali del diritto. Alla luce delle norme e dei principi analizzati, va valutata e presentata come opportuna la possibilità di consegnare gli atti di un processo matrimoniale al giudice o al delegato dell'ordinario che guida un procedimento penale. Tale prassi non dovrebbe essere considerata una violazione del segreto d'ufficio o un oltraggio al principio di segretezza del processo matrimoniale. Raccomandando un atteggiamento di grande cautela e prudenza, si punta sulla possibilità di trasmettere solo una parte degli atti richiesti, oppure consegnarne solo un riassunto o una descrizione del contenuto.

Va ricordato che entrambi i processi, sia quello di nullità matrimoniale che quello penale canonico, sono procedimenti che mirano a preservare il bene pubblico della Chiesa. La legittimità della prassi sostenuta dalla argomentazione esposta sopra, si fonda sui principi del diritto ecclesiale e degli stessi fondamenti dogmatici e morali che sono vincolanti nella comunione della Chiesa. L'orizzonte finale delle soluzioni proposte rimane il principio, il più importante per la Chiesa, della *salus animarum*.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Fonti

- DICASTERO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo del Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, LEV, 2023.
- Direttiva (UE) 2016/680 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 27 aprile 2016 relativa alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali da parte delle autorità competenti a fini di prevenzione, indagine, accertamento e perseguimento di reati o esecuzione di sanzioni penali, nonché alla libera circolazione di tali dati e che abroga la decisione quadro 2008/977/GAI del Consiglio, *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea*, L119/89, 04-05-2016, <http://data.europa.eu/eli/reg/2016/679/2016-05-04/>.
- GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1989, «AAS» 81 (1989), pp. 922-927.
- FRANCESCO, Lettera apostolica in forma motu proprio *Vos estis lux mundi*, 25.03.2023, in *L'Osservatore Romano*, CLXIII (2023), n. 71, 25 marzo, pp. 8-10.
- Ley Orgánica 1/1982, de 5 de mayo, de protección civil del derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen, *Boletín Oficial del Estado*, núm. 115, de 14 maggio 1982, pp. 12546-12548, núm. 11196.

- Regolamento (UE) 2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 27 aprile 2016, relativo alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché alla libera circolazione di tali dati e che abroga la direttiva 95/46/CE, *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea*, L119/89, 4 maggio 2016, <http://data.europa.eu/eli/reg/2016/679/2016-05-04/>.
- SEGRETERIA DI STATO, *Rescriptum ex audientia Ss.mi. Istruzione Sulla riservatezza delle cause*, 06 dicembre 2019, in *L'Osservatore Romano* CLIX (2019), n. 288, 18 dicembre, p. 5.
- IDEM, *Lettre a Mons. E. Moulins-Beaufort, Président de la Conférence des Evêques de France*, 18 dicembre 2019, Prot. N° 473.744: www.ciase.fr/raport-final/ Archives, n. 21.
- PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Nota sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale*, 29 giugno 2019, «AAS» 111 (2019), pp. 1213-1221.
- PIO XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 01 ottobre 1942, «AAS» 34 (1942), pp. 338-343.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Responsiones ad proposita dubia*, v, «AAS» 78 (1986), p. 1324.
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS (PCTL), *“Dignitas conubii”. Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, 25 gennaio 2005, Città del Vaticano, LEV, 2005.
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS (PCLT), *Osservazioni alle domande poste dalla Conferenza Episcopale della Polonia concernenti l'applicazione del m. p. Vos estis lux mundi*, 12 maggio 2021, allegato al prot. N. 17462/2021, in Archivio del Pontificio Dicastero per i Testi Legislativi; versione polacca: PAPIESKA RADA DS. TEKSTÓW PRAWNYCH, *Uwagi na temat pytań Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do stosowania motu proprio “Vos estis lux mundi”*, <https://www.ekai.pl/stolica-apostolska-uregulowala-zasady-wspolpracy-ze-swieckim-wymiarem-sprawiedliwosci-w-polsce/>.

Letteratura

- ALAZRAKI, V., *Comunicazione: per tutte le persone*, in *Consapevolezza e Purificazione. Atti dell'Incontro per la Tutela dei minori nella Chiesa (Città del Vaticano 21-24 febbraio 2019)*, Città del Vaticano, LEV, 2019, pp. 125-134.
- BARBERA, A., FUSARO, C., *Corso di diritto costituzionale*, Bologna, il Mulino, 2022^o.
- BAURA, E., *Il diritto all'intimità nella Chiesa: bene giuridico e disponibilità del diritto*, «Ephemerides Iuris Canonici» 61 (2021), pp. 719-749.
- IDEM, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano, Giuffrè, 1997.
- BIANCHI, P., *La pubblicazione degli atti di causa: can. 1598*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 12 (1999), pp. 70-94.
- BONNET, P. A., *Can. 1455 Comentario*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/1, pp. 940-943.
- BRZEMIA-BONAREK, A., *Pomoc sądowa w przekazywaniu dokumentów sądowych między sądami państwowymi i kościelnymi*, in *Sędzia i pasterz. A memorial book on the 50th anniversary of the work of Prof. Remigiusz Sobański in the Metropolitan Tribunal in Katowice*, a cura di H. Typańska, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2007, pp. 41-51.
- IDEM, *Une preuve obtenue d'une manière illicite selon l'instruction “Dignitas connubii”*, «Periodica de Re Canonica» 102 (2013), pp. 307-315.

- BRZEMIA-BONAREK, A., DOHNALIK, J., *Wykorzystanie akt sprawy małżeńskiej w kanonicznym postępowaniu karnym*, «Annales Canonici» 17/2 (2021), pp. 7-32.
- CAFARDI, N. P., *Before Dallas, The U. S. Bishops response to Clergy Sexual Abuse of Children*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2008.
- CITO, D., *Appunti su questioni penali nell'istruttoria matrimoniale*, in *L'istruttoria nel processo di nullità matrimoniale*, («Studi Giuridici», 108), Città del Vaticano, LEV, 2014, pp. 54-69.
- IDEM, *Il diritto canonico di fronte ai reati*, «Iustitia» 3/10 (2010), pp. 253-263.
- COMOTTI, G., *I delitti contra sextum e l'obbligo di segnalazione nel Motu proprio «Vos estis lux mundi»*, «Ius Ecclesiae» 32 (2020), pp. 239-268.
- Dignitas Connubii, Norms and Commentary*, a cura di K. Lüdicke, R. E. Jenkins, Washington, Canon Law Society of America, 2009.
- ERLEBACH, G., *Abuso del diritto di difesa nelle cause di nullità matrimoniale*, «Quaderni dello Studio Rotale» 17 (2007), pp. 167-185.
- ERRÁZURIZ, C. J., *La tutela penale dei beni giuridici nella Chiesa: tra le esigenze comuni con l'ambito secolare e caratteristiche ecclesiali proprie*, in *Diritto penale canonico. Dottrina, prassi e giurisprudenza della Curia Romana*, a cura di A. Catta, R. Palombi, D. Salvatori, Città del Vaticano, LEV, 2023 («Annales», 15), pp. 51-71.
- FUNARO, G., *La responsabilità del giudice nel processo canonico*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1998.
- GANARIN, M., *Salvaguardia dei dati sensibili di natura religiosa e autonomia confessionale. Spunti per un'interpretazione secundum Constitutionem del regolamento europeo n. 2016/679*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» 11 (2018), Rivista telematica, (www.statoechiese.it), <https://doi.org/10.13130/1971-8543/9912>, pp. 1-29.
- GHISONI, L., *Communio: agire insieme*, in *Consapevolezza e Purificazione. Atti dell'Incontro per la Tutela dei minori nella Chiesa (Città del Vaticano 21-24 febbraio 2019)*, Città del Vaticano, LEV, 2019, pp. 85-95.
- GRACIAS, O., *Accountability (il dover rendere conto). In una Chiesa collegiale e sinodale*, in *Consapevolezza e Purificazione. Atti dell'Incontro per la Tutela dei minori nella Chiesa (Città del Vaticano 21-24 febbraio 2019)*, Città del Vaticano, LEV, 2019, pp. 63-71.
- GROCHOLEWSKI, Z., *Principi ispiratori del libro VII del CIC*, in *I giudizi nella Chiesa: processi e procedure speciali. XXIV Incontro di Studio Villa S. Giuseppe - Torino 30 giugno-4 luglio 1997*, Milano, Edizioni Glossa, 1998 («Quaderni della Mendola», 6), pp. 9-33.
- Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catolezza, G. Erlebach («Studi Giuridici», 136), Città del Vaticano, LEV, 2023.
- MAJER, P., *The lifting of "pontifical secrecy" and the relationship between the state and Church systems of justice in the subject matter of sex offences against minors*, «Acta Iuris Stetinensis» 29 (2020), pp. 101-126.
- MARANO V., *Gestione e protezione dei dati personali tra diritto canonico e diritto secolare: l'esperienza europea*, in *Personne, droit et justice, La contribution du droit canonique dans l'expérience juridique contemporaine. Actes du 17 Congrès de droit canonique de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, a cura di L. Danto, Paris, Les éditions du cerf, 2024, pp. 165-173.
- MARTENS, K., *Le secret dans la religion catholique*, «Revue de droit canonique» 52/2 (2002), pp. 259-274.

- MARTINEZ DE AGUIRRE, C., *El derecho a la intimidación revisitado*, «Ephemerides Iuris Canonici» 61 (2021), pp. 751-785.
- MONTINI, G. P., *De iudicio contentioso ordinario. De processibus matrimonialibus*, I, *Pars statica, Ad usum Auditorum*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2014.
- IDEM, *La Chiesa tra l'impegno per la trasparenza e la tutela del segreto. Alcune conclusioni al termine della Giornata di Studio*, «Periodica» 107 (2018), pp. 537-543.
- New Commentary of the Code of Canon Law*, a cura di J. P. Beal, J. A. Corriden, T. J. Green, New York, Canon Law Society of America, 2001.
- NOWICKA, U., NOWAKOWSKI, B., *Zdrada małżeńska a rozwód w orzecznictwie sądów polskich*, Kraków, Scriptum, 2018.
- OTADUY, J., *Parte general del Derecho canónico. Normas, actos, personas*, Pamplona, EUNSA, 2022.
- PAPALE, C., *Delicta contra mores: profili teorici e casi pratici*, in *Diritto penale canonico. Dottrina, prassi e giurisprudenza della Curia Romana*, a cura di A. Catta, R. Palombi, D. Salvatori, Città del Vaticano, LEV, 2023 («Annales», 15), pp. 515-535.
- DE PAOLIS, V., D'AURIA, A., *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2014.
- RHODE, U., *La Chiesa e il rispetto della privacy: la prassi amministrativa e il governo della Chiesa in Chiesa e protezione dei dati personali. Sfide giuridiche e comunicative alla luce del Regolamento Europeo per la protezione dei dati*, a cura di J. Pujol, Roma, Edizioni Santa Croce, 2019, pp. 47-64.
- SAINT-LOUIS, E., *Le secret d'office du juge ecclésiastique: Application du canon 1455 du CIC/83 par rapport au bien commune*, Université d'Ottawa, Ottawa 2017 («Thèses Saint-Paul / Saint Paul Theses»), <http://dx.doi.org/10.20381/ruor-20236>.
- SKONIECZNY, P., *La tutela della buona fama del chierico accusato degli abusi sessuali su minori: un modo di procedere nel caso concreto in base al can. 220 CIC/83*, «Angelicum» 87 (2010), pp. 923-941.
- SOBAŃSKI, R., *Iudex veritatem de matrimonio dicit*, «Ius Matrimoniale» 4/10 (1999), pp. 167-197.
- IDEM, *Prawda jako entelechia procesu o nieważność małżeństwa w świetle przemówień Piusa XII do Roty Rzymskiej; Veritas utpote entelechia processus nullitatis matrimonii explanata attentis allocutionibus Pii XII ad Rotam Romanam*, «Ius Matrimoniale» 13 (2008), pp. 29-41.
- SALVATORI, D., *Ricerca della verità, tutela della propria intimità e diritto di difesa. Considerazioni sul processo matrimoniale canonico* («Studi Giuridici», 129), Città del Vaticano, LEV, 2021.
- SCICLUNA, CH. J., *Assunzione di responsabilità. Per il trattamento dei casi di crisi di abuso sessuale e per la prevenzione degli abusi*, in *Consapevolezza e Purificazione. Atti dell'Incontro per la Tutela dei minori nella Chiesa* (Città del Vaticano 21-24 febbraio 2019), a cura di A. Tornielli, Città del Vaticano, LEV, 2019, pp. 33-42.
- SCICLUNA, CH. J., ZOLLNER, H., AYOTTE, D. J., *Verso la Guarigione e il Rinnovamento. Simposio 2012 della Pontificia Università Gregoriana sugli abusi sessuali su minori*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2012.
- TURCHI, V., *Publicità e segretezza*, in *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione*

- “*Dignitas connubii*”, *Parte prima: I principi*, a cura di P. A. Bonet. C. Gullo («Studi Giuridici», 75), Città del Vaticano, LEV, 2007, pp. 285-312.
- UNCTAD, *Data Protection and Privacy Legislation Worldwide*, <https://unctad.org/page/data-protection-and-privacy-legislation-worldwide/>.
- VIARO, M., *I principi generali del diritto*, Padova, Cedam, 1969.
- VISIOLI, M., *L’istruzione sulla riservatezza delle cause. Considerazioni a margine del Rescriptum ex audientia Ss.mi del 6 dicembre 2019*, «*Ius Ecclesiae*» 32 (2020), pp. 721-740.
- WOLTER, A., IGNATOWICZ, J., STEFANIUK, K., *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa, Wydawnictwa Prawnicze PWN, 1996.

AUTODETERMINAZIONE DI GENERE E REGISTRI SACRAMENTALI DELLA CHIESA CATTOLICA

GENDER SELF-DETERMINATION
AND SACRAMENTAL RECORDS
OF THE CATHOLIC CHURCH

MONTSERRAT GAS-AIXENDRI

RIASSUNTO · L'articolo analizza l'impatto che la legislazione sull'autodeterminazione di genere vigente in vari paesi del mondo può avere sulla gestione dei registri della Chiesa cattolica. Dopo una sentenza del 2023 della Corte Suprema argentina riguardante la modifica del sesso nei registri battesimali da parte di un individuo che aveva cambiato identità di genere, il lavoro si concentra sulla relazione tra neutralità statale e autonomia ecclesiastica, in particolare nella gestione dei registri. Si discutono le possibili violazioni dei diritti all'uguaglianza, alla non discriminazione e alla privacy nell'applicazione delle norme canoniche. La controversia risiede nel margine di libertà della Chiesa per svolgere la sua missione in conformità con la sua fede. Si richiama la giurisprudenza internazionale sulla libertà religiosa,

ABSTRACT · The article examines the impact that current gender self-determination legislation in various countries worldwide may have on the management of records within the Catholic Church. Following a 2023 ruling by the Argentine Supreme Court regarding a gender identity change in baptismal records, the focus shifts to the relationship between state neutrality and ecclesiastical autonomy, particularly in record management. Possible violations of equality, non-discrimination, and privacy rights under canonical norms are discussed. The controversy lies in the Church's freedom to fulfill its mission in accordance with its faith. International jurisprudence on religious freedom is referenced, emphasizing the need to balance individual rights, religious freedom, and the autonomy of religious

mgas@uic.es, Professore Ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico dello Stato, Universitat Internacional de Catalunya, Barcellona, Spagna.

Questo lavoro di ricerca fa parte del progetto I+D+i, Rif.: PID2020-114400GB-I00, Igualdad de género y creencias en el marco de la Agenda 2030, finanziato dal Governo della Spagna MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601002](https://doi.org/10.19272/202408601002) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 37-62

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET)

SUBMITTED: 31.12.2023 · REVIEWED: 16.1.2023 · ACCEPTED: 17.1.2023

evidenziando la necessità di bilanciare i diritti individuali, la libertà religiosa e l'autonomia delle istituzioni religiose. Queste riflessioni potrebbero essere utili in contesti simili.

institutions. These reflections could be applied in similar contexts.

PAROLE CHIAVE · autodeterminazione di genere, autonomia religiosa, registri ecclesiastici, uguaglianza e non discriminazione.

KEYWORDS · Gender Self-determination, Religious Autonomy, Church records, Equality and Non-discrimination.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Questioni sollevate dalla sentenza della Suprema Corte Argentina. – 3. Il ruolo neutrale dello Stato e l'autonomia della Chiesa. – 4. Gestione dei registri ecclesiastici. – 5. Autonomia e neutralità riguardo all'uguaglianza di genere. – 6. Conclusioni.

1. INTRODUZIONE

IN un contesto sociale sempre più secolarizzato, l'evoluzione delle legislazioni occidentali mostra nuovi punti di conflitto tra le norme civili e l'ordinamento delle confessioni religiose, in particolare quello della Chiesa cattolica. Oggi il libero sviluppo della personalità, la protezione della sfera privata e la lotta contro le diverse forme di discriminazione sono alcuni dei nuovi sviluppi dei diritti che vengono più spesso invocati, entrando in modo diretto o indiretto in collisione con il concetto di dignità e identità personale alla base dell'antropologia cristiana.¹

Da diverse decadi, in numerosi paesi occidentali sono state sviluppate leggi sulla cosiddetta 'autodeterminazione di genere', basata sulle teorie *gender*.² Tra le varie disposizioni, tali norme hanno progressivamente facilitato la modifica dell'identità di genere nei registri civili, al punto che in diversi paesi per effettuare tale modifica è sufficiente la volontà unilaterale del soggetto,

¹ Per 'antropologia cristiana' intendiamo una antropologia basata sui principi naturali della razionalità, derivanti dalla filosofia classica, e non una visione della persona comprensibile esclusivamente alla luce della fede.

² Si parte da un concetto di identità sessuale della persona che separa sesso e genere. «Il sesso definisce l'appartenenza a una delle due categorie biologiche che derivano dalla diade originaria, femmina e maschio. Il genere, invece, è il modo in cui si vive, in ogni cultura la differenza tra i due sessi. Il problema non sta nella distinzione in sé, la quale può essere interpretata rettamente, ma in una separazione tra sesso e *gender*. Da questa separazione consegue la distinzione di diversi orientamenti sessuali che non vengono più definiti dalla differenza sessuale tra maschio e femmina, ma possono assumere altre forme, determinate solo dall'individuo radicalmente autonomo. Inoltre, lo stesso concetto di *gender* va a dipendere dall'atteggiamento soggettivo della persona, che può scegliere un genere che non corrisponde con la sua sessualità biologica e, quindi, con il modo in cui lo considerano gli altri (*transgender*)» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «Maschio e femmina li creò» per una via di dialogo sulla questione del *gender* nell'educazione, 2 febbraio 2019, n. 1).

senza la necessità di presentare certificazioni mediche di alcun tipo, né realizzare interventi chirurgici di riassegnazione di genere.³ Questa evoluzione normativa è chiaramente indicativa di un passo in più nell'assunzione politica delle teorie *gender* in Occidente.⁴ Di fronte a queste disposizioni normative, la Chiesa ha ribadito che tali approcci sono in aperto contrasto con il concetto cristiano di persona,⁵ e ha reagito fornendo indicazioni su come gestire alcune delle situazioni derivate dall'applicazione di tali normative.⁶ Nel 2000 la Santa Sede, attraverso la Congregazione per la Dottrina della Fede, diede orientamenti agli episcopati su come procedere davanti alla pretesa di trasferire nei registri della Chiesa le modifiche all'identità di genere apportate nei registri civili.⁷ Questi criteri sono stati accolti con misure concrete dalle Conferenze Episcopali a seconda della situazione particolare di ogni paese.⁸

³ In sette stati europei è possibile cambiare il proprio genere con una semplice autocertificazione o dichiarazione unilaterale della volontà (Spagna, Danimarca, Irlanda, Belgio, Portogallo, Norvegia e Svizzera). In America Latina, Argentina, tramite la Legge 26743 del 9 maggio 2012, è stato il primo paese ad adottare una legge di autodeterminazione in cui prevale l'autonomia della volontà su qualsiasi dato medico.

In altri paesi, includendo l'Italia, il cambio legale di genere è legato alla 'rettificazione chirurgica' del sesso, oppure ha bisogno del parere di un esperto. Sul processo in Italia si veda G. CARDACI, *Il processo di rettificazione dell'atto di nascita della persona intersex*, «Focus» v/1 (2018), pp. 40-58.

⁴ Occorre distinguere due concetti che spesso vengono usati indistintamente: transessualità e transgenderismo. La transessualità è la condizione di chi non si riconosce nel genere (maschile o femminile) che corrisponde alla sua identità sessuale di nascita, e che per questo può decidere di trasformare il proprio corpo con interventi medici (riassegnazione di genere). Il transgenderismo, invece, è un movimento culturale, nato negli Usa negli anni '80, per il quale non esistono due soli generi: ogni individuo può collocarsi lungo un continuum che va da maschio a femmina. Si può definire transgender (trans: oltre, al di là, e *gender*: genere) chiunque non si riconosca nello stereotipo maschile o femminile: tuttavia, in ambito psicologico, medico e legale il termine viene usato per indicare un transessuale non operato.

⁵ È opportuno menzionare, a titolo di esempio, il citato documento della CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «Maschio e femmina li creò». *Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione*, 2 febbraio 2019. Tra i documenti magisteriali precedenti si possono citare: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, (8-12-1995); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 luglio 2004.

⁶ M. ROCA FERNÁNDEZ, *La administración de sacramentos y la ideología de género*, in L. RUANO, C. PEÑA (eds.), *Iglesia y sociedad civil: la contribución del Derecho canónico*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 319-345.

⁷ Il documento preparato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede fu inviato 'sub secretum' nell'anno 2000 ai rappresentanti papali in ogni paese, per fornire indicazioni ai vescovi. Tuttavia, quando divenne chiaro che molti vescovi erano ancora ignari della sua esistenza, nel 2002 la Congregazione lo inviò anche ai presidenti delle conferenze episcopali (Catholic National Reporter, 14 gennaio 2003).

⁸ La Germania è stata pioniera nell'introduzione di questi criteri nelle diocesi di Rottenburg-Stuttgart e Amburgo (2003). Più recentemente, si ha notizia della pubblicazione di queste norme nelle diocesi di Friburgo (luglio 2022), Limburgo (marzo 2023) e Berlino (settembre 2023).

Così la Conferenza Episcopale Italiana (CEI) emise nel 2003 una notifica-zione ufficiale riguardante la registrazione dei battesimi delle persone che in seguito avessero compiuto la cosiddetta ‘riassegnazione di genere’. La nota precisa che non debbano essere apportate variazioni anagrafiche sui libri parrocchiali «perché la condizione canonica del fedele è definita dalla nascita, e non dall’autorità civile». ⁹ In Spagna, dopo la promulgazione della legge sulla ‘modificazione dell’identità sessuale’ nei registri statali del 2007, la Conferenza Episcopale rese pubbliche delle linee guida su come procedere nel caso di domanda di rettificazione dei dati relativi al sesso dei fedeli nei registri ecclesiastici. Tali linee guida prevedono che, in caso di tale richiesta, verrà effettuata un’annotazione marginale del fatto, senza una rettifica del libro, opzione prevista nel Codice di Diritto Canonico esclusivamente per i casi di errore nell’iscrizione. ¹⁰

Finora le evidenze relative all’efficacia di questa modalità di gestione delle petizioni sono state scarse, in quanto i casi erano piuttosto isolati e non sono giunti ai tribunali conflitti in merito. Tuttavia in aprile 2023 la Suprema Corte Argentina ha risolto un caso che riguarda una richiesta di modifica del registro di Battesimo e di Confermazione della Chiesa cattolica al fine di riflettere il cambio di nome e di identità di genere registrati in conformità alle leggi dello Stato. ¹¹ La vicenda solleva rilevanti questioni che verranno approfondite nel contesto del presente lavoro, con specifica enfasi sulla situazione in Europa. In particolare verranno esaminate la neutralità dello Stato e l’autonomia della Chiesa cattolica, non solo in relazione alla gestione dei propri registri, ma anche per quanto concerne il contenuto delle sue credenze, compresa la sua concezione sull’identità sessuale e di genere e le conseguenti implicazioni giuridiche.

In altri paesi, come la Polonia, la Conferenza Episcopale ha pubblicato documenti che trattano più questioni: *Posizione della Conferenza Episcopale Polacca sulla questione LGBT+* (8 agosto 2020), nel quale si tratta la questione sui registri battesimali nei nn. 62-75. Documento accessibile in italiano sul sito web, <https://episkopat.pl/posizione-della-conferenza-episcopale-polacca-sulla-questione-lgbt/>.

⁹ Notificazione della presidenza della Cei del 21 gennaio 2003, accessibile online, https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Notif_Presidenza.pdf.

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones sobre el modo de proceder en caso de declaración de abandono de la Iglesia Católica o de cancelación de partida de bautismo y rectificación registral relativa al sexo de las personas*, aprobadas por la XCI Asamblea General de 3-7 de marzo de 2008.

¹¹ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta s/ *hábeas data*, del 20 aprile 2023 (CIV 61637/2018/CS1). Un commento alle sentenze di prima istanza e appello si può trovare in O. LO PRETE, *Autonomía de las confesiones religiosas en un fallo reciente (ley de identidad de género y registros parroquiales)*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 54 (2020), pp. 1-14.

2. QUESTIONI SOLLEVATE DALLA SENTENZA DELLA SUPREMA CORTE ARGENTINA

Il caso risolto dalla Corte riguarda la richiesta ricevuta dall'Arcidiocesi di Salta di rettifica dei dati del Battesimo di un soggetto nato di sesso maschile, in conformità con il nome e il genere femminile con cui si è successivamente identificato e registrato presso l'Ufficio dello Stato Civile.¹² Davanti alla risposta negativa, è stata promossa un'azione civile di *habeas data*¹³ contro l'Arcidiocesi, sollecitando la rettificazione dei registri del Battesimo e della Cresima, e richiedendo il loro annullamento e l'emissione di nuovi atti al fine di adeguarli al suo attuale nome e all'identità di genere autopercepita. A tale scopo, è stata invocata la normativa canonica sulla rettificazione degli atti in caso di Battesimo di minori adottati.¹⁴

L'Arcidiocesi rispose che in questo caso l'annullamento e la sostituzione dei registri sacramentali erano inammissibili secondo le norme del Diritto canonico, poiché il libro dei battesimi registra un fatto storico che è imm modificabile. Negò che in questo caso i registri sacramentali fossero errati e che dovesse giuridicamente modificarli. Sostenne inoltre che l'atto di Battesimo non costituiva un archivio o una base dati a cui fosse applicabile la legge argentina sulla protezione dei dati; e che, ai sensi del Concordato con la Santa Sede, lo Stato era incompetente a giudicare sulla validità dei suoi documenti interni, redatti in conformità alla propria normativa, e che registrano fatti strettamente religiosi. L'intervento di un tribunale civile comporterebbe una violazione dell'autonomia della Chiesa e del principio di laicità dello Stato. L'Arcidiocesi informò di aver preso atto dei cambiamenti sperimentati dalla parte attrice nella sua identità civile attraverso una nota a margine nell'atto di Battesimo. Questa annotazione non soddisfece l'attrice, in quanto a suo avviso non rispettava la sua identità di genere autopercepita, né proteggeva adeguatamente la riservatezza del cambiamento di sesso, violando

¹² Si tratta dell'attivista transessuale di nome Alba Rueda.

¹³ In alcuni paesi si chiama così l'azione che può essere esercitata da chiunque sia incluso in un registro di dati, per accedervi e raccogliere le informazioni che lo riguardano, nonché per richiederne l'eliminazione o la correzione nel caso in cui tali informazioni fossero false o obsolete. L'azione di *habeas data* in Argentina è regolata dalla Ley 25326 (30 ottobre 2000).

¹⁴ La Conferenza Episcopale Argentina prevede riguardo il can. 877 § 3 CIC che in caso di adozione di un bambino battezzato, dopo la sentenza di adozione verrà iscritto un nuovo atto, annullando quello precedente, con l'autorizzazione dell'Ordinario del luogo (CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Legislación particular*, «Anuario Argentino de Derecho Canónico» 1 [1994], p. 284). Sulla questione dell'iscrizione dei figli in adozione si veda F. AZNAR GIL, *La inscripción o registro de los hijos adoptados en la legislación canónica*, «Revista Española de Derecho Canónico» 54 (1997), pp. 135-154.

la sua dignità personale e il suo diritto alla *privacy*. Sia il tribunale di primo grado che la corte d'appello respinsero la domanda.

Il ricorso alla *Suprema Corte* è rivolto contro la sentenza definitiva del tribunale superiore e sostiene che sussiste una questione federale in quanto è in gioco l'interpretazione dell'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Argentina e i suoi diritti costituzionali, in particolare il diritto di accedere a un tribunale indipendente ed imparziale per la protezione dei diritti. In secondo luogo, si afferma che la Chiesa cattolica è soggetta al rispetto delle leggi civili. Considera infine che la decisione ha violato il suo diritto alla libertà religiosa, poiché l'Arcidiocesi, rifiutando il suo diritto all'identità di genere, ha commesso un atto discriminatorio che ostacola la sua partecipazione in condizioni di parità nella vita religiosa della comunità cattolica.

Questa decisione della più alta istanza pone a nostro avviso interessanti questioni di fondo, permettendo di estrarre conclusioni che potrebbero essere estrapolabili ad altre situazioni in futuro. In seguito si tratterà sulla neutralità dello Stato e l'autonomia della Chiesa nella gestione dei suoi registri sacramentali, e più in là, riguardo il contenuto delle sue credenze, compresa la sua concezione sull'identità sessuale e di genere, e i loro sviluppi.

3. IL RUOLO NEUTRALE DELLO STATO E L'AUTONOMIA DELLA CHIESA

La Corte Suprema argentina afferma che uno dei fondamenti per risolvere la questione sollevata è l'articolo I dell'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Argentina, in cui si «riconosce e garantisce alla Chiesa Cattolica Apostolica Romana il libero e pieno esercizio del suo potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del suo culto, così come della sua giurisdizione nell'ambito della sua competenza, per il perseguimento dei suoi fini specifici».¹⁵ L'Accordo si basa inoltre sul principio di neutralità religiosa dello Stato adottato dalla Costituzione e dai principali strumenti internazionali dei diritti umani. Tale principio non solo impedisce allo Stato di adottare una posizione religiosa specifica – o atea – ma lo obbliga a tollerare l'esercizio pubblico e privato di una religione, escludendo ogni tentativo di interferenza negli affari di competenza della Chiesa. È questa libertà che protegge le comunità religiose affinché possano decidere autonomamente, al di fuori dell'ingerenza statale, gli affari del loro governo, fede o dottrina.

Di fronte all'allegazione fatta dalla parte attrice riguardo alla violazione del diritto di accedere a un tribunale indipendente ed imparziale per la protezione dei suoi diritti, la Corte considera che ciò che riguarda i registri sacramentali è una questione di competenza esclusiva della Chiesa e non esiste

¹⁵ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 8. La traduzione all'italiano è nostra.

materia giudicabile davanti agli organi giurisdizionali dello Stato. Conclude che non è ammissibile canalizzare ogni dissenso individuale sollevato da un fedele su determinati aspetti del dogma, della dottrina, del culto o della disciplina – per quanto rispettabili possano essere – attraverso l'azione degli organi statali, chiedendo ai giudici di esaminare questioni su cui non hanno competenza e minando lo spirito del Concordato e la neutralità religiosa prevista nel testo costituzionale argentino.¹⁶

Come se di una moneta si trattasse, il riconoscimento dell'autonomia delle istituzioni religiose ha come necessario rovescio la neutralità dello Stato, che non può interferire negli affari interni delle confessioni. L'autonomia è per i gruppi ciò che la libertà religiosa è per gli individui e riflette la vera essenza del diritto alla libertà religiosa nella sua dimensione collettiva.¹⁷ Il rispetto di tale libertà richiede che le limitazioni ad essa perseguano uno scopo legittimo (l'ordine pubblico, la protezione dei diritti altrui, ecc.) e siano stabilite esplicitamente dalla legge.¹⁸ D'altra parte, il principio di neutralità religiosa dello Stato trova fondamento nel sistema costituzionale argentino, sia nelle norme che consacrano l'inviolabilità della sfera privata (articolo 19) e i diritti di libera associazione ed espressione, sia nella dichiarazione della libertà di culto e di coscienza, in conformità all'articolo 14 della Legge Fondamentale. La Corte parte di una concezione positiva di neutralità, quale autentico garante della protezione delle diverse comunità religiose affinché possano decidere per sé stesse, libere di ogni intervento dello Stato nei loro affari sul governo, la fede o la dottrina.¹⁹

Questa interpretazione sul rapporto tra entrambi i principi è pienamente conforme agli standard consolidati nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, che possono essere riassunti nei seguenti punti:

- L'autonomia delle comunità religiose si trova al cuore della protezione offerta dall'art. 9 della Convenzione Europea per i Diritti dell'Uomo (CEDU) ed è legata al pluralismo, alla pace e all'ordine pubblico degli Stati.²⁰
- La possibilità di autoorganizzazione di queste comunità consente la fruizione effettiva del diritto alla libertà religiosa da parte di tutti i suoi mem-

¹⁶ Ivi, nn. 9 e 11.

¹⁷ M. ROCA FERNÁNDEZ, *Derechos fundamentales y autonomía de las Iglesias*, Madrid, Dykinson, 2005; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Autonomy and self-determination of religious groups*, in *Comparative Approaches to Regulating Religion and Belief: State Authority and the Rule of Law*, Beijing 17 al 19 ottobre 2004, *pro manuscripto*.

¹⁸ Art. 9, 2 della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, e art. 18, 3 del Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici.

¹⁹ M. G. RUBINO, *Autonomía de las comunidades religiosas: una espada de dos filos. Apuntes sobre el fallo “Rueda, a. c. Arzobispado de Salta”* (CSJN, 20/04/2023), «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 62 (2023), pp. 1-18.

²⁰ *Hasan e Chaush c. Bulgaria* [Grande Sala], 26 ottobre 2000, N. 30985/96, § 62.

bri. Inoltre, la Corte di Strasburgo ritiene che, se l'organizzazione della comunità non fosse protetta dall'art. 9 della CEDU, gli altri aspetti della libertà religiosa dell'individuo verrebbero indeboliti.²¹

– In virtù dell'art. 9 della CEDU, le confessioni religiose sono legittimate a gestire autonomamente i propri affari interni, tra cui: creare le proprie istituzioni, scegliere i propri leader e definire il modo in cui i membri sono ammessi o esclusi.²² Da ciò deriva, in modo negativo, il divieto allo Stato di interferire in tali questioni.²³

– La neutralità dello Stato gli conferisce un ruolo di organizzatore imparziale delle religioni e delle credenze, contribuendo a mantenere l'ordine pubblico, la convivenza religiosa e la tolleranza in una società democratica.²⁴

– D'altra parte, l'art. 9 della CEDU obbliga lo Stato a astenersi dal fare qualsiasi valutazione sulla legittimità delle convinzioni religiose o sulle modalità di espressione delle stesse.²⁵ Anche la Corte di Giustizia dell'Unione Europea (CJUE) ha adottato questa dottrina.²⁶

– Inoltre, la Corte ritiene che l'art. 9 della CEDU non garantisca un «diritto di dissidenza» all'interno delle organizzazioni religiose; pertanto, in caso di disaccordi, che siano di natura dottrinale o organizzativa, tra una comunità religiosa e uno dei suoi membri, la libertà religiosa dell'individuo si esercita attraverso la sua facoltà di lasciare liberamente la comunità.²⁷

– L'esercizio di tale autonomia è garantito sempre che il comportamento che ha dato luogo alla controversia sia effettivamente legato alle credenze del gruppo, non perseguendo un obiettivo estraneo al mantenimento della sua integrità e non causando danni ingiustificati a terzi che non lo consentano.²⁸

²¹ *Chiesa metropolitana di Besarabia e Altri c. Moldavia*, 1 ottobre 2019, N. 45701/99, § 118; *Santo Sinodo della Chiesa ortodossa bulgara (Metropolitano Inokentiy) e Altri c. Bulgaria*, 22 gennaio 2009, N. 412/03 e 35677/04, § 103.

²² C. DURHAM JR., *The Right to Autonomy in Religious Affairs: A Comparative View*, in G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy: A Comparative Survey*, Frankfurt am Main, Lang, 2001, pp. 686-714.

²³ *Svyato-Mykhaylivska Parafiya c. Ucraina*, 14 settembre 2007, N. 77703/01, § § 146 e 150.

²⁴ *Sindicatul Pastorul Cel Bun c. Romania* [Grande Sala], 9 luglio 2013, N. 2330/09, § 165. *Hasan e Chaush c. Bulgaria*, cit., § 78, e *Leyla Şahin c. Turchia*, 10 novembre 2005, N. 44774/98, § 107.

²⁵ *Hasan e Chaush c. Bulgaria*, cit., § § 62 e 78.

²⁶ Sentenza del Tribunale di Giustizia [Grande Sala], 17 aprile 2018, nel caso *Vera Egenberger c. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V.* Riguardo all'applicazione dell'art. 4.2 della Direttiva 2000/78, si sottolinea la legittimità del fatto che un'organizzazione la cui etica si basi sulla religione o sulle convinzioni, possa imporre ai dipendenti che svolgono responsabilità direttive il requisito di mantenere un atteggiamento di buona fede e lealtà verso tale etica.

²⁷ *Santo Sinodo della Chiesa ortodossa bulgara (Metropolitano Inokentiy) e Altri c. Bulgaria*, cit., § 137; *Mirolubovs e Altri c. Letonia*, 15 settembre 2009, N. 798/05, § 80.

²⁸ *Fernández Martínez c. Spagna*, 12 giugno 2014, N. 56030/07, § 132.

Una volta argomentata la relazione tra entrambi i principi – autonomia religiosa e neutralità dello Stato – è possibile scendere in alcune delle loro conseguenze: cioè, quale ruolo svolge l'autonomia della Chiesa, non solo nella gestione dei registri sacramentali, ma anche riguardo al contenuto delle sue credenze, compresa la sua comprensione sull'identità sessuale e di genere e le conseguenze che ne derivano per la sua organizzazione interna.

4. GESTIONE DEI REGISTRI ECCLESIASTICI

La Suprema Corte Argentina risolve la questione sulla possibilità di applicare la legislazione sulla protezione di dati personali ai registri dei sacramenti della Chiesa per via dell'affermazione della piena autonomia di cui essa gode nella gestione dei propri registri.²⁹

4. 1. *Natura giuridica dei registri sacramentali*

In primo luogo, la Corte dà indirettamente ragione all'Arcidiocesi di Salta che aveva sostenuto che il registro dei battesimi non rientra nella categoria di archivio o base di dati secondo la legge argentina sulla protezione dei dati personali. Non si tratta di un elenco di persone, ma piuttosto di specifici atti giuridici che hanno natura riservata in conformità con le disposizioni canoniche.³⁰

È opportuno fare una breve considerazione sulla natura giuridica dei libri parrocchiali dei sacramenti, documenti che riportano il registro di fatti storici come il Battesimo o la ricezione di un altro sacramento in un momento determinato. Questi documenti sono di estrema importanza per lo sviluppo della missione della Chiesa, e perciò sono disciplinati dal Codice di Diritto Canonico, che stabilisce sia le regole per la loro gestione (devono essere annotati con precisione e conservati con diligenza a tenore del can. 535 § 1 CIC), così come il tipo di annotazioni che devono essere fatte nel Libro dei Battezzati: oltre al Battesimo, la ricezione della Confermazione, ciò che riguarda lo stato canonico dei fedeli in virtù del matrimonio, il conferimento degli ordini sacri, la professione perpetua in un istituto religioso e il cambiamento di rito (can. 535 § 2 CIC). Sono previste norme specifiche sui contenuti delle certificazioni di Battesimo, in cui devono essere sempre consegnate le anno-

²⁹ Infatti, la sentenza sostiene che «la forma e il contenuto dei registri sacramentali, così come la loro modifica o alterazione, sono temi strettamente connessi con il perseguimento degli specifici scopi della Chiesa Cattolica e chiaramente rientrano nell'esercizio libero del culto, e come tali, godono di protezione costituzionale» (n. 10) e che «non è possibile imporre a un'autorità religiosa il modo in cui deve registrare o modificare il registro di un sacramento» (CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 11).

³⁰ O. LO PRETE, *Autonomía de las confesiones religiosas en un fallo reciente*, cit., p. 3.

tazioni effettuate nel libro. Per ovvie ragioni di sicurezza giuridica, ogni parrocchia deve avere il proprio sigillo. I certificati riguardanti lo stato canonico dei fedeli, così come gli altri atti che possono avere valore giuridico, devono essere sottoscritti dal parroco o dal suo delegato, e riportare il sigillo parrocchiale (can. 535 § 3 CIC). Il parroco ha la responsabilità di garantire che tali libri non vadano in mano ad estranei; inoltre, i libri devono essere controllati dal Vescovo diocesano durante le visite alle parrocchie (can. 535 § 4 CIC).

I libri sacramentali sono quindi registri dei sacramenti amministrati ai fedeli cattolici. Dalla loro intangibilità deriva la validità dei dati in essi contenuti, in quanto fatti rigorosamente storici e non disponibili per il titolare. Questi fatti di carattere indelebile possono essere oggetto del diritto di integrazione solo tramite annotazione a margine.³¹ L'annotazione dei sacramenti ha effetti probatori della sua celebrazione.³² Per questa ragione, le norme che regolano la gestione di questi libri concordano prevalentemente con la normativa del registro, e non con la regolazione sulla protezione dei dati personali, basata sul concetto di archivio di dati.³³ Da questa prospettiva, sarebbe difficile ipotizzare violazioni della cosiddetta 'autodeterminazione informativa', poiché l'iscrizione battesimale non contiene informazioni organizzate secondo criteri che facilitino la ricerca o il trattamento sistematico dei dati.³⁴ D'altra parte, il concetto di 'cancellazione dei dati' è estraneo alla natura dei registri.³⁵ In base alla sua natura, l'ordinamento canonico fa una netta distinzione tra i due tipi di documenti (registri e archivi), attribuendo loro regimi giuridici diversi.³⁶

Più in là delle controversie sul fatto se i registri sacramentali siano archivi di dati personali o meno, la Chiesa ha adottato misure adeguate per pro-

³¹ V. PIGNEDOLI, *Privacy e libertà religiosa*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 206.

³² Insieme al can. 876, i cann., 877 e 878 CIC sottolineano l'importanza della prova documentale sulla base dell'annotazione del battesimo amministrato.

³³ M. BLANCO, *Cuestiones litigiosas en el ámbito civil: Consecuencias jurídicas de la apostasía*, en A. MONTOYA MELGAR, *Cuestiones actuales de la jurisdicción en España*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 2009, p. 1251.

³⁴ In questo senso si è pronunciato il Tribunal Supremo della Spagna nella Sentenza 383/2011, 4 febbraio.

³⁵ Sulla polemica si veda J. D. PELAYO OLMEDO, *La adscripción religiosa como dato especialmente protegido. El caso del registro bautismal en España*, «Revista de Derecho Político» 94 (2015), pp. 143-182; M. GAS-AIXENDRI, *Apostasía y tratamiento jurídico de los datos de carácter personal. La experiencia jurídica europea*, «Ius Ecclesiae» 25/2 (2013), pp. 366-369.

³⁶ A titolo di esempio, per la Spagna si veda: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones acerca de los libros sacramentales parroquiales*, aprobadas por la xcv Asamblea Plenaria, (23 de abril de 2010). CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones sobre la inscripción de los ficheros de las diócesis y parroquias en el registro general de protección de datos*, aprobadas por la xcvi Asamblea Plenaria, 25 de noviembre de 2010, «Boletín de la Conferencia Episcopal Española» 86 (2010). Sulla questione si veda M. GAS-AIXENDRI, *Apostasía y tratamiento jurídico de los datos de carácter personal*, cit., pp. 379-381.

teggere i dati personali dei suoi fedeli attraverso normative di diritto particolare. In Germania, le confessioni religiose sono corporazioni di diritto pubblico e sono state pioniere nella promulgazione di norme interne sulla protezione dei dati personali.³⁷ In Italia, la CEI ha promulgato molto presto norme specifiche per la protezione della *privacy* dei fedeli.³⁸ La Conferenza Episcopale spagnola (CEE) emise nel 2008 Orientamenti sul procedere in caso di dichiarazione di abbandono della Chiesa Cattolica.³⁹ Tuttavia fino al 2018 non è stata adottata una normativa specifica sulla protezione dei dati.⁴⁰ Questa prassi si è diffusa in altri paesi europei, soprattutto a partire dalla promulgazione del Regolamento Europeo sulla Protezione dei Dati nel 2016.⁴¹ L'esperienza giuridica europea costituisce un esempio pratico di

³⁷ Per un riassunto della questione si può vedere M. GAS-AIXENDRI, *Apostasía y libertad religiosa*, Granada, Comares, 2012, pp. 162-170. La Chiesa cattolica in Germania ha approvato una nuova legge sulla Protezione dei dati in 2017 (KDG, Gesetz über den Kirchlichen Datenschutz).

³⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto Generale 1285/99. *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, (20 ottobre 1999), «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» 10 (1999). Su questo documento si veda D. MOGAVERO, *Diritto alla buona fama e alla riservatezza e tutela dei dati personali*, «Ius Ecclesiae» 2 (2000), pp. 589-610. Posteriormente, per adattare la legislazione al Regolamento europeo del 2016, è stato promulgato dalla stessa Conferenza Episcopale Italiana, il *Decreto generale. Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, (24 maggio 2018), «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» 52 (2018). Su questo ultimo, si veda M. GANARIN, *La tutela dei dati personali nei recenti sviluppi del diritto particolare per la Chiesa cattolica in Italia*, «Ius Ecclesiae» 31/2 (2019), pp. 427-448.

³⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones sobre el modo de proceder en caso de declaración de abandono de la Iglesia Católica o de cancelación de partida de bautismo y rectificación registral relativa al sexo de las personas*, cit.

⁴⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Decreto general sobre la protección de datos de la Iglesia católica en España*, aprobado por la CXI Asamblea Plenaria, de 16 y 20 de abril de 2018, «Boletín de la Conferencia Episcopal Española» 101 (2018).

⁴¹ Regolamento (UE) 2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio, di 27 aprile 2016. A seguito della promulgazione di questo regolamento, la Commissione delle Conferenze Episcopali dell'Unione Europea (COMECE) ha indetto la promulgazione di norme proprie in ogni paese.

Per ulteriori approfondimenti si veda M. ROCA FERNÁNDEZ, *La aplicación del Reglamento europeo de protección de datos por las Conferencias Episcopales Europeas*, in J. M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, I. CANO RUIZ (eds.), *El derecho de libertad religiosa en el entorno digital*, Granada, Comares, 2020, pp. 471-480; J. SALINAS MENGUAL, *Protección de datos: entre el derecho a la intimidad y la autonomía de las confesiones religiosas. El caso finlandés y el español (a propósito de la Sentencia Jehovan Todistajat del TJUE)*, «Ius Canonicum» 58 (2018), pp. 671-708; J. A. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Autonomía de las confesiones y derecho comunitario: la protección de los datos personales en este contexto*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 49 (2019), pp. 1-63; G. MAZZONI, *Le Autorizzazioni Generali al trattamento dei dati sensibili da parte delle confessioni religiose. Osservazioni alla luce delle recenti riforme in materia di privacy*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale» 7 (2020), pp. 66-90; R. PALOMINO, *La autonomía de las confesiones religiosas. Aportes desde el derecho de la Unión Europea*, «Ius Canonicum» 63 (2023), pp. 699-737.

rispetto per l'autonomia delle confessioni religiose, non solo nelle questioni organizzative interne, ma anche nel riconoscimento dell'effettiva tutela dei diritti da parte degli ordinamenti confessionali, in questo caso dell'ordinamento canonico.

4. 2. *Autonomia nella gestione e inviolabilità dei registri sacramentali*

In passato, si è già provato a utilizzare la normativa statale sulla protezione dei dati personali per chiedere delle modifiche sui registri della Chiesa cattolica. È ben nota la controversia sorta alcuni anni fa in vari paesi, principalmente in Europa, in merito alla richiesta di cancellazione dei dati battesimali da parte di persone che desideravano attestare il loro abbandono della Chiesa cattolica.⁴²

Nel caso risolto dalla Corte Suprema argentina, si sottolinea che la forma e il contenuto dei registri sacramentali, così come le loro eventuali modifiche o alterazioni, sono questioni strettamente legate al raggiungimento degli obiettivi specifici della Chiesa cattolica. Tali questioni rientrano inequivocabilmente nell'esercizio libero del culto, comportando un'inammissibile interferenza da parte dello Stato in tale ambito religioso e, di conseguenza, una violazione della libertà religiosa garantita dalla Costituzione.⁴³ Anche per la Corte Suprema spagnola, la conservazione dei libri sacramentali e la loro inviolabilità devono essere considerate come manifestazioni del diritto fondamentale alla libertà religiosa della Chiesa e della neutralità dello Stato. Di conseguenza, l'Agenzia dello Stato per la Protezione dei Dati (*Agencia Española de Protección de Datos*, AEPD) non potrebbe impartire ordini alla Chiesa riguardo all'amministrazione dei propri registri.⁴⁴ L'autonomia della Chiesa nella gestione dei suoi registri comporta, come diretta conseguenza della neutralità dello Stato, l'obbligo per le autorità pubbliche di astenersi dall'intervenire nella conservazione dei registri ecclesiastici, sia per dare istruzioni agli organi della Chiesa su questioni di esclusiva rilevanza canonica, sia per risolvere giurisdizionalmente le controversie derivanti dagli stessi.

D'altra parte, sarebbe opportuno considerare l'applicazione del principio di inviolabilità degli archivi, registri e documenti ecclesiastici. In Spagna questa disposizione è espressamente contemplata nell'articolo I. 6(2) Accor-

⁴² Si veda M. GAS-AIXENDRI, *Apostasía y libertad religiosa*, cit.; M. A. SORIANO RODRÍGUEZ, *Apostasía y protección de datos personales*, Alicante, Universidad de Alicante, 2012; M. ALENDA SALINAS, *La aplicación de la normativa de protección de datos de carácter personal a las confesiones religiosas (derechos «ARCO» y apostasía)*, in J. M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, I. CANO RUÍZ (eds.), *El derecho de libertad religiosa en el entorno digital*, cit., pp. 3-29.

⁴³ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., nn. 10-11.

⁴⁴ Sentenza del Tribunal Supremo 4645/2008, del 19 settembre, *Fondamenti Giuridici* 1 e 2.

do sugli Affari Giuridici (*Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos*) tra la Santa Sede e lo Stato spagnolo. Se è fuori discussione che i libri dei sacramenti godano di inviolabilità, non è altrettanto chiaro quale sia il contenuto e l'estensione di tale principio. Secondo Pérez-Madrid, il riconoscimento dell'inviolabilità degli archivi della Chiesa implica un divieto di accesso e intervento da parte di terzi senza l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, a meno che non vi sia una ragione di ordine pubblico.⁴⁵ In opinione di Roca Fernández, l'inviolabilità dovrebbe essere interpretata non tanto come un rifiuto di accesso a tali documenti, bensì come la garanzia del funzionamento e dell'uso dei registri e degli archivi in conformità alle norme del diritto canonico.⁴⁶ Pertanto, l'annotazione marginale dell'apostasia sarebbe conforme al diritto canonico, mentre la cancellazione non lo sarebbe nella misura in cui ciò è previsto dall'ordinamento canonico al fine di proteggere i diritti di terzi.⁴⁷

A nostro avviso si potrebbe individuare un parallelo con il caso oggetto della nostra analisi: l'annotazione marginale che attesta che il fedele ha registrato civilmente un cambiamento di genere risulta conforme all'ordinamento canonico. Al contrario, la rettifica dell'atto o la redazione di un nuovo atto che attesti la nuova identità di genere sarebbero contrari alla legge canonica nella misura che non permetterebbero di proteggere adeguatamente l'identità sessuale dei fedeli, non garantendosi il bene comune ecclesiale riguardo all'amministrazione di alcuni sacramenti.⁴⁸ Il rifiuto da parte delle autorità ecclesiastiche di apportare modifiche agli atti non è un tentativo di ostruire l'esercizio di una prerogativa riconosciuta dalle leggi civili, ma piuttosto manifesta il desiderio di tutelare un legittimo interesse giuridico-istituzionale, che può inoltre incidere sui diritti della stessa organizzazione o di terzi.⁴⁹ In questo caso, l'identità sessuale del fedele è definita secondo la comprensione della Chiesa sull'identità della persona, che è alla base del diritto canonico, vale a dire, secondo il sesso biologico. Questo è rilevante in alcuni casi per determinare il soggetto idoneo a ricevere altri sacramenti o per svolgere determinate funzioni nella Chiesa.⁵⁰

⁴⁵ F. PÉREZ-MADRID, *Protección de datos personales y apostasía*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 19 (2009), p. 26.

⁴⁶ M. ROCA FERNÁNDEZ, *Interpretación del término 'inviolabilidad' en el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede, sobre Asuntos Jurídicos, de 3-I-1979*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 29 (2012), p. 14.

⁴⁷ J. OTADUY, *Iglesia católica y ley española de protección de datos: falsos conflictos*, «Ius Canonicum» 95 (2008), p. 126.

⁴⁸ M. ROCA FERNÁNDEZ, *La administración de sacramentos y la ideología de género*, cit., p. 325.

⁴⁹ F. PÉREZ-MADRID, *Protección de datos personales y apostasía*, cit., pp. 30-31.

⁵⁰ Per esempio, è soggetto idoneo a ricevere il sacramento dell'ordine sacro l'uomo battezzato (can. 1024 CIC). Inoltre, il sacramento del matrimonio può essere celebrato solo tra un uomo e una donna (can. 1055 CIC). È anche rilevante l'identità sessuale per la professione religiosa in un istituto di vita consacrata, che è sempre maschile o femminile.

5. AUTONOMIA E NEUTRALITÀ RIGUARDO ALL'UGUAGLIANZA DI GENERE

L'autonomia della Chiesa si estende anche all'insegnamento della sua dottrina. Infatti, i gruppi religiosi sono forme di aggregazione sociale che presentano la propria concezione del mondo all'opinione pubblica, contribuendo così a creare il 'mercato delle idee' che costituisce la base delle società plurali e democratiche.⁵¹ Secondo l'antropologia classica, che è alla base della visione cristiana della persona, l'essere umano è stato creato sessualmente differenziato come donna e come uomo, in eguaglianza di dignità.⁵² La differenza sessuale è una componente essenziale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi e di comunicare con gli altri.⁵³ L'identità di genere è definita in base alla biologia, per questo motivo è qualcosa di permanente e non modificabile a volontà.⁵⁴ Riconoscere che l'essere umano possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare⁵⁵ è il fulcro dell'ecologia umana che muove dal riconoscimento della peculiare dignità della persona e dalla necessaria relazione della sua vita con la legge morale scritta nella sua natura.⁵⁶ Queste premesse antropologiche naturali, in quanto fanno parte degli insegnamenti della Chiesa, appartengono a quei contenuti dottrinali protetti – oltre che dalla libertà di espressione – dalla libertà religiosa istituzionale.

Insieme all'autonomia religiosa, occorre considerare la neutralità dei poteri pubblici. Questo significa che tali istituzioni dovrebbero evitare di prendere

⁵¹ M. ROCA FERNÁNDEZ, *Incidencia de las políticas de igualdad en el desarrollo armónico de los derechos fundamentales*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 20 (2009), pp. 1-31.

⁵² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 369. Si parte non solo da una concezione antropologica classica, ma anche da dati scientifici: infatti, il 'dimorfismo sessuale' (ovvero la differenza sessuale tra uomini e donne) è comprovato dalle scienze, quali la genetica, l'endocrinologia e la neurologia (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «Maschio e femmina li creò» per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione, cit., n. 24).

⁵³ Ivi, n. 4.

⁵⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2332 a 2336.

L'identità sessuale ha diversi livelli: genetico, con la base nei cromosomi xx o xy; gonadico (relativo agli organi sessuali) e fenotipico (caratteri secondari del sesso). Nel fenomeno della transessualità tutti i dati cromosomici, gonadici e fenotipici rispondono ad un sesso, e que simultaneamente, metre nell'esperienza interiore il soggetto si percepisce del sesso contrario. Questa frattura dell'identità sessuale si vive in un modo cosciente e doloroso. La dissociazione produce un alto grado di ansietà ed il desiderio di liberarsi della tensione mediante un tentativo di ricomposizione del fenotipo attraverso l'ingegneria chirurgica, riadattando esternamente gli organi sessuali. Si tratta di una adattamento solo morfologica non fisiologica.

J. OTADUY, voce «Transexualidad», in *Diccionario General de Derecho Canónico*, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. VII, Navarra, Editorial Aranzadi, 2012, pp. 641-642.

⁵⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011.

⁵⁶ FRANCESCO, *Lettera enciclica Laudato si'*, 24 maggio 2015, nn. 154-155.

re posizioni ideologiche e di imporre una particolare visione, in questo caso sull'identità di genere. A questo proposito, la sentenza della Corte Suprema Argentina afferma che «gli articoli 14 e 19 della Costituzione Nazionale legati alla libertà di culto e alla libertà di coscienza non permettono di dubitare della cura che i costituenti hanno avuto nel rispettare la diversità di pensiero e nel non obbligare i cittadini a una uniformità che non è in linea con la filosofia liberale che ha guidato il loro riconoscimento». ⁵⁷ Così, l'Arcidiocesi di Salta sottolineò che pretendere che un'autorità civile imponga alla Chiesa la definizione dei termini 'uomo' e 'donna' secondo la concezione del genere auto-percepito implica che lo Stato possa determinare il contenuto delle credenze e modificare le condizioni stabilite per ricevere i sacramenti.

La parte attrice sostenne inoltre che la posizione dell'Arcivescovato – vale a dire la dottrina della Chiesa sull'identità sessuale – ignorava il suo 'diritto all'identità di genere', considerando tale atteggiamento 'stigmatizzante' poiché si basa sul sesso biologico, il che, secondo la sua opinione, è vietato dalle leggi dello Stato. La Corte Suprema rispose in merito che la decisione dell'Arcidiocesi si basava su ragioni esclusivamente religiose – la necessità di preservare l'integrità della sua dottrina – cioè, nel perseguimento degli scopi specifici della Chiesa nell'ambito dell'autonomia riconosciuta dalla Costituzione e che tali annotazioni hanno effetti solo nell'esercizio del culto liberamente scelto dalla ricorrente. ⁵⁸

La Corte Costituzionale spagnola è stata chiara nel considerare che sia perfettamente logica una differenza valutativa degli stessi fatti in base al contesto assiologico in cui essi vengono considerati. Ciò è conseguenza della coesistenza di concezioni diverse nell'ambito sociale regolato dalle leggi dello Stato. Potrebbero esserci ragioni pienamente giustificate nel contesto del pensiero e dei dogmi cattolici, che non devono necessariamente convincere tutti. ⁵⁹ La prospettiva adottata dalla Corte Suprema argentina in questo caso si allinea anche con la giurisprudenza di Strasburgo, la quale intende che la libertà religiosa come conquista rispetto allo Stato non si limita alla libertà di credere e manifestare quelle credenze, ma riguarda la costruzione di una pluralità di spazi sociali e materiali in cui i credenti possano vivere secondo i principi delle proprie convinzioni. ⁶⁰

⁵⁷ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 8.

⁵⁸ Ivi, n. 13.

⁵⁹ Sentenza della Corte Costituzionale Spagnola 128/2007, n. 9. Si afferma che sarebbe contrario al rispetto dell'autonomia della Chiesa e al dovere di neutralità dello Stato negare la possibilità di fare una determinata valutazione dei comportamenti all'interno della comunità ecclesiale, solo perché gli stessi comportamenti potrebbero meritare una valutazione diversa al di fuori del contesto ecclesiale.

⁶⁰ J. RIVERS, *Law, Religion and Gender Equality*, «Ecclesiastical Law Journal» 9 (2007), p. 51.

5. 1. *Libertà religiosa e discriminazione per ragione di genere*

Una volta chiarito il diritto della Chiesa a sostenere questi principi dottrinali sull'identità sessuata della persona, possiamo domandarci se mantenere questa concezione e agire in conformità ad essa potrebbe condurre diretta o indirettamente alla violazione di alcuni diritti, sia all'interno della Chiesa, sia di fronte allo Stato.

Nel caso risolto dalla Corte Suprema argentina, la parte ricorrente ha sostenuto che la decisione dell'Arcidiocesi ha violato il suo diritto alla libertà religiosa in quanto ignorare il suo 'diritto all'identità di genere' costituiva un atto discriminatorio che ostacolava la sua partecipazione in condizioni di parità nella vita religiosa della comunità cattolica. Ha sostenuto che tale decisione impedisse il pieno godimento dei diritti fondamentali, violando il suo diritto alla libertà di culto sia nella dimensione individuale che collettiva.⁶¹ Inoltre, ha dichiarato il carattere 'stigmatizzante' della posizione dell'Arcidiocesi di Salta, che ritiene rilevante per la Chiesa cattolica 'il sesso assegnato alla nascita', applicando così una differenza di trattamento in base all'identità di genere, vietata dalle leggi civili.⁶²

Le norme canoniche prendono come punto di partenza le premesse antropologiche della dottrina cattolica appena spiegate, secondo le quali l'identità di genere è definita in base alla biologia, la quale è immutabile. Questo contenuto informa il concetto di persona soggetto di diritto, ed è l'unico profilo che può essere dato a quelli di sesso maschile e femminile nel diritto canonico.⁶³ Il diritto positivo non ha una funzione assegnativa, ma semplicemente 'registrale', cioè, di riconoscimento. Tale riconoscimento avviene in base a parametri biologici oggettivi che non possono essere trascurati. La disposizione interna dell'individuo o l'intervento chirurgico possono agire come un elemento aggiuntivo che si affianca ai dati biologici. Il registro può prendere nota della percezione psichica dell'individuo o della ricostruzione chirurgica a cui è stato volontariamente sottoposto. Ma non dovrebbe fare altro. Nel campo degli stati civili, le cose non possono dipendere dall'inclinazione psichica e ignorare la realtà oggettiva.⁶⁴

La modifica dell'auto-percezione di genere e il suo eventuale registro anagrafico civile – con o senza intervento chirurgico – possono essere legittimi secondo il diritto statale, ma non cambiano l'identità biologica maschile o femminile del soggetto, cioè la sua condizione – che è permanente – secon-

⁶¹ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 5.

⁶² Parere del Procurador de la República, p. 4.

⁶³ M. G. RUBINO, *Autonomía de las comunidades religiosas: una espada de dos filos*, cit., p. 16.

⁶⁴ J. OTADUY, voce «Transexualidad», cit., p. 642.

do l'ordinamento canonico.⁶⁵ In realtà, il sesso non cambia, ciò che cambia è la manifestazione esterna rivolta verso terzi. In questa linea, la Corte Suprema argentina ammette che secondo la legge civile, l'attrice aveva il diritto di modificare il suo genere esprimendo la sua identità auto-percepita come femminile attraverso un nome civile femminile. Ma non poteva imporre la negazione della realtà: cioè, che al momento della sua nascita e del suo Battesimo era una persona di sesso maschile.⁶⁶

L'ordinamento canonico non ammette l'alterazione del registro per due motivi: principalmente, perché esso raccoglie un fatto storico che è sostanzialmente vero; inoltre, secondo la concezione antropologica alla base del diritto ecclesiale, l'identità sessuale non può essere modificata. Infatti, il concetto di 'genere' è estraneo al diritto e ai registri sacramentali della Chiesa, per i quali il fattore rilevante è il solo sesso biologico, il quale è determinante per l'ammissione ad altri sacramenti e può esserlo nell'esercizio di alcune funzioni ecclesiali.⁶⁷ Come già menzionato, le norme canoniche ammettono in questi casi un'apposita annotazione marginale, non solo per soddisfare la richiesta del fedele, ma anche per garantire la corretta amministrazione del bene comune ecclesiale.⁶⁸ L'annotazione nel libro dei battesimi implica che la Chiesa prende conoscenza di un fatto civile, senza modificare, come detto, la condizione canonica del soggetto.⁶⁹

Potrebbe qualificarsi questo modo di procedere come discriminatorio nei confronti di un fedele che realizza una richiesta di questo tipo? Per rispondere a questa delicata questione, dobbiamo ricordare quali sono le condizioni in cui si può giudicare una possibile disuguaglianza. Poiché discriminare significa trattare in modo disuguale situazioni che sono fatticamente identiche, il principio di uguaglianza deve essere applicato in riferimento a situa-

⁶⁵ M. ROCA FERNÁNDEZ, *Cambio de sexo e idoneidad para impartir clases de religión católica en el Derecho español*, «Revista Española de Derecho Canónico» 74 (2017), p. 449.

I cosiddetti 'stati intersex', sebbene rari, esistono. In tali situazioni, la Chiesa ritiene che la medicina debba intervenire per aiutare a definire il sesso del soggetto. J. OTADUY, voce «Transexualidad», cit., p. 643.

⁶⁶ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 2.

⁶⁷ O. LO PRETE, *Autonomía de las confesiones religiosas en un fallo reciente*, cit., p. 2.

⁶⁸ In effetti, ci sono sacramenti in cui l'identità sessuale del soggetto che li riceve è giuridicamente rilevante, come nel caso del matrimonio (esclusivamente eterosessuale) e del sacramento dell'ordine sacerdotale (riservato agli uomini). Il citato documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 2000 indicava che coloro che hanno compiuto un 'cambio di sesso' non possono contrarre matrimonio né essere candidati al sacerdozio o alla vita religiosa (Catholic National Reporter, 14 gennaio 2003). Sulla questione si veda J. OTADUY, voce «Transexualidad», cit., pp. 643-645.

⁶⁹ M. ROCA FERNÁNDEZ, *Cambio de sexo e idoneidad para impartir clases de religión católica en el Derecho español*, cit., p. 449.

zioni o relazioni giuridiche specifiche.⁷⁰ In secondo luogo, la possibile discriminazione deve essere valutata in conformità al regime giuridico sostantivo dell'ambito di relazioni in cui si manifesta.⁷¹ In terzo luogo, l'esistenza di una 'giustificazione oggettiva e ragionevole', che legittimi il trattamento differenziato ricevuto, e il collegamento tra la differenza di trattamento e lo scopo perseguito, sono anch'essi criteri fondamentali nell'applicazione del principio di non discriminazione.⁷² Come concetto relativo e relazionale, l'uguaglianza richiede elementi di confronto tra le diverse situazioni, il che dipenderà dalla prospettiva da cui si stabilisce la comparazione, dalle caratteristiche da prendere in considerazione per equiparare situazioni o stabilire differenze; o, in altre parole, sarà necessario determinare quando due situazioni sono equiparabili e quando no.⁷³

D'altra parte occorre considerare che, per preservare la propria identità, i gruppi religiosi necessitano di stabilire alcune 'distinzioni', almeno per quanto riguarda le questioni di loro competenza. Tali distinzioni possono essere giudicate come inadeguate in un contesto generale o pubblico, ma possono essere legittime, giustificate e persino necessarie in un contesto specifico come quello religioso.⁷⁴ In una controversia diversa, ma correlata, la Corte Suprema spagnola ha affermato che un'entità che non esercita funzioni pubbliche, né svolge attività finanziate con fondi pubblici, nell'esercizio della propria libertà di autoorganizzazione, potrebbe escludere l'ingresso alle persone per motivi d'identità di genere, contravvenendo alle leggi antidiscriminatorie.⁷⁵

Nel caso portato davanti alla Corte Suprema si conclude che alla ricorrente non è stato accordato un trattamento discriminatorio rispetto ad altri fedeli cattolici che potrebbero presentare una richiesta identica. La

⁷⁰ M. RODRÍGUEZ-PIÑERO, BRAVO-FERRER, M. F. FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Comentario al art. 14 CE*, en *Comentarios a la Constitución Española*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2018, p. 335.

⁷¹ Sentencia del Tribunal Constitucional 209/1988, 10 de noviembre.

⁷² A. MONTOYA MELGAR, *Significado de la Ley orgánica para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*, in A. MONTOYA MELGAR, Y. SÁNCHEZ-URÁN AZAÑA (eds.), *Igualdad de mujeres y hombres. Comentario a la ley orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*, Pamplona, Thomson Reuters-Civitas, 2007, p. 29.

⁷³ M. RODRÍGUEZ-PIÑERO, BRAVO-FERRER, M. F. FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Comentario al art. 14 CE*, cit., p. 335.

⁷⁴ J. RIVERS, *Is Religious Freedom under Threat from British Equality Laws?*, «Studies in Christian Ethics» 33/2 (2020), p. 185.

⁷⁵ Sentenza del Tribunal Supremo 925/2021 di 23 de dicembre. La stessa esclusione, nel contesto pubblico, sarebbe contraria alle leggi sulla parità di genere e, pertanto, discriminatoria. Sulla sentenza, si veda M. GAS-AIXENDRI, *La aplicación del principio de igualdad de género a las entidades asociativas de la Iglesia católica. Conflictos reales y falsos conflictos*, «Ius canonicum» 62 (2022), pp. 179-218.

sentenza sostiene che l'attrice non è riuscita a dimostrare che il rifiuto di rettificare i registri sacramentali secondo la sua richiesta comporti un trattamento discriminatorio nei confronti di altri membri della Chiesa cattolica.⁷⁶

Si potrebbe considerare con la ricorrente che in situazioni simili alla sua la Chiesa ostacoli la 'partecipazione in condizioni di parità nella vita religiosa della comunità cattolica'? La risposta dovrebbe essere, a nostro avviso, negativa. Infatti, il fedele che chiede l'annotazione del cambio registrale di genere non vede per questo limitata la sua pratica religiosa individuale o comunitaria, né sono limitati i suoi diritti all'interno della Chiesa, che potrà esercitare come qualsiasi fedele, purché mantenga il vincolo di comunione, che è la condizione fondamentale per poter esercitare i diritti ecclesiali.⁷⁷ A questo proposito, è opportuno menzionare il recente *responsum* del Dicastero per la Dottrina della Fede riguardante la questione della possibilità per le persone transgender di ricevere il Battesimo o fungere da padrini o madrine.⁷⁸ Il documento conclude che in entrambi i casi la persona transgender deve adempiere gli stessi criteri di qualsiasi altra persona, inoltre si deve assicurare che «non siano presenti situazioni che possano generare scandalo pubblico o smarrimento tra i fedeli». Per ricevere il Battesimo, una persona transgender deve compiere a quanto previsto dal can. 865 CIC;⁷⁹ per essere padrino

⁷⁶ Non risulta provato che il fatto di non aver registrato la Chiesa il cambio di genere pregiudichi la sua 'possibilità come donna trans di partecipare ai riti religiosi della Chiesa' (CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 13).

⁷⁷ O. LO PRETE, *Autonomía de las confesiones religiosas en un fallo reciente*, cit., p. 12. Il can. 96 CIC dichiara che «mediante il battesimo l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona, con i doveri e i diritti che ai cristiani, tenuta presente la loro condizione, sono propri, in quanto sono nella comunione ecclesiastica e purché non si frapponga una sanzione legittimamente inflitta». Da parte sua il can. 205 CIC afferma che «su questa terra sono nella piena comunione della Chiesa cattolica quei battezzati che sono congiunti con Cristo nella sua compagine visibile, ossia mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico». Infine, il can. 209 § 1 CIC specifica che «i fedeli sono tenuti all'obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa».

⁷⁸ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte del Dicastero a S.E. Mons. Negri*, 31-10-2023. Reperibile sul sito web della Santa Sede, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_20231031-documento-mons-negri.html.

Non si tratta di una risposta normativa, bensì orientativa, che potrebbe essere utile ad altri. La novità non sta tanto nel contenuto quanto nella pubblicità che il Dicastero ha voluto attribuire a questa risposta. Fino ad ora, questo tipo di interventi aveva un carattere privato; ora si è voluto conferirgli una pubblicità ufficiale, forse ritenendo che non si tratti di una questione eccezionale.

⁷⁹ «Affinché un adulto possa essere battezzato, è necessario che abbia manifestato la volontà di ricevere il battesimo, sia sufficientemente istruito nelle verità della fede e sui doveri cristiani e sia provato nella vita cristiana per mezzo del catecumenato; sia anche esortato a

o madrina di Battesimo, deve condurre una vita in conformità alla fede secondo il can. 874 § 1 CIC.⁸⁰ Riguardo a quest'ultimo aspetto, è rilevante sottolineare che non vi è effettivamente un diritto soggettivo ad essere padrino o madrina di Battesimo, ma è piuttosto un'opportunità aperta a chiunque soddisfi le condizioni richieste.⁸¹

La questione che il documento non ha chiarito riguarda il criterio da seguire al momento della registrazione del sesso di una persona transessuale adulta che richiede il Battesimo. Si dovrebbero annotare il nome e l'identità sessuale indicati nell'atto di nascita oppure quelli presenti al momento nel registro dello stato civile? Secondo la prassi vigente il nome e l'identità sessuale da annotare nel libro dei battesimi dovrebbero corrispondere a quelli indicati nell'atto di nascita (sesso biologico), lasciando comunque evidenza, tramite una nota margine, della decisione civile relativa al cambio di genere. D'altra parte, anche se il testo non fa riferimento esplicito alla ricezione degli altri sacramenti, ovviamente si potrebbe dare la stessa risposta per quelli in cui l'identità sessuale del fedele non è rilevante: la Cresima, l'Eucaristia, l'Unzione degli infermi e la Penitenza. Nel 2022, una persona transgender ha richiesto il sacramento della Cresima in una parrocchia della Diocesi di Torino. In risposta alla domanda su come dovrebbe essere effettuata la registrazione, la Diocesi ha risposto che poteva essere confermato con il nuovo nome e registrato con il nome di Battesimo indicando a margine la data e il numero di protocollo della sentenza del tribunale civile che certifica l'avvenuta riassegnazione di genere.⁸²

5. 2. *Tutela del diritto all'intimità*

Nel caso risolto dalla Corte Suprema argentina, la parte ricorrente sostenne inoltre che l'annotazione marginale effettuata dalla Chiesa sul registro viola-

pentirsi dei propri peccati». Dispone anche che «l'adulto che si trova in pericolo di morte può essere battezzato qualora, avendo una qualche conoscenza delle verità principali della fede, in qualunque modo abbia manifestato l'intenzione di ricevere il battesimo e prometta che osserverà i comandamenti della religione cristiana».

⁸⁰ Per poter essere padrino o madrina è richiesto: essere cattolico/a, essere confermato/a, aver ricevuto l'Eucaristia, condurre una vita congruente con la fede e la missione che sta per assumere, avere almeno 16 anni e non essere soggetto/a a una pena canonica.

⁸¹ O. LO PRETE, *Autonomía de las confesiones religiosas en un fallo reciente*, cit., p. 12.

⁸² «La Nuova Bussola Quotidiana», 8 aprile 2022, <https://lanuovabq.it/it/ti-battezzo-femmina-e-ti-cresimo-maschio-torino-svolta-sui-trans>.

La risposta contraddice gli Orientamenti della CEI del 2003, nel senso che «l'identità anagrafica non ne modifica la condizione canonica – maschile o femminile», che è definita al momento della nascita; così, all'interno del Rito si dovrebbe utilizzare il nome di Battesimo. Tuttavia la *ratio* delle indicazioni viene rispettata in quanto non viene alterato l'atto del Battesimo.

va il diritto alla *privacy* in quanto non preservava la riservatezza del cambio di genere prevista dalla legge civile.⁸³

Non vi è dubbio sulla volontà della Chiesa di tutelare i diritti naturali dei fedeli. Il Codice di Diritto Canonico riconosce espressamente il diritto alla protezione della *privacy* nel can. 220. D'altra parte, la Chiesa ha sempre cercato di custodire diligentemente i dati personali dei fedeli che si trovano nelle sue mani attraverso i vari registri parrocchiali e di fornirli solo a coloro che hanno un interesse legittimo a conoscerli.⁸⁴

La Corte Suprema argentina sottolinea il fatto che i registri sacramentali attestano atti eminentemente religiosi, come i sacramenti del Battesimo e della Confermazione, e la loro utilità si limita alla comunità religiosa, senza che abbiano effetti al di fuori della Chiesa cattolica, poiché tali registri non hanno la capacità di attestare l'«identità civile», comprovata attraverso i rispettivi strumenti pubblici.⁸⁵ In questo caso, la suddetta affermazione è stata considerata priva di fondamento, poiché la stessa parte attrice ha reso pubblico il caso come attivista trans in carica, che occupa inoltre una posizione di rilievo di natura politica.⁸⁶

Inoltre si potrebbe aggiungere che il registro del Battesimo è un elemento confidenziale, che appartiene e interessa solo al fedele e alla Chiesa. La Corte Suprema spagnola, in sentenze in cui si discuteva se si trattasse o meno di un archivio di dati personali, ha sostenuto che la forma cronologica in cui vengono registrati «impedisce certamente un facile accesso al dato, poiché ciò richiede di conoscere la parrocchia in cui è avvenuto e, di conseguenza, è stato registrato e la data in cui è stato celebrato il Battesimo o la sua annotazione».⁸⁷ Anche in Francia la *Cour de Cassation*, in una causa relativa alla

⁸³ Art. 9 de la Legge argentina di Identità di genere, N. 26.743, 9 maggio 2012: «Solo coloro che sono autorizzati dal titolare o che dispongono di un'ordinanza giudiziaria scritta e motivata avranno accesso all'atto di nascita originale. Non sarà data pubblicità alla rettifica del registro del sesso e al cambio di nome in nessun caso, salvo autorizzazione del titolare dei dati». La traduzione italiana è nostra.

⁸⁴ Si vedano can. 470 CIC 1917 e cann. 383 e 384 CIC 1983. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones acerca de los libros sacramentales parroquiales*, cit.

⁸⁵ CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA NACIÓN, Caso Rueda, Alba c/ Arzobispado de Salta, cit., n. 10.

⁸⁶ Rueda infatti ha ricoperto il ruolo di Sottosegretario per le Politiche della Diversità all'interno del cosiddetto 'Ministero delle Donne, Genere e Diversità' dal 2020 al 2022, per poi essere promossa alla carica di Rappresentante Speciale dell'Argentina per l'Orientamento Sessuale e l'Identità di Genere del Ministero degli Esteri fino al 2023.

⁸⁷ Sentenza del Tribunale Supremo 383/2011, di 4 febbraio. Per consolidare la sua opinione sulla difficoltà di accesso a tali informazioni, la stessa Corte Suprema (STS 383/2011, FJ 3.º) si rifà al Codice di Diritto Canonico del 25 gennaio 1983, concludendo che: a) non esiste la possibilità di accesso ai dati da parte di un terzo, in quanto la richiesta di informazioni sul battesimo è limitata all'interessato (can. 535, 1.º); b) l'amministrazione del battesimo non deve sempre avvenire nella propria parrocchia (can. 857), specialmente quando ci sia una giusta

richiesta di cancellazione dei dati battesimali, ha stabilito che i registri degli archivi ecclesiastici non possono essere divulgati, e pertanto la loro esistenza non viola la *privacy*. Ha inoltre sottolineato che il Battesimo è un fatto storico non annullabile, richiesto legalmente dai genitori del ricorrente, e che quest'ultimo era l'unico responsabile della divulgazione pubblica della propria apostasia.⁸⁸

Al fine di evitare futuri e sterili conflitti in materia di diritto alla *privacy* all'interno della Chiesa, riteniamo che avrebbe senso seguire la soluzione adottata da diverse diocesi tedesche, dove si sostituisce la cancellazione o l'eliminazione dei dati personali con il blocco dei dati del Battesimo.⁸⁹ Le disposizioni più recenti pubblicate nei bollettini corrispondenti delle diocesi di Friburgo (luglio 2022), Limburg (marzo 2023) e Berlino (settembre 2023) indicano espressamente l'obbligo di inserire una 'notifica di blocco/confidenzialità' in conformità alle disposizioni della Legge tedesca sulle persone transgender, che vieta la divulgazione dei nomi cambiati. Tale notifica implica che è consentito fornire informazioni e creare documenti o certificati solo con il permesso dell'Ordinario del luogo.⁹⁰

6. CONCLUSIONI

Lo sviluppo della legislazione sull'autodeterminazione di genere vigente in vari paesi del mondo può avere un impatto sulla gestione dei registri della Chiesa cattolica tramite la richiesta di modifica dei libri sacramentali per riflettere un eventuale cambiamento di genere.

La sentenza della Corte Suprema argentina riguardante il Caso Rueda contro l'Arcidiocesi di Salta del 2023 ha affrontato i temi di fondo implicati nella controversia. Ha sottolineato da una parte il diritto della Chiesa all'autonomia nella gestione dei registri sacramentali, ritenendo che rientri nell'esercizio libero del culto. Questa autonomia è stata difesa insieme al principio

causa che lo consigli (can. 859), potendo essere celebrato addirittura, con l'autorizzazione del Vescovo diocesano, nella propria casa e/o negli ospedali (can. 860); c) tale è la diversità di situazioni che possono verificarsi che persino l'ordinamento canonico stesso prevede che il battesimo possa essere amministrato dai laici (can. 230).

⁸⁸ O. ÉCHAPPÉ, *Les débaptisations devant la Cour de Cassation*, «L'Année Canonique» 55 (2913), pp. 143-157.

⁸⁹ J. A. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Autonomía de las confesiones y derecho comunitario: la protección de los datos personales en este contexto*, cit., pp. 26-31.

⁹⁰ Bollettino della Diocesi di Limburg (marzo 2023), Decreto esecutivo generale sull'iscrizione del Battesimo nel registro battesimale in casi speciali e sull'elaborazione degli atti di Battesimo. Bollettino della Diocesi di Freiburg (agosto 2022), Decreto generale di applicazione per l'iscrizione del Battesimo nel registro battesimale (§ 14 KbG) in casi speciali e per la creazione di certificati di Battesimo. Bollettino della Diocesi di Berlino (settembre 2023), Decreto sull'iscrizione del Battesimo nel registro battesimale in casi speciali e sull'espedizione di certificati di Battesimo.

di neutralità dello Stato, che impedisce all'autorità civile di intervenire negli affari interni della Chiesa. La stessa Corte ha inoltre sostenuto che la decisione dell'Arcidiocesi di non accettare la modifica del registro sacramentale sulla base dell'identità di genere auto-percepita non costituisce discriminazione, poiché tale rifiuto non preclude la partecipazione equa alla vita religiosa della comunità cattolica. Riguardo alla tutela del diritto all'intimità, si sottolinea la natura confidenziale dei registri sacramentali. Tuttavia, potrebbe risultare necessario adottare provvedimenti finalizzati a garantire la riservatezza in conformità alle leggi civili. In questo contesto, si propone di seguire l'esempio di alcune diocesi tedesche, che utilizzano una 'notifica di blocco/confidenzialità' per proteggere le note marginali sull'auto-determinazione di genere.

Il caso affrontato dalla Corte Suprema argentina permette inoltre di sollevare la questione sull'autonomia della Chiesa riguardo il contenuto della sua fede. Concretamente, il modo d'impostare l'identità sessuale della persona e l'uguaglianza di genere. La Chiesa ha libertà per diffondere i suoi insegnamenti sulla sessualità basata sulla differenza biologica tra maschio e femmina. Così si riflette nei registri sacramentali, basati sul sesso biologico alla nascita, che è permanente. Le norme canoniche non ammettono la modifica del sesso nel registro, ma piuttosto l'integrazione tramite un'annotazione marginale che indica l'eventuale mutamento di genere realizzato in ambito civile. Riteniamo che questo modo di procedere possa soddisfare adeguatamente la richiesta del fedele che ha deciso di mutare il genere. Queste disposizioni canoniche non rispondono infatti a un tentativo di ostruire l'esercizio di una prerogativa riconosciuta dalle leggi civili, ma piuttosto alla necessità di tutelare un legittimo interesse giuridico-istituzionale della Chiesa.

La crescente tensione tra le normative sulla così detta 'autodeterminazione di genere' e il diritto della Chiesa cattolica sottolinea un conflitto di natura più profonda, che può essere considerato una vera e propria guerra culturale. Tale conflitto si manifesta tra la concezione classica della persona da un lato, e una visione dell'essere umano largamente influenzata in Occidente dalle teorie più radicali sul genere, dall'altro. Come è accaduto in Europa con le richieste di cancellazione dei dati da parte di coloro che esercitavano l'apostasia dalla Chiesa, in questo caso si può osservare l'intenzione di esercitare un certo attivismo ideologico e sociale. Infatti, sono richieste che hanno pochi o nessun effetto pratico, al di là del desiderio di attirare l'attenzione e forse ottenere un riconoscimento sociale, o denunciare i principi antropologici classici su cui si basa la dottrina della Chiesa sulla sessualità. Ciò mette in evidenza che non si cerca la protezione dei dati personali, della *privacy* o dell'autodeterminazione informativa, ma di condurre una campagna mediatica con altri scopi, forse legittimi, ma diversi da quelli tutelati dalla legge.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- ALEDA SALINAS, M., *La aplicación de la normativa de protección de datos de carácter personal a las confesiones religiosas (derechos «ARCO» y apostasía)*, in J. M. VÁZQUEZ, GARCÍA-PENUELA, I. CANO RUIZ (eds.), *El derecho de libertad religiosa en el entorno digital*, Granada, Comares, 2020, pp. 3-29.
- AZNAR GIL, F., *La inscripción o registro de los hijos adoptados en la legislación canónica*, «Revista Española de Derecho Canónico» 54 (1997), pp. 135-154.
- BLANCO, M., *Cuestiones litigiosas en el ámbito civil: Consecuencias jurídicas de la apostasía*, in A. MONTOYA MELGAR (ed.), *Cuestiones actuales de la jurisdicción en España*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 2009, pp. 1238-1253.
- CARDACI, G., *Il processo di rettificazione dell'atto di nascita della persona intersex*, «Focus» v/1 (2018), pp. 40-58.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones sobre el modo de proceder en caso de declaración de abandono de la Iglesia Católica o de cancelación de partida de bautismo y rectificación registral relativa al sexo de las personas*, aprobadas por la xci Asamblea Plenaria, 3-7 de marzo de 2008.
- IDEM, *Orientaciones acerca de los libros sacramentales parroquiales*, aprobadas por la xcv Asamblea Plenaria, 23 de abril de 2010.
- IDEM, *Orientaciones sobre la inscripción de los ficheros de las diócesis y parroquias en el registro general de protección de datos*, aprobadas por la xcvi Asamblea Plenaria, 25 de noviembre de 2010, «Boletín de la Conferencia Episcopal Española» 86 (2010).
- IDEM, *Decreto general sobre la protección de datos de la Iglesia católica en España*, aprobado por la cxi Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, 16 y 20 de abril de 2018, «Boletín de la Conferencia Episcopal Española» 101 (2018).
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto Generale 1285/99. *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, 20 ottobre 1999, «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» 10 (1999).
- IDEM, *Decreto generale. Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama e alla riservatezza*, 24 maggio 2018, «Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana» 52 (2018).
- CONFERENZA EPISCOPALE POLACCA, *Posizione della Conferenza Episcopale Polacca sulla questione LGBT+* (8 agosto 2020), <https://episkopat.pl/posizione-della-conferenza-episcopale-polacca-sulla-questione-lgbt/>.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 luglio 2004.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, «Maschio e femmina li creò» per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione, 2 febbraio 2019.
- DURHAM C. JR., *The Right to Autonomy in Religious Affairs: A Comparative View*, in G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy: A Comparative Survey*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001, pp. 686-714.
- GANARIN, M., *La tutela dei dati personali nei recenti sviluppi del diritto particolare per la Chiesa cattolica in Italia*, «Ius Ecclesiae» 31/2 (2019), pp. 427-448.
- GAS-AIXENDRI, M., *Apostasía y libertad religiosa*, Granada, Comares, 2012.
- IDEM, *Apostasía y tratamiento jurídico de los datos de carácter personal. La experiencia jurídica europea*, «Ius Ecclesiae» 25/2 (2013), pp. 366-386.

- IDEM, *La aplicación del principio de igualdad de género a las entidades asociativas de la Iglesia católica. Conflictos reales y falsos conflictos*, «Ius canonicum» 62 (2022), pp. 179-218.
- LO PRETE, O., *Autonomía de las confesiones religiosas en un fallo reciente (ley de identidad de género y registros parroquiales)*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 54 (2020), pp. 1-14.
- MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Autonomy and self-determination of religious groups*, in *Comparative Approaches to Regulating Religion and Belief: State Authority and the Rule of Law*, Beijing dal 17 al 19 Ottobre 2004, *pro manuscripto*.
- MAZZONI, G., *Le Autorizzazioni Generali al trattamento dei dati sensibili da parte delle confessioni religiose. Osservazioni alla luce delle recenti riforme in materia di privacy*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale» 7 (2020), pp. 66-90.
- MOGAVERO, D., *Diritto alla buona fama e alla riservatezza e tutela dei dati personali*, «Ius Ecclesiae» 2 (2000), pp. 589-610.
- MONTÓYA MELGAR, A., *Significado de la Ley orgánica para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*, in A. MONTÓYA MELGAR (dir.), Y. SÁNCHEZ-URÁN AZAÑA (coord.), *Igualdad de mujeres y hombres. Comentario a la ley orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*, Pamplona, Thomson Reuters Civitas, 2007.
- IDEM, *Cuestiones actuales de la jurisdicción en España*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 2009.
- OTADUY, J., *Iglesia católica y ley española de protección de datos: falsos conflictos*, «Ius Canonicum» 95 (2008), p. 126.
- OTADUY, J., voce «Transexualidad», in *Diccionario General de Derecho Canónico*, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. VII, Navarra, Editorial Aranzadi 2012, pp. 641-645.
- PALOMINO, R., *La autonomía de las confesiones religiosas. Aportes desde el derecho de la Unión Europea*, «Ius Canonicum» 63 (2023), pp. 699-737.
- PAPA BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011.
- PAPA FRANCESCO, *Lettera enciclica Laudato si'*, 24 maggio 2015.
- PELAYO OLMEDO, J. D., *La adscripción religiosa como dato especialmente protegido. El caso del registro bautismal en España*, «Revista de Derecho Político» 94 (2015), pp. 143-182.
- PÉREZ-MADRID, F., *Protección de datos personales y apostasía*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 19 (2009), pp. 1-31.
- PIGNEDOLI, V., *Privacy e libertà religiosa*, Milano, Giuffrè, 2001.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, 8 dicembre 1995.
- RIVERS, J., *Law, Religion and Gender Equality*, «Ecclesiastical Law Journal» 9 (2007), pp. 24-52.
- IDEM, *Is Religious Freedom under Threat from British Equality Laws?* «Studies in Christian Ethics» 33/2 (2020), pp. 179-193.
- ROCA FERNÁNDEZ, M., *Derechos fundamentales y autonomía de las Iglesias*, Madrid, Dykinson, 2005.
- IDEM, *Incidencia de las políticas de igualdad en el desarrollo armónico de los derechos fun-*

- damentales, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 20 (2009), pp. 1-31.
- IDEM, *Interpretación del término ‘inviolabilidad’ en el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede, sobre Asuntos Jurídicos, de 3-I-1979*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 29 (2012), pp. 1-14.
- IDEM, *Cambio de sexo e idoneidad para impartir clases de religión católica en el Derecho español*, «Revista Española de Derecho Canónico» 74 (2017), pp. 447-458.
- IDEM, *La aplicación del Reglamento europeo de protección de datos por las Conferencias Episcopales Europeas*, in J. M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, I. CANO RUIZ (eds.), *El derecho de libertad religiosa en el entorno digital*, Comares, Granada 2020, pp. 471-480.
- IDEM, *La administración de sacramentos y la ideología de género*, in L. RUANO, C. PEÑA (eds.), *Iglesia y sociedad civil: la contribución del Derecho canónico*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 319-345.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. A., *Autonomía de las confesiones y derecho comunitario: la protección de los datos personales en este contexto*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 49 (2019), pp. 1-63.
- RODRÍGUEZ-PIÑERO, M., FERNÁNDEZ LÓPEZ, M. F., *Comentario al art. 14 CE*, in M. RODRÍGUEZ-PIÑERO, M. E. CASAS BAAMONDE (dirs.), *Comentarios a la Constitución Española*, Madrid, Fundación Wolters Kluwer-Boletín Oficial del Estado, 2018, pp. 334-352.
- RUANO, L., PEÑA, C. (eds.), *Iglesia y sociedad civil: la contribución del Derecho canónico*, Madrid, Dykinson, 2022.
- RUBINO, M. G., *Autonomía de las comunidades religiosas: una espada de dos filos. Apuntes sobre el fallo “Rueda, a. c. Arzobispado de Salta” (CSJN, 20/04/2023)*, «Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado» 62 (2023), pp. 1-18.
- SALINAS MENGUAL, J., *Protección de datos: entre el derecho a la intimidad y la autonomía de las confesiones religiosas. El caso finlandés y el español (a propósito de la Sentencia Jehovan Todistajat del TJUE)*, «Ius Canonicum» 58 (2018), pp. 671-708.
- SORIANO RODRÍGUEZ, M. A., *Apostasía y protección de datos personales*, Alicante, Universidad de Alicante, 2012.
- VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, J. M., CANO RUIZ, I. (eds.), *El derecho de libertad religiosa en el entorno digital*, Granada, Comares, 2020.

PSICOLOGIA E FORMAZIONE DEI CANDIDATI AL SACERDOZIO: UN APPROCCIO GIURIDICO

PSYCHOLOGY AND FORMATION OF CANDIDATES
FOR THE PRIESTHOOD: A JURIDICAL APPROACH

MARCO MASTROIANNI

RIASSUNTO · L'articolo affronta il tema del ricorso alla psicologia nel percorso di discernimento e formazione dei candidati al sacerdozio. Partendo dai contributi più importanti del magistero, che evidenziano l'utilità degli strumenti psicologici, si delinea giuridicamente il rapporto tra il formatore ed il candidato. Un giusto approccio necessita di considerare attentamente la relazione tra il diritto-dovere dell'istituzione preposta di conoscere opportunamente i candidati e il legittimo diritto di ogni persona alla tutela della propria intimità.

PAROLE CHIAVE · formazione, candidati al sacerdozio, psicologia, intimità.

ABSTRACT · This article deals with the theme of the use of psychology in the path of discernment and formation of candidates for the priesthood. Starting from the most important contributions of the magisterium, which highlight the usefulness of psychological tools, the relationship between the trainer and the candidate is juridically outlined. A correct approach requires a careful consideration of the relationship between the right-duty of the institution in charge to properly know the candidates and the legitimate right of each person to the protection of their intimacy.

KEYWORDS · Formation, Candidates for the Priesthood, Psychology, Intimacy.

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. I documenti magisteriali più rilevanti sul tema. – 2.1 *Ratio Fundamental*is e formazione integrale. – 3. Il Codice e il ricorso alla psicologia nella formazione agli ordini sacri. – 4. Il diritto alla difesa della propria intimità e alla buona fama. – 5. I criteri per un lecito impiego della psicologia. – 5.1 *Si casus ferat*. – 5.2 Il consenso del candidato. – 5.3 La libertà nella scelta dello psicologo. – 5.4 Il diritto di non sottoporsi all'indagine psicologica. – 6. Il rapporto dell'esperto con il candidato, il foro esterno ed interno. – 7. Ulteriori considerazioni sulle esigenze giuridiche del rapporto formativo. – 8. Conclusioni.

donmarcomas@gmail.com, Dottore in Diritto canonico, Cancelliere della Curia diocesana di Lamezia Terme, Italia.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601003](https://doi.org/10.19272/202408601003) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 63-88

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://iusecclesiae.libraweb.net)

SUBMITTED: 25.9.2023 · REVIEWED: 15.10.2023 · ACCEPTED: 4.12.2023

1. PREMESSA

SOPRATTUTTO in seguito all'impulso del Concilio Vaticano II, in ambito ecclesiale si è posta con una certa continuità ed in termini sicuramente più pregnanti che in precedenza, la questione circa l'opportunità del ricorso alle competenze delle scienze umane – in particolare quella della psicologia – nell'ammissione e formazione dei candidati agli ordini sacri.¹ Si tratta di una questione complessa, che pone importanti riflessioni da un punto di vista giuridico oltre che morale e che talvolta ancora oggi porta su di sé il fardello di un tempo in cui, dimentiche del comune passato, psicologia e spiritualità sono state relegate a posizioni inconciliabili. Tale conflittualità ha suscitato infatti in alcuni casi impostazioni poco armonizzate tra coloro che a vario titolo sono coinvolti nella sfida formativa. Esse vanno dal rifiuto totale di qualsiasi ricorso agli strumenti offerti dalla psicologia in quanto inappropriati a trattare del trascendente dono della vocazione, al ricorso indiscriminato ad essi, quasi da farne talvolta, a prescindere dai singoli casi, una *condicio sine qua non* per un valido discernimento.² Eppure si tratta di una questione oggi quanto mai necessaria, riproposta negli ultimi anni con una certa urgenza dalle indicazioni del magistero della Chiesa circa la formazione dei candidati al sacerdozio, le quali puntano sempre di più ad un coinvolgimento 'integrale' della persona e così alla cura della dimensione umana come fondamentale per la qualità della futura missione.

I documenti più rilevanti sul tema in oggetto chiariscono come la Chiesa non sia contraria all'indagine psicologica in quanto tale. In essa si coglie anzi un valido aiuto ad una più libera e matura risposta alla vocazione ricevuta, senza per questo doversi porre come sostitutiva alla dimensione trascendentale. La possibilità di ricorrere al supporto di un esperto in ambito psicologico comporta allo stesso tempo importanti implicazioni giuridiche delle parti chiamate in causa nel processo formativo. Si tratta, in particolare, per un verso del dovere dell'istituzione formativa di conseguire le conoscenze necessarie ad un giudizio prudenzialmente certo circa l'idoneità del candidato, per l'altro del noto e fondamentale diritto naturale alla tutela dell'intimità e della buona fama da parte del candidato.

Una riflessione costruttiva che, rifuggendo le polarizzazioni, possa realmente cogliere lo specifico apporto della psicologia alla formazione dei candidati al ministero sacro passa allora necessariamente dal bisogno di definire delle competenze ed insieme evidenziare dei confini anche in termini giuri-

¹ Quanto di seguito si dirà del ricorso alla psicologia in vista dell'ammissione al seminario o agli ordini sacri vale, *mutatis mutandis*, anche per le tappe formative della vita consacrata.

² Sul tema si veda F. IMODA, *Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale*, «La Civiltà Cattolica» 144 (1993), pp. 359-372.

dici, tanto dal punto di vista del formatore quanto da quello del formando. E così comprendere pure con quali criteri l'apporto dell'esperto possa lecitamente e fruttuosamente integrare la più ampia opera formativa a favore di quanti sono chiamati al ministero ordinato. Tutto ciò nella ferma consapevolezza che la vocazione divina non è mai un fatto meramente privato, ma un dono elargito per il bene della Chiesa intera.

2. I DOCUMENTI MAGISTERIALI PIÙ RILEVANTI SUL TEMA

Dando uno sguardo a ritroso ai documenti che la Chiesa ha dedicato alla formazione dei chierici ci si rende conto di come l'interesse per la formazione umana dei candidati al sacerdozio – compresa la possibilità di ricorrere alla psicologia –, sia stata, almeno in linea di principio, sempre tenuta in debita considerazione. Negli anni poi tale consapevolezza è andata rafforzandosi anche a motivo di serie problematiche emerse tra il clero³ che hanno posto importanti interrogativi circa l'adeguatezza della formazione ricevuta in passato e la necessità di ripensarla alla luce delle mutate esigenze educative.

Già Pio XII, nella Costituzione apostolica *Sedes sapientiae*, circa i metodi formativi di quanti sono chiamati alla vita religiosa, sosteneva che i mezzi offerti dalla ricerca umana, se utili, non vanno disprezzati; anzi sono da valorizzare e da ammettere con saggezza.⁴ Lo stesso poi, rivolgendosi ai partecipanti al XIII Congresso della Società internazionale di psicologia applicata, pur ammettendo la necessità di riconoscerne i confini nel rispetto della sfera intima dell'uomo, affermava che «i test e gli altri metodi di investigazione psicologica hanno contribuito enormemente alla conoscenza della personalità umana e hanno reso segnalati servizi».⁵

Più tardi il Decreto conciliare *Optatam totius* prende in considerazione il supporto della psicologia,⁶ anzitutto in riferimento alla formazione dei seminaristi. Il documento chiede infatti ai superiori di indagare oltre che sulla retta intenzione e l'idoneità spirituale e intellettuale dei candidati, anche sulla «necessaria salute fisica e psichica, considerando anche le eventuali inclina-

³ Il riferimento è principalmente alla piaga della pedofilia che ormai da diversi anni vede la Chiesa impegnata da una parte a dare una risposta forte e trasparente per arginare il problema, dall'altra a riflettere sulla necessità di una maggiore attenzione alla qualità della formazione offerta ai candidati.

⁴ Pio XII, Costituzione apostolica *Sedes sapientiae*, 31 maggio 1956, «AAS» 48 (1956), pp. 354-365, p. 359.

⁵ IDEM, *Ai partecipanti al XIII Congresso della Società internazionale di psicologia applicata*, 10 aprile 1958, «AAS» 50 (1958), pp. 268-282, p. 274.

⁶ La parola psicologia ricorre in tutto 4 volte nel decreto, per lo più abbinata a quelle di sociologia e pedagogia.

zioni ereditarie». ⁷ Pertanto, rimarcando l'importanza della loro educazione alla maturità umana, evidenzia come le norme educative cristiane possano essere «convenientemente perfezionate coi dati recenti di una sana psicologia e pedagogia». ⁸ Tale riferimento è riproposto anche nella prospettiva di una più adeguata formazione pastorale dei candidati, con il suggerimento «a fare uso degli aiuti che possono essere offerti dalle discipline sia pedagogiche, sia psicologiche, sia sociologiche», ⁹ per un più consapevole e competente esercizio del ministero, chiamato al delicato compito di rapportarsi all'umano in tutte le sue tanto ricche quanto problematiche sfaccettature.

Il medesimo orientamento è riscontrabile nell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*. «Come formare sacerdoti che siano veramente all'altezza di questi tempi, capaci di evangelizzare il mondo di oggi?»: ¹⁰ è la domanda cruciale di tale documento, che pone alla base dell'intera formazione sacerdotale proprio la dimensione umana, antepoendola anche a quella spirituale. Ciò è motivato dalla consapevolezza di come l'umanità del sacerdote debba essere «ponte e non ostacolo per gli altri nell'incontro con Gesù Cristo Redentore dell'uomo». ¹¹ L'Esortazione, pertanto, riconosce che l'accompagnamento spirituale – strumento di grazia assolutamente necessario nell'educazione sacerdotale ¹² – «può essere aiutato in determinati casi e a precise condizioni, ma non sostituito, da forme di analisi o di aiuto psicologico». ¹³ Si riconosce dunque il supporto che può provenire dalla psicologia, pur mettendo in guardia da un ricorso indiscriminato ad essa, con la necessità di limitarlo a determinati casi e precise condizioni.

Tra i documenti magisteriali gli *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio* (d'ora in poi *Orientamenti*) della Congregazione per l'Educazione Cattolica – prima competente per i Seminari –, costituiscono tuttavia il contributo più rilevante sul tema qui trattato.

Il documento parte dall'evidenziare la dimensione ecclesiale della vocazione al sacerdozio che non può che essere vissuto in relazione agli altri ed in vista del bene della Chiesa e non solo di chi è 'chiamato'. È in tale ampio quadro di convergenza che ai formatori viene riconosciuto il dovere di discernere la vocazione e l'idoneità dei candidati. Muovendo da tale presupposto, il documento si sofferma su una serie di qualità, disposizioni e virtù che nascono e si alimentano in un intreccio di dinamiche umane e spirituali ne-

⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, 28 ottobre 1965, n. 6, «AAS» 58 (1966), pp. 713-727, p. 717.

⁸ Ivi, n. 11, p. 720.

⁹ CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, cit., n. 20, p. 726.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, n. 10, «AAS» 84 (1992), pp. 657-804, p. 671.

¹¹ Ivi, n. 43, p. 732.

¹² Cfr. ivi, n. 45, pp. 736-738.

¹³ Ivi, n. 40, p. 725.

cessarie per una donazione libera del candidato nell'esercizio del ministero. Il sereno e maturo sviluppo di tali doti – si rileva tuttavia – talvolta «può essere ostacolato da particolari ferite del passato non ancora risolte». ¹⁴ Pertanto

“si casus ferat” – ossia nei casi eccezionali che presentano particolari difficoltà –, il ricorso a esperti nelle scienze psicologiche, sia prima dell'ammissione al Seminario sia durante il cammino formativo, può aiutare il candidato nel superamento di quelle ferite, in vista di una sempre più stabile e profonda interiorizzazione dello stile di vita di Gesù Buon Pastore, Capo e Sposo della Chiesa. ¹⁵

Il ricorso alle scienze psicologiche è così suggerito nei casi in cui questo risultato necessario ad una ottimale progressione del cammino di formazione del candidato. In esse si ravvisa infatti un ausilio utile agli stessi formatori non solo per la diagnosi di eventuali patologie ma, ancor di più, per il sostegno che possono fornire al candidato in vista di uno sviluppo equilibrato delle doti necessarie a vivere in modo maturo il ministero.

Significativo è ancora il richiamo alla psicologia in un campo più specifico, che meriterebbe un approfondimento a parte: quello della formazione dei formatori. Le *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari* della Congregazione per l'Educazione Cattolica si focalizza sulla necessità di un'adeguata preparazione degli educatori, primi responsabili dell'efficacia dell'opera formativa. A loro è richiesto di disporre «non soltanto di una normale perspicacia, ma anche dei dati fondamentali delle scienze umane sulla comunicazione interpersonale e sulle dinamiche della decisione umana», ¹⁶ in modo tale da sapersi confrontare con giovani oggi più che in passato dinamici, ma anche fragili soprattutto affettivamente, provenienti spesso da ambienti familiari e sociali non sempre sani, che bisogna conoscere ed integrare con maturità relazionale. Peculiare responsabilità dell'educatore è quella di avere

uno sguardo attento ed affinato da una buona conoscenza delle scienze umane per andare al di là delle apparenze e del livello superficiale delle motivazioni e dei comportamenti. ¹⁷

¹⁴ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 29 giugno 2008, n. 5, «EV» 25 (2008), 1239-1289, 1253.

¹⁵ *Ibidem*.
¹⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari*, 4 novembre 1993, n. 38, «EV» 13 (1991-1993), 3151-3284, 3215.

¹⁷ Ivi, n. 57, 3248. Sia ben chiaro: il formatore non è chiamato ad eventuali diagnosi che non gli competono e che anzi sarebbero illegittime. La necessaria separazione tra il foro esterno e quello della coscienza non potrebbe infatti essere rispettata se il formatore venisse a coincidere con l'esperto. Un occhio attento del formatore – anche se non strettamente competente in ambito psicologico – sarà tuttavia capace di intercettare eventuali difficoltà del candidato ed offrire così il supporto necessario al suo benessere integrale, perché da questo dipenderà in seguito anche la qualità del suo ministero.

Il supporto psicologico non è dunque qui posto come alieno al percorso formativo, ma piuttosto come opportunità data anche al formatore per una migliore conoscenza di sé ed uno sguardo più pacificato sulla sua storia e su quella dei formandi.

2. 1. Ratio Fundamentalis e formazione integrale

A dare maggiore rilevanza al ruolo della psicologia nella formazione ha certamente contribuito la crescente attenzione riservata alla sfera umana dei candidati al ministero sacro, come base sulla quale ogni vocazione si innesta e per mezzo della quale, sostenuta dalla grazia divina, si compie.

Ecco che la nuova versione della *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*¹⁸ (d'ora in poi *Ratio*), pubblicata nel 2016 dalla Congregazione per il Clero, pur ponendosi in continuità con il magistero precedente, si focalizza non a caso sulla promozione di una 'formazione integrale', capace cioè di unire in modo equilibrato la dimensione umana, quella spirituale, quella intellettuale e quella pastorale, attraverso un cammino pedagogico graduale e personalizzato. Tra di esse un accento peculiare è posto proprio sulla dimensione umana: non si può essere presbiteri senza equilibrio della mente e del cuore e senza maturità affettiva, e ogni lacuna o difficoltà non risolta in questo ambito rischia di essere gravemente problematica sia per la persona stessa che per il Popolo di Dio che le sarà affidato.¹⁹

È in tale orizzonte che vanno considerati i riferimenti del documento al supporto della psicologia, di cui tratta anzitutto nel contesto della tappa discepolare. Afferma la *Ratio*: «Oltre all'essenziale accompagnamento dei formatori e del Direttore spirituale, per integrare gli aspetti fondamentali della personalità, in qualche caso potrebbe essere d'aiuto uno specifico accompagnamento psicologico».²⁰ Il documento si sofferma poi in modo più accurato al supporto delle scienze umane nel contesto degli agenti della formazione, tra cui annovera pure la categoria degli 'specialisti', ovvero coloro che per le loro specifiche competenze possono offrire un aiuto qualificato ai candidati che ne avessero bisogno. Secondo la *Ratio*

tale contributo è prezioso sia per i formatori che per i seminaristi, principalmente in due momenti: nella valutazione della personalità, esprimendo un parere sulla salute psichica del candidato e nell'accompagnamento terapeutico, per far luce su eventuali problematiche e aiutare nella crescita della maturità umana.²¹

¹⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, 8 dicembre 2016, n. 8, «EV» 32 (2016), 1755-2065, 1784-1785.

¹⁹ Cfr. *ivi*, n. 94, 1903-1904.

²⁰ *Ivi*, n. 63, 1855-1856.

²¹ *Ivi*, n. 193, 2042.

In tal senso, dunque, l'apporto delle scienze psicologiche costituisce un significativo aiuto al discernimento dei formatori permettendo «di conoscere meglio l'indole e la personalità dei candidati e di offrire un servizio formativo più adeguato alle condizioni dei singoli»,²² col fine ultimo di non arrecare pregiudizio al ministero sacerdotale.

La preoccupazione con cui la *Ratio* tratta del discernimento vocazionale è significativa: i Vescovi e i formatori hanno una grande responsabilità e sono chiamati ad esercitare una perspicace vigilanza sull'idoneità dei candidati, senza fretta né superficialità. Su questa linea, il documento cerca di superare alcuni automatismi che si sono venuti a creare in passato; la sfida è quella di proporre un cammino di formazione integrale che aiuti la persona a maturare in ogni dimensione della propria esistenza – a partire da quella umana – e favorisca una valutazione finale fatta in base alla globalità del percorso.

3. IL CODICE E IL RICORSO ALLA PSICOLOGIA NELLA FORMAZIONE AGLI ORDINI SACRI

Quanto esposto nei documenti citati trova espressione anche in alcune norme dell'ordinamento canonico. Non si dimentichi, peraltro, che l'attuale normativa risale al 1983 e da allora certamente nuove esigenze, con rinnovata consapevolezza, animano la sfida formativa e pongono nuovi interrogativi nella relazione giuridica tra i diversi attori della formazione.

Sotto l'impulso delle indicazioni conciliari e del Magistero, dunque, anche il Codice di Diritto Canonico ha offerto delle norme sul ricorso alle scienze umane nell'ammissione dei candidati al sacerdozio e nel discernimento vocazionale in genere. Così il can. 241 § 1 CIC riconosce anzitutto al Vescovo, che è il principale responsabile della formazione del candidato,²³

²² Ivi, n. 192, 2041.

²³ Afferma il Direttorio *Apostolorum Successores*: «L'attuale e assai problematica situazione dell'universo giovanile richiede specialmente dal Vescovo che si operi un attento discernimento dei candidati al momento della loro ammissione in seminario. [...] Infatti, sul Vescovo ricade l'ultima responsabilità dell'ammissione dei candidati agli ordini sacri. La loro idoneità gli deve risultare provata con argomenti positivi, per cui, se per precise ragioni dovesse avere dei dubbi, non ammetta all'ordinazione» (CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio *Apostolorum Successores*, 22 febbraio 2004, n. 88, «EV» 22 [2003-2004], 1567-2159, 1174). Altrove ancora si legge: «La chiamata agli Ordini è responsabilità personale del Vescovo o del Superiore Maggiore. Tenendo presente il parere di coloro ai quali hanno affidato la responsabilità della formazione, il Vescovo o il Superiore Maggiore, prima di ammettere all'Ordinazione il candidato, devono pervenire ad un giudizio moralmente certo sulle sue qualità. Nel caso di un dubbio serio al riguardo, non devono ammetterlo all'Ordinazione» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini Sacri*, 4 novembre 2005, n. 3, «EV» 23 [2005-2006], 1183-1195, 1189).

la competenza di discernere in modo accurato circa l'ammissione di quanti chiedono di accedere in seminario, individuando tra i criteri selettivi quello della «salute fisica e psichica».²⁴ Le norme relative agli istituti religiosi riportano il corrispettivo dettato al can. 642 CIC, in cui ai Superiori si prescrive che ammettano con «la più attenta cura soltanto coloro che, oltre all'età richiesta, abbiano salute, indole adatta e maturità sufficiente per assumere il genere di vita proprio dell'istituto», e che tali requisiti, possano essere anche «verificati, all'occorrenza da esperti, fermo restando il disposto del can. 220».²⁵

In riferimento all'ammissione agli ordini sacri poi il Codice, al can. 1029 CIC, stabilisce che per esservi promossi – secondo il prudente giudizio del Vescovo proprio o del Superiore maggiore competente – oltre a possedere le necessarie qualità intellettive e virtù morali, i candidati devono essere «dotati di tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche congruenti con l'ordine che deve essere ricevuto». Al can. 1031 § 1 CIC è prescritto poi che il presbiterato sia conferito solo a quelli che, oltre all'età idonea, «posseggono una sufficiente maturità». Più avanti, circa i criteri per lo *scrutinium* in vista dell'ordinazione, il can. 1051, 1° CIC prescrive che sia dovere del rettore attestare la salute psichica del candidato, oltre che fisica.²⁶ Non a caso, infatti, il can. 1041, 1° CIC tra gli irregolari a ricevere gli ordini annovera chi è affetto da «qualche forma di pazzia o da altra infermità psichica, per la quale, consultati i periti, viene giudicato inabile a svolgere nel modo appropriato il ministero». Tale dovere del rettore può senz'altro configurarsi anche come un diritto. A lui infatti è affidata la responsabilità (cfr. cann. 235 § 1; 239, § 1;

²⁴ Cfr. G. P. MONTINI, «Admisión al seminario», in J. OTADUY GUERIN, A. VIANA TOMÁS, J. SEDANO RUEDA (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 1, Cizur Menor-Pamplona, Universidad de Navarra-Thompson Reuters-Aranzadi, 2012, pp. 300-302.

²⁵ Il richiamo esplicito alla tutela giuridica dell'intimità del soggetto quale limite per evitare un ricorso indiscriminato agli esperti in ambito psicologico, spinse alcuni componenti della Pontificia Commissione per la revisione del Codice a chiedere l'inserimento nell'attuale can. 241 § 1 CIC di una norma che non imponesse un esame psicologico ai seminaristi senza il loro assenso, così come già previsto per i religiosi. Non si ritenne tuttavia necessario modificare il canone poiché quanto previsto dalla norma per i novizi si sarebbe chiaramente potuto applicare per analogia anche ai seminaristi. Per un approfondimento sui lavori della Commissione si veda A. PERLASCA, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 18 (2005), pp. 417-441, 426-428.

²⁶ A questo proposito in data 10 novembre 1997 la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha indirizzato ai vescovi diocesani e agli altri ordinari con facoltà di ammettere agli ordini sacri una lettera circolare. In essa, tra i documenti di cui disporre per ogni candidato, si annovera «un rapporto psicologico, da richiedersi solamente se ci fosse una ragione fondata» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Gli scrutini sull'idoneità dei candidati agli ordini*, 10 novembre 1997, «EV» 16 [1997], 1322-1338, 1334).

260 CIC) di curare la formazione dei candidati agli ordini e di farlo in conformità alla *Ratio* del proprio Paese e al regolamento del seminario approvato dal Vescovo diocesano o dai Vescovi interessati (cfr. cann. 242, § 2; 243; 261, § 1 CIC). Il can. 1052 CIC in ultimo precisa ancora che il Vescovo, per poter procedere all'ordinazione, deve avere la certezza morale sull'idoneità del candidato, «provata con argomenti positivi» (§ 1) e che, nel caso di un dubbio fondato, non deve procedere all'ordinazione (cfr. § 3).

Da quanto finora affermato si comprende come sia compito proprio della Chiesa quello di scegliere quanti ritiene adatti al ministero sacerdotale. L'ordinazione non costituisce infatti un diritto, né può essere pertanto sufficiente il personale desiderio di riceverla per esservi ritenuti idonei. Essa è invece espressione di quella vocazione che «è un dono della grazia divina, ricevuto tramite la Chiesa, nella Chiesa e per il servizio della Chiesa». ²⁷ È dunque diritto e dovere della Chiesa – per mezzo di coloro che chiama alla missione educativa – «verificare la presenza delle qualità richieste in coloro che essa ammette al ministero sacro». ²⁸ Tale diritto-dovere trova poi una sua ulteriore concretizzazione anche nella facoltà di ricorrere alla scienza psicologica per verificare l'idoneità dei futuri presbiteri, dal momento che «è proprio del Vescovo o del Superiore competente non solo sottoporre a esame l'idoneità del candidato, ma anche riconoscerla». ²⁹ Pertanto, da quanto analizzato pare assodato che, qualora sussistano dubbi circa l'idoneità, l'ammissione al Seminario o alla Casa di formazione o – quando alcune problematiche si siano manifestate in seguito all'ingresso in Seminario – agli ordini sacri, sarà possibile talvolta solo dopo una opportuna valutazione psicologica della personalità del candidato. È quanto attesta anche la *Ratio* puntualizzando come il contributo delle scienze psicologiche costituisca un apprezzabile aiuto ai formatori poiché «permette di conoscere meglio l'indole e la personalità dei candidati e di offrire un servizio formativo più adeguato alle condizioni dei singoli». ³⁰

4. IL DIRITTO ALLA DIFESA DELLA PROPRIA INTIMITÀ E ALLA BUONA FAMA

Posto che la psicologia conta tecniche differenti, le quali incidono in modo diverso sul soggetto, non vi è dubbio che essa abbia la capacità di arrivare alle zone più inesplorate e inconscie della psiche umana. Questo aspetto

²⁷ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini Sacri*, cit., n. 3, 1189.

²⁸ IDEM, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 11, 1271.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*, cit., n. 192, 2041.

comporta inevitabilmente la necessità di confrontare la possibilità del ricorso alla psicologia per i candidati al ministero sacro col contenuto del can. 220 CIC,³¹ al quale peraltro – si è già visto – lo stesso can. 642 CIC esplicitamente rimanda in riferimento ai novizi. Esso così recita: «Non è lecito ad alcuno ledere illegittimamente la buona fama di cui uno gode, o violare il diritto di ogni persona a difendere la propria intimità».³² Con questo canone il Legislatore ha voluto tutelare anche in ambito canonico un diritto già appartenente ad ogni essere umano.³³ Nel farlo, pur ponendosi nel solco di numerosi precedenti su tale materia anche in ambito internazionale,³⁴ il Codice vigente decide di sostituire il più diffuso concetto di vita privata con quello di intimità³⁵ e di considerarlo insieme a quello della fama.

A primo acchito il can. 220 CIC – senza dubbio quello più chiamato in causa nel trattare del ricorso all'indagine psicologica nella formazione dei candidati al ministero sacro³⁶ – potrebbe subito far pensare che tale impiego possa

³¹ Per un approfondimento sull'origine del can. 220 si veda J. HORTA, *Diritto all'intimità. Fondamenti storici e proiezione del can. 220 CIC e 23 CCE*, «Antonianum» 82 (2007), pp. 735-756.

³² Il disposto, pressoché identico, è presente anche nel CCEO al can. 23: «Non è lecito ad alcuno ledere illegittimamente la buona fama di cui uno gode, né violare il diritto di qualsiasi persona a difendere la propria intimità».

³³ Cfr. L. NAVARRO, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, Roma, PUSC, 2017², p. 44; A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Milano, Giuffrè, 1999, p. 140. A questo proposito Baura afferma: «L'intimità si presenta come un ambito appartenente all'identità dello stesso individuo personale, precisamente lo spazio dove la persona esercita la sua libertà. È in questo ambito laddove il singolo può agire senza nessuna costrizione e, di conseguenza, laddove può perfezionare la propria personalità. L'ambito di intimità costituisce, insomma, un bene necessario della persona umana. Ne segue che la protezione dello sviluppo personale implica la tutela dell'intimità» (E. BAURA, *Il diritto all'intimità nella Chiesa: bene giuridico e disponibilità del diritto*, «Ephemerides Iuris Canonici» 2 [2021], pp. 719-749, p. 724).

³⁴ Così la Dichiarazione Universale dei diritti umani del 1948 all'art. 12 afferma: «Nessun individuo potrà essere sottoposto ad interferenze arbitrarie nella sua vita privata, nella sua famiglia, nella sua casa, nella sua corrispondenza, né a lesione del suo onore e della sua reputazione. Ogni individuo ha diritto ad essere tutelato dalla legge contro tali interferenze o lesioni».

³⁵ Tra i due concetti non vi è infatti una totale corrispondenza. L'intimità è da ritenersi come qualcosa di ancora più interiore della vita privata o, per alcuni, una sfera a parte. Per un approfondimento su alcune posizioni sul tema si veda E. BAURA, *Il diritto all'intimità nella Chiesa*, cit., p. 722; P. H. H. KOYASSAMBIA-KOZONDO, *Le bien juridique naturel de l'intimité personnelle dans l'Église*, Roma, EDUSC, Dissertationes, Series Canonica – LVII, 2020; B. SERRA, *Intimum, privatum, secretum*, Modena, Mucchi, 2022.

³⁶ Afferma Vitalone: «Il diritto a difendere la propria intimità è stato invece introdotto nella vigente codificazione per salvaguardare la dignità della persona, soprattutto nei casi in cui si tratti di verificare attraverso investigazioni, anche psicologiche, la *valetudo psychica* dei candidati al noviziato e agli ordini sacri, diritto oggi tutelato ampiamente anche in varie altre situazioni» (A. VITALONE, *Buona fama e riservatezza in diritto canonico (Il civis-fidelis e la disciplina della privacy)*, «Ius Ecclesiae» 14 [2002], pp. 261-280, p. 263).

essere lesivo del diritto all'intimità del soggetto coinvolto. Se infatti non vi è un immediato nesso tra l'indagine psicologica e la tutela della buona fama di cui anche il canone tratta, non si può invece pensare ad un supporto psicologico che non tocchi inevitabilmente la sfera intima della persona.

Una tale lettura tuttavia risulterebbe quantomeno superficiale. Il can. 220 CIC, infatti, specifica anzitutto che la proibizione non riguarda ogni azione, ma solo quelle che vanno a toccare «*illegitime*» tale diritto naturale. Questo lascia intendere che, a determinate condizioni, non solo alcune azioni non sono da ritenersi illegittime ma, in forza di ciò che le motiva – in particolare nel caso qui in oggetto il diritto-dovere del formatore di conoscere adeguatamente il candidato –, potrebbero essere necessarie o quantomeno molto utili.³⁷ Tale responsabilità tuttavia – conviene ribadirlo – non potrà mai espletarsi annullando o sminuendo il diritto fondamentale dei candidati a tutelare la propria intimità.³⁸ Infatti «l'intimità della coscienza non può essere diritto di un altro, neanche della Gerarchia, neppure nelle circostanze di un seminario»,³⁹ tranne che – come si vedrà in seguito – ciò non avvenga nel rispetto di determinati criteri che è la Chiesa stessa ad offrire.

D'altro canto la buona fama del candidato potrebbe essere coinvolta in esami che, pur non riguardando la realtà più profonda ed intima della persona, coinvolgano aspetti afferenti alla sua sfera privata. Si tratta di quello spazio che si potrebbe definire come riservato e che, pur esulando da scenari ipoteticamente inconsci allo stesso soggetto, egli, per le ragioni più diverse, vuole ed ha il diritto che rimanga tale. Questa sfera, che è sempre il can. 220 CIC a tutelare, nel caso di un impiego della psicologia è a sua volta preservata da alcune accortezze relative soprattutto all'uso dei risultati ottenuti per mezzo di indagini psicologiche, di cui si parlerà più avanti.

5. I CRITERI PER UN LECITO IMPIEGO DELLA PSICOLOGIA

Assodato che la psicologia può costituire un importante aiuto alla formazione dei candidati agli ordini sacri e che la stessa Chiesa, pur senza generalizzarlo, la consiglia in determinati casi, è fondamentale ora delineare i criteri necessari a rendere tale ricorso lecito. Diversamente, un impiego indiscriminato porterebbe i formatori, pur nell'intento di adempiere al meglio la loro grave responsabilità, a ledere il candidato oltre che a generare in lui a priori

³⁷ Cfr. V. MARCOZZI, *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di diritto canonico*, «La Civiltà Cattolica» 134 (1983), pp. 573-580, p. 574.

³⁸ Afferma Baura: «Il diritto della Gerarchia di conoscere i candidati al sacerdozio non fa perdere ai seminaristi il diritto fondamentale dei fedeli all'intimità, il che comporta tra l'altro che i seminaristi continuano a godere del diritto all'immunità rispetto alla pretesa di indagare nella loro interiorità psicologica» (E. BAURA, *Il diritto all'intimità nella Chiesa*, cit., p. 745).

³⁹ Ivi, p. 744.

un'idea negativa dello psicologo quale molesto nemico da cui difendersi, piuttosto che come persona dotata delle competenze adeguate per aiutarlo a conseguire una conoscenza più piena e matura di sé.

Detti criteri possono riassumersi fondamentalmente nel necessario consenso del candidato e nella sua libertà nella scelta dello psicologo, senza escludere pure la possibilità che il candidato decida liberamente di non sottoporsi all'indagine dell'esperto. Prima ancora, tuttavia, essi devono essere preceduti da una condizione imprescindibile a qualsiasi legittimo ricorso alla psicologia, ovvero dall'effettiva esigenza presentata dal singolo caso.

5. 1. Si casus ferat

Dopo averne rilevato l'ammissibilità e l'utilità, è fondamentale sottolineare che il ricorso al contributo della psicologia non può né deve essere generalizzato.⁴⁰ Qualche dubbio in tal senso potrebbe forse emergere dal confronto tra il disposto del can. 1029 CIC, che parla in modo generico delle qualità psichiche che il candidato deve possedere per essere ammesso agli ordini, ed il can. 1051, 1° CIC che invece a tal fine esige dal rettore l'attestazione circa la salute psichica del candidato. Tuttavia gli *Orientamenti* bene evidenziano come il ricorso alla psicologia debba effettuarsi solo quando la situazione di un candidato, opportunamente valutata, lo richieda – *si casus ferat* appunto⁴¹ – e non come previa e necessaria condizione all'ingresso in seminario o all'ordinazione. Il supporto dell'esperto non potrà essere imposto nemmeno in nome del dovere che i formatori hanno di conoscere adeguatamente i candidati, pur se esercitato in ultima analisi quale diritto di tutelare al meglio il bene della missione ecclesiale.⁴² Sarà invece sempre necessario procedere con prudenza, evitando di presentare gli strumenti della psicologia come una sorta di preselezione o come un preludio alla dimissione, bensì come un orientamento e un aiuto.⁴³

Perché dunque l'impiego della psicologia non risulti generalizzato o sommario, e così sostanzialmente illegittimo, è imprescindibile che questo, a giudizio dei formatori, risulti necessario per un corretto discernimento del singolo caso valutato. Vale a dire cioè in presenza di condizioni che, pur non necessariamente patologiche⁴⁴ – cosa che peraltro i formatori non potrebbe-

⁴⁰ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, *Monitum Cum compertum*, 15 luglio 1961, «AAS» 53 (1961), p. 571.

⁴¹ Sono gli stessi *Orientamenti* a usare questa espressione latina mutuandola dalla *Ratio* allora vigente. Vedi nota 15.

⁴² A tal proposito si veda SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, Sentenza del 6 maggio 2000, Prot. N. 29240/98 CA.

⁴³ Cfr. A. PERLASCA, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*, cit., pp. 428-430.

⁴⁴ Tali potrebbero essere tutti quei segnali che l'occhio del formatore, affinato anche

ro essere in grado di rilevare con le dovute competenze e, pur avendole, non potrebbero farlo –, siano tali da condurre i responsabili della formazione a ritenere prudentemente opportuno il parere di un esperto esterno per poter compiere una valutazione più accurata e appropriata al singolo candidato. In assenza di tale esigenza non vi sarebbe invece alcuna valida motivazione per proporre o chiedere un supporto psicologico. È questo il motivo per cui, ad esempio, sembrerebbe doversi definire abusiva la prassi normativa diffusa negli Stati Uniti, che consiste nel richiedere agli aspiranti candidati al ministero sacro il risultato di un test che ne dimostri la salute psicologica come requisito previo all'ingresso in seminario. Tale requisito, esplicitato generalmente nelle guide in cui i vari seminari raccolgono i criteri per l'ammissione dei candidati, risponde alle indicazioni del documento *Guidelines for the Use of Psychology in Seminary Admissions* (2015)⁴⁵ della Conferenza dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti e del *Program of Priestly Formation* (2022),⁴⁶ della medesima Conferenza. In essi, il risultato della valutazione psicologica – che deve rispondere a contenuti minuziosamente elencati ed è per lo più a carico delle diocesi di provenienza – è dunque presentato, al pari di altre attestazioni (sacramenti ricevuti, titoli conseguiti, ecc.), come condizione necessaria all'ammissione in seminario.⁴⁷ Porre in questi termini il supporto

dall'esperienza, può cogliere già dall'esterno e valutare come espressivi di una qualche difficoltà di natura psicologica.

⁴⁵ Il documento è consultabile sul sito internet della Conferenza Episcopale, www.usccb.org. Nella prima parte (cfr. pp. 1-5), dopo aver esposto gli scopi della valutazione psicologica nel processo di ammissione al seminario, esso si sofferma dettagliatamente sulle componenti di cui la valutazione psicologica deve constare e sul *report* finale. Si noti, in particolare, che la valutazione deve contenere un colloquio clinico strutturato circa la salute mentale del candidato ed uno di carattere psicosociale e psicosessuale che riguardi tutto l'arco della sua vita. Questo lascia evincere che non si tratti di un generico test psicologico.

⁴⁶ Anche questo documento, nella sua sesta e più recente edizione, è consultabile sul sito internet della Conferenza Episcopale, indicato nella nota precedente. Ai numeri 62-90 esso riporta una serie di norme che regolano l'ammissione ai programmi di formazione, comprese quelle dei seminari. All'osservazione di tali prescrizioni sono tenute le diocesi, i seminari ed in generale gli enti ecclesiastici, ai quali il documento richiede di munirsi di appositi statuti scritti in cui riportare le regole circa l'ammissione dei candidati. Tra le numerose indicazioni, al n. 70 si precisa: «A psychological assessment is an integral part of the admission procedure».

⁴⁷ Sono qui riportati alcuni esempi, verificabili dalla consultazione delle guide pubblicate sui siti internet dei seminari. Così il Seminario *Saint Charles Borromeo* (Pennsylvania) stabilisce: «All seminarian candidates are asked to present themselves for psychological testing prior to entry into the seminary» (www.scs.edu). Allo stesso modo il *Holy Apostles College & Seminary* (Connecticut) tra i requisiti per l'ammissione prevede: «Psychological evaluation by a psychologist experienced in testing candidates for the seminary» (www.holyapostles.edu). Lo stesso avviene per il *Saint John's Seminary* (Los Angeles): «Anyone applying for admission who has not already done so to the satisfaction of the Admissions Committee, will undergo full psychological evaluation at his own expense. This also applies to those who are seeking readmittance» (www.stjohnsem.edu). Da questi esempi risulta chiaro come la va-

psicologico non pare però ammissibile, almeno per due motivi. Anzitutto il criterio del *si casus ferat*, viene totalmente annullato se – come nel caso degli Stati Uniti – il test, anche quando generico, è presentato come requisito all'ammissione. Come si può infatti valutare l'opportunità del ricorso alla psicologia nel caso di un candidato che ancora non si conosce? Nell'esigerlo, peraltro, i documenti citati si rifanno spesso agli *Orientamenti* o ad altri documenti del magistero, non considerando tuttavia che mai in essi l'indagine psicologica è presentata come condizione previa e generalizzata, ma sempre invece come possibilità da valutare caso per caso. Secondariamente, una ragione più prettamente pastorale e necessariamente antecedente ad ogni possibile disquisizione giuridica sul tema in questione, evidenzia che anteporre il test psicologico all'ingresso in seminario comporta di fatto attribuire ad un esperto esterno un peso non indifferente nel primo discernimento circa il candidato; discernimento che invece – è bene ricordarlo – è diretta ed esclusiva responsabilità dei formatori, e che, soprattutto nella fase iniziale, non può avvenire se non in una relazione diretta con l'interessato. Un test previo potrebbe oggettivamente avere un impatto negativo sul candidato che, senza ancora conoscere coloro ai quali è affidata la propria formazione e senza ancora essere conosciuto da loro, sia tenuto ad aprire la propria coscienza, o perlomeno a condividere aspetti afferenti alla sua sfera intima.⁴⁸

Alla luce di quanto esposto, dunque, il primo e fondamentale criterio da osservare per un lecito ricorso alla psicologia consiste nell'esigenza che il singolo caso mostra e che è il formatore ad intercettare, valutando di averne bisogno al fine di un idoneo discernimento.

5. 2. *Il consenso del candidato*

Il passo seguente per ogni lecito ricorso ad un'indagine psicologica è poi la condizione che questa sia successiva alla ricezione del consenso del candidato, oltre ovviamente all'ipotesi in cui – potrebbe succedere – sia stato egli stesso a chiederla spontaneamente, nel qual caso sarà comunque opportuno ricevere il suo consenso per iscritto. Affermano gli *Orientamenti*: «Si potrà procedere alla consulenza psicologica solo con il previo, esplicito, informato e libero consenso del candidato».⁴⁹

lutazione psicologica non sia presentata nei termini di una possibile proposta, ma piuttosto di una vera e propria condizione necessaria alla possibilità di essere ammessi in seminario.

⁴⁸ Diverso potrebbe essere il caso in cui il candidato presenti una condizione patologica oggettivamente evidente per la quale si renda prima necessario un intervento dell'esperto – previo consenso del candidato, anche circa l'accesso ai risultati – per valutare adeguatamente l'ammissione dello stesso. Evidentemente tutto ciò, anche nel caso qui ipotizzato, dovrà essere successivo ad un appropriato tempo di conoscenza diretta dell'aspirante seminarista.

⁴⁹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 12, 1273.

Il consenso del candidato non solo è essenziale per una lecita indagine, ma deve pure avere determinate caratteristiche. Anzitutto deve essere 'previo' all'avvio dell'indagine psicologica, pertanto qualsiasi uso di mezzi psicologici a cui si ricorra in attesa di un supposto consenso del candidato è da ritenersi illegittimo. Deve essere dato in modo 'esplicito', perché risulti in modo chiaro e manifesto la volontà del candidato di sottoporsi all'indagine psicologica. E pertanto opportuno, anche per una più attenta tutela di ambo le parti, che il consenso sia manifestato per iscritto, come del resto gli *Orientamenti* prevedono esplicitamente per l'autorizzazione a rendere i risultati dell'esperto accessibili al foro esterno o interno. Ancora, il consenso del candidato deve essere 'informato', ovvero deve potersi basare su adeguate informazioni circa l'indagine a cui ci si andrà a sottoporre e sul successivo trattamento dei propri dati. Tale informazione non può limitarsi ad una mera comunicazione di dati o nozioni. Visto l'impatto che soprattutto alcuni tipi di indagine potrebbero avere sulla vita del candidato, l'esperto dovrà lealmente illuminarlo sulla natura dell'esame e dei fini che esso si propone, rendendogli noto pertanto che «potranno venire alla luce sentimenti, inclinazioni, avversioni e altro, di cui neppure sospetta». ⁵⁰ Infine il consenso deve essere 'libero', ovvero il risultato di una scelta reale e consapevole del candidato, non estorta con la forza fisica o morale, né indotta con l'inganno. Quest'ultimo aspetto non è di poca rilevanza, soprattutto se si pensa alla non remota possibilità che il candidato dia il consenso perché indotto dal timore di conseguenze negative nel caso di un suo diniego. ⁵¹

È bene infine precisare che il consenso del candidato – secondo i criteri indicati – sarà necessario non soltanto nei casi in cui si preveda di procedere con indagini più profonde, che tocchino l'intimità della persona. Lo stesso si dovrà esigere infatti anche nel caso in cui ai candidati si propongano dei generici test attitudinali, così come – lo si vedrà più avanti – per l'accesso dei formatori ai risultati dell'indagine. ⁵²

⁵⁰ V. MARCOZZI, *Indagini psicologiche e diritti della persona*, «La Civiltà Cattolica» 127 (1976), pp. 548-550, p. 550.

⁵¹ Si pensi – *mutatis mutandis* – al caso del consenso matrimoniale che può essere viziato a tal punto dal timore da rendere invalida la stessa celebrazione del matrimonio (cfr. can. 1103 CIC).

⁵² Non passa inosservato come questo aspetto rischia di non essere adeguatamente tutelato nella prassi statunitense alla quale prima si faceva riferimento. A questo proposito, ad esempio, il *Program of Priestly Formation*, dopo aver fatto riferimento al diritto all'intimità e alla buona fama del candidato e alla necessità del suo previo consenso per procedere alla valutazione psicologica, al n. 70 aggiunge pure: «At the same time, the applicant should understand that the testing results will be shared with the diocesan bishop, the vocation director, the rector, and his agent in a way that permits a thorough review» (www.usccb.org). Tale considerazione sembra tuttavia porre velatamente su piani differenti – ovvero di una maggiore e minore importanza – i diritti delle due parti chiamate in causa, formatori e candidati.

5. 3. *La libertà nella scelta dello psicologo*

Accettare l'ausilio dell'esperto non vuol dire per il candidato accettare necessariamente la persona indicata dai formatori. Egli conserva infatti il diritto di potersi liberamente rivolgere non solo ad uno tra gli esperti scelti e proposti dai formatori – in tal senso sarebbe opportuno offrire almeno due alternative –, ma anche ad un altro da lui stesso scelto, purché sia prima stato da loro approvato. «Tale libertà dovrà essere tanto maggiore nel caso in cui il soggetto, autonomamente, chiedesse di potersi rivolgere a uno specialista per un consiglio o per un esame». ⁵³ La motivazione è facilmente comprensibile: è interesse – oltre che dovere – dei formatori permettere al candidato di vivere in piena libertà l'opportunità di un aiuto psicologico che egli potrebbe individuare con maggiore disponibilità in un esperto che non sia necessariamente tra quelli indicatigli dall'équipe. La previa approvazione dei formatori va letta invece alla luce della loro responsabilità – di cui si dirà più avanti – di assicurarsi che l'esperto sia una persona dalla provata maturità umana e spirituale ed operi nel quadro di un'antropologia cristiana.

5. 4. *Il diritto di non sottoporsi all'indagine psicologica*

Dinanzi alla lecita richiesta dei formatori di avvalersi di un supporto psicologico esterno, il candidato avrà certamente un dovere morale di dare la propria disponibilità, ma non giuridico, dal momento che egli non può essere obbligato ad aprire la propria coscienza. ⁵⁴ Tale constatazione pone allora il caso in cui un candidato decida – legittimamente – di non sottoporsi all'indagine psicologica. Che valutazione dovranno fare i formatori? Come rispettare al contempo il diritto del candidato alla tutela della propria intimità ed il dovere dei superiori di conoscere adeguatamente il candidato, anche attraverso un'indagine psicologica ritenuta conveniente?

Qualora il candidato davanti ad una proposta adeguatamente motivata da parte dei formatori dovesse rifiutarsi di sottoporsi all'indagine psicologica, la soluzione non sarà certamente quella di forzarlo, nemmeno in modo implicito. Sarebbe opportuno invece riflettere anzitutto sulla possibilità che qualcosa sia mancato nella fase del dialogo col candidato e della proposta

Nel contempo non sembra precisare adeguatamente che per ogni indagine è necessario un consenso, così come per la condivisione dei relativi risultati, con il bisogno di specificare pure, senza generalizzazioni, coloro ai quali si intende parteciparli.

⁵³ A. PERLASCA, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*, cit., p. 436.

⁵⁴ Afferma Baura: «*Ex natura rei* il dovere di manifestare la coscienza non può che essere solo morale» (E. BAURA, *Il diritto all'intimità nella Chiesa*, cit., p. 742).

fatta dai formatori, o eventualmente nella scelta dell'esperto indicato.⁵⁵ In un clima quanto più possibile disteso e privo di giudizio, si dovrà poi cercare di cogliere dall'interessato stesso i motivi che lo hanno portato al rifiuto per capire se è possibile una soluzione conciliante. Se anche dopo questo approfondimento il candidato dovesse continuare a rifiutarsi, i formatori «procederanno prudentemente nell'opera di discernimento con le conoscenze di cui dispongono»,⁵⁶ tenendo conto del can. 1052 § 1 CIC. Se poi il Vescovo, per ragioni prudentemente valutate, dovesse continuare a dubitare dell'idoneità del candidato, non dovrà promuoverlo (cfr. can. 1052 § 3 CIC). Quando tale decisione riguardi un candidato che abbia rifiutato l'ausilio di un esperto, sarà molto importante basarla sul fatto che «i Superiori e, in ultima istanza, il Vescovo non sono riusciti, prescindendo dal rifiuto dell'interessato, a sciogliere i dubbi sull'autenticità della vocazione e sull'idoneità al ministero ordinato».⁵⁷ Bisogna ammettere che non sarà facile preservare totalmente il giudizio dalla consapevolezza del diniego del candidato ad offrire la sua collaborazione e talvolta – qualora a motivarlo siano ragioni non eticamente condivisibili in un contesto formativo – non sarà nemmeno necessario. Sarà tuttavia importante che i formatori valutino, con modi e tempi appropriati al caso, ogni altro espediente possibile per accompagnare e conoscere meglio il candidato che non abbia accettato il supporto psicologico, prima di determinare la non ammissione o l'interruzione del suo cammino formativo.⁵⁸

6. IL RAPPORTO DELL'ESPERTO CON IL CANDIDATO, IL FORO ESTERNO ED INTERNO

Attesa la legittimità del ricorso da parte dei formatori all'ausilio delle scienze psicologiche e dunque di esperti che siano competenti in merito, diventa a questo punto fondamentale chiarire in quali termini i risultati dell'esper-

⁵⁵ «Importanti, e spesso determinanti per superare eventuali incomprensioni, saranno sia il clima educativo tra alunni e formatori – contrassegnato da apertura e trasparenza –, sia le motivazioni e le modalità con cui i formatori presenteranno al candidato il suggerimento di una consulenza psicologica» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 12, 1275).

⁵⁶ Ivi, n. 12, 1277.

⁵⁷ A. PERLASCA, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*, cit., p. 430.

⁵⁸ I formatori, ad esempio, potrebbero proporre qualche esperienza formativa che sia più consona alla sensibilità del candidato, magari valutata in un discernimento comune, o che sia tale da poter interrogare e stimolare la sua umanità a superare possibili resistenze o immaturità. Non va nemmeno esclusa, nel caso dell'ammissione al seminario, la possibilità di ammettere il candidato con la riserva di una verifica successiva, in tempi più lunghi, ma ovviamente solo nel caso in cui il formatore non rilevi problematiche a suo giudizio gravi. Nulla toglie che, attraverso uno di questi espedienti, i formatori possano superare le proprie perplessità e in seguito non ritenere più necessario l'aiuto di un esperto esterno.

to possano contribuire al compito dei formatori di discernere l'idoneità del candidato e quali distinzioni si pongano tra foro interno ed esterno.

È bene chiarire fin da subito che non può certamente darsi alcun libero accesso ai risultati dell'indagine dell'esperto. Da una parte perché questo andrebbe contro gli stessi principi etici dell'esperto che è tenuto al segreto professionale, dall'altra perché tale comportamento vorrebbe dire invadere ingiustamente lo spazio di intimità del candidato e mettere a rischio la sua buona fama. Conviene ribadire dunque che l'unica modalità consentita – e quindi non lesiva di alcun diritto – per accedere ai risultati dell'esperto è quella che proviene dalla volontà del candidato che, previamente consultato, liberamente decida di dare «il proprio consenso scritto affinché l'esperto nelle scienze psicologiche [...] possa comunicare gli esiti della consultazione ai formatori, da lui stesso indicati». ⁵⁹ Gli *Orientamenti* puntualizzano allora due particolari che è bene rimarcare. Anzitutto il consenso del candidato deve essere dato per iscritto. Trattandosi di una materia delicata, infatti, è sempre bene che il consenso offerto dal candidato non sia dato semplicemente a voce – il che potrebbe renderlo soggetto a possibili ritrattazioni successive – ma che esso consti di una prova scritta. Ancora si specifica che, oltre al suo consenso, il candidato deve anche indicare i formatori ai quali comunicare gli esiti della consultazione. In tal senso sembra che l'unica distinzione ammissibile sia quella tra il foro interno ed esterno. Il candidato, ad esempio, potrebbe legittimamente acconsentire a partecipare i risultati dell'esperto al padre spirituale, ma non ai formatori del foro esterno.

Gli *Orientamenti* inoltre, sempre con l'intento di tutelare massimamente l'intimità e la buona fama del candidato, invitano ad avere una cura particolare anche nel tempo successivo all'indagine, affinché i pareri degli esperti consultati siano accessibili unicamente «ai responsabili della formazione, con il preciso e vincolante divieto di farne uso diverso da quello proprio del discernimento vocazionale e della formazione del candidato». ⁶⁰ Questo vuol dire che i risultati circa il candidato sono legati tassativamente all'am-

⁵⁹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 13, 1278. Afferma a questo proposito Versaldi: «Va comunque sottolineato ancora che [...] solo mediante una esplicita e formale dichiarazione del medesimo soggetto lo psicologo può comunicare coi superiori, altrimenti vale l'obbligo del segreto professionale. Col permesso del candidato, che si è liberamente sottoposto alla valutazione, la comunicazione dei risultati di tale consultazione ai superiori non solo è legittima, ma anche auspicabile, differendo in ciò il ruolo dello psicologo da quello del confessore e del direttore spirituale, il cui parere invece non può mai essere richiesto per il discernimento vocazionale (c. 240, § 2)» (G. VERSALDI, *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nel rispetto dei diritti della persona*, «Periodica de re canonica» 83 [1994], pp. 381-397, p. 390).

⁶⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 13, 1279.

bito formativo e alle sue finalità, ovvero come informazioni utili a definire la personalità del candidato e a valutare le decisioni da prendere circa il suo cammino. Non possono invece trascendere dette finalità, a meno che non sia il candidato stesso a deciderlo.

Quanto al rapporto che deve intercorrere tra l'esperto – ovvero il risultato dell'indagine condotta – ed il foro esterno ed interno, bisogna riconoscere anzitutto in termini generali che, quanto al diritto di accesso ai risultati, sia per il rettore e per gli altri formatori del foro esterno che per il padre spirituale, vale quanto affermato prima circa la necessità di avere il previo consenso scritto del candidato.⁶¹ Ogni accesso ai risultati dell'indagine – da parte di formatori del foro esterno ed interno – che avvenga senza detto consenso, costituirebbe una grave violazione nei confronti del candidato da un punto di vista del rispetto umano prima ancora che da quello propriamente giuridico.

Una volta ottenuto il consenso del candidato, invece, i risultati dell'indagine rappresenterebbero un importante supporto per l'équipe formativa. Alla luce della conoscenza acquisita sul candidato e tenendo conto delle indicazioni ricevute dai formatori al momento in cui ha assunto l'incarico, l'esperto infatti aiuterà gli stessi a conoscere meglio la personalità del candidato, illustrando le difficoltà che eventualmente sta affrontando. Allo stesso tempo, per costruire al meglio il prosieguo del suo iter formativo, egli indicherà «secondo la sua valutazione e le proprie competenze, le prevedibili possibilità di crescita della personalità del candidato. Sugerirà, inoltre, se necessario, forme o itinerari di sostegno psicologico».⁶²

Anche il padre spirituale, che forse meglio di chiunque altro conosce il candidato, potrebbe trovarsi nella necessità di suggerire – ma non imporre – un supporto psicologico che sia di aiuto al cammino di discernimento.⁶³ Tale ricorso è certamente ammissibile e talvolta auspicabile, ma deve sempre avvenire evitando il rischio di qualsiasi indebita confusione tra la direzione spirituale e l'analisi psicologica.⁶⁴

Dai risultati della consulenza psicologica – annotano gli *Orientamenti* – il padre spirituale trarrà le indicazioni opportune per il discernimento di sua competenza

⁶¹ Sul tema si veda anche A. MIGLIAVACCA, *Accompagnamento psicologico di un seminarista e liberatoria circa l'utilizzo degli elementi emersi*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 35 (2022), pp. 122-124.

⁶² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 15, 1283.

⁶³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, cit., n. 10, p. 725.

⁶⁴ Puntualizza a questo proposito la *Pastores dabo vobis*: «È necessario riscoprire la grande tradizione dell'accompagnamento spirituale personale, che ha sempre portato tanti e preziosi frutti nella vita della Chiesa: esso può essere aiutato in determinati casi e a precise condizioni, ma non sostituito, da forme di analisi o di aiuto psicologico» (ivi, n. 40, pp. 724-725).

e per i consigli da dare al candidato, anche in ordine al proseguimento o meno del cammino formativo.⁶⁵

7. ULTERIORI CONSIDERAZIONI SULLE ESIGENZE GIURIDICHE DEL RAPPORTO FORMATIVO

Sembra utile offrire in ultimo alcune ulteriori considerazioni che possano aiutare a comprendere meglio in quale misura la formazione – tanto in chi la offre quanto in chi la riceve –, costituisca un bene oggetto di un diritto delle parti in causa, soprattutto in vista di un ipotetico ricorso ai mezzi offerti dalla psicologia. Considerando poi che diritti e doveri di formatori e candidati sono spesso complementari, si cercherà di definire qual è il giusto rapporto entro cui essi devono essere concepiti e tutelati.

Circa i formatori anzitutto, acclarato il loro diritto-dovere di ricorrere, nel rispetto di certi criteri, all'ausilio di esperti esterni, bisogna rilevare che è proprio in tale scelta che si delinea un altro dovere di chi è responsabile della formazione: scegliere profili che si ispirino «a un'antropologia che condivida apertamente la concezione cristiana circa la persona umana, la sessualità, la vocazione al sacerdozio e al celibato»⁶⁶ oltre – ovviamente – a distinguersi per la maturità umana e lo spessore spirituale. Infatti, lasciare che i candidati si confrontino con esperti che operano a partire da quadri valoriali distanti o contrapposti a quello cristiano, vorrebbe dire esporli ad un confronto che, per quanto scientificamente competente, non potrà tenere conto del mistero dell'uomo nel suo dialogo con Dio e pertanto mancherà sempre di una dimensione che non può essere trascurata nel contesto di cui si tratta.⁶⁷

⁶⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 14, 1281. Chiariscono ancora gli *Orientamenti*: «Nel caso di una richiesta di consulenza psicologica da parte del padre spirituale, è auspicabile che il candidato, oltre a rendere edotto lo stesso padre spirituale dei risultati della consultazione, informi altresì il formatore di foro esterno, specialmente se lo stesso padre spirituale lo avrà invitato a questo» (*ibidem*).

⁶⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 6, 1259. Afferma a questo proposito la *Ratio*: «Data la delicatezza del compito e la specificità della formazione al ministero presbiterale, la scelta di tali esperti deve essere attenta e prudente» (CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*, cit., n. 192, 2041).

⁶⁷ «È infatti facilmente immaginabile – afferma Versaldi – e storicamente documentabile quale danno alla formazione sacerdotale producano interventi psicologici selvaggi e indiscriminati che apparentemente vogliono rimanere neutrali di fronte ai significati della vita sacerdotale, ma che in realtà sono riduttivi della vocazione cristiana in generale e di quella sacerdotale in particolare» (G. VERSALDI, *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nel rispetto dei diritti della persona*, cit., p. 389). Sostiene poi Imoda: «Certe visioni psicologiche possono rivelarsi, a causa della loro antropologia più o meno implicita, del tutto inadeguate come strumento di comprensione e di guida di una vocazione come quella sacerdotale» (F. IMODA, *Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale*, cit., p. 363).

È pertanto grave dovere dei superiori, pur nel rispetto della libertà di scelta dei candidati, vigilare affinché nell'offerta di diverse opportunità nell'uso degli strumenti psicologici si rimanga sempre all'interno di questa compatibilità antropologica, evitando così inutili e dannosi rischi ai giovani candidati.⁶⁸

Il compito del formatore comporta poi una responsabilità che diventa ancora più pressante quando si esercita anche per mezzo del ricorso ad indagini psicologiche. È infatti precipuo dovere di colui a cui il Vescovo ha affidato l'incarico della formazione – ed in ultima istanza del Vescovo stesso – esprimersi sul giudizio finale circa l'ammissione di un candidato al Seminario o a ricevere gli ordini sacri. Tale decisione non può assolutamente essere demandata ad altri, tantomeno ad un esperto esterno qualora interpellato a dare un giudizio sulla salute psichica del candidato.⁶⁹ In tal senso, dunque, è grave responsabilità del formatore

ponderare i vari elementi in suo possesso (tra i quali l'eventuale relazione dello psicologo, se resa disponibile dal candidato) alla luce della carità pastorale a cui il candidato si sente chiamato e a cui è destinato nel ministero.⁷⁰

Il ruolo insostituibile del formatore nella valutazione sull'ammissione del candidato permette così di individuare quanto sembrerebbe delinearsi come un suo ulteriore dovere: comunicare per tempo al candidato che non venga ritenuto idoneo tale valutazione e anche le motivazioni che la sostengono.⁷¹ Un riscontro tardivo o poco trasparente circa le motivazioni della decisione sulla non idoneità sarebbe infatti foriero di attese illusorie e di malcontenti che certamente rischierebbero di lasciare segni negativi nella vita del candidato, oltre ad un conseguente atteggiamento ostile nei confronti della Chiesa.

Anche per i candidati è possibile tracciare alcune esigenze. Tra i diritti da riconoscere ad ogni candidato all'ordine sacro ve n'è anzitutto uno che, già appartenente in forza del battesimo ad ogni fedele, assume una rilevanza particolare nel caso in cui egli sia inserito in un cammino di formazione al

⁶⁸ G. VERSALDI, *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nel rispetto dei diritti della persona*, cit., p. 390. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio 1987, «AAS» 79 (1987), pp. 1453-1459.

⁶⁹ Affermano i Vescovi italiani: «Il discernimento vocazionale non è compito di un eventuale consulente, ma spetta sempre ed unicamente agli educatori, ciascuno per la propria parte. La valutazione psicologica può offrire più chiarezza sulla presenza o la mancanza di potenzialità umane necessarie per la risposta a una vocazione, come il ministero ordinato, che ha un suo profilo preciso di responsabilità a servizio del Popolo di Dio, nella forma della presidenza», CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Nota Linee comuni per la vita dei nostri seminari*, 25 aprile 1999, «ECEI» 6 (1996-2000), 1801-1983, 1855.

⁷⁰ EDITORIALE, *Il formatore di seminario e lo psicologo*, «Tredimensioni» 3 (2006), pp. 228-231, p. 230.

⁷¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum Successores*, cit., n. 89, 1778.

sacerdozio. Si tratta del diritto fondamentale a ricevere – da chi nella Chiesa è preposto a farlo – una adeguata formazione cristiana (cfr. can. 217 CIC); responsabilità che nel caso dei fedeli che avvertono una chiamata ad una speciale consacrazione diventa ancora più esigente in quanto essi «hanno diritto a poter ricevere gli ausili opportuni per poter discernere la propria vocazione e per prepararsi a svolgere eventualmente la missione sacerdotale». ⁷²

Il diritto a ricevere gli strumenti necessari a discernere opportunamente la propria chiamata presuppone a sua volta un dovere previo e fondamentale. In quanto candidati, essi, proprio in forza della loro condizione, sono tenuti «ad accettare con umiltà e gratitudine le norme e le condizioni che la Chiesa stessa, per la sua parte di responsabilità, pone», ⁷³ e non piuttosto ad imporre le proprie personali condizioni. Sembrerebbe, dunque, che il primo e più importante dovere di ogni candidato sia proprio quello di presentarsi con disponibilità ad essere aiutato a discernere l'autenticità della propria vocazione che – è bene ricordarlo –, non è mai solo un fatto privato, ma è una realtà che coinvolge sempre il bene dell'intera comunità ecclesiale. Al candidato, insomma, deve avere chiaro – e questo è anche compito dei responsabili della formazione – che

la sua richiesta ed il suo proposito circa la vocazione sacerdotale, ed anche la sua ammissione al seminario, non rappresentano la fine, ma l'inizio di un impegno, che, pur essendo da ultimo orientato al sacerdozio, immediatamente deve essere assunto come disponibilità alla formazione secondo le modalità offerte dall'istituzione. ⁷⁴

In tal senso «il candidato stesso è il primo responsabile della propria formazione», ⁷⁵ chiamato ad offrirsi con un atteggiamento di fiducia – e non piuttosto di nascondimento – al discernimento della Chiesa per mezzo del Vescovo e degli altri responsabili della sua formazione. ⁷⁶

⁷² E. BAURA, *Il diritto all'intimità nella Chiesa*, cit., pp. 743-744.

⁷³ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 11, 1272.

⁷⁴ G. VERSALDI, *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nel rispetto dei diritti della persona*, cit., p. 387.

⁷⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini Sacri*, cit., n. 3, 1189. È quanto sostiene anche la *Pastores dabo vobis* affermando che «lo stesso candidato al sacerdozio deve dirsi protagonista necessario e insostituibile della sua formazione: ogni formazione, anche quella sacerdotale, è ultimamente un'autoformazione. Nessuno, infatti, può sostituirci nella libertà responsabile che abbiamo come singole persone» (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, cit., n. 69, p. 778).

⁷⁶ A questo proposito la *Ratio* aggiunge ulteriormente: «Nel clima di reciproca fiducia e di apertura di cuore, che deve caratterizzare il momento di ammissione al Seminario, l'aspirante seminarista sarà tenuto a far conoscere al Vescovo e al Rettore del Seminario, eventuali problematiche psicologiche pregresse, nonché l'avvenuto ricorso a periodi di terapia,

La disponibilità richiesta al candidato insieme al suo diritto a ricevere un'opportuna formazione, va di pari passo al dovere che egli ha di prepararsi nel modo migliore possibile alla missione che in futuro lo aspetta, individuando in essa non il culmine di una realizzazione personale, quanto piuttosto l'inizio di una sequela più profonda ed integrale. In tale ottica anche il ricorso ad un esperto costituirebbe un ulteriore strumento offerto all'umanità del candidato, in vista di un più consapevole e libero esercizio del ministero sacro.

8. CONCLUSIONI

Quanto esposto chiarisce che in linea di principio la Chiesa non solo riconosce ma anzi promuove – seppur in modo misurato – l'apporto che la psicologia può offrire nel percorso formativo dei candidati al ministero sacro. La sempre maggiore attenzione posta alla dimensione umana, come necessario fondamento dell'intero percorso formativo,⁷⁷ postula, quando necessario, strumenti idonei a conoscere più approfonditamente la persona nella sua complessità e a contribuire nel contempo alla costituzione di personalità consapevoli, integrate, e caratterizzate da equilibrio affettivo e dominio di sé.⁷⁸

Il nocciolo del problema sembra dunque da individuarsi non tanto nel 'se', quanto piuttosto nel 'come' si debba ricorrere all'indagine psicologica. Posto che non può costituire un obbligo generalizzato, di essa ci si avvale lecitamente solo quando, valutata dai formatori la necessità nel singolo caso, si proceda dopo aver ricevuto il consenso dell'interessato, secondo i criteri prima analizzati. Essi, tracciando necessari confini, permettono pure di approcciarsi ai principali diritti chiamati in causa in termini di necessaria composizione piuttosto che di scontro. Da una parte, il legittimo diritto dei responsabili della formazione – a partire dal vescovo – di fare il possibile per

come elemento da valutare nell'insieme delle altre qualità richieste» (CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*, cit., n. 193, 2042). Tenendo anche conto di quanto si è detto circa il diritto a tutelare l'intimità e la propria buona fama, non sembra, tuttavia, possa sussistere un vero e proprio dovere giuridico (e così un diritto da parte dei formatori) a comunicare problematiche psicologiche o esperienze terapeutiche pregresse, quanto piuttosto un dovere morale di comunicare in sincerità quanto a buon ragione potrebbe risultare lesivo o compromettente alla luce del percorso che si chiede di intraprendere.

⁷⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, cit., n. 43, pp. 731-733.

⁷⁸ Rileva Donei: «La maggior parte delle persone, tra cui i preti, vivono in una fascia intermedia di immaturità non patologiche che comunque limitano l'esercizio della volontà e della retta coscienza (vorrei ma non riesco). Non solo, ma alcuni disagi mentali possono tranquillamente coesistere con forme di intelligenza brillante e ambienti molto strutturati come il seminario, per cui non sono più sufficienti per valutare la maturità umana, l'intelligenza e una certa obbedienza disciplinare» (D. DONEI, *Il prete "esposto". Riflessioni sulla formazione permanente del clero*, «Tredimensioni» 15 [2018], pp. 76-86, p. 81).

un discernimento appropriato e realmente corrispondente alla vita del candidato, così da evitare future conseguenze negative tanto per l'interessato quanto per la Chiesa stessa. Il suo esercizio non potrà tuttavia mai annullare o sminuire il limite naturale posto dal diritto che ogni uomo ha di tutelare la propria intimità. Dall'altra, la non meno grave responsabilità – che è anzitutto un dovere morale e poi, nel rispetto dei dovuti criteri, anche giuridico – dei candidati di offrirsi con sincera disponibilità al discernimento dei superiori e di non sottrarsi al suggerimento di un aiuto esterno che sia avanzato nel rispetto della loro sfera intima. Focalizzarsi sul comune obiettivo di una vera e piena realizzazione della vocazione del singolo ed insieme del bene della Chiesa, aiuterà le due parti in causa a rapportarsi in modo costruttivo e maturo, evitando sterili contrapposizioni giuridiche.

Sembra comunque che una proposta formativa equilibrata e proficua, che voglia avvalersi dell'ausilio di un esperto in ambito psicologico senza guardare al consenso del candidato come ad un ostacolo ma piuttosto come ad una spontanea condizione, possa generarsi solo a partire da un clima di normalità e di fiducia reciproca, anzitutto tra formatore e candidato, e così pure nei confronti dell'esperto.⁷⁹ A tal fine potrebbe essere un utile espediente proporre il supporto psicologico – che dovrà rimanere sempre e comunque afferente al solo foro interno – come risorsa a cui i candidati, in totale libertà, possano attingere ordinariamente, al pari di altri espedienti formativi.⁸⁰ Ciò aiuterebbe pure a liberarlo dallo stigma di rimedio esclusivo dei casi patologici e spesso preludio ad una inevitabile espulsione.

Sarà importante in ultimo rimarcare l'aiuto che l'esperto può fornire anzitutto al candidato stesso, prima che al discernimento dei suoi formatori. Incontrando la sua convinta e sincera partecipazione, potrà infatti aiutarlo «a confrontare gli ideali vocazionali proclamati con la propria personalità, onde stimolare una adesione personale, libera e consapevole alla propria formazione».⁸¹

Solo a partire da dette opportune accortezze, che tutelano tanto il bene dei formatori quanto quello dei candidati, si renderà possibile superare eventuali diffidenze ed evitare anche possibili abusi in un campo tanto delicato quanto vitale per la missione ecclesiale, per una sempre più reale e costruttiva cooperazione che, partendo dal bene dei singoli, punti al bene di tutta la Chiesa.

⁷⁹ Cfr. G. GHIRLANDA, *Utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, «Periodica de re canonica» 98 (2009), pp. 581-618, 598-599.

⁸⁰ È quanto, ad esempio, oggi già avviene in alcuni seminari d'Italia che vedono il coinvolgimento di esperti che – senza far parte dell'équipe educativa – assicurano una presenza stabile e così più familiare ai candidati.

⁸¹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, cit., n. 15, 1282.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, 28 ottobre 1965, «AAS» 58 (1966), pp. 713-717.
- PIO XII, Costituzione apostolica *Sedes sapientiae*, 31 maggio 1956, «AAS» 48 (1956), pp. 354-365.
- IDEM, *Ai partecipanti al XIII Congresso della Società internazionale di psicologia applicata*, 10 aprile 1958, «AAS» 50 (1958), pp. 268-282.
- GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio 1987, «AAS» 79 (1987), pp. 1453-1459.
- IDEM, Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, «AAS» 84 (1992), pp. 657-804.
- SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, *Monitum Cum compertum*, 15 luglio 1961, «AAS» 53 (1961), p. 571.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari*, 4 novembre 1993, «EV» 13 (1991-1993), 3151-3284.
- IDEM, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini Sacri*, 4 novembre 2005, «EV» 23 (2005-2006), 1183-1195.
- IDEM, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 29 giugno 2008, «EV» 25 (2008), 1239-1289.
- CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum Successores*, 22 febbraio 2004, «EV» 22 (2003-2004), 1567-2159.
- CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, 8 dicembre 2016, «EV» 32 (2016), 1755-2065.
- CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Gli scrutini sull'idoneità dei candidati agli ordini*, 10 novembre 1997, «EV» 16 (1997), 1322-1338.
- SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, *Sentenza del 6 maggio 2000*, Prot. N. 29240/98 CA.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Nota Linee comuni per la vita dei nostri seminari*, 25 aprile 1999, «ECEI» 6 (1996-2000), 1801-1983.
- BAURA, E., *Il diritto all'intimità nella Chiesa: bene giuridico e disponibilità del diritto*, «Ephemerides Iuris Canonici» 2 (2021), pp. 719-749.
- DEL PORTILLO, A., *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Milano, Giuffrè, 1999.
- EDITORIALE, *Il formatore di seminario e lo psicologo*, «Tredimensioni» 3 (2006), pp. 228-231.
- GHIRLANDA, G., *Utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, «Periodica de re canonica» 98 (2009), pp. 581-618.
- HORTA, J., *Diritto all'intimità. Fondamenti storici e proiezione del can. 220 CIC e 23 CCE*, «Antonianum» 82 (2007), pp. 735-756.
- IMODA, F., *Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale*, «La Civiltà Cattolica» 144 (1993), pp. 359-372.
- KOYASSAMBIA-KOZONDO, P. H. H., *Le bien juridique naturel de l'intimité personnelle dans l'Église*, Roma, EDUSC, Dissertationes, Series Canonica – LVII, 2020.

- MARCOZZI, V., *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di diritto canonico*, «La Civiltà Cattolica» 134 (1983), pp. 573-580.
- IDEM, *Indagini psicologiche e diritti della persona*, «La Civiltà Cattolica» 127 (1976), pp. 548-550.
- MIGLIAVACCA, A., *Accompagnamento psicologico di un seminarista e liberatoria circa l'utilizzo degli elementi emersi*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 35 (2022), pp. 122-124.
- MONTINI, G. P., «Admisión al seminario», in OTADUY GUERIN J., VIANA TOMÁS A., SEDANO RUEDA J. (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, Cizur Menor-Pamplona, Universidad de Navarra-Thompson Reuters-Aranzadi, 2012, pp. 300-302.
- NAVARRO, L., *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*, Roma, PUSC, 2017².
- PERLASCA, A., *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 18 (2005), pp. 417-441.
- SERRA, B., *Intimum, privatum, secretum*, Modena, Mucchi, 2022.
- VERSALDI, G., *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nel rispetto dei diritti della persona*, «Periodica de re canonica» 83 (1994), pp. 381-397.
- VITALONE, A., *Buona fama e riservatezza in diritto canonico (Il civis-fidelis e la disciplina della privacy)*, «Ius Ecclesiae» 14 (2002), pp. 261-280.

LA PASTORALE MATRIMONIALE
DOPO AMORIS LAETITIA
COME ACCOMPAGNAMENTO FAMILIARE
MARRIAGE MINISTRY AFTER AMORIS LAETITIA
AS FAMILY ACCOMPANIMENT

MIGUEL Á. ORTIZ

RIASSUNTO · La pubblicazione degli *Itinerari catechumenali per la vita matrimoniale* offre l'occasione di volgere uno sguardo sulla pastorale matrimoniale nel presente pontificato. Il Papa afferma che è «un dovere di giustizia per la Chiesa madre dedicare tempo ed energie alla preparazione di coloro che il Signore chiama a una missione così grande come quella familiare». Le sfide della pastorale matrimoniale riguardano la serietà della preparazione – sin dall'infanzia –, come un modo di prevenire i fallimenti e le nullità, e l'accompagnamento dei fedeli nel cammino verso la santità nel matrimonio e nella famiglia. I diversi momenti della pastorale familiare (preparazione, sanazione, evangelizzazione) vanno visti come espressione dell'accompagnamento offerto dalla Chiesa – pastori, famiglie, tribunali – per realizzare la propria vocazione. Nel testo ci si sofferma, sulla preparazione al matrimonio, sull'accompagnamento delle coppie ferite e sul discernimento dell'eventuale nullità del matrimonio celebrato.

ABSTRACT · The publication of the *Catechumenal Pathways for Married Life* provides an opportunity to take a look at marriage pastoral care in the present pontificate. The Pope states that it is a duty of justice for the mother Church to devote time and energy to the preparation of those whom the Lord calls to such a great mission as the family.

The challenges of marriage pastoral care concern the seriousness of preparation – from childhood onwards – as a way of preventing failures and nullities, and the accompaniment of the faithful on the path to holiness in marriage and the family. The different moments of family pastoral care (preparation, healing, evangelisation) are to be seen as an expression of the accompaniment offered by the Church – pastors, families, tribunal – to realise one's vocation.

The paper focuses on marriage preparation, the accompaniment of wounded couples and the discernment of the possible nullity of the celebrated marriage.

ortiz@pusc.it, Professore Ordinario di Diritto Matrimoniale Canonico, Università Pontificia della Santa Croce, Italia.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

PAROLE CHIAVE · matrimonio, famiglia, preparazione, accompagnamento, nullità, indagine pregiudiziale.

KEYWORDS · Marriage, Family, Preparation, Accompaniment, Nullity, Pre-judicial or Pastoral Inquiry.

SOMMARIO: 1. Premessa in occasione della pubblicazione degli «Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale». – 2. La pastorale matrimoniale come “pastorale del vincolo” e la necessità di una adeguata preparazione. – 3. Preparazione al matrimonio, prevenzione della nullità e diritto dei fedeli ad essere accompagnati. – 3.1. Le fasi della preparazione. L’accompagnamento che si adegua ai diversi momenti della vita della coppia. – 3.2. Il ruolo insostituibile della preparazione remota e la pedagogia familiare. – 3.3. La riscoperta della vita sacramentale e la rilevanza della fede. – 3.4. La valenza pastorale degli accertamenti amministrativi. – 3.5. La «preparazione permanente» e l’accompagnamento delle famiglie. – 4. Un nuovo sguardo alle ferite matrimoniali. – 4.1. Misericordia e giustizia per accompagnare, discernere e integrare la fragilità. – 4.2. Il discernimento riguardo la nullità del matrimonio; i principi della riforma del processo matrimoniale e il carattere dichiarativo della decisione. – 4.3. L’accompagnamento dopo la sentenza di nullità. – 4.3. L’indagine pregiudiziale, al servizio della pastorale familiare.

1. PREMESSA IN OCCASIONE DELLA PUBBLICAZIONE DEGLI «ITINERARI CATECUMENALI PER LA VITA MATRIMONIALE»

LA recente pubblicazione degli *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale* da parte del Dicastero per i laici, la famiglia e la vita¹ offre l’opportunità di volgere uno sguardo sulla pastorale matrimoniale nel presente pontificato. Gli *Itinerari* sono l’ultimo tassello della pastorale matrimoniale e familiare prospettata da *Amoris laetitia*. Nella Prefazione al documento, papa Francesco sottolinea l’importanza degli *Itinerari* e di tutta la pastorale matrimoniale, perché è «un dovere di giustizia per la Chiesa madre dedicare tempo ed energie alla preparazione di coloro che il Signore chiama a una missione così grande come quella familiare».²

Il pontefice segnala alcune delle sfide della pastorale matrimoniale prese in considerazione dal documento, che possono servirci come premessa delle nostre riflessioni. In primo luogo, la serietà della preparazione, che non può essere circoscritta a pochi incontri ma si espande parallelamente alla crescita della persona: «questo mi viene in mente tante volte quando penso che la Chiesa dedica molto tempo, alcuni anni, alla preparazione dei candidati al sacerdozio o alla vita religiosa, ma dedica poco tempo, solo alcune settimane».

¹ DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale. Orientamenti pastorali per le chiese particolari*, Città del Vaticano, LEV, 2022.

² FRANCESCO, *Prefazione a Itinerari...*, cit., p. 9.

ne, a coloro che si preparano al matrimonio». ³ In questo senso, gli *Itinerari* esplicitano un'idea presente in *Familiaris consortio* ma forse non ben recepita e cioè, che non si tratta di preparare per una cerimonia ma per la vita matrimoniale. Si prepara per poter dare il consenso, inteso come atto in cui la persona accoglie e risponde alla vocazione al dono di sé, assumendo la condizione coniugale e i diritti e i doveri che essa comporta.

In secondo luogo – e anche questo è un punto cruciale della pastorale matrimoniale –, la relazione esistente tra la serietà della preparazione al matrimonio e la prevenzione dei fallimenti e della nullità: il Papa esprime «la seria preoccupazione per il fatto che, con una preparazione troppo superficiale, le coppie vanno incontro al rischio reale di celebrare un matrimonio nullo o con basi così deboli da 'sfaldarsi' in poco tempo e non saper resistere nemmeno alle prime inevitabili crisi». ⁴

La pastorale matrimoniale si propone di accompagnare i coniugi affinché accolgano e assecondino la vocazione al dono di sé nel matrimonio. ⁵ Tale accompagnamento inizia sin dall'infanzia ⁶ e continua lungo la vita della famiglia, in particolare – ma non solo! – nelle situazioni in cui si sperimenta la fragilità. *Amoris laetitia* proponeva uno sguardo misericordioso che portasse ad «accompagnare, discernere e integrare la fragilità» e ora il Papa segnala l'opportunità di offrire un ulteriore aiuto alle coppie in difficoltà: «È mio vivo desiderio che a questo primo Documento ne segua quanto prima un altro, nel quale vengano indicati concrete modalità pastorali e possibili itinerari di accompagnamento specificamente dedicati a quelle coppie che hanno sperimentato il fallimento del loro matrimonio e che vivono in una nuova unione o sono risposate civilmente». ⁷

Infine, Francesco sottolinea la necessità che le indicazioni del documento vengano implementate tenendo conto delle peculiarità delle diverse regioni: gli *Itinerari* sono un dono perché offrono un materiale che è frutto di arricchenti esperienze e riflessioni, ed «è anche un compito, perché non si tratta di "formule magiche" che funzionino automaticamente. È un vestito che va "cucito su misura" per le persone che lo indosseranno. Si tratta, infatti, di orientamenti che chiedono di essere recepiti, adattati e messi in pratica nelle concrete situazioni sociali, culturali ed ecclesiali nelle quali ogni Chiesa particolare si trova a vivere». ⁸

³ Ivi, p. 8.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. M. GAS-AIXENDRI, *Diagnosi e sfide della famiglia oggi: l'accompagnamento come proposta per la pastorale familiare*, in *La missione evangelizzatrice della famiglia*, a cura di M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2024, pp. 53-67.

⁶ Così in *Familiaris consortio* n. 66 («la preparazione remota ha inizio fin dall'infanzia») e in *Amoris laetitia* n. 208 («in realtà, ogni persona si prepara per il matrimonio fin dalla nascita»).

⁷ FRANCESCO, *Prefazione a Itinerari...*, cit., pp. 9-10.

⁸ Ivi, p. 10.

Gli *Itinerari* sono senz'altro espressione del luogo prioritario che il matrimonio e la famiglia occupano nelle necessità pastorali della Chiesa. Non a caso il pontefice scelse la pastorale matrimoniale e familiare come argomento per la prima assemblea del Sinodo dei vescovi. Così lo ricordò pochi mesi dopo la sua elezione, rispondendo a un giornalista che gli aveva chiesto se la misericordia avrebbe comportato dei cambiamenti nella disciplina della Chiesa riguardo l'accesso ai sacramenti dei divorziati risposati:

Io credo che questo sia il tempo della misericordia. [...] E la Chiesa è Madre: deve andare a curare i feriti, con misericordia. Ma se il Signore non si stanca di perdonare, noi non abbiamo altra scelta che questa: prima di tutto, curare i feriti. È mamma, la Chiesa, e deve andare su questa strada della misericordia. E trovare una misericordia per tutti. [...] Con riferimento al problema della Comunione alle persone in seconda unione, perché i divorziati possono fare la Comunione, non c'è problema, ma quando sono in seconda unione, non possono. Io credo che questo sia necessario guardarlo nella totalità della pastorale matrimoniale. E per questo è un problema. [...] [È] stato con me, quindici giorni fa, il segretario del Sinodo dei Vescovi, per il tema del prossimo Sinodo. Era un tema antropologico, ma parlando e riparlando, andando e tornando, abbiamo visto questo tema antropologico: la fede come aiuta la pianificazione della persona, ma nella famiglia, e andare quindi sulla pastorale matrimoniale. Siamo in cammino per una pastorale matrimoniale un po' profonda. E questo è un problema di tutti, perché ci sono tanti, no? Per esempio, ne dico uno soltanto: il cardinale Quarracino, il mio predecessore, diceva che per lui la metà dei matrimoni sono nulli. Ma diceva così, perché? Perché si sposano senza maturità, si sposano senza accorgersi che è per tutta la vita, o si sposano perché socialmente si devono sposare. E in questo entra anche la pastorale matrimoniale. E anche il problema giudiziale della nullità dei matrimoni, quello si deve rivedere, perché i Tribunali ecclesiastici non bastano per questo. È complesso, il problema della pastorale matrimoniale.⁹

Nella risposta appena riportata – che sollecita l'interlocutore in un modo quasi provocatorio –, Francesco accenna alle grandi questioni che si trovano al centro della pastorale matrimoniale: la necessità di preparare al matrimonio in un contesto secolarizzato dove si rischia di perdere la stessa nozione di matrimonio; l'accompagnamento delle famiglie che hanno sperimentato il fallimento e si trovano in situazione irregolare; l'accertamento della verità e l'eventuale nullità di tali matrimoni. In questo modo Francesco accennava, pochi mesi dopo la sua elezione, alle linee di approfondimento che guideranno sia le assemblee sinodali che l'esortazione apostolica *Amoris laetitia*, gli adempimenti normativi proposti con *Mitis Iudex* e le indicazioni contenute negli *Itinerari*.¹⁰

⁹ FRANCESCO, Conferenza stampa, in *L'Osservatore Romano*, 31 luglio 2013, p. 6.

¹⁰ Si vedano anche le riflessioni di C. PEÑA, *Interpelaciones sinodales al derecho matrimonial: de los Itinerarios catecumenales de preparación al matrimonio a la relevancia del discernimiento, el*

La riscoperta della bellezza del matrimonio e la necessità di prepararsi adeguatamente, la riforma del processo di nullità, l'accompagnamento delle coppie ferite, costituiscono delle soluzioni alle diverse sfide che ha davanti la pastorale matrimoniale. Tutte contengono delle risposte a situazioni pastorali diverse e sono come momenti diversi dello stesso percorso, quello della risposta alla vocazione matrimoniale, che è sempre dinamico (a seconda delle diverse tappe in cui si trova la coppia). Per questo motivo risulta assai riuscito il titolo del documento (*Itinerari*), che interpella la Chiesa ad accompagnare i fedeli in questo cammino verso la santità nel matrimonio e nella famiglia. I diversi momenti della pastorale familiare (preparazione, sanazione, evangelizzazione)¹¹ vanno visti appunto come l'accompagnamento che offre la Chiesa – pastori, famiglie, tribunali – per realizzare la propria vocazione.

2. LA PASTORALE MATRIMONIALE COME “PASTORALE DEL VINCOLO” E LA NECESSITÀ DI UNA ADEGUATA PREPARAZIONE

Dall'altra parte, l'accompagnamento pastorale aiuta a riconoscere e a proteggere i beni ecclesiali che costituiscono il matrimonio e la famiglia, beni che poggiano sulla realtà del vincolo che trascende e trasforma gli sposi e che è in se stesso un bene. In questo senso, in *Amoris laetitia* si trova la chiave di lettura di tutta la pastorale matrimoniale della Chiesa: «La pastorale pre-matrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una pastorale del vincolo, dove si apportino elementi che aiutino sia a maturare l'amore sia a superare i momenti duri».¹²

Infatti, il vincolo è un bene ecclesiale da proteggere, sia nel momento della preparazione e celebrazione, sia nel momento della crisi e del discernimento sulla realtà matrimoniale o meno sottoposta al vaglio della Chiesa. Il presupposto è la considerazione dell'indissolubilità come un dono ricevuto da Dio, non un compito o un impegno dei coniugi. L'indissolubilità matrimoniale non è una norma estrinseca, né soltanto un ideale cui deve tendere il matrimonio: è un dono che fa parte del modo di realizzare la vocazione naturale all'amore.

Se la forza del legame dipendesse dalla volontà dei coniugi rimarrebbe un desiderio, un ideale, ma invece no: è Dio che fa il dono dell'indissolubilità, il che comporta oltre che l'irrevocabilità (Dio non recede dai suoi doni), anche

“*bonum coniugum*” y la apertura al “*bonum familiae*”, «Estudios Eclesiásticos» 97 (2022), pp. 1079-1116.

¹¹ A proposito della dimensione evangelizzatrice, rinvio a *La missione evangelizzatrice della famiglia*, a cura di M. Á. Ortiz, cit., con i contributi di G. Gambino, J. J. Pérez-Soba, M. Gas-Aixendri, H. Franceschi, J. Vidal-Quadras, C. Cornaggia e S. Garassini.

¹² FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 211.

la fattibilità: è Dio che dona compimento ed è Lui che sostiene la risposta fedele dei coniugi. Infatti, la considerazione dell'indissolubilità come un dono implica anche la sicurezza che, pur nei momenti difficili, è possibile rimanere fedeli alla propria condizione di sposi, diventati una sola carne.

La pastorale del vincolo interpella la Chiesa, in primo luogo per riproporre la bellezza del matrimonio, spesso ignorata e travisata da una visione puramente soggettivista ed egoista. Giova ricordare il modo in cui Francesco descrisse, all'inizio del suo pontificato, la crisi che soffre la famiglia: «la famiglia attraversa una crisi culturale profonda, come tutte le comunità e i legami sociali. Nel caso della famiglia, la fragilità dei legami diventa particolarmente grave perché si tratta della cellula fondamentale della società, del luogo dove si impara a convivere nella differenza e ad appartenere ad altri e dove i genitori trasmettono la fede ai figli». ¹³

L'attenzione posta sul vincolo come 'caratterizzante' della pastorale matrimoniale non comporta una visione formalista, anzi. È certamente giuridica, ma non formalista. Si tratta di volgere lo sguardo verso un atto che definisce l'identità della persona (la prestazione del consenso che dà origine al vincolo) e i rischi che tale atto manchi degli elementi necessari per essere valido. Questo atto è intrinsecamente giuridico, ma la sua dimensione giuridica – e la giuridicità dello stesso matrimonio – non si riscontra principalmente negli elementi esterni (per esempio nell'esigenza di adempiere ai requisiti formali per la valida celebrazione del matrimonio o per l'accertamento della nullità) ma nella stessa dinamica di donazione personale dei coniugi. Il matrimonio (e la famiglia come realtà da esso inseparabile) è un bene giuridico in se stesso. In quanto realtà originarie, la giuridicità del matrimonio e della famiglia non dipende dall'esistenza di norme che le regolamentino bensì dalla relazione di mutua coappartenenza voluta liberamente dai coniugi come una relazione di amore e di giustizia.

La natura intrinsecamente giuridica del consenso (l'atto di sovranità proprio dei coniugi su sé stessi) instaura un vincolo di giustizia, un nuovo modo di essere-in-comune. Col consenso matrimoniale i coniugi decidono di doversi l'amore: quello che era gratuito diventa qualcosa di dovuto. Nel patto coniugale, i coniugi generano l'identità familiare: le parole del consenso «definiscono ciò che costituisce il bene comune della coppia e della famiglia». ¹⁴ Perciò, il consenso non è una semplice decisione privata, dal momento in cui genera delle relazioni che comportano per ogni coniuge e per la coppia una specifica situazione ecclesiale e sociale ¹⁵ con una valenza intrinseca-

¹³ FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 66.

¹⁴ SAN GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, 2 febbraio 1994, n. 10.

¹⁵ «Il matrimonio introduce in un *ordo* – ordine – ecclesiale» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1631).

mente giuridica.¹⁶ Al centro del sistema matrimoniale c'è il consenso delle parti (insostituibile, secondo il can. 1057). Il consenso è un atto della volontà ma non è isolato: è un atto della persona, che la coinvolge tutta, il suo intelletto, la volontà e gli affetti. Inoltre, il consenso è un atto umano, ma non un atto umano qualsiasi, bensì un atto umano qualificato; possiamo dire, un atto umano buono (perché ha come oggetto la realizzazione della vocazione al dono di sé), con un contenuto specifico che viene determinato dalla verità sull'uomo e sulla famiglia.

In una parola, il consenso è il momento fondante del vincolo coniugale, che trasforma l'amore come inclinazione, progetto, sentimento, affetto, in amore come «elezione», come una realtà dovuta in giustizia, cioè un obbligo non solo morale ma strettamente giuridico e con una inseparabile valenza sociale.

Queste caratteristiche del consenso matrimoniale esigono, naturalmente, delle disposizioni nei contraenti che li rendano capaci di donarsi vicendevolmente come marito e moglie, il che significa donarsi con un amore fecondo, fedele ed indissolubile.

Il ruolo della Chiesa è quello di accompagnare i coniugi affinché il consenso dato sia vero atto di donazione della persona (con la minima conoscenza e consapevolezza, e senza restrizioni che svuotino di contenuto l'atto manifestato). L'accompagnamento deve abbracciare tutte le fasi della vita del matrimonio, come prende in considerazione il capitolo sesto di *Amoris laetitia* dedicato ad alcune prospettive pastorali che chiedono l'opportuno accompagnamento: la preparazione al matrimonio, l'accompagnamento nei primi anni di vita coniugale, e l'aiuto da offrire nelle diverse situazioni difficili che i coniugi possono sperimentare. Particolare rilevanza ha la sollecitudine con cui si cura la preparazione al matrimonio, che è il *punctum dolens* e la vera sfida della pastorale familiare.

3. PREPARAZIONE AL MATRIMONIO, PREVENZIONE DELLA NULLITÀ E DIRITTO DEI FEDELI AD ESSERE ACCOMPAGNATI

Come ricordano gli *Itinerari*, la preparazione al matrimonio non si limita alla

¹⁶ Questo convincimento è alla base della ricerca portata avanti insieme ai miei colleghi dell'Università della Santa Croce. Rinvio per esempio a C. J. ERRÁZURIZ M., *Il rapporto tra famiglia e diritto: per un'antropologia giuridica del matrimonio e della famiglia*, in *I fondamenti relazionali del diritto di famiglia: Un approccio interdisciplinare*, a cura di A. Neri, I. Lloréns, Roma, EDUSC, 2021, pp. 207-221; H. FRANCESCHI, *Il diritto di famiglia nella Chiesa: fondamenti e prospettive di futuro*, in *I fondamenti relazionali del diritto di famiglia*, cit., pp. 223-247; I. LLORÉNS, *La dimensione canonica della Chiesa domestica*, in *I fondamenti relazionali del diritto di famiglia*, cit., pp. 329-341; M. Á. ORTIZ, *La famiglia come soggetto di diritti e doveri nella Chiesa*, in *La famiglia come soggetto sociale*, a cura di M. Teixidor, Roma, EDUSC, 2023, pp. 75-104.

preparazione della cerimonia nuziale, ma al dono di sé.¹⁷ Con le parole di Benedetto XVI, lo *ius connubii* non costituisce

una pretesa soggettiva che debba essere soddisfatta dai pastori mediante un mero riconoscimento formale, indipendentemente dal contenuto effettivo dell'unione. Il diritto a contrarre matrimonio presuppone che si possa e si intenda celebrarlo davvero, dunque, nella verità della sua essenza così come è insegnata dalla Chiesa. Nessuno può vantare il diritto a una cerimonia nuziale. Lo *ius connubii*, infatti, si riferisce al diritto di celebrare un autentico matrimonio. Non si negherebbe, quindi, lo *ius connubii* laddove fosse evidente che non sussistono le premesse per il suo esercizio, se mancasse, cioè, palesemente la capacità richiesta per sposarsi, oppure la volontà si ponesse un obiettivo che è in contrasto con la realtà naturale del matrimonio.¹⁸

Di conseguenza, la preparazione matrimoniale, dalla prospettiva della «pastorale del vincolo», va vista come accompagnamento per portare a termine la vocazione di ogni uomo al dono di sé. La preparazione costituisce un dovere, morale e anche giuridico, in quanto dovuta secondo giustizia nei confronti dell'altro coniuge, dei futuri figli, della Chiesa e della società. L'obiettivo immediato della preparazione è quello di promuovere la libera celebrazione di un vero matrimonio, la costituzione cioè di un vincolo di giustizia ed amore tra i coniugi, che è una realtà immediatamente familiare.

I protagonisti della preparazione sono da una parte i fedeli che intendono sposarsi e dall'altra la Chiesa che li accompagna nel processo di formazione della volontà matrimoniale: un processo di innamoramento che segue diverse fasi (remota, prossima, immediata) e si serve di diversi strumenti (corsi di preparazione, istruttoria prematrimoniale ecc.). Tali istituti e adempimenti previsti dal diritto (l'esame degli sposi, le pubblicazioni matrimoniali e gli altri mezzi opportuni per compiere le necessarie investigazioni prematrimoniali) non sono mere pratiche amministrative o burocratiche ma preziosi aiuti all'esercizio del diritto al matrimonio, ad un vero matrimonio.

Una conseguenza di questa impostazione è l'aiuto che tale seria preparazione offre allo scopo di prevenire le nullità matrimoniali. Benedetto XVI denunciava, nel discorso appena menzionato, «il circolo vizioso che spesso si verifica tra un'ammissione scontata al matrimonio, senza un'adeguata preparazione e un esame serio dei requisiti previsti per la sua celebrazione, e una dichiarazione giudiziaria talvolta altrettanto facile, ma di segno inverso,

¹⁷ «Si tratta di far comprendere loro la differenza tra “prepararsi al giorno del matrimonio” (*preparation of a wedding*) e “prepararsi alla vita matrimoniale” (*preparation to a marriage*)» (DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari*, cit., n. 55).

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 22 gennaio 2011.

in cui lo stesso matrimonio viene considerato nullo solamente in base alla constatazione del suo fallimento».¹⁹

La disfunzione accennata dal pontefice – una ammissione acritica e una dichiarazione di nullità mossa da un intento «pseudopastorale» – chiama in causa due questioni: la serietà della preparazione e la fondatezza della dichiarazione di nullità, come vedremo successivamente.

Questa perplessità si manifesta per esempio quando ci avviciniamo alle cause di nullità per incapacità psichica, che costituiscono la maggior parte delle cause decise dai nostri tribunali. Non a caso i pontefici hanno dato ripetuti orientamenti sull'interpretazione e l'applicazione del canone 1095 che tratta della questione. Nel 2009, Benedetto XVI si domandava in quale misura gli interventi magisteriali

abbiano avuto una recezione adeguata nei tribunali ecclesiastici. [...] È davanti agli occhi di tutti il dato di fatto di un problema che continua ad essere di grande attualità. In alcuni casi si può purtroppo avvertire ancora viva l'esigenza di cui parlava il mio venerato Predecessore: quella di preservare la comunità ecclesiale «dallo scandalo di vedere in pratica distrutto il valore del matrimonio cristiano dal moltiplicarsi esagerato e quasi automatico delle dichiarazioni di nullità, in caso di fallimento del matrimonio, sotto il pretesto di una qualche immaturità o debolezza psichica del contraente».²⁰

Queste parole esprimono al tempo un convincimento e una perplessità rispetto alla normativa contenuta nel canone 1095. Il convincimento riguarda il fatto che detto canone intende rispecchiare un'esigenza di diritto naturale poiché chi si sposa deve avere una capacità sufficiente per potersi do-

¹⁹ *Ibidem*. Sulla questione cfr. *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, a cura di M. Á. Ortiz, Milano, Giuffrè, 2005; H. FRANCESCHI, *Preparazione al matrimonio e prevenzione della nullità*, in *Verità del consenso e capacità di donazione*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2009, pp. 63-102; T. POCAŁUJKO, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2011; L. GHISONI, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione immediata alle nozze*, «Periodica» 100 (2011), pp. 477-501; P. BIANCHI, *Nullità di matrimonio e difetti nella sua preparazione*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 1 (1988), pp. 126-132; C. BURGUN, *Prévenir la nullité de mariage par la préparation au mariage. Quelques repères*, «L'année Canonique» 61 (2020-2021), pp. 193-206.

Questa perplessità è evidenziata anche negli *Itinerari*: «l'esperienza dei tribunali ecclesiastici mostra l'estrema fragilità di coppie che, nonostante la fede e l'entusiasmo iniziale, sono prive dei requisiti fondamentali che sarebbero stati necessari per contrarre matrimonio: capacità e volontà» (DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari*, cit., n. 55).

²⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2009, con citazione di SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 5 febbraio 1987, n. 9. Cfr. M. Á. ORTIZ, *La capacità consensuale nel recente magistero pontificio*, in *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Milano, Giuffrè, 2013, pp. 1-21.

nare coniugalmente. La perplessità riguarda precisamente il fatto che, pur trattandosi di un'esigenza di diritto naturale e dovendo servire ad accertare quanto di più naturale ci sia (il dono di sé), l'interpretazione e applicazione del canone non sia affatto pacifica. È un dato ripetutamente richiamato negli avvertimenti dei Romani Pontefici che il canone 1095 non sempre sia stato interpretato pacificamente, ma che anzi abbia dato adito a degli abusi.²¹

Il «circolo vizioso» di cui parlavamo prima va spezzato da una parte con un'adeguata preparazione al matrimonio – nelle diverse tappe e con i contenuti che incidano sugli aspetti specificamente sacramentali e in quelli «naturali» – e dall'altra con un serio accompagnamento ai fedeli che si sposano.

I beni ecclesiali implicati nella costituzione e nella vita del vincolo (il bene dei coniugi, dei figli, la comunione ecclesiale) vanno protetti, tramite il necessario accompagnamento pastorale, prima e dopo la celebrazione del matrimonio. Per questo motivo, la «pastorale del vincolo» comporta la necessità di agevolare l'esercizio del diritto al matrimonio mettendo tutti gli elementi formali al servizio dello *ius connubii*; la trasmissione del Vangelo e la promozione della famiglia come chiesa domestica; l'accertamento della sussistenza o meno di un vero matrimonio, nonché l'opportunità – a volte autentico dovere – di cercare di convalidare un matrimonio nullo, qualora fosse possibile e conveniente...²²

Dall'altra, la «pastorale del vincolo» tiene conto della particolare relazione che lega le coppie e le famiglie alla Chiesa di cui fanno parte. I fedeli (e le famiglie) hanno diritto ai mezzi di salvezza, e i pastori hanno il dovere di fornire tali mezzi,²³ tra cui un accompagnamento pastorale lungo la vita della famiglia. Questo accompagnamento è particolarmente necessario in situazioni di crisi, e costituisce «un dovere anche giuridico della comunità ecclesiale, cui corrisponde il diritto dei coniugi che si trovano in quel tipo di difficoltà a ricevere dalla collettività ecclesiale ogni aiuto possibile».²⁴ I fedeli dunque hanno il diritto di essere accompagnati, e la Chiesa – attraverso i pastori, ma non solo – ha il dovere di fornire l'aiuto di cui la famiglia ha bisogno.

²¹ Così è stato segnalato, per esempio, nel *Discorso* del 26 gennaio 1984, nella quale Giovanni Paolo II sottolineava la necessità di mettere «un argine agli abusi ed alla leggerezza che purtroppo si devono frequentemente lamentare in questa materia», e a tale scopo ribadiva la necessità di servirsi in modo equilibrato «dai reali ed innegabili progressi delle scienze biologiche, psicologiche, psichiatriche e social» (ivi, n. 8).

²² Rinvio a quanto esposto in M. Á. ORTIZ, *La famiglia come soggetto di diritti e doveri nella Chiesa*, cit., pp. 86-101.

²³ Cfr. can. 213.

²⁴ P. BIANCHI, *L'accompagnamento della famiglia, soprattutto in situazioni di crisi*, in C. J. ERRÁZURIZ M., M. Á. ORTIZ, *Misericordia e diritto nel matrimonio*, Roma, EDUSC, 2014, p. 68.

3. 1. *Le fasi della preparazione.*

L'accompagnamento che si adegua ai diversi momenti della vita della coppia

La preparazione al matrimonio va vista e attuata come un processo graduale e continuo. Sia *Familiaris consortio* che gli *Itinerari* si sono soffermati sulle diverse fasi della preparazione, che corrispondono alle diverse tappe della relazione matrimoniale e familiare e che coinvolgono tutta la comunità che accompagna il fedele nella risposta alla propria vocazione.²⁵

Familiaris consortio distingue tre fasi: la preparazione remota e la pedagogia familiare; la preparazione prossima come un cammino catecumenale di riscoperta della vita sacramentale; la preparazione immediata che abbraccia tre momenti principali (i corsi di preparazione, l'istruttoria prematrimoniale e la preparazione alla celebrazione liturgica).²⁶

Gli *Itinerari* prevedono anche tre fasi. Una *pre-catecumenale*, che coinvolge la pastorale dell'infanzia e quella giovanile; una *intermedia* con una durata variabile a seconda del cammino in cui ogni coppia si trova, se proviene da un cammino di fede o se si avvicina alla fede per la prima volta, o se lo fa dopo molto tempo. E infine la fase *catecumenale*, che si divide a sua volta in tre parti: la preparazione *prossima*, con una catechesi di iniziazione cristiana e formazione antropologica sul matrimonio nella quale si approfondiscono diversi aspetti del matrimonio – con dei corsi di preparazione – e si porta a termine un primo discernimento circa la vocazione nuziale; la preparazione *immediata*, nei mesi che precedono la celebrazione del matrimonio, durante la quale si invita a prepararsi spiritualmente e si portano a termine gli accertamenti sulle condizioni di libertà (nella coppia e della coppia) e di piena consapevolezza riguardo alla natura del matrimonio e gli impegni che si assumono. E infine l'accompagnamento dei *primi anni di matrimonio*, in modo tale da inserire le nuove famiglie nella pastorale familiare ordinaria.

A proposito del programma pastorale delineato negli *Itinerari* vorrei accennare brevemente a quattro questioni che ritengo rilevanti, senza soffermarmi a lungo sui singoli passaggi.²⁷

²⁵ Cfr. in questo senso il can. 1063.

²⁶ Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, n. 66.

²⁷ Si può vedere H. FRANCESCHI, *La preparazione al matrimonio*, in *Diritto Matrimoniale Canonico*, I, a cura di P. A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano, LEV, 2002, pp. 319-342; T. VANZETTO, *La preparazione al matrimonio, compito di tutta la comunità cristiana ed esigenza attuale*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 15 (2002), pp. 340-353; C. PEÑA, *Interpelaciones sinodales al derecho matrimonial*, cit.; E. J. GONÇALVES LÓPEZ, *La preparación al matrimonio. El c. 1063 y la propuesta de catecumenado matrimonial del papa Francisco*, «Estudios Eclesiásticos» 95 (2020), pp. 801-841; A. LÓPEZ MEDINA, *La preparación para el matrimonio. Aspectos jurídicos en documentos eclesiales*, «Estudios Eclesiásticos» 88 (2013), pp. 731-752; M. LANDRA, *Continuidad de Amoris laetitia en la preparación al matrimonio*, «Anuario Argentino de Derecho Canónico»

3. 2. *Il ruolo insostituibile della preparazione remota e la pedagogia familiare*

La prima, l'importanza fondamentale della preparazione remota, che spetta fondamentalmente alla famiglia, dove tutti abbiamo imparato a voler bene, a rendere felice l'altro, a gestire la propria libertà e a maturare nella fede. È nella famiglia dove ci si prepara ad accogliere e corrispondere alla vocazione al dono di sé. Come si sottolinea negli *Itinerari*, «la preparazione remota precede l'itinerario catecumenale vero e proprio. Essa mira, fin dall'infanzia, a “preparare il terreno” sul quale potranno innestarsi i germi della futura vocazione alla vita coniugale. Il “terreno” è ben preparato se viene istillata nei fanciulli la stima per ogni autentico valore umano, se si coltivano la stima di sé e degli altri, se si insegna il dominio di sé anche nelle piccole cose, il retto uso delle proprie inclinazioni, il rispetto delle persone dell'altro sesso e la dignità di ogni essere umano in generale». ²⁸

In questa fondamentale fase, la Chiesa prepara al matrimonio proprio nella famiglia, chiesa domestica. Come si legge in *Amoris laetitia*, «in realtà, ogni persona si prepara per il matrimonio fin dalla nascita. Tutto quanto la sua famiglia gli ha dato dovrebbe permettergli di imparare dalla propria storia e renderlo capace di un impegno pieno e definitivo. Probabilmente quelli che arrivano meglio preparati a sposarsi sono coloro che hanno imparato dai propri genitori che cos'è un matrimonio cristiano, in cui entrambi si sono scelti senza condizioni e continuano a rinnovare quella decisione». ²⁹

La centralità della preparazione familiare, remota o pre-catecumenale si capisce proprio perché la preparazione al matrimonio non è altro che il processo di acquisizione della maturità necessaria attraverso l'educazione nelle virtù, ³⁰ dimodoché la persona sia in grado di donare se stesso: «Al matrimonio bisogna prepararsi, e questo richiede di educare se stessi, di sviluppare le migliori virtù, specialmente l'amore, la pazienza, la capacità di dialogo e di servizio. Implica anche educare la propria sessualità, in modo che sia sempre

22 (2016), pp. 73-94; J. M. GALVÁN, *Struttura e contenuti di un corso di preparazione al sacramento del matrimonio*, in *Accompagnare nel cammino matrimoniale. La pastorale familiare alla luce di Amoris laetitia*, a cura di F. J. Insa, Roma, EDUSC, 2021, pp. 41-62; A. INTERGUGLIELMI, *Corsi di preparazione al matrimonio. Utilità e sviluppi alla luce di Amoris Laetitia*, in *I fondamenti relazionali del diritto di famiglia*, a cura di A. Neri, I. Lloréns, cit., pp. 143-155.

²⁸ DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari*, cit., p. 35, n. 27. Anche in *Familiaris consortio*: «È il periodo in cui va istillata la stima per ogni autentico valore umano, sia nei rapporti interpersonali, sia in quelli sociali, con quel che ciò significa per la formazione del carattere, per il dominio ed il retto uso delle proprie inclinazioni, per il modo di considerare e incontrare le persone dell'altro sesso, e così via» (SAN GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, n. 66).

²⁹ FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 208.

³⁰ Cfr. H. FRANCESCHI, *Las claves de la preparación para el matrimonio: madurez y virtudes humanas*, in H. FRANCESCHI, J. CARRERAS, *Cuestiones jurídicas de pastoral familiar*, Caracas, Centro Teológico Sacerdotal, 1998, pp. 6-102.

meno uno strumento per usare gli altri e sempre più una capacità di donarsi pienamente a una persona in modo esclusivo e generoso». ³¹

Questo approccio permette di superare una disfunzione denunciata dal Papa proprio nella Prefazione agli *Itinerari*, quando segnalava lo squilibrio tra la lunga preparazione al sacerdozio o alla vita religiosa e la superficialità dei pochi incontri per coloro che si preparano al matrimonio. ³² Le esigenze del ministero sacro e della vita consacrata richiedono una accurata preparazione che, a dire il vero, non si riduce agli anni di seminario o noviziato ma si realizza anche sin dall'infanzia e lungo la vita del fedele che matura nella fede e nella vita cristiana accogliendo il dono della vocazione ricevuta. Anche i fedeli chiamati alla vocazione matrimoniale si preparano sin dall'infanzia, nell'esercizio delle virtù e della libertà per realizzare la vocazione al dono di sé. Gli *Itinerari* partono dalla necessità di integrare le carenze che i fedeli possono sperimentare e di fornire la preparazione per la vita matrimoniale in modo personalizzato per ogni coppia, senza limitarsi all'espletamento di una pratica burocratica. Del resto, a differenza della vocazione sacerdotale o alla vita religiosa, quella matrimoniale ha un contenuto prettamente naturale e conta sull'aiuto dell'*inclinatio naturalis* che integra e sostiene la volontà (spesso fragile) dei coniugi.

3. 3. *La riscoperta della vita sacramentale e la rilevanza della fede*

In secondo luogo, sottolineerei il proposito di preparare al matrimonio sollecitando una riscoperta della vita sacramentale e una rivalutazione della stessa sacramentalità del matrimonio, proprio perché, come si segnala a conclusione del documento, «l'itinerario vuole unire, fin dall'infanzia, la scoperta della fede cristiana e l'iniziazione ai sacramenti alla scoperta della vocazione matrimoniale o sacerdotale/religiosa». ³³ Come ha ricordato il Papa, «occorre [...] rendere sempre più efficaci gli itinerari di preparazione al sacramento del matrimonio, per la crescita non solo umana, ma soprattutto della fede dei fidanzati. Scopo fondamentale degli incontri è quello di aiutare i fidanzati a realizzare un inserimento progressivo nel mistero di Cristo, nella Chiesa e con la Chiesa. Esso comporta una progressiva maturazione nella fede, attraverso l'annuncio della Parola di Dio, l'adesione e la sequela generosa di Cristo». ³⁴ In questo modo, vengono formate delle coppie in grado di evangelizzare la società.

³¹ FRANCESCO, Es. ap. *Christus vivit*, n. 265, in *Itinerari*, cit., pp. 37-38, nota 7.

³² «Questo mi viene in mente tante volte quando penso che la Chiesa dedica molto tempo, alcuni anni, alla preparazione dei candidati al sacerdozio o alla vita religiosa, ma dedica poco tempo, solo alcune settimane, a coloro che si preparano al matrimonio» (FRANCESCO, *Prefazione a Itinerari...*, cit., p. 8).

³³ *Itinerari*, cit., p. 98.

³⁴ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 21 gennaio 2017.

La questione della rilevanza della fede per l'ammissione al matrimonio (ed eventualmente per una dichiarazione di nullità, se viene a mancare completamente) è di grande attualità. Il n. 48 della *Relatio Synodi* dell'assemblea straordinaria del Sinodo si chiudeva suggerendo «la possibilità di dare rilevanza al ruolo della fede dei nubendi in ordine alla validità del sacramento del matrimonio, tenendo fermo che tra battezzati tutti i matrimoni validi sono sacramento». Su questa questione – che ci porterebbe molto lontano³⁵ – Francesco è tornato in diversi suoi Discorsi alla Rota Romana e anche in *Amoris laetitia*. Ma lo ha fatto con prospettive diverse.

Infatti, nelle allocuzioni rotali Francesco ha sottolineato più volte la possibile rilevanza (indiretta) della mancanza di fede sulla validità del matrimonio, che va valutata caso per caso. Nel discorso del 2015, segnalò che chi ha una fede debole o praticamente assente è più difficile che percepisca la verità del matrimonio e può vedersi determinato verso un *non-matrimonio*: «per questo il giudice, nel ponderare la validità del consenso espresso, deve tener conto del contesto di valori e di fede – o della loro carenza o assenza – in cui l'intenzione matrimoniale si è formata. Infatti, la non conoscenza dei contenuti della fede potrebbe portare a quello che il Codice chiama *errore determinante la volontà* (cfr. can. 1099)». ³⁶

Negli anni successivi tornò sull'argomento, mettendo in evidenza come l'*habitus fidei* infuso al momento del battesimo influisce «anche quando la fede non è stata sviluppata e psicologicamente sembra essere assente. Non è raro che i nubendi, spinti al vero matrimonio dall'*instinctus naturae*, nel momento della celebrazione abbiano una coscienza limitata della pienezza del progetto di Dio, e solamente dopo, nella vita di famiglia, scoprono tutto ciò che Dio Creatore e Redentore ha stabilito per loro. Le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità

³⁵ Rinvio a M. Á. ORTIZ, *Fede e consenso matrimoniale*, in *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, a cura di H. Franceschi, Roma, EDUSC, 2015, pp. 115-142; IDEM, *L'esclusione della dignità sacramentale: la retta intenzione e la disposizione per credere*, «*Ius Ecclesiae*» 22 (2010), pp. 90-106; P. AMENTA, *Matrimonio tra battezzati e disciplina ecclesiale: quale il rilievo della fede personale dei nubendi?*, «*Ephemerides Iuris Canonici*» 53 (2013), pp. 29-54; B. ЕЖЕВ, *Il sacramento del matrimonio e la questione dell'apporto della fede nella sua configurazione*, «*Ephemerides Iuris Canonici*» 52 (2012), pp. 5-27; G. BERTOLINI, *Recenti e meno recenti evoluzioni dottrinali e giurisprudenziali circa il rapporto tra intenzione sacramentale e matrimonio*, in *Ius et matrimonium. II. Temi processuali e sostanziali alla luce del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, a cura di H. Franceschi, M-A. Ortiz, Roma, EDUSC, 2017, pp. 405-475; IDEM, *Intenzione coniugale e sacramentalità del matrimonio*, Padova, Cedam, 2008.

³⁶ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 23 gennaio 2015, dove aggiunge: «“Il matrimonio tende ad essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno” (Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 66), spingendo i nubenti alla riserva mentale circa la stessa permanenza dell'unione, o la sua esclusività, che verrebbero meno qualora la persona amata non realizzasse più le proprie aspettative di benessere affettivo».

sacramentale del matrimonio viziano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (cfr. *CIC*, can. 1099). Proprio per questo gli errori che riguardano la sacramentalità del matrimonio devono essere valutati molto attentamente». ³⁷

Il denominatore comune dei discorsi di Francesco, a mio avviso, si trova nell'enfasi con la quale ritiene possibile che la mancanza di fede possa portare a un oscuramento della percezione naturale del matrimonio: «L'intenzione sacramentale non è mai frutto di un automatismo, ma sempre di una coscienza illuminata dalla fede, come il risultato di una combinazione tra umano e divino. In questo senso, l'unione sponsale può dirsi vera solo se l'intenzione umana degli sposi è orientata a ciò che vogliono Cristo e la Chiesa». ³⁸ In altre parole, il rifiuto della fede o della sacramentalità rende più difficile la possibilità di percepire la verità del matrimonio dimodoché il coniuge può trovarsi (determinato) verso un non matrimonio, vedendo così compromessa la propria capacità di donarsi coniugalmente.

Anche gli *Itinerari* arrivano alla stessa conclusione: la vita di fede sostiene la vera donazione coniugale, la mancanza di fede la ostacola. ³⁹ La mancanza di fede, in un contesto secolarizzato, richiede che l'itinerario catecumenale porti «ad un'accoglienza del *kerygma*, ad una formazione della mente e del cuore secondo gli insegnamenti di Gesù e ad un inserimento nella vita della Chiesa». ⁴⁰ Certamente, la presenza di una fede viva ed esplicita è il miglior modo di arrivare alle nozze con l'intenzione di celebrare un vero matrimonio: indissolubile ed esclusivo, ordinato al bene dei coniugi e aperto alla prole. Ma la «condizione necessaria per l'accesso al sacramento del matrimonio e per la sua validità rimane, non un certo *livello minimo di fede* da parte dei nubendi stabilito aprioristicamente, ma la loro intenzione di fare ciò che la Chiesa intende compiere quando si celebra il matrimonio fra battezzati». ⁴¹

³⁷ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 23 gennaio 2016.

³⁸ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2018.

³⁹ «Coltivare un amore umano, vero e sincero, predispone all'incontro con l'amore più grande di Dio e facilita la scoperta (o riscoperta) della fede. Allo stesso tempo, incontrare l'amore di Dio e scoprire (o riscoprire) la fede danno nuovo senso e nuova profondità all'esperienza dell'amore umano» (DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari*, cit., n. 35).

⁴⁰ *Ivi*, n. 44.

⁴¹ *Ibidem*, con riferimento a FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2016 e COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, approvato il 19 dicembre 2019 e pubblicato il 3 marzo 2020, n. 168: «Nel caso del matrimonio sacramentale, si richiede almeno l'intenzione di realizzare un matrimonio naturale. Ora, il matrimonio naturale, come inteso dalla Chiesa, include quali proprietà essenziali l'indissolubilità, la fedeltà e che sia ordinato al bene degli sposi e della prole. Pertanto, se l'intenzione di contrarre matrimonio non include queste proprietà, almeno implicitamente, vi è un grave difetto nell'intenzione, capace di mettere in discussione l'esistenza stessa del matrimonio naturale, fondamento necessario per il matrimonio sacramentale».

A livello operativo, la mancanza di fede può incidere sulla volontà, provocando un errore o una esclusione del consenso. Come segnalava Francesco nel Discorso alla Rota del 2015, molti fedeli «sulla cui storia ha avuto un forte influsso la diffusa mentalità mondana» possono trovarsi in una situazione dove «la non conoscenza dei contenuti della fede potrebbe portare a quello che il Codice chiama *errore determinante la volontà* (cfr. can. 1099)». Il Papa aggiungeva che «questa eventualità non va più ritenuta eccezionale come in passato, data appunto la frequente prevalenza del pensiero mondano sul Magistero della Chiesa. Tale errore non minaccia solo la stabilità del matrimonio, la sua esclusività e fecondità, ma anche l'ordinazione del matrimonio al bene dell'altro, l'amore coniugale come "principio vitale" del consenso, la reciproca donazione per costituire il consorzio di tutta la vita». ⁴² Certamente esiste – oggi più che in passato – la possibilità che la presunzione di validità del matrimonio venga meno per influsso di una mentalità lontana dalla fede e si renda più difficile la possibilità di donarsi coniugalmente. La questione però si sposta sul campo della prova, perché in un contesto lontano dalla fede sarà più facile rimanere imprigionati in una visione chiusa alla trascendenza inerente al matrimonio, e scegliere un'unione che matrimoniale non è, perché manca del segno nuziale (l'unione fedele, indissolubile e aperta alla vita).

In ogni caso, a mio avviso il rapporto tra consenso matrimoniale e fede va visto in una prospettiva eminentemente positiva. Nella trattazione di questa questione si corre il rischio di rimanere imprigionati in un certo riduzionismo, se si pone l'accento soltanto sulla dimensione soggettiva della fede per determinare in che modo la mancanza di fede personale possa incidere sulla validità del matrimonio. In questo modo si lascia in ombra l'incidenza della fede in positivo, in quanto la fede sostiene le scelte veramente matrimoniali, siano consapevoli gli sposi o meno.

La soluzione sta nell'evangelizzazione, non nell'*elitizzazione* a cui si arriverebbe se si ammettessero al matrimonio soltanto quei fedeli particolarmente preparati e anche consapevoli delle implicazioni sacramentali del matrimonio. In tal caso, la gran parte dei fedeli, meno preparati, vedrebbe negato nella pratica l'esercizio del diritto naturale al matrimonio nonché l'opportunità della riscoperta della fede proprio attraverso la mutua donazione in un amo-

⁴² FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 23 gennaio 2015. Sulla questione cfr. C. CAFFARRA, *Fede e cultura di fronte al matrimonio*, in *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, a cura di H. Franceschi, cit., 2015, pp. 21-28; M. Á. ORTIZ, *Fede e consenso matrimoniale*, in *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, cit., pp. 115-142; IDEM, "Error determinans" ed esclusione implicita, in *Ius et matrimonium IV*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2023, pp. 102-103. Sulla questione cfr. M. GAS-AIXENDRI, *El error determinante sobre la dignidad sacramental del matrimonio y su relevancia jurídica: algunas reflexiones acerca de la jurisprudencia reciente*, «*Ius Canonicum*» 43 (2003), pp. 185-221.

re fedele, irrevocabile e fecondo che, anche se in un modo non pienamente consapevole, implica realmente «un atteggiamento di profonda obbedienza alla volontà di Dio, che non può darsi senza la sua grazia».⁴³

3. 4. *La valenza pastorale degli accertamenti amministrativi*

Verso la fine della terza fase di preparazione, quella catecumenale, gli *Itinerari* menzionano una tappa di «preparazione immediata», che si svolge negli ultimi mesi e settimane che precedono le nozze.⁴⁴ È l'occasione per aiutare i futuri coniugi a concludere il discernimento portato a termine nella tappa precedente dove sono «invitati a discernere con realismo e sincerità – ciascuno per proprio conto e insieme – se il cammino matrimoniale corrisponde a quello che desiderano e al quale il Signore li chiama».⁴⁵ In questo modo possono valutare la libertà con cui si dispongono a celebrare il matrimonio, libertà che riguarda sia lo stato libero per contrarre le nozze sia la sincerità della scelta che stanno per completare.

Per questo motivo, nel «richiamare i contenuti principali del cammino di preparazione fin qui percorso» «si insisterà sulle indispensabili condizioni di libertà (nella coppia e della coppia) e di piena consapevolezza riguardo agli impegni che si assumono con la scelta che si sta per compiere, legati alle caratteristiche essenziali del matrimonio (indissolubilità, unità, fedeltà, fecondità) e che saranno l'oggetto specifico dei colloqui canonicamente previsti con il parroco».⁴⁶

Questi colloqui e i diversi adempimenti previsti dal diritto – pubblicazioni, raccolta di documenti, attestazione dello stato libero, eventuali licenze per la celebrazione – sono dei preziosi strumenti pastorali, non formaliste esigenze burocratiche.⁴⁷ Così si esprimeva Benedetto XVI:

Tra i mezzi per accertare che il progetto dei nubendi sia realmente coniugale spicca l'esame prematrimoniale. Tale esame ha uno scopo principalmente giuridico: accertare che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione delle nozze. Giuridico non vuol dire però formalistico, come se fosse un passaggio burocratico consistente nel compilare un modulo sulla base di domande rituali. Si tratta invece di un'occa-

⁴³ SAN GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, n. 68. Cfr. M. Á. ORTIZ, *Fede e consenso matrimoniale*, cit.

⁴⁴ Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, n. 66 riportato in DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari*, cit., nota 58.

⁴⁵ *Itinerari*, cit., n. 55. Si vedano le considerazioni di C. PEÑA, *Interpelaciones sinodales al derecho matrimonial*, cit., che acutamente mette in relazione il discernimento realizzato in questo momento con la discrezione di giudizio richiesta per dare il consenso.

⁴⁶ DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari*, cit., n. 55.

⁴⁷ Cfr. P. BIANCHI, *L'esame dei fidanzati: disciplina e problemi*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 15 (2002), pp. 354-394; L. GHISONI, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione immediata alle nozze*, cit.

sione pastorale unica – da valorizzare con tutta la serietà e l'attenzione che richiede – nella quale, attraverso un dialogo pieno di rispetto e di cordialità, il pastore cerca di aiutare la persona a porsi seriamente dinanzi alla verità su se stessa e sulla propria vocazione umana e cristiana al matrimonio. In questo senso il dialogo, sempre condotto separatamente con ciascuno dei due fidanzati – senza sminuire la convenienza di altri colloqui con la coppia – richiede un clima di piena sincerità, nel quale si dovrebbe far leva sul fatto che gli stessi contraenti sono i primi interessati e i primi obbligati in coscienza a celebrare un matrimonio valido.⁴⁸

In questo modo, oltre a garantire la certezza e l'ordine dell'attività giuridica, soprattutto si offre ai fidanzati la possibilità di esprimere con libertà – sia insieme che singolarmente – quali siano le disposizioni con cui si apprestano al matrimonio, il grado di serietà rispetto agli impegni e la consapevolezza delle responsabilità che si assumono. Certamente, il diritto al matrimonio, lo *ius connubii*, ha un contenuto indisponibile. Come accennavamo precedentemente, non è il diritto a porre una cerimonia ma il diritto a realizzare la vocazione al dono di sé. Non si tratta di una pretesa che va assecondata a tutti i costi mediante un mero riconoscimento formale, indipendentemente dal contenuto effettivo della volontà degli sposi. Nessuno può rivendicare il diritto a una cerimonia nuziale, perché lo *ius connubii* corrisponde al diritto di celebrare un autentico matrimonio.

L'accertamento della verità del consenso – oggetto della preparazione – deve fare i conti con l'inclinazione naturale al matrimonio, per cui l'interpretazione di tutte le norme che implicino una limitazione dello *ius connubii* (diritto fondamentale del fedele) si deve fare sempre in modo stretto. Di conseguenza si presume valido il matrimonio fino a prova contraria, fino a quando non risulti «evidente che non sussistono le premesse per il suo esercizio, se mancasse, cioè, palesemente la capacità richiesta per sposarsi, oppure la volontà si ponesse un obiettivo che è in contrasto con la realtà naturale del matrimonio»⁴⁹.

In una parola, la preparazione (e specificamente i corsi di preparazione) non serve a fornire «informazioni» ma a realizzare la portata dell'atto che si compie: la trasformazione della persona, da innamorato in coniuge. La riprova dell'utilità di questi accertamenti sta nell'eventuale pausa che a volte i fidanzati decidono di prendersi quando non si ritengono pronti per il matrimonio, o addirittura il consiglio del sacerdote di evitare o rinviare le nozze, così come affermava Giovanni Paolo II nel caso di quei fidanzati le cui disposizioni fanno presumere la nullità del matrimonio: «Quando, al contrario, nonostante ogni tentativo fatto, i nubendi mostrano di rifiutare in modo esplicito e formale ciò che la Chiesa intende compiere quando si

⁴⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 22 gennaio 2011.

⁴⁹ *Ibidem*.

celebra il matrimonio dei battezzati, il pastore d'anime non può ammetterli alla celebrazione. Anche se a malincuore, egli ha il dovere di prendere atto della situazione e di far comprendere agli interessati che, stando così le cose, non è la Chiesa ma sono essi stessi ad impedire quella celebrazione che pure domandano». ⁵⁰

3. 5. La «preparazione permanente» e l'accompagnamento delle famiglie

L'ultima fase della preparazione riguarda l'accompagnamento nei primi anni di vita matrimoniale. La «pastorale del vincolo» tiene conto della particolare relazione che lega le coppie e le famiglie alla Chiesa di cui fanno parte. Infatti, i fedeli (e le famiglie) hanno diritto ai mezzi di salvezza, e i pastori hanno il dovere di fornire abbondantemente tali mezzi, ⁵¹ tra cui un accompagnamento pastorale che, soprattutto in situazioni di crisi, costituisce «un dovere anche giuridico della comunità ecclesiale, cui corrisponde il diritto dei coniugi che si trovano in quel tipo di difficoltà a ricevere dalla collettività ecclesiale ogni aiuto possibile». ⁵² I fedeli hanno il diritto di essere accompagnati, e la Chiesa – attraverso i pastori, ma non solo – ha il dovere di fornire l'aiuto di cui la famiglia ha bisogno.

Questo accompagnamento fornisce ai fedeli – nelle diverse fasi della vita della famiglia – gli aiuti spirituali opportuni. Questo accompagnamento si concretizza in ciò che Francesco ha chiamato la «preparazione permanente» che la Chiesa offre alle famiglie. Il Pontefice usò l'espressione nel Discorso alla Rota del 2019: «Occorre una triplice preparazione al matrimonio: remota, prossima e permanente. Quest'ultima è bene che comprenda in modo serio e strutturale le diverse tappe della vita coniugale, mediante una formazione accurata, volta ad accrescere negli sposi la consapevolezza dei valori e degli impegni propri della loro vocazione». ⁵³

Questa preparazione *permanente* è vera preparazione nella misura in cui il matrimonio e la famiglia si stanno sempre celebrando e costruendo. Nel menzionato Discorso alla Rota del 2019, Francesco segnalò chi sono i soggetti di questa preparazione, i pastori, le comunità e le altre famiglie:

I soggetti principali di questa formazione matrimoniale, in virtù del loro ufficio e ministero, sono i pastori; tuttavia, è quanto mai opportuno, anzi, necessario coinvolgere le comunità ecclesiali nelle loro diverse componenti, che sono corrispondenti di questa pastorale sotto la guida del Vescovo diocesano e del parroco. L'obbligo è quindi *in solidum*, con responsabilità primaria dei pastori e la partecipazione attiva della comunità nel promuovere il matrimonio e accompagnare le famiglie con il sostegno spirituale e formativo.

⁵⁰ SAN GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Familiaris consortio*, n. 68.

⁵¹ Cfr. Can. 213.

⁵² P. BIANCHI, *L'accompagnamento della famiglia, soprattutto in situazioni di crisi*, cit., 68.

⁵³ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2019.

È un dovere del pastore accompagnare le famiglie, in particolare nei primi anni di vita coniugale, dove dovranno far fronte a numerose sfide. Ma non è solo responsabilità del pastore. Nel menzionato discorso alla Rota, Francesco fa riferimento al ruolo delle altre famiglie – prendendo spunto dell'esempio di Aquila e Priscilla, collaboratori di san Paolo – che svolgono un ruolo attivo nella missione della Chiesa attraverso questa pastorale familiare.

Anche in *Amoris laetitia* il Papa si era soffermato sul ruolo attivo delle famiglie nella pastorale familiare: «La famiglia si costituisce così come soggetto dell'azione pastorale attraverso l'annuncio esplicito del Vangelo e l'eredità di molteplici forme di testimonianza: la solidarietà verso i poveri, l'apertura alla diversità delle persone, la custodia del creato, la solidarietà morale e materiale verso le altre famiglie soprattutto verso le più bisognose, l'impegno per la promozione del bene comune anche mediante la trasformazione delle strutture sociali ingiuste, a partire dal territorio nel quale essa vive, praticando le opere di misericordia corporale e spirituale». ⁵⁴

Come abbiamo accennato, l'accompagnamento va offerto e adattato alle singole tappe della vita della famiglia. In particolare, com'è ovvio, nelle situazioni di crisi, che prima o poi si presentano e che non devono per forza essere sinonimi di fallimento. ⁵⁵ In questo senso mi soffermerò brevemente su due espressioni della sollecitudine della Chiesa nei momenti di crisi che richiedono di uno specifico accompagnamento: l'accoglienza delle famiglie ferite e il ricorso alla dichiarazione di nullità.

4. UN NUOVO SGUARDO ALLE FERITE MATRIMONIALI

Finiti i lavori sinodali e pubblicata l'esortazione postsinodale *Amoris laetitia*, la dottrina si è precipitata a riflettere sulle novità apportate dal documento. ⁵⁶ In realtà, nella stessa esortazione si trova un'affermazione di estremo interesse:

Se si tiene conto dell'innumerevole varietà di situazioni concrete [...], è comprensibile che non ci si dovesse aspettare dal Sinodo o da questa Esortazione una nuova

⁵⁴ FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 290 con riferimento a *Relatio finalis* 2015, n. 93.

⁵⁵ «L'accompagnamento non è una necessità solo per i tempi di crisi. Deve essere considerato come un aiuto che agisce in modo preventivo nelle situazioni di conflitto. Nonostante tutto, ci saranno momenti in cui le difficoltà si accentuano, quando una famiglia sta attraversando circostanze particolarmente difficili. Accompagnare in questo contesto richiede partire dalla premessa che una crisi non è necessariamente un fallimento irreparabile. Le crisi sono sempre una minaccia, ma anche una sfida e un'opportunità per rinnovarsi e scoprire nuove sfaccettature nelle persone e nelle relazioni» (M. GAS-AIXENDRI, *Diagnosi e sfide della famiglia oggi*, cit.).

⁵⁶ Cfr. per tutti *Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, a cura di Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, LEV, 2019.

normativa generale di tipo canonico, applicabile a tutti i casi. È possibile soltanto un nuovo incoraggiamento ad un responsabile discernimento personale e pastorale dei casi particolari, che dovrebbe riconoscere che, poiché «il grado di responsabilità non è uguale in tutti i casi», le conseguenze o gli effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi.⁵⁷

Da questo testo si evince una conclusione negativa (il Papa non ha voluto proporre un cambiamento nella normativa generale) e una positiva: il discernimento personale e pastorale è in un certo senso la chiave di lettura e di applicazione dell'intera esortazione e della pastorale matrimoniale.⁵⁸

4. 1. *Misericordia e giustizia per accompagnare, discernere e integrare la fragilità*

Il Papa propone un «discernimento pastorale e personale» su tutte le situazioni matrimoniali, in particolare quelle ferite: chiede di tenere uno sguardo vicino, che aiuti i fedeli a vivere d'accordo con le esigenze del Vangelo della famiglia. Nell'esortazione – sulla scia di quanto segnalato in *Familiaris consortio* –, Francesco invita a distinguere le diverse situazioni oggettive e le diverse responsabilità morali in cui si trovano i fedeli.⁵⁹ La diversità di situazioni implica una diversa valutazione morale, anche in funzione del comportamento tenuto dopo la crisi dell'unione: «I divorziati risposati dovrebbero chiedersi come si sono comportati verso i loro figli quando l'unione coniugale è entrata in crisi; se ci sono stati tentativi di riconciliazione; come è la situazione del partner abbandonato; quali conseguenze ha la nuova relazione sul resto della famiglia e la comunità dei fedeli; quale esempio essa offre ai giovani che si devono preparare al matrimonio».⁶⁰

Le situazioni sono molto varie e così anche gli itinerari dei fedeli; ma in un certo senso la meta è comune a tutti: la «misura alta» della santità, come ha sottolineato san Giovanni Paolo II nella sua lettera *Novo Millennio Ineun-*

⁵⁷ AL 300 con riferimento a *Relatio finalis* 2015, n. 51.

⁵⁸ Questa è la prospettiva adoperata da P. BIANCHI, «*Amoris laetitia*» e normativa canonica. Il rilievo canonico di un'esortazione pastorale, «La Rivista del clero italiano» (2018-11), pp. 776-795.

⁵⁹ Per esempio, il Papa segnala i casi dei coniugi separati o abbandonati e i divorziati che non hanno intrapreso una nuova unione civile (AL 241-242); i coniugi che si trovano in una situazione di crisi o di difficoltà (AL 244); i matrimoni misti o celebrati con disparità di culto (AL 247-248); le famiglie monoparentali (AL 252).

⁶⁰ FRANCESCO, Es. Ap. *Amoris aetitia*, n. 300. Così in *Familiaris consortio*: «Sappiano i pastori che, per amore della verità, sono obbligati a ben discernere le situazioni. C'è infatti differenza tra quanti sinceramente si sono sforzati di salvare il primo matrimonio e sono stati abbandonati del tutto ingiustamente e quanti per loro grave colpa hanno distrutto un matrimonio canonicamente valido. Ci sono infine coloro che hanno contratto una seconda unione in vista dell'educazione dei figli e talvolta sono soggettivamente certi in coscienza che il precedente matrimonio, irrimediabilmente distrutto, non era mai stato valido» (ivi, n. 84).

te: «È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione. È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone». ⁶¹ Naturalmente, l’adattamento ai ritmi della singola persona deve tenere conto delle circostanze particolari di ciascuno. Il cammino dei divorziati e risposati parte dalla situazione di antinomia tra la loro condizione e le esigenze della comunione coniugale, eucaristica ed ecclesiale, ma deve tendere, come per gli altri fedeli, alla pienezza della partecipazione alla vita della Chiesa e alla meta della santità. ⁶²

La fragilità di cui parla *Amoris laetitia* si riconosce senz’altro nelle situazioni «ferite» ma bisogna tener presente anche la fragilità di tutti i fedeli e di tutte le famiglie: tutte sono fragili perché tutte sono esposte a rischi di frattura, come il vaso prezioso che non si è ancora frantumato ma è certamente fragile e a rischio. La fragilità di fatto (le relazioni ferite) va ovviamente curata, ma senza trasformarla in normalità di diritto, altrimenti si metterebbero a rischio tutte le relazioni virtualmente fragili.

Accompagnare i fedeli è allo stesso tempo misericordioso e giusto. Infatti, le esigenze della giustizia e della misericordia non sono opposte, ma si richiamano a vicenda. ⁶³ La misericordia come virtù non è solo l’immedesimazione nel dolore altrui, ma la disponibilità a porvi rimedio. La compassione che si prova di fronte al fedele divorziato e risposato civilmente si riferisce sia al suo dolore per essere escluso dai sacramenti che desidera – ed è bene che li desideri fortemente – sia, soprattutto, alla situazione disordinata (ingiusta) in cui si trova.

Accompagnare con attenzione e cura vuol dire, in primo luogo, conoscere in profondità sia la situazione oggettiva che le condizioni soggettive dei fedeli. Vale a dire, bisogna considerare non solo fino a che punto il loro amore

⁶¹ SAN GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 31.

⁶² Questo era il *leit motiv* delle nostre riflessioni in M. Á. ORTIZ, *La pastorale dei fedeli divorziati risposati civilmente e la loro chiamata alla santità*, in *Misericordia e diritto nel matrimonio*, a cura di C. J. Errázuriz M., M. Á. Ortiz, cit., pp. 99-129.

⁶³ Riprendo qui quanto ho esposto in M. Á. ORTIZ, *La misericordia è la pienezza della giustizia*, in *Studi in onore di Carlo Gullo*, Città del Vaticano, LEV, 2017, pp. 295-312; IDEM, *Misericordia e giustizia nel matrimonio. Il cap. VIII di Amoris laetitia*, in *Ius et matrimonium III. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2020, pp. 525-550. Prendiamo spunto da un testo di san Tommaso su cui riflette Francesco: «È vero [...] che la misericordia non esclude la giustizia e la verità, ma anzitutto dobbiamo dire che la misericordia è la pienezza della giustizia e la manifestazione più luminosa della verità di Dio» (FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 311). L’espressione si trova in *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, ad 2: «Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo».

«è ferito e smarrito», ma anche fino a che punto i fedeli sono consapevoli della portata della ferita, fino a che punto sono in grado di cogliere la loro responsabilità e fino a che punto hanno le disposizioni per riconciliarsi con Dio e con la Chiesa. Non di rado, la difficoltà di volgere il passo verso Dio ubbidisce a una debolezza della volontà, che chiede di essere rafforzata. Per questo motivo, in quelle situazioni, il pastore oltre a «illuminare» la strada deve soprattutto suscitare nei fedeli la fiducia e la speranza di cui hanno bisogno.⁶⁴

Accompagnare significa comprendere, rendersi conto dell'aspetto oggettivo delle situazioni e delle condizioni soggettive delle persone, per poterle aiutare ed essere in grado di *discernere* i passi da fare per la totale *integrazione*.⁶⁵ Il fedele va aiutato a cercare in primo luogo, una presa di coscienza della propria situazione davanti a Dio; poi, un giudizio corretto su ciò che ostacola la piena partecipazione alla vita della Chiesa; infine, i passi che possono favorire e far crescere tale piena partecipazione.⁶⁶ L'accompagnamento cercherà di suscitare nei fedeli le disposizioni e il desiderio di assecondare la volontà di Dio, più che di ricevere una sorta di «certificazione» di regolarità da parte degli altri fedeli. I fedeli vanno aiutati soprattutto ad essere sinceri con se stessi per individuare i passi da fare e per *voler vedere* ciò che il Signore si aspetta da loro.

In definitiva, più che una nuova normativa Francesco cerca piuttosto di aiutare i fedeli a scoprire e a fare i passi necessari per raggiungere la pienezza della vita cristiana. *Amoris laetitia* non offre una speculazione puramente teorica – una soluzione «a tavolino» –, bensì una contemplazione dal punto

⁶⁴ Francesco propone a questo proposito un testo della *Relatio finalis* del Sinodo del 2014 in cui si afferma: «tutte queste situazioni vanno affrontate in maniera costruttiva, cercando di trasformarle in opportunità di cammino verso la pienezza del matrimonio e della famiglia alla luce del Vangelo. Si tratta di accoglierle e accompagnarle con pazienza e delicatezza» (FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 294).

⁶⁵ «Si tratta di un itinerario di accompagnamento e di discernimento che “orienta questi fedeli alla presa di coscienza della loro situazione davanti a Dio. Il colloquio col sacerdote, in foro interno, concorre alla formazione di un giudizio corretto su ciò che ostacola la possibilità di una più piena partecipazione alla vita della Chiesa e sui passi che possono favorirla e farla crescere”» (FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 300 con citazione di *Relatio* 2015, n. 86). Sulla questione, tra l'abbondante bibliografia, cfr. i diversi contributi raccolti nel volume *Misericordia e Diritto nel matrimonio*, a cura di C. J. Errázuriz M., M. Á. Ortiz, cit.; J. OTADUY, “*Dulcor misericordiae*”. *Justicia y misericordia en el ejercicio de la autoridad canónica*. 1. Historia, «*Ius Canonicum*» 56 (2016), pp. 585-619; C. J. ERRÁZURIZ M., *La problematica giuridico-canonica sul matrimonio e sulla famiglia nell'orizzonte della giustizia e della misericordia. Aspetti fondamentali*, «*Ius Ecclesiae*» 29 (2017), pp. 553-573. Cfr. anche F. CATOZZELLA, *L'integrazione nella comunità cristiana dei fedeli in situazione matrimoniale irregolare*, in *Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, a cura di Associazione Canonistica Italiana, cit., pp. 131-157.

⁶⁶ Cfr. P. PAVANELLO, *Accompagnare, discernere, integrare la fragilità nelle famiglie*, in *Accompagnare, discernere, integrare: profili e prospettive giuridico-ecclesiali*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Glossa, 2019 («Quaderni della Mendola», 27), pp. 139-140.

di vista delle condizioni e le circostanze delle persone. Non intendo affrontare qui le questioni morali implicate né tantomeno segnalare un criterio per l'ammissione ai sacramenti dei divorziati risposati, che Francesco ha voluto affidare alla decisione della retta coscienza dei fedeli. *Amoris laetitia* non propone una nuova morale né porta a prescindere dai principi e dalle norme morali in vigore. Invita invece ad aiutare a realizzare un giudizio equo di coscienza da parte del fedele, alla luce della situazione oggettiva e il grado di colpa attribuibile ai soggetti, in un itinerario che richiede una disposizione di apertura e di esame della coscienza (di formazione, affinché il giudizio della coscienza sia retto), nonché la determinazione dei mezzi che il fedele può porre nel suo caso concreto per assecondare la volontà di Dio. Senza formalismi, i fedeli saranno invitati a chiedersi se sono in grado di seguire la soluzione prospettata in *Familiaris consortio*.⁶⁷

Il sacerdote che accompagna e aiuta a discernere i passi che il fedele è in grado di fare con l'aiuto della grazia, cercherà di suscitare nella sua anima il proposito di vivere d'accordo con la soluzione proposta dal magistero: mantenere la convivenza se ci sono dei seri motivi per farlo, evitando gli atti propri degli sposi e l'eventuale scandalo della comunità. Ritengo che non li si possa esimere da questa meta anche se, per ora, questa sembri difficilmente raggiungibile. Il sacerdote incoraggerà il fedele in difficoltà almeno ad avere «desideri di avere desideri», cercando per questo l'aiuto e la forza dello Spirito Santo.

4. 2. *Il discernimento riguardo la nullità del matrimonio; i principi della riforma del processo matrimoniale e il carattere dichiarativo della decisione*

Tra le aspettative presenti nell'assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi c'era una riforma del processo di nullità del matrimonio che perseguisse, soprattutto, una maggiore celerità: «Un grande numero dei Padri ha sottolineato la necessità di rendere più accessibili ed agili, possibilmente del tutto gratuite, le procedure per il riconoscimento dei casi di nullità. Tra le proposte sono stati indicati: il superamento della necessità della doppia sentenza conforme; la possibilità di determinare una via amministrativa sotto la re-

⁶⁷ «La riconciliazione nel sacramento della penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possano soddisfare l'obbligo della separazione, “assumono l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi”» (SAN GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 84, con riferimento in IDEM, *Omelia per la chiusura del VI Sinodo dei Vescovi*, 25 Ottobre 1980.

sponsabilità del vescovo diocesano; un processo sommario da avviare nei casi di nullità notoria». ⁶⁸ Com'è noto, il suggerimento fu seguito in gran parte con la promulgazione di *Mitis Iudex Dominus Iesus* e *Mitis et Misericors Iesus*. ⁶⁹

Mi soffermerò brevemente su questo strumento – il processo dichiarativo di nullità –, che si inserisce nella pastorale familiare intesa come accompagnamento delle persone per scoprire la verità della propria condizione personale. Alla base della riforma c'è il convincimento del carattere pastorale del processo, come ha ricordato il Papa recentemente: «gli operatori dei tribunali non possono mai dimenticare che stanno trattando questioni che hanno una forte rilevanza pastorale, per cui le esigenze di verità, accessibilità e prudente celerità devono sempre guidare il loro lavoro; e non va trascurato, altresì, il dovere di fare il possibile per la riconciliazione tra le parti o la convalidazione della loro unione». ⁷⁰

Ritengo che la questione fondamentale, per ciò che riguarda la riforma del processo, più che l'auspicata celerità, sia il carattere dichiarativo della decisione e lo scopo del processo come strumento per conoscere la verità su un matrimonio. La dichiarazione di nullità è spesso vista come la risposta canonica al problema delle situazioni irregolari: il modo per permettere a tali persone l'accesso ai sacramenti.

Certamente, i processi possono aiutare a risolvere situazioni irregolari e a facilitare l'accesso dei fedeli ai sacramenti. Ma questo non è il loro scopo principale. Lo scopo del processo è la pronuncia autorevole sulla condizione personale dei fedeli che portano davanti al tribunale dei dubbi sulla validità del loro matrimonio. Se questo viene dimenticato, c'è il rischio di snaturare il processo. In un certo senso, tutti gli interventi magisteriali sull'argomento sono variazioni sullo stesso tema: la considerazione del potere giudiziario al servizio della verità della persona.

La dichiarazione di nullità cerca non tanto – almeno non direttamente – di agevolare l'accesso ai sacramenti ma piuttosto di aiutare i fedeli a raggiun-

⁶⁸ *Relatio Synodi*, n. 48. Cfr. anche FRANCESCO, *Es. Ap. Amoris laetitia*, n. 244

⁶⁹ Cfr. FRANCESCO, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Mitis iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15 agosto 2015, «AAS» 107 (2015), pp. 958-970; IDEM, *Litterae Apostolicae Mitis et Misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, «AAS» 107 (2015), pp. 946-957. Rinvio alle considerazioni di J. LLOBELL, *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. «Mitis Iudex», «Ius Ecclesiae»* 28 (2016), pp.16-37; IDEM, *Circa i criteri del m.p. «Mitis Iudex» e il suo inserimento nel sistema delle fonti*, in *Ius et matrimonium II*, a cura di H. Franceschi, M. A. Ortiz, cit., pp. 25-63.

⁷⁰ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al corso di formazione giuridico-pastorale promosso dal Tribunale della Rota Romana*, 18 febbraio 2023. Sull'opportunità (e il dovere) di cercare di convalidare il matrimonio cfr. M. Á. ORTIZ, *La famiglia come soggetto di diritti e doveri nella Chiesa*, cit., pp. 95-104 e altri riferimenti bibliografici lì segnalati.

gere il fine ultimo dell'ordinamento, la *salus animarum*. «Questo scopo si raggiunge con un accompagnamento pastorale, con il discernimento delle coscienze e con l'opera dei nostri tribunali. Tale opera deve svolgersi nella sapienza e nella ricerca della verità: solo così la dichiarazione di nullità produce una liberazione delle coscienze». ⁷¹

Mettendo in luce la realtà – matrimoniale o no – sottoposta al vaglio del tribunale, certamente si facilita la pace delle coscienze dei fedeli. Viceversa, una visione «strumentalizzatrice», pur con il lodevole proposito di facilitare l'accesso ai sacramenti, corre il rischio di snaturare il processo. E potrebbe portare a dichiarare una nullità non sufficientemente provata, mossi da un atteggiamento «pseudopastorale» ⁷² o dalla presunzione che ordinariamente i matrimoni falliti sono nulli. Come ha ricordato recentemente il pontefice, bisogna aiutare i fedeli a cogliere la vera portata del processo, non come il mezzo per ottenere ad ogni costo la nullità ma come l'aiuto per discernere sulla propria condizione: «Nel prospettare la possibile nullità è necessario far riflettere i fedeli sui motivi che li muovono a chiedere la dichiarazione di nullità del consenso matrimoniale, favorendo così un atteggiamento di accoglienza della sentenza definitiva, anche qualora essa non corrisponda alla propria convinzione. Solo in questo modo i processi di nullità sono espressione di un effettivo accompagnamento pastorale dei fedeli nelle loro crisi matrimoniali, il che significa mettersi in ascolto dello Spirito Santo che parla nella storia concreta delle persone». ⁷³

La difficoltà di raggiungere la certezza della nullità del matrimonio – trattandosi in larga misura di una valutazione di fatti accaduti diversi anni prima – ha richiesto da parte del legislatore delle garanzie che in realtà erano espressioni del *favor matrimonii*. Queste garanzie – la collegialità del tribunale, il grado «qualificato» di certezza richiesto, la necessità di una doppia sentenza conforme, l'assenza di *res iudicata* materiale e la possibilità di una

⁷¹ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2018.

⁷² «Il giudice pertanto deve sempre guardarsi dal rischio di una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale» (SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 18 gennaio 1990). Da parte sua, Benedetto XVI denunciava i «richiami pseudopastorali che situano le questioni su un piano meramente orizzontale, in cui ciò che conta è soddisfare le richieste soggettive per giungere ad ogni costo alla dichiarazione di nullità, al fine di poter superare, tra l'altro, gli ostacoli alla ricezione dei sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia. Il bene altissimo della riammissione alla Comunione eucaristica dopo la riconciliazione sacramentale, esige invece di considerare l'autentico bene delle persone, inscindibile dalla verità della loro situazione canonica. Sarebbe un bene fittizio, e una grave mancanza di giustizia e di amore, spianare loro comunque la strada verso la ricezione dei sacramenti, con il pericolo di farli vivere in contrasto oggettivo con la verità della propria condizione personale» (BENEDETTO XVI, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2010).

⁷³ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 27 gennaio 2022.

successiva revisione della sentenza, il necessario intervento del difensore del vincolo – non appartengono allo stesso modo all'essenza del processo.⁷⁴ Per questo motivo la riforma di Francesco, volendo semplificare e agevolare la procedura, ha rivisto quelle garanzie che potevano intralciare l'esercizio della giustizia, a dimostrazione della massima classica *Summum ius summa iniuria*.⁷⁵ Se per poter avere la certezza sulla validità del matrimonio bisogna aspettare molti anni, sembra evidente che il processo non aiuterà né l'esercizio dei diritti e né a dare la pace alle coscienze.

Infatti, la necessità di alleggerire i processi e di avvicinarli ai fedeli era stata percepita dalla dottrina come un'esigenza ecclesiale che doveva guidare l'auspicata riforma del sistema processuale.⁷⁶ E così è stato. Il legislatore ha dovuto discernere se tutti gli elementi che compongono il processo – e in particolare le garanzie sopra menzionate – fossero ugualmente rilevanti e quali, eventualmente, potessero essere riformulati per raggiungere l'obiettivo di un processo equo e celere.

Il Legislatore si è posto la questione: si può raggiungere la certezza morale senza alcune delle garanzie presenti nel processo? Tutti i casi di nullità sottoposti ai tribunali hanno lo stesso grado di difficoltà e richiedono gli stessi accorgimenti per raggiungere la certezza richiesta? Si deve tener presente che tutte le soluzioni adoperate da Francesco poggiano su un principio non disponibile, forse l'unico del sistema processuale matrimoniale della Chiesa: il carattere dichiarativo del processo e – di conseguenza – la necessità di raggiungere una certezza «qualificata», cioè che escluda il dubbio ragionevole sulla validità del matrimonio il cui esame si sottopone al giudice.⁷⁷

⁷⁴ Tra l'abbondante bibliografia rinvio a J. LLOBELL, *Los procesos matrimoniales en la Iglesia*, in particolare il cap. II, Madrid, Rialp, 2014; M. Á. ORTIZ, *Los retos del proceso de nulidad del matrimonio, un instrumento pastoral al servicio de la verdad*, in *Nuevos desafíos del derecho canónico a cien años de la primera codificación*, a cura di M. Gas-Aixendri, Barcelona, Tirant lo Blanc, 2018, pp. 223-255; IDEM, *Natura ecclesiale e riflessi civili del processo di nullità del matrimonio*, in *Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, a cura di Associazione Canonistica Italiana, cit., pp. 89-130. Anche i contributi che si trovano in *Ius et matrimonium II*, a cura di H. Franceschi, M. A. Ortiz, cit. e in *Quaestiones selectae de re matrimoniali ac processuali*, Città del Vaticano, LEV, 2018.

⁷⁵ CICERO, *De Officiis*, I, 10.

⁷⁶ Cfr. J. LLOBELL, *Suggerimenti per attuare le possibilità offerte dalla vigente normativa per rendere più celeri le cause di nullità del matrimonio*, in *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2012, pp. 387-389; IDEM, *La pastoraltà del complesso processo canonico matrimoniale: suggerimenti per renderlo più facile e tempestivo*, in *Misericordia e diritto nel matrimonio*, cit., pp. 131-164; C. PEÑA, *Derecho a una justicia eclesial rápida: sugerencias de iure condendo para agilizar los procesos canónicos de nulidad matrimonial*, «Revista española de derecho canónico» 67 (2010), pp. 741-771.

⁷⁷ L'art. 12 delle norme procedurali applicative del *Mitis Iudex* definisce così la certezza morale: «Per conseguire la certezza morale necessaria per legge, non è sufficiente una prevalente importanza delle prove e degli indizi, ma occorre che resti del tutto escluso qualsiasi

Il compito di discernimento svolto dal giudice parte necessariamente da ciò che almeno uno dei coniugi chiede e afferma. La parte attrice deve fornire le prove necessarie perché la presunzione di validità sia superata e perché il giudice risponda affermativamente alla sua richiesta. Su questo punto, la riforma di Francesco ha espresso in modo apparentemente rivoluzionario il criterio col quale valutare le dichiarazioni delle parti nel processo. La questione ci porterebbe molto lontano ma vorrei fare un breve cenno alla nuova prospettiva offerta da *Mitis Iudex*.⁷⁸ Ad una prima lettura, sembrerebbe che *Mitis Iudex* segnali – come criterio di valutazione delle dichiarazioni delle parti – proprio il contrario di quanto stabiliva il diritto precedente. Mentre la redazione del Codice del 1983 e *Dignitas connubii* sancivano che le dichiarazioni delle parti *non possono* fare prova piena *a meno che* siano confortate *omnino* da altri elementi probatori, *Mitis Iudex* afferma che le dichiarazioni *possono* avere tale forza *a meno che* non siano smentite.⁷⁹

Alcuni autori hanno interpretato il cambiamento come un capovolgimento dell'impianto probatorio, quasi a temere un rovesciamento dello stesso *favor matrimonii* introducendo una presunzione di nullità del matrimonio sottoposto a giudizio. È vero che non è la stessa cosa dover cercare conferme e limitarsi ad attestare l'assenza di elementi che le confutino. Ed è anche vero che esiste il rischio di collusione o connivenza tra le parti, nonché di una sorta di «autocertificazione» della nullità che non va certamente sottovalutata.⁸⁰

dubbio prudente positivo di errore, in diritto e in fatto, ancorché non sia esclusa la mera possibilità del contrario». Sull'argomento cfr. il nostro *Le dichiarazioni delle parti e la prova testimoniale*, in *Quaestiones selectae de re matrimoniali ac processuali*, cit., pp. 162-172 e i riferimenti lì contenuti.

⁷⁸ Riprendo qui sostanzialmente quanto ho esposto in *Le dichiarazioni delle parti e la prova testimoniale*, cit. e precedentemente in *Le dichiarazioni delle parti e la prudente valutazione della loro forza probatoria*, in H. FRANCESCHI, M. Á. ORTIZ, *Ius et matrimonium II*, cit., pp. 219-279. Si veda anche A. NERI, *Le dichiarazioni delle parti nell'evoluzione dottrinale e giurisprudenziale*, in H. FRANCESCHI, M. Á. ORTIZ, *Ius et matrimonium IV*, cit., pp. 257-288.

⁷⁹ Can. 1679 CIC 83 e art. 180 DC: [alla] confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti che non siano confessioni [...] non si può attribuire [...] forza di prova piena se non si aggiungano altri elementi [di prova] ad avvalorarle in modo definitivo. A meno che non si abbia da altra fonte pienezza di prove [tranne il caso in cui la prova piena sia stata raggiunta altrimenti], il giudice, per valutare a norma del can. 1536 le deposizioni delle parti, si serva, se è possibile, di testimoni sulla credibilità delle parti stesse, oltre ad altri indizi ed amminicoli.

Mitis Iudex (art. 1678 § 1): la confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti, sostenute da eventuali testi sulla credibilità delle stesse, possono avere valore di prova piena, da valutarsi dal giudice considerati tutti gli indizi e gli amminicoli, se non vi siano altri elementi che le confutino.

⁸⁰ Cfr. G. BONI, *La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte terza)*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechurchiese.it)» 11 (2016), pp. 27-30 e l'abbondante bibliografia raccolta dall'Autrice.

Ma i commenti più equilibrati suggeriscono una lettura prudente, come richiede una visione d'insieme del sistema probatorio, e come richiede in ultima istanza il buonsenso. Il cambiamento di prospettiva di *Mitis Iudex* rispetto al CIC e DC «è meno radicale di quanto potrebbe sembrare poiché entrambi gli impianti normativi, nella pur loro evidente dissomiglianza testuale, richiedono condizioni applicative analoghe. Vale a dire, affinché il giudice possa, nelle cause pubbliche, attribuire forza di prova piena alla confessione giudiziale e alle dichiarazioni delle parti, esse devono essere 'sostenute da eventuali testi di credibilità della stessa' e valutate 'dal giudice considerati tutti gli indizi e gli amminicoli, se non vi siano altri elementi che le confutino' (MI can. 1678 § 1)».⁸¹

Onestamente, credo che non faccia molta differenza se le dichiarazioni delle parti *non* possono fare prova piena a meno che siano supportate da *alia elementa probatoria*, oppure che *si* possano fare prova piena qualora tali elementi non le smentiscano, provocando nel giudice dubbi positivi di errore. Anzi, la nuova impostazione – la soppressione della «prevenzione»: *non si può attribuire loro forza di prova piena* – dovrebbe servire a presentare in positivo il valore delle dichiarazioni delle parti, in modo realistico: coadiuvano efficacemente, anzi in modo insostituibile, a produrre la prova piena insieme a tutti gli esiti istruttori.

A mio avviso, la nuova formulazione «in positivo» di *Mitis Iudex* non modifica la sostanza, a patto che si rispetti il principio non negoziabile del carattere dichiarativo delle decisioni di nullità. Se la decisione dichiarativa è corrispondente alla verità, e il giudice raggiunge la certezza necessaria con onestà e prudenza (senza dubbi ragionevoli), è secondario l'itinerario attraverso il quale ha raggiunto lo scopo del processo. In ogni caso ritengo che nella nuova normativa – e in tutta la riforma di Francesco – vi è un richiamo alla prudenza dei protagonisti del processo, i vescovi e gli altri giudici in primo luogo.

4. 3. L'accompagnamento dopo la sentenza di nullità

L'accompagnamento delle coppie durante il processo ha come condizione *sine qua non* la chiarezza, evitando di creare illusioni nei fedeli prospettando un sicuro esito positivo che può non essere raggiunto se non si riesce a pro-

⁸¹ J. LLOBELL, *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. «Mitis Iudex», «Ius Ecclesiae»* 28 (2016), p. 29. Cfr. anche A. NERI, *Le dichiarazioni delle parti nell'evoluzione dottrinale e giurisprudenziale*, cit., pp. 286-288; P. TOXÉ, *La réforme des procès en nullité de mariage en Droit canonique latin*, «Nova et vetera» 90 (2015), p. 386; P. MONETA, *La dinamica processuale nel m.p. «Mitis Iudex», «Ius Ecclesiae»* 28 (2016), pp. 52-53.

vare la nullità.⁸² In caso di esito negativo, i coniugi potranno essere invitati a valutare la possibilità di ricorrere alla separazione *manente vincolo* se si può individuare la causa legittima prevista dai cann. 1151-1153, casi in cui il dovere di convivenza dei coniugi viene meno proprio in attenzione al bene della famiglia.⁸³

In ogni caso, a prescindere dall'esito dell'indagine e dalle prospettive di un'eventuale dichiarazione di nullità, la considerazione del processo come una "missione di servizio alle famiglie", nel dovuto accompagnamento verso la pienezza della vita cristiana, porta a evitare di considerare il processo come un punto di contatto isolato tra la famiglia e la Chiesa. Nel discorso alla Rota del 2021, papa Francesco segnalava che "le sentenze del giudice ecclesiastico non possono prescindere dalla memoria, fatta di luci e di ombre, che hanno segnato una vita, non solo dei due coniugi ma anche dei figli. Coniugi e figli costituiscono una comunità di persone, che si identifica sempre e certamente col *bene* della famiglia, anche quando essa si è sgretolata".⁸⁴

In modo particolare quando il matrimonio è stato dichiarato nullo, vanno protetti i rapporti e le relazioni che, pur mancando dell'origine veramente coniugale, meritano un'attenzione pastorale vera e propria. Il bene della famiglia "non può estinguersi *in toto* con la dichiarazione di nullità, perché non si può considerare l'essere famiglia come un bene sospeso, in quanto è frutto del progetto divino, almeno per la prole generata. I coniugi con i figli donati da Dio sono quella nuova realtà che chiamiamo famiglia".⁸⁵

Infatti, occorre prestare attenzione agli obblighi naturali derivanti dalla precedente unione, che sono rilevanti per la concessione della licenza di celebrare il matrimonio, secondo il canone 1071, ma che spesso vengono ignorati nella decisione giudiziaria, che, in ogni caso, non può fare a meno dello stato di vita stabilito di fatto dal matrimonio putativo. Oltre alle questioni relative ai cosiddetti "effetti civili", che sono di competenza dello Stato, la Chiesa non può non prendere in seria considerazione le responsabilità comuni e permanenti di entrambi i coniugi per l'educazione integrale (anche religiosa) dei figli, così come l'impegno di ciascuno di essi a garantirne dignitosamente il sostentamento materiale.⁸⁶

⁸² Rinvio a quanto ho esposto in *La famiglia come soggetto di diritti e doveri nella Chiesa*, cit., pp. 97-98.

⁸³ Cfr. P. G. M. LOBIATI, *La separazione manente vincolo: ratio, natura e causae*, «Monitor Ecclesiasticus» 131 (2016), pp. 425-440; E. ZANETTI, *La Chiesa ammette la separazione fra coniugi?*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 13 (2000), pp. 117-145; P. BIANCHI, *Processi e procedimenti canonici per la separazione personale dei coniugi*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 13 (2000), pp. 146-168.

⁸⁴ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 29 gennaio 2021.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. M. J. ARROBA, *Aproximaciones a la subjetividad canónica de la familia*, «Estudios Eclesiásticos» 95 (2020), pp. 731-733.

Sarebbe da augurarsi che la relazione della coppia con la Chiesa non finisca bruscamente dopo l'esito, positivo o negativo che sia, del processo. La richiesta della nullità può evidenziare un vizio invalidante, oppure no, ma in ogni caso mette in evidenza il bisogno di aiuto dei fedeli che interpellano la Chiesa per accompagnarli, nella misura del possibile, una volta decisa la causa. Anche questo fa parte della preparazione permanente di cui sopra.

4. 4. *L'indagine pregiudiziale, al servizio della pastorale familiare*

In questo senso, una manifestazione dell'inserimento del processo nella pastorale matrimoniale e familiare è l'auspicata indagine pregiudiziale, a cui accenna *Amoris laetitia* dopo che era stata stabilita nelle Regole procedurali di *Mitis Iudex*. Francesco invita a curare «la preparazione di un personale sufficiente, composto di chierici e laici, che si consacrino in modo prioritario» al servizio dei tribunali ecclesiastici, e «un servizio d'informazione, di consiglio e di mediazione, legato alla pastorale familiare, che potrà pure accogliere le persone in vista dell'indagine preliminare al processo matrimoniale». ⁸⁷

Si è scritto molto su questa indagine preliminare della quale si parlava anche nelle *Relationes* del 2014 e 2015. ⁸⁸ Si tratta di uno strumento da sviluppare adeguandolo alle diverse situazioni pastorali. In questa sede vorrei accennare proprio all'inserimento di tale strumento nella pastorale matrimoniale e familiare e alla possibilità che l'indagine porti non solo alla richiesta della nullità ma anche alla riconciliazione ed eventuale convalidazione del matrimonio. L'attuale can. 1675 prevede che «il giudice, prima di accettare la causa, deve avere la certezza che il matrimonio sia irreparabilmente fallito,

⁸⁷ FRANCESCO, Es. ap. *Amoris laetitia*, n. 244.

⁸⁸ Cfr. principalmente E. TUPPUTI, *L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Roma, Urbaniana University Press, 2021; IDEM, *L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus. Tra procedura giuridica e azione pastorale*, «Apulia Theologica» 6 (2020), pp. 275-299; A. ZAMBON, *L'indagine pregiudiziale*, in H. FRANCESCHI, M. Á. ORTIZ, *Ius et matrimonium* IV, cit., pp. 415-427. Anche M. J. ARROBA, *La pastoral judicial y la preparación de la causa en el motu proprio m.p. «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, in *Procesos de nulidad matrimonial tras las reformas del papa Francisco*, a cura di R. Rodríguez Chacón, M. E. Olmos Ortega, Madrid, Dykinson, 2016, pp. 63-82; C. M. FABRIS, *Indagine pregiudiziale o indagine pastorale nel motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. Novità normative e profili problematici*, «Ius Ecclesiae» 28 (2016), pp. 479-504; P. A. MORENO, *El servicio de indagación prejudicial: aspectos jurídico-pastorales*, «Ius Canonicum» 56 (2016), pp. 65-85; M. MOSCONI, *La fase previa all'introduzione del libello e la consulenza tecnica*, in H. FRANCESCHI, M. Á. ORTIZ, *Ius et matrimonium* II, cit., pp. 65-96; G. NÚÑEZ, *La fase preliminar del nuevo proceso de nulidad*, «Ius Canonicum» 57 (2017), pp. 9-44; F. REGORDÁN, *La investigación preliminar en las nuevas normas procesales del M. P. Mitis Iudex Dominus Iesus*, «Anuario de Derecho Canónico», suppl. 5 (2016), pp. 39-52; E. A. TOCTO MEZA, *La investigación prejudicial o pastoral: Una propuesta al M. P. «Mitis Iudex»*, Pamplona, Eunsa, 2019.

in modo che sia impossibile ristabilire la convivenza coniugale». Non si trova più nel Codice l'invito cogente del vecchio can. 1676: «Il giudice prima di accettare la causa ed ogniqualvolta intraveda una speranza di buon esito, faccia ricorso a mezzi pastorali, per indurre i coniugi, se è possibile, a convalidare eventualmente il matrimonio e a ristabilire la convivenza coniugale». La diversa dicitura a nostro avviso non fa venir meno l'esigenza (senz'altro morale ma anche di giustizia)⁸⁹ di cercare di convalidare l'unione, quando possibile.⁹⁰ Del resto, l'affermazione che il giudice accetterà la causa solo se il matrimonio è irreparabilmente fallito non vuol dire altro che si è cercato di salvare, con esito talmente negativo da ritenerlo irreparabile.

Ovviamente se arriva la crisi, la sollecitudine porterà a offrire i mezzi per aiutare a risolverla. L'esito dell'aiuto offerto, anche attraverso questi centri di ascolto e accompagnamento, non è solo la presentazione della domanda di nullità (come sembrerebbe dedursi dalla *Relatio* 2014).⁹¹ Certamente questo è uno degli esiti possibili ma non l'unico: si può risolvere la crisi e riprendere la convivenza; si può prendere in considerazione la possibilità di chiedere la convalidazione del matrimonio; nel caso non ci fossero gli estremi per chiedere la nullità (o qualora la richiesta abbia una risposta negativa da parte del tribunale), si accompagneranno i fedeli incoraggiandoli a fare la scelta della «continenza» (nel senso di evitare ulteriori unioni); nel caso i fedeli abbiano intrapreso una nuova unione, si manifesterà la sollecitudine mettendo in pratica il contenuto del cap. VIII di *Amoris laetitia* di cui abbiamo parlato prima.

⁸⁹ Cfr. C. J. ERRÁZURIZ M., *Liceità morale della presentazione della domanda di nullità matrimoniale da parte degli sposi*, in IDEM, *Il matrimonio e la famiglia quale bene giuridico ecclesiale*, Roma, EDUSC, 2016, pp. 415-434; J. LLOBELL, *Sulla liceità della domanda di nullità matrimoniale*, in "Veritas non auctoritas facit legem". *Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, a cura di G. Dalla Torre, C. Gullo, G. Boni, Città del Vaticano, LEV 2012, pp. 317-329.

⁹⁰ Lo segnalava in modo inequivocabile Giovanni Paolo II: «È vero che la dichiarazione di nullità matrimoniale, secondo la verità acquisita tramite il legittimo processo, riporta la pace alle coscienze, ma tale dichiarazione – e lo stesso vale per lo scioglimento del matrimonio rato e non consumato e per il privilegio della fede – deve essere presentata ed attuata in un contesto ecclesiale profondamente a favore del matrimonio indissolubile e della famiglia su di esso fondata. Gli stessi coniugi devono essere i primi a comprendere che solo nella leale ricerca della verità si trova il loro vero bene, senza escludere a priori la possibile convalidazione di un'unione che, pur non essendo ancora matrimoniale, contiene elementi di bene, per loro e per i figli, che vanno attentamente valutati in coscienza prima di prendere una diversa decisione» (SAN GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 8 gennaio 2002). Si può riscontrare una situazione per certi versi analoga nella viva raccomandazione che si rivolge al coniuge innocente di perdonare l'adultero e continuare la vita matrimoniale, «mosso dalla carità cristiana e tenendo presente il bene della famiglia» (can. 1152 § 1; cfr. can. 1155).

⁹¹ «Il vescovo diocesano, il quale nella sua diocesi potrebbe incaricare dei consulenti debitamente preparati che possano gratuitamente consigliare le parti sulla validità del loro matrimonio» (*Relatio Synodi* 2014, n. 49).

Questa doppia valenza (raccolgere elementi e presentare domanda; risolvere la crisi) è messa in evidenza dal Sussidio applicativo della Rota.⁹² Ritengo questo punto di fondamentale importanza: non si tratta solo di agevolare la richiesta della nullità – come si vinceva dalle previsioni degli artt. 113 e 120 di *Dignitas connubii*⁹³ – ma bisogna vederlo nel contesto della conversione pastorale delle strutture giudiziali e della necessità di integrarle nella pastorale familiare diocesana.

Dopo la pubblicazione di *Amoris laetitia* si sono susseguite delle iniziative nelle diocesi, per cercare di offrire ai fedeli questo valido aiuto, che può avere una grande varietà di concrezioni.⁹⁴ Ritengo comunque che si tratterà di un servizio, ma non di un tramite obbligatorio per i fedeli, anche perché l'art. 10 delle norme procedurali prevede la possibilità di una presentazione orale del libello da parte dei fedeli.

Volendo sintetizzare i principi che reggono la figura, possiamo farlo intorno a questi punti.⁹⁵ In primo luogo, il principio di informazione, affinché i fedeli siano informati e abbiano una conoscenza fondata della realtà dei processi di nullità, della loro natura dichiarativa e delle condizioni di accesso ad essi. Poi, il principio di accompagnamento che è espressamente menzionato nel Proemio di *Mitis Iudex*, a proposito della carità e la misericordia che esigono che la Chiesa, in quanto madre, si avvicini ai figli che si

⁹² «Il primo passo che i Vescovi sono chiamati a compiere è quello della creazione di un servizio d'informazione, di consiglio e di mediazione, legato alla pastorale familiare; che potrà accogliere le persone in vista dell'indagine preliminare al processo matrimoniale. Questo cammino di "accompagnamento" può aiutare a superare in maniera soddisfacente le crisi matrimoniali, ma è anche chiamato a verificare, nei casi concreti, la verifica della validità o meno del matrimonio e a raccogliere elementi utili per l'eventuale celebrazione del processo giudiziale, ordinario o brevior».

⁹³ Art. 113. «§ 1. Presso ogni tribunale ci sia un ufficio o una persona, dalla quale chiunque possa ottenere liberamente e sollecitamente un consiglio sulla possibilità d'introdurre la causa di nullità di matrimonio e, se ciò risulta possibile, sul modo con cui si deve procedere. § 2. Qualora questa funzione sia svolta dagli addetti del tribunale, questi poi non possono aver parte nella causa né come giudici né come difensori del vincolo. § 3. In ogni tribunale, per quanto è possibile, si costituiscano patroni stabili, retribuiti dallo stesso tribunale, i quali possono svolgere la funzione di cui al § 1, ed esercitare l'ufficio di avvocati e procuratori a favore delle parti che di preferenza decidono sceglierli (cf. can. 1490). § 4. Se la funzione di cui al § 1 è stata demandata a un avvocato stabile, egli non può assumere la difesa della stessa causa, se non come avvocato stabile».

Art. 120. «§ 1. Il presidente può, se il caso lo richieda, fare una previa indagine circa la competenza del tribunale e la capacità dell'attore di stare in giudizio. § 2. Quanto invece al merito della causa, egli può fare indagini solo in relazione al problema dell'ammissione o della reiezione del libello, se questo sembra privo di qualsiasi fondamento, e ciò soltanto per appurare se qualche fondamento possa emergere dal processo».

⁹⁴ Cfr. A. ZAMBON, *L'indagine pregiudiziale*, cit.

⁹⁵ Cfr. C. MORÁN, *Retos de la reforma procesal de la nulidad del matrimonio*, «Ius Canonicum» 56 (2016), pp. 9-40; G. NÚÑEZ, *La fase preliminar del nuevo proceso de nulidad*, cit.

considerano separati da lei. In terzo luogo, il principio di coordinamento tra i diversi agenti e livelli della pastorale familiare, in modo che ci sia una presenza reale ed effettiva di esperti nelle discipline giuridico-matrimoniali e di coloro che esercitano l'attività giudiziaria nella Chiesa. Perché tutto questo diventi realtà, sarà necessario cercare persone adatte – chierici o laici che siano – che possano partecipare a questi servizi, e sarà necessario formarle opportunamente.

In ogni caso, va ribadito l'inserimento nella pastorale matrimoniale: non è soltanto un «aiuto tecnico» per vedere se ci sono gli estremi per la nullità e per meglio redigere il libello, ma un accompagnamento nella vita del matrimonio e della famiglia, che si rende particolarmente necessario nei momenti di crisi.⁹⁶

La promozione di questi centri di indagine va colta nel contesto della conversione delle strutture e della pastorale familiare: dai corsi di preparazione al matrimonio, ai corsi di orientamento familiare per gli sposi e per i primi anni di matrimonio, all'orientamento medico (anche psicologico) per i coniugi, all'eventuale mediazione nei conflitti coniugali, alla cura pastorale dei fedeli in situazioni di difficoltà coniugale (separazione, divorzio) e, logicamente, alla consulenza giuridica adeguata sulla convalida del matrimonio o sulle possibilità di introdurre una causa di nullità. L'attuazione da parte del Vescovo in questa fase pregiudiziale non è qualcosa di statico e puntuale quando si presentano alcuni fedeli separati o divorziati che vogliono un consiglio giuridico sulla validità del loro matrimonio, ma un aiuto dinamico e continuo nella cura pastorale delle famiglie.⁹⁷

L'art. 3 delle Regole procedurali segnala chi porta a termine l'indagine, con una grande varietà di soggetti e lasciando aperta la possibilità di una struttura sovradiocesana.⁹⁸ È prevista una designazione specifica da parte dell'Ordinario locale, di persone (chierici, laici, religiosi) con una competenza adeguata, non solo canonistica.

⁹⁶ Una valida iniziativa in tal senso è descritta in J. GARCÍA MONTAGUD, *El servicio de acompañamiento y mediación del Tribunal Eclesiástico Metropolitano de Valencia (SAMIC)*, in *Iglesia y sociedad civil: la contribución del Derecho canónico*, a cura di C. Peña-L. Ruano, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 167-176.

⁹⁷ Cfr. G. NÚÑEZ, *La fase preliminar del nuevo proceso de nulidad*, cit., 13.

⁹⁸ Art. 3. «La stessa indagine sarà affidata a persone ritenute idonee dall'Ordinario del luogo, dotate di competenze anche se non esclusivamente giuridico-canoniche. Tra di esse vi sono in primo luogo il parroco proprio o quello che ha preparato i coniugi alla celebrazione delle nozze. Questo compito di consulenza può essere affidato anche ad altri chierici, consacrati o laici approvati dall'Ordinario del luogo.

La diocesi, o più diocesi insieme, secondo gli attuali raggruppamenti, possono costituire una struttura stabile attraverso cui fornire questo servizio e redigere, se del caso, un *Vademecum* che riporti gli elementi essenziali per il più adeguato svolgimento dell'indagine».

Le Regole procedurali accennano alla finalità e l'esito dell'indagine che, come dicevamo, possono essere diversi.⁹⁹ La finalità principale è vincolata alla conoscenza delle condizioni dei coniugi e alla situazione in cui questi vivono e chiedono un accertamento della validità del loro vincolo. Di conseguenza, l'attività dell'indagine mirerà alla raccolta di elementi utili per un eventuale processo di nullità e all'eventuale stesura del libello, ovviamente qualora ci siano elementi a sostegno. In questo senso, va ricordato che non è sufficiente accertare l'impossibilità della riconciliazione per ammettere la petizione. È necessario che la petizione goda del richiesto *fumus boni iuris* (can. 1505 § 2, n. 4; DC 121 § 1, n. 4) o del minimo fondamento (can. 1676 § 1; DC 122).

Per quanto riguarda l'esito, è fondamentale la chiarezza, evitando di creare illusioni nei fedeli prospettando loro un sicuro esito positivo che potrebbe non essere raggiunto. Riprendiamo l'avvertenza del Papa: «è necessario far riflettere i fedeli sui motivi che li muovono a chiedere la dichiarazione di nullità del consenso matrimoniale, favorendo così un atteggiamento di accoglienza della sentenza definitiva, anche qualora essa non corrisponda alla propria convinzione».¹⁰⁰

In questo caso i coniugi potranno anche essere invitati a valutare la possibilità di ricorrere alla separazione *manente vincolo* se si può riscontrare la causa legittima prevista dai cann. 1151-1153. In ogni caso, a prescindere dall'esito dell'indagine e dalle prospettive di un eventuale dichiarazione di nullità, è chiaro che i coniugi non vanno allontanati, anzi, vanno accompagnati secondo i criteri espressi in *Amoris laetitia*.

Lasciando qui da parte le difficoltà di applicazione riscontrate dalla dottrina,¹⁰¹ concludiamo ribadendo l'inserimento di questo strumento nella pastorale matrimoniale e familiare. Tale pastorale o «preparazione perma-

⁹⁹ Cfr. artt. 4-5 delle Regole.

¹⁰⁰ FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 27 gennaio 2022.

¹⁰¹ Si pensi alla valutazione dei capi di nullità o la redazione del libello se i responsabili dell'indagine non hanno una sufficiente formazione giuridica; al tipo di «istruzione» o raccolta di elementi probatori che va fatta in questa fase in relazione con l'istruttoria propriamente detta, svolta dal giudice; all'eventuale completamento dell'indagine da parte del patrono se ritiene insufficiente quella fatta dal centro di accoglienza, in particolare se il patrono non condivide le conclusioni dei responsabili del centro; all'eventuale richiesta dell'accordo dell'altro coniuge per introdurre il *processus brevior*; oppure ai dubbi che suscita quanto si dice nel Sussidio applicativo e cioè che l'indagine «si chiude con la stesura della domanda e/o del libello, da presentare, se è il caso, al competente giudice». Oltre al fatto che la via giudiziale non è l'unico esito possibile dell'indagine, rimane il dubbio di quale domanda possa trattarsi, diversa dalla presentazione del libello. Per Fabris potrebbe essere tra il libello di domanda di nullità e la richiesta al vescovo, necessaria per seguire il *processus brevior*; oppure, per Mosconi, che l'alternativa sia tra il libello scritto e la richiesta orale allo stesso giudice ai sensi dell'art. 10 delle norme procedurali. Cfr. C. M. FABRIS, *Indagine pregiudiziale o indagine pastorale nel muto proprio* Mitis Iudex Dominus Iesus, cit., p. 500; M. MOSCONI, *La fase previa all'introduzione del libello e la consulenza tecnica*, cit., p. 86.

nente» comporta l'accompagnamento di tutte le coppie, in particolare nei primi anni di matrimonio, a prescindere che si trovino in una situazione di crisi oppure no. È un accompagnamento nel cammino verso la pienezza della vita cristiana che cerca di aiutare i fedeli a superare le difficoltà, a cercare la causa del fallimento e a ricevere un aiuto per chiedere eventualmente la nullità del precedente matrimonio.

In questo senso, va riscoperta la dimensione pastorale del processo, come un modo di «*camminare insieme*. Superando una visione distorta delle cause matrimoniali, come se in esse si affermassero dei meri interessi soggettivi, va riscoperto che tutti i partecipanti al processo sono chiamati a *concorrere al medesimo obiettivo*, quello di far risplendere la verità su un'unione concreta tra un uomo e una donna». È un servizio ai fedeli, «servizio della giustizia, inseparabile dalla verità e, in definitiva, dalla *salus animarum*. Un lavoro che manifesta il volto misericordioso della Chiesa: volto materno che si china su ogni fedele per aiutarlo a fare verità su di sé, risolvendolo dalle sconfitte e dalle fatiche e invitandolo a vivere in pienezza la bellezza del Vangelo».¹⁰²

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Accompagnare nel cammino matrimoniale. La pastorale familiare alla luce di Amoris laetitia*, a cura di F. J. INSA, Roma, EDUSC, 2021.
- Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, a cura di M. Á. Ortiz, Milano, Giuffrè, 2005.
- Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, a cura di Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, LEV, 2019.
- BIANCHI, P., *L'accompagnamento della famiglia, soprattutto in situazioni di crisi*, in C. J. ERRÁZURIZ M., M. Á. ORTIZ, *Misericordia e diritto nel matrimonio*, Roma, EDUSC, 2014, pp. 67-74.
- IDEM, «*Amoris laetitia*» e normativa canonica. Il rilievo canonico di un'esortazione pastorale, «*La Rivista del clero italiano*» 11 (2018), pp. 776-795.
- DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA, *Itinerari catecumenali per la vita matrimoniale. Orientamenti pastorali per le chiese particolari*, Città del Vaticano, LEV, 2022.
- FABRIS, C. M., *Indagine pregiudiziale o indagine pastorale nel muto proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. Novità normative e profili problematici*, «*Ius Ecclesiae*» 28 (2016), pp. 479-504.
- FRANCESCHI, H., *Preparazione al matrimonio e prevenzione della nullità*, in *Verità del consenso e capacità di donazione*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2009, pp. 63-102.
- IDEM, *La preparazione al matrimonio*, in *Diritto Matrimoniale Canonico*, I, a cura di P. A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano, LEV, 2002, pp. 319-342.

¹⁰² FRANCESCO, *Discorso al Tribunale della Rota Romana*, 27 gennaio 2022.

- GAS-AIXENDRI, M., *Diagnosi e sfide della famiglia oggi: l'accompagnamento come proposta per la pastorale familiare*, in *La missione evangelizzatrice della famiglia*, a cura di M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2024.
- GHISONI, L., *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione immediata alle nozze*, «Periodica» 100 (2011), pp. 477-501.
- LLOBELL, J., *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. «Mitis Iudex»*, «Ius Ecclesiae» 28 (2016), pp. 16-37.
- MORENO, P. A., *El servicio de indagación prejudicial: aspectos jurídico-pastorales*, «Ius Canonicum» 56 (2016), pp. 65-85.
- MORÁN, C., *Retos de la reforma procesal de la nulidad del matrimonio*, «Ius Canonicum» 56 (2016), pp. 9-40.
- NERI, A., *Le dichiarazioni delle parti nell'evoluzione dottrinale e giurisprudenziale*, in H. FRANCESCHI, M. Á. ORTIZ, *Ius et matrimonium IV*, Roma, EDUSC, 2023, pp. 257-288.
- NÚÑEZ, G., *La fase preliminar del nuevo proceso de nulidad*, «Ius Canonicum» 57 (2017), pp. 9-44.
- ORTIZ, M. A., *Misericordia e giustizia nel matrimonio. Il cap. VIII di Amoris laetitia*, in *Ius et matrimonium III. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2020, pp. 525-550.
- IDEM, *Los retos del proceso de nulidad del matrimonio, un instrumento pastoral al servicio de la verdad*, in *Nuevos desafíos del derecho canónico a cien años de la primera codificación*, a cura di M. Gas-Aixendri, Barcelona, Tirant lo Blanc, 2018, pp. 223-255.
- IDEM, *Natura ecclesiale e riflessi civili del processo di nullità del matrimonio*, in *Diritto canonico e «Amoris laetitia»*, a cura di Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, LEV, 2019, pp. 89-130.
- PAVANELLO, P., *Accompagnare, discernere, integrare la fragilità nelle famiglie*, in *Accompagnare, discernere, integrare: profili e prospettive giuridico-ecclesiali*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Glossa, 2019 («Quaderni della Mendola», 27), pp. 129-144.
- PEÑA, C., *Interpelaciones sinodales al derecho matrimonial: de los Itinerarios catecumenales de preparación al matrimonio a la relevancia del discernimiento, el “bonum coniugum” y la apertura al “bonum familiae”*, «Estudios Eclesiásticos» 97 (2022), pp. 1079-1116.
- REGORDÁN, F., *La investigación preliminar en las nuevas normas procesales del M. P. Mitis Iudex Dominus Iesus*, «Anuario de Derecho Canónico», supl. 5 (2016), pp. 39-52.
- TUPPUTI, E., *L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Roma, Urbaniana University Press, 2021.
- VANZETTO, T., *La preparazione al matrimonio, compito di tutta la comunità cristiana ed esigenza attuale*, «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 15 (2002), pp. 340-353.
- ZAMBON, A., *L'indagine pregiudiziale*, in *Ius et matrimonium IV*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2023, pp. 415-427.

INVESTIGATIO PRÆVIA
E DIRITTO DI DIFESA DELL'INDAGATO
ATTRAVERSO IL FILTRO
DEL GIUSTO PROCESSO PENALE.
CRITICITÀ DI SISTEMA
E ANALISI *DE IURE CONDITO*
PRELIMINARY INVESTIGATION
AND SUSPECT'S RIGHT OF DEFENSE
THROUGH THE FILTER OF FAIR CRIMINAL TRIAL.
CRITICAL ISSUES AND ANALYSIS *DE IURE CONDITO*
FRANCESCO SALVATORE REA

RIASSUNTO · L'attenzione che il diritto penale canonico ha visto catalizzare su di sé negli ultimi anni a causa dello scandalo degli abusi sessuali, culminata con la recente riforma del Libro VI del *Codex* del 1983, ha costituito un propulsore per analizzare la tenuta dell'apparato processuale della Chiesa rispetto alle sollecitazioni provenienti dai moderni ordinamenti giuridici secolari. La fase più esposta a *deficit* in termini di garanzie sembra essere quella della *prævia investigatio*, dal momento che l'indagato si trova sprovvisto di alcune basilari protezioni imposte dai crismi del giusto processo: il diritto a un avvocato, un coefficiente di partecipazione dialogica con l'autorità procedente e una conoscenza

ABSTRACT · The attention that canonical criminal law has attracted in recent years due to the scandal of sexual abuses, culminating in the recent reform of Book VI of the *Codex* of 1983, has constituted a driving force for analyzing the stability of the procedural apparatus of the Church with respect to the requests coming from modern secular legal systems. The phase most exposed to deficits in terms of guarantees seems to be that of the preliminary investigation, since the suspect is deprived of some of the basic protections imposed by the trappings of a fair trial: the right to a lawyer, a coefficient of dialogic participation with the proceeding authority and procedurally knowledge

franc.salvatorerea@libero.it. Assegnista di ricerca in diritto canonico ed ecclesiastico presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", Dipartimento di Giurisprudenza, Napoli, Italia.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601005](https://doi.org/10.19272/202408601005) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 127-166

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://iusecclesiae.libraweb.net)

SUBMITTED: 19.1.2024 · REVIEWED: 2.2.2024 · ACCEPTED: 5.2.2024

processualmente precisa degli addebiti a suo carico. L'analisi delle criticità di sistema in punto di mancato coinvolgimento dell'indagato rappresenta un crocevia necessario per cogliere le giuste sollecitazioni affinché si rinvergano soluzioni funzionali ad arricchire l'istituto della indagine previa di coerenza giuridica e garanzie procedurali.

PAROLE CHIAVE · Indagini, giusto processo, partecipazione, diritto di difesa, presunzione di innocenza.

of the charges against him/her. The analysis of the system's critical issues in terms of the suspect's lack of involvement represents a necessary crossroads to grasp the solicitations so that functional solutions can be found to enrich the institution of the preliminary investigation with legal coherence and procedural guarantees.

KEYWORDS · Investigations, Due Process, Attendance, Right of Defense, Presumption of Innocence.

SOMMARIO: 1. Il giusto processo come proiezione giuridica della missione ecclesiale. – 2. *Investigatio prævia* e presunzione di innocenza: un binomio dal potenziale inespresso. – 3. *Status* di passività dell'indagato e discrezionalità dell'autorità procedente. L'aleatorietà del diritto di difesa in chiave di presupposto di un rapporto di soccombenza dialogica. – 4. Decodificazione genetica dell'azione penale: la fase investigativa in qualità di luogo di retroazione dell'impulso processuale. – 5. *Deficit* di coinvolgimento dell'indagato e deonticità di una fase pre-processuale garantista. – 6. Avvocati e laici nella *investigatio prævia*: due risorse poco utilizzate per una difesa tecnica effettiva.

1. IL GIUSTO PROCESSO COME PROIEZIONE GIURIDICA DELLA MISSIONE ECCLESIALE

ACCOSTARE il tema della *prævia investigatio* al concetto di giusto processo¹ potrebbe sembrare, già dal punto di vista semantico, un ossimoro. E ciò in ragione del fatto che la fase preliminare al giudizio penale si colloca appunto in un momento antecedente all'instaurazione del processo vero e proprio, caratterizzata da elementi di segretezza e da poca trasparenza e ostativo, perciò, ad una automatica estroflessione di presidi apprestati per il momento post-imputativo. Sennonché, la caratura pastorale e giuridica del diritto penale della Chiesa funge da propulsore teorico per analizzare la fase della *investigatio prævia* sotto la lente retrospettiva del giusto procedimento, inteso come «una determinata sequenza di 'norme', nonché degli 'atti' da esse

¹ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Giusto processo e peculiarità culturali del processo canonico*, Roma, Aracne, 2016; osserva G. DALLA TORRE, *Qualche riflessione su processo canonico e principio del giusto processo*, in "Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, III, a cura di J. Kowal, J. Llobell, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 1308, che il diritto canonico «partecipa della più ampia esperienza giuridica, e come nel divenire della storia ha ceduto valori, principi, norme, istituti ai diritti secolari, così ha anche recepito quanto la civiltà giuridica raggiunta dagli ordinamenti secolari ha via via espresso [...]».

disciplinati e delle posizioni soggettive da esse estraibili, in vista del, e compreso il, compimento di un atto finale».² Invero il processo, inteso in accezione atecnica e non limitata al luogo prettamente giurisdizionale,³ è luogo di tutela, spazio di attenzione alle vittime come agli accusati, perimetro di correzione di quelle distorsioni che nella Chiesa, concepita come realtà storicamente situata, non possono rientrare spontaneamente in assetto senza «mezzi per risolvere in modo adeguato detti disturbi di funzionalità ed efficienza».⁴

La ripercussione comunitaria che ogni delitto assume nella realtà ecclesiale impone, dunque, un utilizzo oculato dei meccanismi processuali in campo penale, capaci di bilanciare le esigenze punitive e le garanzie che ogni sistema giuridicamente evoluto è chiamato a corrispondere. Il poderoso impatto mediatico che recentemente la questione degli abusi sessuali ha esercitato all'interno della Chiesa⁵ sembra aver dissotterrato dal torpore un quasi ibernato diritto penale canonico, imponendo una decisa inversione di rotta rispetto a una pressoché accantonata attività punitiva ecclesiale, fungendo da «enzima propulsore del moto riformatore decollato negli ultimi vent'anni»⁶ e richiedendo, altresì, di riflettere sull'adeguatezza dell'apparato processuale a rispondere a crimini tanto odiosi, senza però perdere di vista gli

² Cfr. E. FAZZALARI, voce *Procedimento e processo (teoria generale del)*, «Enc. dir.», xxxv, Milano, Giuffrè, 1987, p. 819.

³ Osserva F. VARONE, *Brevi riflessioni in tema di archiviazione della notitia criminis e abnormità dell'atto processuale penale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 68/4 (2005), p. 1648, che «[...] la locuzione *giusto processo* [...] non deve essere intesa in senso tecnico, come concernente esclusivamente la fase post-imputativa, ma essa [...] è riferibile al procedimento penale nel suo complesso e, dunque, anche alla fase pre-imputativa. Questo perché, come è noto, le garanzie del *giusto processo* contenute nell'art. 111 Cost. sono mutate dall'art. 6 della *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo* e dall'art. 14 del *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, i quali prescindono dalla distinzione, introdotta dal legislatore italiano, tra procedimento e processo».

⁴ Così Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, in *Teologia e Diritto canonico*, a cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987, p. 199.

⁵ Sul punto evidenzia J. P. BEAL, *Doing What One Can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct*, «The Jurist» 52/2 (1992), p. 642: «For Catholics and especially for those who hold offices of leadership and responsibility in the Church, it has truly seemed as if the sky were falling during these years. Accusations of sexual misconduct with minors by clerics, highly publicized criminal trials, messy and embarrassing civil suits, astronomical damage awards and settlements, and all the unfavourable attendant publicity have severely tarnished the image of the Church and of the Catholic priesthood. As the sky has continued to threaten to fall, church leaders have found themselves overwhelmed trying to deal with a problem they understand only dimly with resources that seem hopelessly inadequate to the enormity of the task. And the threat of the sky's falling continues to loom».

⁶ Così G. BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)» 11 (2022), p. 80.

equilibri pertinenti a un contesto giuridico ispirato ai crismi del giusto processo.⁷ Il calderone emergenziale in cui si è trovata catapultata la Chiesa ha reso, perciò, necessario riscoprire le potenzialità di un diritto penale ritenuto «il ramo più secco dell'ordinamento della Chiesa e la parte meno applicata di esso»,⁸ applicato spesso con il freno a mano inserito, in un clima di incertezza dovuta a non del tutto coordinate previsioni,⁹ e peraltro dal valore non sempre normativo *stricto sensu*, nonché di rinvio di decisioni fondamentali «con l'abituale aggravamento delle situazioni non risolte per tempo e con lo scandalo delle comunità».¹⁰

L'esigenza di comminare pene proporzionate al disvalore degli illeciti viene però a scontrarsi con la parimenti rilevante necessità di equiparare lo status delle vittime e dei soggetti indagati e presunti innocenti fino al momento della decisione, in ossequio a quei principi di civiltà giuridica di cui non può non farsi latore anche il diritto canonico e che nel campo penale si fanno ancor più stringenti¹¹ in quanto esso è «in via di principio, orientato ad incidere [...] sui diritti di libertà e personalità individuale».¹² Invero la tutela nei confronti della persona umana costituisce il primo valore da proteggere in sede processuale, che non si pone in contrasto, ma corrobora l'esigenza

⁷ Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Sviluppo in tema di tutela processuale dei diritti*, «Dir. eccl.» 128/1-2 (2017), p. 30, il quale osserva che «il riconoscimento esterno delle situazioni giuridiche soggettive controverse avviene nella Chiesa con soluzioni di autorità, ritenendo tali solo quelle conformi alla verità emersa in un giusto processo regolato dallo stesso ordinamento». Sul punto, cfr. C. CONTI, voce *Giusto processo (diritto processuale penale)*, «Enc. dir. aggiornamento», v, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 627-648.

⁸ In questi termini L. MUSSELLI, 1917-1983: *per un raffronto tra le due codificazioni del diritto penale canonico*, «Monitor Ecclesiasticus» 114/1-2 (1989), p. 29.

⁹ Secondo D. CITO, *Le procedure penali nel diritto canonico*, in *Il diritto canonico nella missione della Chiesa*, a cura di P. Moneta, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020, p. 183, «abbiamo assistito in questi anni ad una legislazione e ad una applicazione delle norme penali in un clima, per così dire, di emergenza, che ha inevitabilmente comportato delle forzature per rendere efficace e tempestivo l'intervento sanzionatorio», dovendo fronteggiare, così, «tasselli e aggiustamenti che non sempre offrono un quadro organico in cui districarsi in modo agevole ma facilmente ci si trova in difficoltà».

¹⁰ Cfr. J. I. ARRIETA, *Il nuovo sistema penale canonico. I principi ispiratori della riforma*, in *Diritto penale canonico. Dottrina, giurisprudenza e prassi della Curia Romana*, a cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023, p. 17.

¹¹ Cfr. T. P. DOYLE, *The Canonical Rights of Priests Accused of Sexual Abuse*, «Studia Canonica» 24/2 (1990), p. 340: «In spite of the serious nature of an accusation of sexual contact with a child, the accused has certain rights which must be honored in the course of investigation and even afterward. [...] The first right of an accused priest or religious is to an impartial investigation of the incident. This is a right shared by the victim and his or her family. The presumption of guilt and moral turpitude should not be made as soon as the accusation is lodged».

¹² Cfr. S. MOCCIA, *Sistema penale e principi costituzionali: un binomio inscindibile per lo Stato sociale di diritto*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 61/3 (2018), p. 1722.

altrettanto rilevante dell'accertamento razionale dei fatti di causa. E però, siffatte istanze si trovano anche ad interfacciarsi con la frequente tendenza alla spettacolarizzazione mediatica dei processi penali, sottratti ormai a cadenza regolare al loro luogo idoneo di svolgimento a beneficio degli organi di informazione – i quali si autoattribuiscono «una forma di impropria supplenza giudiziaria nella ormai dilagante *fight against impunity*»¹³ – e, non raramente, conclusi con rapsodici giudizi di condanna in spregio al principio di presunzione di non colpevolezza, esercitando devastanti impatti sulla buona fama dei soggetti coinvolti.

Sennonché il diritto penale canonico «che pure ha il merito storico e comunemente riconosciuto di aver apportato agli ordinamenti penali statuali un contributo di indubbio valore morale e di umanizzazione dei sistemi penali del passato, oggi patisce un grave ritardo di civiltà e non di rado sconfessa nella pratica forense ciò che proclama solennemente in linea di principio».¹⁴ Tale stato di arretratezza viene sovente edulcorato attraverso l'appello alla specificità della *salus animarum*,¹⁵ il cui valore metagiuridico giustificerebbe lo scarto in termini di rispetto di alcuni fondamenti troppo spesso arretrati a livello di meri enunciati, nonché l'assenza di taluni principi di modernità giuridica la inosservanza dei quali produce la compromissione, spesso irreversibile, di intere esistenze umane. Tale motivazione sembra non solo lambire il paradosso ma anche obliare, in via alquanto colpevole, la natura autenticamente giuridica del diritto canonico che, come ogni feno-

¹³ Così V. MANES, *Giustizia mediatica. Gli effetti perversi sui diritti fondamentali e sul giusto processo*, Bologna, il Mulino, 2022, p. 13. L'A. riflette su come non sia colpita solo «la garanzia della presunzione di innocenza, chiaramente negletta nel “processo parallelo” celebrato sui media che presenta l'indagato come un “colpevole in attesa di giudizio”, assoggettandolo a un'immediata degradazione pubblica e avviandolo a un'irrefrenabile catàbasi personale e professionale, e così imponendogli una liquidazione anticipata del proprio capitale reputazionale che non sarà mai risarcita» (ivi, p. 11).

¹⁴ Cfr. P. AMENTA, *Diritto processuale penale canonico e inveroamento del principio fondamentale del diritto di difesa*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)» 2 (2022), p. 16.

¹⁵ Per il taglio concettuale che qui interessa, cfr. P. GHERRI, *Identità ecclesiale e norma missionis*, «Apollinaris» 91/2 (2018), p. 534: «[...] a differenza della *communio* e della *iustitia*, la *salus animarum* costituisce “una” delle componenti strutturali della missione ecclesiale stessa: non tanto una “*lex*”, anche solo sostanziale, ma il *fine*, lo *scopo* stesso della missione ecclesiale che Cristo ha affidato alla Chiesa: “Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato” (Mc 16, 16a). Purtroppo la mentalità che lungo i secoli ha creduto di “fissare” i riferimenti indubitabili dell'attività umana ed ecclesiale denominandoli “*leges*” ha creato notevoli disagi ed ostacoli sia alla loro concettualizzazione, sia alla loro concreta fruibilità [...]. /Quanto così detto [...] rende necessaria ed improcrastinabile una ricomprensione del concetto di *salus animarum*: una ricomprensione in chiave espressamente antropologica che non collochi il “*fine*” della missione ecclesiale in una dimensione estrinseca (= l'eternità) rispetto a quella nella quale tale missione si svolge (= la storia)».

meno temporalmente codificato, è chiamato a porre in essere strategie risolutive concrete «per i problemi dell'organizzazione della sua vita al servizio delle complesse esigenze della sua missione nel mondo».¹⁶

Il diritto penale sembra allora costituire un significativo banco di prova per l'ordinamento ecclesiale, giacché – attraverso la commistione degli aspetti pastorali di recupero e di reinserimento del reo nella comunità e di quelli giuridici convergenti nell'ottica del ristabilimento della giustizia attraverso pene adeguate e istituti processuali garantisti – incarna quel «punto di congiunzione, di sutura tra l'aspetto sociale della Chiesa e la sua prospettiva mistico/escatologica».¹⁷

2. INVESTIGATIO PRÆVIA E PRESUNZIONE DI INNOCENZA: UN BINOMIO DAL POTENZIALE INESPRESSO

Il coefficiente di attenzione da riservare ai soggetti che, in qualche modo, rivestono una posizione di subordinazione rispetto ad altri o a una determinata situazione processuale,¹⁸ nel contesto della *investigatio præviva* sembra concretizzarsi nella necessità di bilanciare la finalità di edificare un impianto indiziario teso a sostenere l'accusa in giudizio con l'istanza di apprestare all'indagato quell'assetto di garanzie che si sublimano in due cardini: la presunzione di innocenza¹⁹ e il diritto ad una adeguata difesa.²⁰

¹⁶ Così S. DIANICH, *Dove va l'ecclesiologia dopo il Vaticano II? Colloquio internazionale di Bologna (8-12 aprile 1980)*, «Rassegna di Teologia» 21/4 (1980), p. 325.

¹⁷ Cfr. M. FERRANTE, *La successione nel tempo delle norme per combattere la pedofilia nel diritto canonico*, in *Diritto penale canonico e diritto penale statale: due ordinamenti a confronto alla luce della recente riforma del Libro VI del Codice di diritto canonico*, a cura di M. d'Arienzo, M. Ferrante, F. Di Prima, Cosenza, Pellegrini, 2023, p. 254.

¹⁸ Cfr. J. A. ALESANDRO, *Dismissal from the Clerical State in Case of Sexual Misconduct. Recent Derogations*, «Canon Law Society of America Proceedings» 56 (1994), p. 62, il quale precisa che «the process is designed to protect the rights of the accused as well as the rights of victims and the Church itself».

¹⁹ Cfr. Art. 6, commi 2-3, Convenzione Europea dei diritti dell'uomo, in *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea* C 303/17: «Ogni persona accusata di un reato è presunta innocente fino a quando la sua colpevolezza non sia stata legalmente accertata»; art. 14, comma 2, del Patto Internazionale per i diritti civili e politici approvato dal *Human Rights Committee* delle Nazioni Unite il 27 luglio 2007, <https://digitallibrary.un.org/record/606075>: «Ogni individuo accusato di un reato ha il diritto di essere presunto innocente sino a che la sua colpevolezza non sia stata provata legalmente». Cfr. R. ORLANDI, *La duplice radice della presunzione di innocenza*, «Riv. it. dir. proc. pen» 65/2 (2022), pp. 627-643.

²⁰ Cfr. G. P. VOENA, voce *Difesa III*, *Difesa penale*, «Enc. giur.», x, Roma, Treccani, 1988, pp. 1-18. Si rammenti l'insegnamento di IOANNES PAULUS PP. II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1989, «Acta Apostolicae Sedis» 81 (1989), p. 923, n. 4: «Il Diritto alla difesa di ciascuna parte nel giudizio, cioè non soltanto della parte convenuta ma anche della parte attrice, deve ovviamente essere esercitato secondo le giuste disposizioni della legge positiva il cui compito è, non di togliere l'esercizio del diritto alla difesa, ma di rego-

La distinzione tra l'indagato e il reo tradisce la separazione tra il momento procedimentale e quello processuale,²¹ il cui spartiacque è dato dall'attivazione della *potestas agendi* attraverso l'emissione dell'atto imputativo e che culminerà nella sentenza emanata *ex actis et probatis*. Tale suddivisione sembra, però, del tutto assente nell'impianto del *Codex* del 1983 ove si assiste a un utilizzo alquanto promiscuo di termini quali reo, indiziato e accusato,²² ammantando già in una fase precontenziosa l'indagato di una coltre di «desproporcionada e injusta presunción de culpabilidad».²³ In tale momento egli si trova a ricoprire una situazione di svantaggio conoscitivo rispetto alla macchina processuale che, spesso in totale segretezza, compie azioni mirate a rinvenire l'attendibilità della *notitia criminis*.²⁴ Si assiste, perciò, ad una inversione ontologica della condizione dell'indagato rispetto alla legge, a causa della quale «when the rights of the accused are reduced to formalities, the burden of proof subtly shifts from the burden of prosecution to prove

larlo in modo che non possa degenerare in abuso od ostruzionismo, e di garantire nello stesso tempo la concreta possibilità di esercitarlo. La fedele osservanza della normativa positiva al riguardo costituisce, perciò, un grave obbligo per gli operatori della giustizia nella Chiesa».

²¹ Cfr. V. GREVI, *Garanzie soggettive e garanzie oggettive nel processo penale secondo il progetto di revisione costituzionale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 41/3 (1998), p. 735, il quale spiega come con il termine “procedimento” debba intendersi «l'intero arco procedurale, compreso tra l'avvio delle indagini preliminari e la formazione del giudicato, a parte le eventuali vicende della fase esecutiva [...]».

²² Cfr. B. F. PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Venezia, Marcianum Press, 2023, pp. 532-533: «Anche se il legislatore non si è impegnato a unificare e chiarire il senso degli appellativi corrispondenti – dimostrando anzi la volontà di sottrarsi al ricorso a qualifiche con precisa valenza tecnica –, pare doveroso, a rigore di termini, parlare nel primo caso soltanto di “indiziato”, allorché il soggetto è tenuto all'oscuro del fatto che si sta investigando su di lui. Egli diviene “indagato” – o *investigatus* in latino, espressione non utilizzata dal legislatore, che pure adotta il termine correlativo di *investigator* per chi svolge l'*investigatio* – quando è avvisato dell'indagine in corso a suo carico [...]. Lo stesso soggetto assume la veste di “accusato” o di “imputato”, in seguito a un atto formale di denuncia [...] se il reato imputatogli è ancora *sub iudice*. Infine, è considerato “reo” a sentenza definitiva di condanna».

²³ In questi termini F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, *Presunción de inocencia e investigación previa canónica. Pautas para un procedimiento justo en denuncias por abuso sexual*, «Periodica de Re Canonica» 108/3 (2019), p. 484, ove si rileva che «este clima de sospecha generalizada, que considera al clérigo como un potencial pederasta y a la institución eclesial como una encubridora negligente, es tan injusto como dañino».

²⁴ Cfr. A. ZAPPULLA, *Notizia di reato*, «Enc. dir. Annali», v, Milano, Giuffrè, 2012, p. 889: «[...] la notizia di reato si pone all'inizio del procedimento, quale suo elemento embrionale. E come l'embrione ha già in sé la vita futura della quale costituisce l'inizio, così nella *notitia criminis* si coglie la scaturigine dell'indagine preliminare che prefigura l'andamento del successivo iter procedurale. La *notitia criminis* contiene, infatti, gli elementi fondamentali della fattispecie che, a conclusione della gestazione maturata durante la fase investigativa, comporrà la successiva imputazione».

culpability to the burden of the accused to prove innocence and we are back in the days of star chamber proceedings». ²⁵

La scarsa attenzione che il *Codex* sembra riservare alla figura dell'indagato e all'indagine in genere è *in primis* provata dall'esiguo numero di canoni (1717-1718-1719 CIC) deputati a disciplinare tale istituto. In esso convivono due speculari valori da tutelare: la buona fama dell'indagato *ex can.* 220 CIC ²⁶ e la necessità che questi sia messo in condizione di non essere considerato, alla rovescia, una sorta di colpevole in attesa di giudizio, ²⁷ avvalendosi di strumentazioni idonee all'esplicazione di un effettivo diritto di difesa e alla consapevolezza della sussistenza di indagini a suo carico e della relativa documentazione. ²⁸ Spesso, invero, l'attenzione dei *media* puntata solo sui primi atti del procedimento finisce per caricarli di un significato probatorio improprio forzandone l'attendibilità al punto da far maturare, presso l'opinione pubblica, un orientamento colpevolista che a sua volta non manca di condizionare contributo degli stessi soggetti processuali, in una «parodia giudiziaria che offre agli utenti l'illusione di poter discernere il vero dal falso prescindendo dal troppo lungo percorso imposto dal “ponte tibetano” del processo penale». ²⁹

Dal combinato disposto del can. 1717 CIC e del n. 33 del nuovo *Vademecum* 2.0 ³⁰ emerge che l'indagine previa non è un processo e il suo scopo non è

²⁵ Così J. P. BEAL, *To Be or Not to Be: That is the Question. The Right of the Accused in the Canonical Process*, «Canon Law Society of America Proceedings» 53 (1991), p. 97.

²⁶ In argomento, cfr. M. J. MAZZA, *Defending a Cleric's Right to Reputation and the Sexual Abuse Scandal in the Catholic Church*, «Tulsa Law Review» 58 (2023), pp. 77-97; D. L. BARR, *Transparency vs. Privacy? Civil and Canonical Issues Regarding Releasing Lists of 'Credibly Accused' Clerics*, «Canon Law Society of America Proceedings» 83 (2023), pp. 38-51; P. SKONIECZNY, *La tutela della buona fama del chierico accusato degli abusi sessuali sui minori: un modo di procedere nel caso concreto in base al can. 220 CIC/83*, «Angelicum» 87/4 (2010), pp. 923-941.

²⁷ Cfr. V. VASTA, *Presunzione di innocenza e pubblicità extraprocessuale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 62/2 (2019), p. 1063: «La diffusione di notizie relative all'attività dell'autorità giudiziaria produce una sorta di “delocalizzazione del rito”, poiché ad un processo “reale” se ne accosta uno “virtuale”. Ed ecco il paradosso: nel primo, quello di fronte ai giudici, l'imputato è assistito dalla presunzione di non colpevolezza, che lo esonera dall'obbligo di discolarsi, nel secondo, quello di fronte all'opinione pubblica, è costretto a discolarsi se vuole contrastare la deriva giustizialista».

²⁸ Cfr. D. CITO, *L'esercizio del diritto di difesa nella normativa recente e nel Vademecum*, in *Il Vademecum sui casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici. Profili teorici e pratici*, a cura di C. Papale, Roma, Urbaniana University Press, 2022, p. 51, il quale rileva che gli elementi idonei ad assicurare il diritto di difesa dell'accusato sono «innanzitutto il diritto ad essere protetto da accuse apertamente calunniose, il diritto ad una difesa tecnica mediante un avvocato o procuratore, e la possibilità di conoscere tutte le prove su cui si baserà il giudizio con la possibilità reale di controbatterle».

²⁹ Cfr. G. GIOSTRA, *Prima lezione sulla giustizia penale*, Bari, Laterza, 2020, p. 33.

³⁰ Cfr. DICASTERIUM PRO DOCTRINA FIDEI, *Vademecum su alcuni punti di procedura nel trattamento dei casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici*, 5 giugno 2022, «Communicationes» 54 (2022), pp. 161-193.

raggiungere la certezza morale circa lo svolgimento dei fatti,³¹ bensì di provvedere: «a) alla raccolta di dati utili ad approfondire la *notitia de delicto*; e b) ad accreditarne la verisimiglianza, ossia a definire quello che si chiama *fumus delicti*, cioè il fondamento sufficiente in diritto e in fatto per ritenere verosimile l'accusa». Si tratta di un momento «di alto discernimento e di massima prudenza»,³² sicché è proprio in tale frangente che si individua il tratto genetico della costruzione accusatoria, ove prenderanno forma «le basi cognitive minime da cui prenderà poi corpo la vera e propria istruttoria giudiziale»,³³ le cui risultanze costituiranno, una volta trasformatesi in prove, l'impianto sul quale il giudice sarà chiamato ad emettere sentenza.

Ne consegue che la *notitia criminis* non fornisce alcuna certezza in ordine alla commissione del fatto illecito,³⁴ svelando la sua natura di enunciato ipotetico e meramente propositivo che necessita sia di dimostrazione che di specifica,³⁵ una sorta di veicolo che può o meno condurre alla *investigatio* vera e propria al fine di saggiare il potenziale criminoso del comportamento segnalato, poiché essa «will never establish guilt, but only a probability of guilt which is later confirmed or rejected by an actual penal process».³⁶ Attraverso l'indagine, invero, occorrerà passare dalla verosimiglianza, intesa come mera possibilità, della notizia di un possibile delitto, che costituisce il presupposto dell'inizio di una fase investigativa, alla sua probabilità, che ne rappresenta, invece, l'esito proprio «sia nel senso di una maggior sicurezza degli elementi costitutivi del delitto, il cosiddetto *fumus delicti*; sia nel senso della disponibilità di elementi di sua prova».³⁷

Ciò posto, la riforma del diritto penale canonico del 2021³⁸ ha apportato

³¹ Rileva M. DE LAS MERCEDES CORTÉS DIÉGUEZ, *La investigación previa y el proceso de administración penal*, «Rev. esp. der. can.» 70/175 (2013), p. 518: «La investigación previa tiene por finalidad encontrar indicios sobre la verdad de los hechos presuntamente delictivos y sobre la imputabilidad de su autor. No se trata todavía, por tanto, de encontrar pruebas determinantes del delito, ni de fijar la imputabilidad del investigado, pues estas actuaciones serán precisamente el objeto del proceso penal o administrativo siguiente, si se llega a celebrar».

³² Così L. SABBARESE, *Introduzione*, in *La tutela dei minori e degli adulti vulnerabili nella Chiesa italiana. L'indagine previa*, a cura di L. Sabbarese, Roma, Edizioni San Paolo, 2023, p. 22.

³³ In questi termini P. GHERRI, *Decidere e giudicare nella Chiesa*, «Apollinaris» 84/1 (2011), p. 75.

³⁴ Cfr. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006³, pp. 147-148: «Si ha fondatezza [...] quando vi sono elementi tali da far ritenere con un certo grado di probabilità la violazione di una legge o di un decreto e l'imputabilità di una determinata persona. Sarà poi il processo ad accertarlo o a cercare di accertarlo».

³⁵ Cfr. I. CARLI, *Le indagini preliminari nel sistema processuale*, Milano, Giuffrè, 2005, p. 175.

³⁶ Cfr. R. LUCIEN MILLETTE, *An Analysis of the Preliminary Investigation in Light of the Rights of Accused*, «The Jurist» 75/1 (2015), p. 176.

³⁷ Cfr. P. BIANCHI, *L'indagine previa*, in *La tutela dei minori e degli adulti vulnerabili nella Chiesa italiana. L'indagine previa*, cit., p. 97.

³⁸ Cfr. FRANCISCUS PP., *Constitutio Apostolica "Pascite Gregem Dei"*, 30 maggio 2021, «Communicationes» 53 (2021), pp. 9-65.

una rilevante modifica introducendo al can. 1321, § 1, CIC, per la prima volta la presunzione di innocenza dell'indagato «donec contrarium probetur»,³⁹ principio inteso come «expresión de una regla jurídica de civilización fundada en la naturaleza y en la dignidad fundamental de la persona humana».⁴⁰ Desta sorpresa, sul punto, che solo di recente (prima della riforma, il *Motu Proprio* “Vos Estis Lux Mundi” disponeva all’art. 12, § 7, che «alla persona indagata è riconosciuta la presunzione di innocenza»)⁴¹ abbia trovato spazio la formalizzazione di un così basilare cardine di civiltà giuridica, anche se ritenuto operante *inexpressis verbis* nell’ordinamento canonico. Tale formulazione non pare brillare per effettività,⁴² nonostante possa costituire un freno a «certe allarmanti derive che in alcune parti della Chiesa stanno prendendo piede quale contraccollo della sottovalutazione delle accuse del passato [...]».⁴³ Il claudicante principio *de quo* sembra mostrare, dunque, ancora dei limiti sia rispetto all’impianto costituzionale italiano, che lo prevede all’art. 27, comma 2 Cost., sia alle normative sovranazionali,⁴⁴ nonché agli aggiornamenti previsti dal novellato art. 115-bis c.p.p., modificato dal d. lgs. 188/2021, ove si stabilisce che «nei provvedimenti diversi da quelli volti alla decisione in merito alla responsabilità penale dell'imputato, la persona sottoposta a indagini o l'imputato non possono essere indicati come colpevoli fino a quando la colpevolezza non è stata accertata con sentenza o decreto penale di condanna irrevocabili».

Su questa scorta, non può non scorgersi nella presunzione di innocenza un baluardo a presidio di un effettivo giusto procedimento,⁴⁵ in quanto propul-

³⁹ Cfr. A. D'AURIA, *La presunción de inocencia en el derecho penal canónico. Cuestiones problemáticas abiertas*, «Ius Canonicum» 64 (2024), pp. 1-54 (prepubblicazione online).

⁴⁰ In questi termini F. FRANCESCHI, voce *Inocencia (Presunción de)*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Navarra, Editorial Aranzadi, 2012, p. 602.

⁴¹ Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ Apostolicæ Motu proprio datæ “Vos Estis Lux Mundi”*, 7 maggio 2019, «Acta Apostolicæ Sedis» 111 (2019), pp. 823-832.

⁴² Cfr. G. BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, cit., p. 56, ove si evidenzia come si tratti di una dizione che «poteva essere vergata in maniera meno “telegrafica” e quindi meno “fiacca” e “labile”, proseguendo ‘fino alla sentenza definitiva di condanna’, ovvero aggiungendo *expressis verbis* ‘in un giusto processo’ o ‘in un legittimo procedimento’ a cui consegua un provvedimento definitivo».

⁴³ Così G. BONI, *Un itinerario travagliato: dal Codex iuris canonici del 1983 al nuovo Libro VI*, «Dir. eccl.» 133/3-4 (2022), p. 678.

⁴⁴ Cfr. Dir. 9 marzo 2016 n. 2016/343/UE sul “Rafforzamento di alcuni aspetti della presunzione di innocenza e del diritto di presenziare al processo nei procedimenti penali”, «G.U.U.E.», 11 marzo 2016, p. 65 ss.

⁴⁵ Cfr. FRANCISCUS PP., *Linee guida per la protezione dei minori e delle persone vulnerabili*, 26 marzo 2019, «Communicationes» 51 (2019), p. 21: «La presunzione di innocenza deve essere garantita tutelando la reputazione dell'indagato. Salva la sussistenza di gravi ragioni in senso contrario, l'indagato è tempestivamente informato delle accuse a suo carico onde potersi difendere dalle medesime. Egli è invitato ad avvalersi di consulenti civili e canonici».

sore per le garanzie che saranno poi accordate all'imputato durante la fase processuale, poiché essa impone che «se garantice y haga efectivo el derecho a ser escuchado por los superiores, a no ser castigado por una denuncia que no se ha investigado o a tener un proceso justo»;⁴⁶ cosicché, tale principio necessita di essere applicato in ogni momento dello svolgimento della causa, sia nell'attività di esame della notizia di reato sia nell'avvio dell'indagine previa. Ne consegue, perciò, come da una sua declinazione precaria – che avrebbe potuto ergersi ad appripista per altre operazioni di chirurgia del diritto processuale penale canonico – si direzionino ulteriori caducità attorno alla figura dell'indagato, vuoi dal punto di vista del rapporto con l'autorità procedente, vuoi sotto la lente delle garanzie di partecipazione, palesando la sua natura di «presupposto logico e [...] sintesi di tutte le garanzie poste a tutela dell'individuo nei confronti della giurisdizione penale».⁴⁷

3. STATUS DI PASSIVITÀ DELL'INDAGATO

E DISCREZIONALITÀ DELL'AUTORITÀ PROCEDENTE.

L'ALEATORIETÀ DEL DIRITTO DI DIFESA IN CHIAVE DI PRESUPPOSTO DI UN RAPPORTO DI SOCCOMBENZA DIALOGICA

Dal primo profilo emerge la natura dell'Ordinario come vero *dominus* della fase investigativa,⁴⁸ sia in ottica di tempistiche che di mezzi da adottare,⁴⁹ benché il medesimo raramente svolga in prima persona l'*investigatio prævia*, delegando tale compito, per lo più, a un soggetto da lui nominato. Egli è così titolare di un «potere discrezionale prognostico su una materia alquanto fluida, se non altro perché è lui stesso a determinare la maggiore o minore credibilità del materiale di indagine in diretta correlazione al maggiore o minore impegno profuso [...]»;⁵⁰ ed invero, in assenza di norme cogenti, «the

⁴⁶ F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, *Presunción de inocencia e investigación previa canónica. Pautas para un procedimiento justo en denuncias por abuso sexual*, cit., p. 477.

⁴⁷ Così G. ILLUMINATI, *I principi generali del sistema processuale penale italiano*, «Pol. dir.» 30/2 (1999), p. 304.

⁴⁸ Cfr. A. MIZIŃSKI, *Il ruolo dell'Ordinario in ambito penale*, «Apollinaris» 77/1-2 (2004), pp. 319-355.

⁴⁹ Cfr. R. BOTTA, *La norma penale nella Chiesa*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 99-100: «Il sistema sembra riporre una assoluta fiducia nella illuminata capacità dell'Ordinario di scegliere i mezzi da impiegare opportunamente nel caso di specie e di giudicarne, una volta dispostone l'impiego, la sufficienza al raggiungimento dello scopo o il fallimento: è del tutto probabile che si tratti di una fiducia ben riposta, tanto più che essa sembra connaturata al *munus* che agli Ordinari è affidato dal diritto e dalla missione della Chiesa. Ma è altrettanto probabile che non sia sbagliato parlare di un "eccesso di discrezionalità", che sembra incompatibile in larga misura con un sistema penale, il quale proprio perché tale e, quindi, posto naturalmente ai confini più estremi delle "risorse" impiegate da un ordinamento per la soluzione dei conflitti sociali, richiede una precisa articolazione di garanzie capaci di escludere, o quanto meno di ridurre al minimo, la possibilità di arbitrio nell'impiego delle pene».

⁵⁰ In questi termini A. GAITO, *Natura, caratteristiche e funzioni del Pubblico ministero. Pre-*

ordinary is not bound, however, by the rights that strictly belong to the formal penal process». ⁵¹ Non è previsto, peraltro, alcun termine di durata della *investigatio*, palesandosi una evidente asimmetria sia rispetto alla normativa speciale ⁵² sia al codice di procedura penale italiano che, all'art. 405, commi 1 e 2, – come rimodulato dall'art. 1, comma 9, lett. d) della L. n. 134/2021 ⁵³ – sancisce un limite tra sei e diciotto mesi per le indagini preliminari, ⁵⁴ prorogabile per un tempo massimo di sei mesi in caso di particolare complessità; e non pare logicamente applicabile il ricorso in via suppletiva ai termini di prescrizione dell'azione criminale ⁵⁵ né a quelli più dilatati sanciti dalle nuove norme sui delitti riservati del 2021. ⁵⁶

messe per una discussione, in *Accusa penale e ruolo del pubblico ministero. Atti del Convegno, Perugia 21-21 aprile 1990*, a cura di A. Gaito, Napoli, Jovene, 1991, pp. 22-23.

⁵¹ Cfr. R. W. OLIVER, “*Sacramentorum Sanctitatis Tutela*”: Overview and Implementation of the Norms Concerning the “*More Grave Delicts*” Reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith, «Canon Law Society of America Proceedings» 65 (2003), p. 163.

⁵² Si consideri, ad esempio, l'art. 14 del *Motu proprio* “*Vos Estis Lux Mundi*”, che sottopone la durata delle indagini al termine indicativo di 90 giorni (o a quello stabilito dall'organo centrale che può prorogarlo per giusti motivi). Detto termine, peraltro, risulta assente nella versione aggiornata del *Motu proprio* del 25 marzo 2023, che all'art. 15 § 1 prevede genericamente che «le indagini devono essere concluse entro breve tempo e comunque entro quello indicato nelle istruzioni di cui all'articolo 11 § 2» (cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ Apostolicæ Motu proprio datæ* “*Vos Estis Lux Mundi*”, 25 marzo 2023, «Communicationes» 55 [2023], pp. 48-59).

⁵³ L'art. 405, comma 2, c.p.p. prevede ora un termine minimo di sei mesi di durata delle indagini preliminari per le contravvenzioni; un termine massimo di diciotto mesi per i delitti previsti dall'art. 407, comma 2. c.p.p.; un termine intermedio di un anno per le ipotesi residuali. L'art. 407, comma 1, c.p.p. prevede comunque dei termini di durata massima che non possono essere superiori ad un anno per le contravvenzioni e a due anni per i delitti di particolare gravità.

⁵⁴ Cfr. V. MAFFEO, *Tempi e nomina juris nelle indagini preliminari. L'incertezza del controllo*, Bari, Cacucci, 2020, pp. 18-19: «La previsione di termini risponde a diverse esigenze: innanzitutto, ad evitare che il pubblico ministero si potesse sottrarre indefinitamente al controllo giurisdizionale sull'eventuale mancato esercizio dell'azione; in secondo luogo, ad assicurare la ragionevole durata del processo [...]; quindi, a scongiurare il rischio che la persona sottoposta alle indagini potesse rimanere troppo a lungo in uno stato di limbo, perché soggetta all'investigazione ma senza i diritti e le garanzie proprie della fase processuale con l'assunzione della qualità di imputato; infine, ad evitare che una eccessiva distanza temporale tra fatti e formazione della prova potesse rendere questa incerta».

⁵⁵ Cfr. Can. 1362 § 1, CIC: «L'azione criminale si estingue per prescrizione in tre anni, a meno che non si tratti: 1° di delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede, che sono soggetti a norme speciali; 2° fermo restando il disposto del n. 1, dell'azione per i delitti di cui nei cann. 1376, 1377, 1378, 1393, § 1, 1394, 1395, 1397, 1398, § 2, che si prescrive in sette anni, o di quella per i delitti di cui al can. 1398, § 1, che si prescrive in vent'anni; 3° di delitti non puniti dal diritto universale, se la legge particolare abbia stabilito un altro limite di tempo per la prescrizione. § 2. La prescrizione, salvo che la legge stabilisca altro, decorre dal giorno in cui fu commesso il delitto, oppure, se il delitto è permanente o abituale, dal giorno in cui è cessato». Sul punto, cfr. D. CITO, *Annotazioni sulla prescrizione penale*, «*Ius Ecclesiæ*» 31/2 (2019), pp. 619-626.

⁵⁶ Cfr. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normæ de delictis pro Congregationi Doctrina*

Al silenzio del codice, fa da parziale contraltare il *Vademecum* 2.0 che, al n. 66, prevede una generica raccomandazione a che la fase investigativa abbia una durata adeguata «alle finalità dell'indagine stessa, ai fini dell'equità e dell'esercizio ragionevole della giustizia», bilanciando, però, tale eccessiva elasticità con l'affermazione per cui il protrarsi ingiustificato delle indagini «può costituire una negligenza da parte dell'autorità ecclesiastica». È principio pacifico, invero, quello per cui l'eccessiva durata delle indagini si riverbera anche sulla corretta articolazione probatoria, poiché «indagini lunghe e complesse renderebbero più facile la loro utilizzazione come prova in sede dibattimentale [...] in quanto in assenza di continuità svanisce in gran parte l'importanza del contraddittorio». ⁵⁷

Si tratta, comunque, di uno *status* di «accertamento a tempo indefinito» ⁵⁸ che sembra cristallizzare in capo all'indagato una situazione di incertezza protratta che ne comprime non solo i diritti legati alla qualifica assunta nel segmento procedimentale, ma anche quelli connaturati alla sua dignità di persona, peraltro tracciando una astrusa linea di demarcazione tra la fase ante e post imputazione; ⁵⁹ solamente nella seconda, infatti, il soggetto sembra poter vantare maggiori diritti nei confronti dell'apparato giudiziario, laddove nella prima sussiste un forte rischio che venga lasciato in balia del fardello scandalistico provocato da denunce sovente fantasiose e dalla carica diffamatoria. ⁶⁰

Fidei reservatis, 11 ottobre 2021, «Communications» 53 (2021), pp. 437-455, in cui si prevede, all'art. 8, la prescrizione ventennale che decorre, nel caso di delitto *contra sextum* commesso da un chierico con un minore di diciotto anni o con persona che abitualmente ha un uso imperfetto della ragione, a partire dal compimento del diciottesimo anno di età della vittima.

⁵⁷ Cfr. G. LOZZI, *La vanificazione dei principi generali del processo penale nella prassi giudiziaria e nel susseguirsi delle modifiche normative*, «Pol. dir.» 36/2 (2005), p. 286.

⁵⁸ Cfr. D. SIRACUSANO, *La chiusura delle indagini preliminari*, in *Diritto processuale penale*, II, a cura di D. Siracusano, G. Tranchina, E. Zappalà, A. Galati, Milano, Giuffrè, 1996, p. 177.

⁵⁹ Evidenzia V. VONDERBERGER, *Balancing Rights: Role of the Promoter of Justice*, in *Towards Future Developments in Penal Law: U.S. Theory and Practice*, a cura di P. M. Dugan, Wilson & Lafleur, Montréal, 2010, p. 70, che «even though the Church is careful to protect the rights of the accused once a judicial process has begun, particularly through the mandated appointment of an advocate by the judges if not by the accused (c. 1723), neither the accused nor his advocate has a right to intervene during the preliminary investigation [...] Drafts of the 1983 Code included the right to know one is being accused but that norm was not included in the final text of the Code. Perhaps that decision could be reconsidered during a revision of penal law». L'appello dell'A., tuttavia, è rimasto inascoltato.

⁶⁰ Cfr. R. L. MILLETTE, *An Analysis of the Preliminary Investigation in Light of the Rights of Accused*, cit., p. 157, il quale rileva che «there is a seeming direct contradiction between two views which, on the one hand, establishes rights which the accused enjoys at all times and the other view which says that the accused only enjoys these rights within the penal process itself. Due to the importance and fundamental nature of rights within the Church, it must be the case that the accused does in fact enjoy rights during the preliminary investigation even if these rights are not directly stated by the canons in question».

La discrezionalità dell'Ordinario sembra espandersi in misura ancor maggiore laddove si consideri l'assenza di un principio analogo a quello *ex art. 112 Cost.*,⁶¹ cioè l'obbligatorietà dell'azione penale da parte dell'organo inquirente;⁶² l'ordinamento canonico, invero, «ad onta di approcci interpretativi stiracchiati o riduttivistici, rimane da sempre aperto e flessibile in tema di applicabilità dell'azione penale da attuare da parte dell'Ordinario che [...] è chiamato ad ispirarsi ad una applicazione del dato normativo, coerente sì al sistema, ma teleologicamente orientata alla pastoralità [...]».⁶³ La fase dell'indagine previa, oltre a soggiacere ad una logica inversa rispetto a quella che ispira il processo penale italiano, prescinde dalla parte pubblica, il promotore di giustizia, che interverrà unicamente in caso di processo penale giudiziale come soggetto deputato ad esercitare l'azione penale *ex can. 1501 CIC*, sicché «un'eventuale decisione del giudice non domandata dal promotore di giustizia o da chi è legittimato a porre la domanda, provoca la nullità insanabile della stessa decisione».⁶⁴

L'utilizzo dell'aggettivo “codiciale” si impone al fine di differenziare la normativa universale da quella speciale, considerato che l'art. 10 delle nuove *Normæ de delictis reservatis* pone l'obbligo non solo morale, ma giuridico, in capo all'Ordinario di procedere all'indagine ogniqualvolta la *notitia criminis* sia verosimile, con conseguenti sanzioni a carico del soggetto inadempiente,⁶⁵ palesando una chiara differenza rispetto ai delitti ordinari, per i quali non pare sussistere un vincolo propriamente giuridico all'attività

⁶¹ Osserva P. MONETA, *La giustizia nella Chiesa*, Bologna, il Mulino, 1993, p. 182, che in diritto canonico «non esiste l'obbligo di promuovere l'azione penale [...] ma vige un principio di segno contrario che impone di non avviare il processo penale quando le finalità a cui tende l'applicazione della pena possono essere egualmente raggiunte con altri mezzi più consoni alla particolare natura della comunità ecclesiale».

⁶² Cfr. R. BIN, G. PITRUZZELLA, *Diritto costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2006⁷, p. 266: «Obbligo dell'azione penale significa che il PM non può scegliere discrezionalmente se avviare o meno l'azione in relazione al tipo di reato, ma è tenuto ad intraprendere la sua azione sempre in presenza di una *notitia criminis* dotata di un certo fondamento».

⁶³ Così P. MILITE, *La discrezionalità dell'ordinario riguardo ai presupposti dell'azione penale in ordine al delitto di “pedofilia”*, «Quad. Studio Rotale» 16 (2006), p. 131.

⁶⁴ Cfr. G. MONTINI, *La struttura del processo penale giudiziale canonico*, «Quad. dir. ecclesiale» 35/3 (2022), p. 359.

⁶⁵ La sussistenza di un obbligo giuridico comporta, in caso di inadempimento dell'Ordinario, possibili sanzioni: si pensi all'applicazione del can. 1378, § 2, CIC in tema di abuso d'ufficio; oppure alla segnalazione – qualora si tratti di casi *contra sextum cum minoribus* – a carico di Vescovi ed equiparati secondo l'art. 1, § 1, b) del *Motu proprio* “*Vos Estis Lux Mundi*”; o, ancora, alla predisposizione di misure punitive, quantunque non di carattere penale, come la rimozione dall'ufficio ai sensi dell'art. 1 del *Motu proprio* “*Come una madre amorevole*”. Cfr. FRANCISCUS PP., *Litteræ Apostolicæ Motu proprio datæ* “*Come una madre amorevole*”, 4 giugno 2016, «Acta Apostolicæ Sedis» 108 (2016), pp. 715-717.

investigativa anche a fronte di una notizia di reato verosimile,⁶⁶ nonostante il can. 1717 CIC reciti che «quoties Ordinarius notitiam, saltem veri similem, habet de delicto, caute inquirat», intendendo l'atteggiamento dell'autorità non in termini di mera raccomandazione ma di obbligo, in qualche modo stringente.

Ciò implica che pertiene all'autorità il potere di «decide his own criteria of what constitutes a substantiated, credible allegation, and does not need to be transparent and disclose such criteria to survivors or the public»,⁶⁷ con malcelate disparità di trattamento dovute all'assenza di un parametro-guida che obiettivamente guidi *ex lege* la scelta dell'autorità preposta o, quanto meno, affidi ad altro organo un potere di controllo a garanzia dell'esercizio corretto dell'azione penale⁶⁸ – come implementato dalla riforma “Cartabia” per il processo penale italiano⁶⁹ – laddove «l'intervento del giudice nel procedimento di archiviazione si pone quale baluardo per il rispetto dell'obbligo di agire del pubblico ministero e quindi strumento di verifica della sussistenza delle condizioni che lo legittimano ad astenersi dal procedere».⁷⁰

È noto, in proposito, come anche l'obbligo di cui all'art. 112 Cost. non incarna, nella sua essenza temperata dalla realtà fattuale,⁷¹ un dovere etero-imposto volto a sopprimere ogni barlume di autodeterminazione da parte della pubblica accusa,⁷² ma piuttosto una garanzia a che il pubblico ministero adempia alla presa in carico della notizia di reato senza «valutazioni di convenienza che rompano il necessario automatismo tra le conoscenze acquisi-

⁶⁶ In questo senso B. F. PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, cit., p. 588, nota 31.

⁶⁷ Cfr. J. BESTE, *Envisioning a Just Response to the Catholic Clergy Sexual Abuse Crisis*, «Theological Studies» 82/1 (2021), p. 39.

⁶⁸ Propone la costituzione di un organo collegiale dalle competenze interdisciplinari C. ARRU, *Le procedure canoniche da seguire in caso di accuse odiose nei confronti di ministri sacri*, «Apollinaris» 75/3-4 (2002), pp. 807-830.

⁶⁹ Cfr. art. 1, comma 9, lett. g) e h), l. 27 settembre 2001, n. 134, ove si introduce un controllo del g.i.p. sulla tempestività dell'iscrizione nel registro degli indagati – che, come noto, determina il *dies a quo* dei termini di durata delle indagini – con correlato potere di retrodatazione in caso di “ingiustificato o inequivocabile ritardo” nell'iscrizione: Cfr. lett. q) della legge in esame.

⁷⁰ Così F. ALONZI, *Contenuti e limiti del controllo giurisdizionale sull'inazione del pubblico ministero*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 49/3 (2006), p. 967.

⁷¹ Cfr. S. CATALANO, *Rimedi peggiori dei mali: sui criteri di priorità nell'azione penale*, «Quad. cost.» 28/1 (2008), pp. 71-72.

⁷² Su questo punto, ammonisce M. CAIANIELLO, voce *Archiviazione (diritto processuale penale)*, «Enc. dir. Annali», I, Milano, Giuffrè, 2008, p. 59, che «la legalità non è in grado di prevenire l'adozione di scelte *lato sensu* valoriali e dunque di opportunità: ciò avviene per la mera interpretazione delle prescrizioni normative, sempre più soggette all'opera creativa dell'interprete [...] e ancor più per la conduzione delle attività investigative, per antonomasia rimesse alle opzioni strategiche dell'inquirente (e per ciò stesso selettive, dunque discrezionali)».

te e la richiesta di punizione». ⁷³ Sussistono, perciò, incompressibili margini di discrezionalità nell'esercizio dell'azione penale, che nessun meccanismo normativo potrà espungere, dovendo, dunque, osteggiarsi solo quelle «deviazioni della pratica giudiziaria che, nate spesso per motivi congiunturali, locali, occasionali tendono a consolidarsi in tollerate e talvolta necessitate prassi *contra legem*». ⁷⁴

Ne deriva come il mancato esercizio dell'azione penale in determinati casi non costituisca un vantaggio né per l'accusato né per la comunità, ⁷⁵ comportando che le accuse rimangano tali per un tempo indeterminato, «senza mai diventare prove ma esplicando ugualmente un effetto sanzionatorio che un'accusa non dovrebbe mai avere, se non verificata nel foro competente». ⁷⁶ Sennonché, a tal proposito, l'art. 18 del nuovo *Vademecum* 2.o. pare apportare un *quid pluris* in termini di stringenza, prevedendo che «il giudizio circa l'assenza di verosimiglianza (che può portare all'omissione dell'indagine previa) sarà emesso solo in caso di manifesta impossibilità di procedere a norma del diritto canonico: per esempio se risulta che, al momento del delitto di cui è accusata, la persona non era ancora chierico [...]».

Pare possibile, in tale opzione ermeneutica, rinvenire un *fil rouge* tra la disciplina canonica e il combinato disposto degli artt. 355 e 408 c.p.p.: segnatamente, mentre la passata formulazione dell'art. 355 c.p.p. si limitava a sancire l'obbligo del pubblico ministero di iscrivere «ogni notizia che gli perviene o che ha acquisito di propria iniziativa», il novellato testo *post* riforma Cartabia prevede l'obbligo di iscrizione solo per quella *notitia criminis* «contenente la rappresentazione di un fatto, determinato e non inverosimile, riconducibile in ipotesi a una fattispecie incriminatrice». ⁷⁷ In merito, nell'art. 408 c.p.p. si assiste ad una attenuazione rispetto al *trend* originario, poiché la norma dispone che «quando gli elementi acquisiti nel corso delle indagini preliminari non consentono di formulare una ragionevole previsione di condanna o di applicazione di una misura di sicurezza diversa dalla confisca,

⁷³ Così I. FRIONI, *Le diverse forme di manifestazione della discrezionalità nell'esercizio dell'azione penale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 45/2 (2002), p. 542.

⁷⁴ Cfr. G. GIOSTRA, *Controllo giurisdizionale sull'esercizio dell'azione penale (nota a margine della sentenza della Corte costituzionale n. 445 del 1990)*, «Giur. cost.» 35/7-8 (1990), p. 2670.

⁷⁵ Cfr. C. VALENTINI, *Obbligatorietà dell'azione penale, patologie della prassi e mancanza di controlli*, «Riv. dir. proc.» 75/3 (2020), p. 1027, la quale osserva che «senza garantire qualità e tempestività delle indagini, è impensabile immaginare di poter garantire il canone costituzionale, preservandolo tanto dalle aggressioni quotidiane rese in fase di scelte archiviate, quanto dalle altre – non meno gravi – che corrono sotto il nome di “azione penale apparente”, ovvero sia esercitata in assenza del materiale idoneo a supportarla in giudizio».

⁷⁶ In questi termini P. AMENTA, *Diritto processuale penale canonico e inveroamento del principio fondamentale del diritto di difesa*, cit., p. 11.

⁷⁷ Sono parole di V. MAIELLO, *Indagini e udienza preliminare nello specchio della legalità penale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 66/2 (2023), p. 628.

il pubblico ministero presenta al giudice richiesta di archiviazione»,⁷⁸ attribuendo a tale richiesta un ruolo di *pendant* rispetto all'esercizio dell'azione penale, laddove, *sub* normativa precedente, l'obbligo summenzionato sor-geva solo in caso di «presupposti che rendono doverosa l'archiviazione che è, appunto, non esercizio dell'azione penale».⁷⁹

Trasponendo il discorso al processo penale canonico, il criterio preponde-rante di azione dell'Ordinario – esaminati i presupposti della *notitia criminis* e prima di richiedere l'instaurazione del processo – dovrà basarsi non già su una ragionevole previsione di condanna giudiziaria, considerata l'esperibili-tà in via prioritaria dei mezzi alternativi indicati al can. 1341 CIC, bensì su una operatività dinamica⁸⁰ che lo conduca a non immobilizzarsi riposando sulla confortevole prognosi di non gravità del fatto⁸¹ né, tantomeno, a procrastina-re il suo intervento sulla base di una eventuale non attuabilità, allo stato, di un processo a carico dell'indiziato.

L'assenza di carichi penali paragonabili a quelli incombenti sulle procure induce ad utilizzare, in campo canonico, un criterio più sfumato di azione evitando una equiparazione tra parametri di analisi in sede di indagine e giu-dizio processuale, trasformando un giudizio di natura diagnostica in uno a carattere prognostico che causerebbe non solo un eccessivo carico della fase prodromica ma anche un abbassamento dello *standard* qualitativo dell'ac-certamento da operarsi nel processo, spingendo ad accontentarsi di elementi confermativi del giudizio preliminare, trasformando l'*investigatio* in un pri-mo grado di giudizio mascherato fondato su elementi conoscitivi raccolti unilateralmente, mentre il processo si ridurrebbe a una sorta di impugnazio-

⁷⁸ Cfr. P. TONINI, C. CONTI, *Manuale di procedura penale*, Milano, Giuffrè, 2022²³, p. 555.

⁷⁹ Corte cost., 15 febbraio 1991, n. 88, «Giur. cost.» 36/2 (1991), p. 591.

⁸⁰ Cfr. G. MARCHETTI, *La segnalazione di comportamenti illeciti e la notitia criminis*, «Quad. dir. ecclesiale» 36/3 (2023), p. 38, nel senso che se «la notizia di un possibile crimine non im-plica la certezza che questo sia stato commesso, d'altra parte però la notizia non deve essere tale da escludere una certa verosimiglianza ossia la possibilità o probabilità che il fatto possa essere avvenuto».

⁸¹ Cfr. A. INTERGUGLIELMI, *Le questioni della definizione dei limiti e della sufficienza delle ga-ranzie per l'indagato nello svolgimento dell'indagine previa "ex can. 1721, CIC"*, in *"Iustitia et iu-dicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, IV, a cura di J. Kowal, J. Llobell, cit., p. 2152, il quale sottolinea come «talvolta permane una situazione di incertezza già sull'opportunità di avviare delle indagini: è forse male che un Ordinario – tenuto conto della gravità della materia – non rimanga col dubbio, dopo aver svuotato il cestino? Meglio forse suggerire qui espressamente all'Ordinario un atteggiamen-to più articolato e responsabile, p. es. di procedere comunque personalmente ad una verifica sommaria, perlomeno dei dati essenziali "esterni" al fatto, che potrebbero indurlo a dare credibilità alla *notitia criminis* e quindi suggerire l'apertura di una vera e propria indagine previa. [...] Nei casi di dubbio perciò si dovrebbe [...] seguire il criterio prudenziale di dare comunque inizio all'indagine».

ne, con un «alone inquisitorio»⁸² potenzialmente deleterio per i connotati di un giusto processo improntato alla parità delle parti.

4. DECODIFICAZIONE GENETICA DELL'AZIONE PENALE: LA FASE INVESTIGATIVA IN QUALITÀ DI LUOGO DI RETROAZIONE DELL'IMPULSO PROCESSUALE

A margine di tale discorso si inserisce l'opzione terminologica e sistematica afferente al concetto di azione penale,⁸³ poiché la costante dicotomia obbligatorietà/discrezionalità della stessa impone di riflettere sul suo momento di instaurazione nell'assegnando procedimento. Le conclusioni cui si perviene saranno difformi laddove l'azione penale sia fatta coincidere con la richiesta di rinvio a giudizio ovvero con il momento della acquisizione – e, dunque, di analisi approfondita – della *notitia criminis* da parte dell'organo inquirente (per il processo penale italiano si tratta dell'iscrizione della notizia di reato nell'apposito registro, ex art. 335 c.p.p.). La plausibilità della seconda ipotesi riposa sulla necessità di slegare il concetto di azione penale da quello, del tutto successivo ed eventuale, di richiesta di condanna, sicché le decisioni adottate dal pubblico ministero e dell'Ordinario intorno all'*an*, *quomodo* e *quantum* delle indagini rientrano nell'ambito di un'azione penale già esercitata nel momento in cui si è sottratto l'esame della *notitia criminis* all'indifferenza dell'autorità⁸⁴ e si collocano in un momento posteriore e attuativo:⁸⁵ l'obbligo di azione, perciò, implica il dovere di indagine, costruito

⁸² Così lo definisce P. FERRUA, *Onere della prova, regole di giudizio e standard probatorio: alla ricerca della perduta proposizione da provare*, «Cassazione penale» 60/7-8 (2020), p. 2639.

⁸³ L'azione penale è chiamata, nel Codice del 1983, azione "criminale", per distinguerla dall'azione penale in senso proprio che attiene alla fase esecutiva della sentenza comminata: in argomento, cfr. H. G. ALWAN, voce *Acción criminal*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, I, cit., p. 114: «El CIC distingue entre la acción criminal y la acción penal, la primera es aquella que nace con la violación dolosa o culpable de la ley o del precepto penal y con el paso a cosa juzgada de la sentencia definitiva en el caso del uso de la vía judicial o con la emisión del decreto de la declaración de la pena *latae sententiae* o el decreto penal extrajudicial de las penas *ferendae sententiae*. En cambio, la acción penal es aquella que completa la acción criminal y comienza donde finaliza este última para terminar con la ejecución de la pena impuesta».

⁸⁴ Secondo R. LUCIEN MILLETTE, *An Analysis of the Preliminary Investigation in Light of the Rights of Accused*, cit., p. 143, lo *screening* dell'Ordinario andrebbe suddiviso in due fasi: «The first phase examines the overall credibility of the *notitia criminis*, in a sense looking at the notification in a black and white manner to determine its overall credibility, while the second phase looks at whether there is a semblance of truth in the grey area that remains after the notification has been examined in this absolute, overarching manner».

⁸⁵ Cfr. G. DI CHIARA, *Il pubblico ministero e l'esercizio dell'azione penale*, in *Una introduzione al sistema penale*, a cura di G. Fiandaca, G. Di Chiara, Napoli, Jovene, 2003, p. 244, il quale ritiene «priva di fondamento [...] la tesi secondo cui l'accento logico del principio costituzionale (dell'obbligatorietà) andrebbe ormai localizzato solo sulla *sedes* tecnica dell'esercizio dell'azione e dunque in un frangente cronologico successivo alla conclusione delle indagini».

come potere/dovere di determinare la propria condotta in una pluralità di direzioni.

Ne deriva che la scelta di non innescare la dinamica instaurativa del processo, non potrà porsi in antitesi all'esercizio dell'azione penale, ma si inserirà nel segmento investigativo che di tale esercizio costituisce parte, prevedendo *in re ipsa* l'alternativa al rinvio a giudizio nel successivo frangente;⁸⁶ sicché la vincolatività del principio di obbligatorietà non sembra ricadere «sul momento valutativo dell'esercizio dell'azione penale ma espande tutta la sua forza sull'ambito volitivo».⁸⁷ Una prassi in tal senso pare attecchire nelle diocesi nordamericane ove si fa strada una convergenza verso tale scomposizione dinamica dell'azione penale nelle due fasi della promozione e dell'esercizio, entrambe però sussunte nel raccordo temporale unitario della fase investigativa, laddove i *Diocesan Review Boards*⁸⁸ applicano – nel processo di analisi sinergico della *notitia criminis* con l'Ordinario – due tipologie di esame: «the first time they discuss the “pre-preliminary” investigation and whether to recommend that a canonical investigation be initiated. Then they review the full investigation material and discuss whether there is a credible allegation»,⁸⁹ evidenziando la rapportabilità di un dovere di azione non già a una scelta vincolata tra richiesta di condanna e archiviazione, bensì al «dovere di indagare in modo completo [...] a sua volta costituito su

⁸⁶ Cfr. G. LEONE, voce *Azione penale*, «Enc. dir.», IV, Milano, Giuffrè, 1959, p. 859, il quale osservava che «non si può costruire un concetto di azione penale che tenga fuori dalla sua elaborazione l'istituto dell'archiviazione [...] e ritenere, di conseguenza, che il giudice, nel caso di non conformità alla richiesta di archiviazione nel momento in cui dispone l'inizio dell'istruzione formale, diventi organo promotore dell'azione penale. [...] Scarnita l'azione penale di ogni riferimento alla pretesa punitiva, ridotta come deve essere ad un potere-dovere di attivare la giurisdizione per la decisione su una *notitia criminis*, è evidente che la richiesta di archiviazione rientra agevolmente nello schema dell'azione penale».

⁸⁷ Così S. CATALANO, *Quando perseguire. Aspetti costituzionali delle scelte sui criteri di priorità nell'esercizio dell'azione penale*, Torino, Giappichelli, 2023, p. 89, il quale aggiunge che «la discrezionalità che connatura l'operato del magistrato inquirente, in definitiva, deve avere una natura vincolata e non libera».

⁸⁸ Cfr. P. R. LAGGES, *The Penal Process: The Preliminary Investigation in Light of the Essential Norms of the United States*, «Studia Canonica» 38/1 (2004), p. 396, ove si puntualizza: «[...] the review board is not making decisions; it is merely advising the bishop as to whether an accusation at least appears to be true. [...] In discharging its function, the review board would hear the evidence that has been gathered, preferably reviewing the documents themselves so that they are not relying on a summary of the accusation and response, but have before them the actual statements of the accuser and accused. Their task at this point is simply to determine whether an accusation “at least seems to be true”. In this first review, the standard of proof is rather low, since the review board is only looking for the semblance of truth. After the preliminary investigation is completed, they will be asked to review the matter again, with a higher standard of proof».

⁸⁹ Cfr. P. L. GOLDEN, *Advocacy for Clerics Accused of Sexual Abuse of Minors*, «Canon Law Society of America Proceedings» 68 (2006), p. 141.

una fattispecie discrezionale al cui interno sono doverosi tutti gli atti investigativi indispensabili a completare (quanto meno) il quadro cognitivo disegnato dalla *notitia criminis*».⁹⁰

Pertanto, caldeggiare un principio di obbligatorietà dell'azione penale circoscritto alla scelta tra (richiesta di) archiviazione e formulazione dell'imputazione e non retroagente al *locus investigativo*⁹¹ equivarrebbe a falsificarne la portata, preludendo in concreto, a risultati investigativi insufficienti, elevabili a presupposto falsato di un patologico non-esercizio dell'azione. Recidere il legame di consequenzialità automatica tra *notitia criminis* e condanna⁹² si rivela perciò funzionale, anche nel diritto processuale penale della Chiesa, a chiarire come l'Ordinario non sia chiamato certo a iniziare una procedura di applicazione della pena in presenza di ogni notizia di reato né «a concentrare la sua attenzione esclusivamente sul fatto in odore di reato, quasi dovesse anticipare un giudizio sommario di assoluzione o di condanna»⁹³ – circostanza che troverebbe come ostacolo il dovere di esperire le prelieve misure ex can. 1341 CIC – ma debba prodigarsi ad analizzare con dovuta attenzione la verosimiglianza della notizia di reato in base a criteri non già ispirati a «valutazioni di convenienza di qualsiasi genere»,⁹⁴ bensì di equilibrio tra funzione pastorale e giuridico-veritativa;⁹⁵ in ciò, già si concretizza un esercizio di azione penale, e po-

⁹⁰ Sono parole di V. MAFFEO, *Tempi e nomina juris nelle indagini preliminari. L'incertezza del controllo*, cit., p. 31.

⁹¹ Cfr. D. VICOLI, *Scelte del pubblico ministero nella trattazione delle notizie di reato e art. 112 cost.; un tentativo di razionalizzazione*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 46/1-2 (2003), p. 266, ad avviso del quale «lo "spirito" del principio di obbligatorietà [...] verrebbe "frustrato" da impostazioni che non facessero retroagire [...] l'efficacia precettiva dell'azione penale alla fase delle indagini preliminari».

⁹² Cfr. L. GIULIANI, *Indagini preliminari e udienza preliminare*, in *Compendio di procedura penale*, a cura di M. Bargis, G. Conso, V. Grevi, Padova, CEDAM, 2019¹⁴, p. 588, nel senso che «l'obbligo sancito dall'art. 112 Cost. non impone sequenze automatiche tra notizie di reato ed azione: quest'ultima deve essere esercitata solo quando l'ipotesi che ha dato luogo alle indagini finisca per concretarsi in una tesi plausibile per il processo».

⁹³ Cfr. B. F. PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, cit., p. 536.

⁹⁴ Cfr. O. DOMINIONI, *Azione penale*, «Dig. disc. pen.», I, Torino, Utet, 1987, p. 410.

⁹⁵ Sottolinea questo punto G. INGELS, *Protecting the Right to Privacy When Examining Issues Affecting the Life and Ministry of Clerics and Religious*, «Studia Canonica» 34/2 (2000), p. 455: «When making the decision whether or not initiate a penal process against an individual, an ordinary must take a clear determination at the very outset concerning the direction and the purpose of the investigation that is going to be undertaken: is the purpose or intention of this investigation to help an individual who is sick, or is the purpose and intention to punish a person who has committed a crime? This is not often an easy question to answer; and it is going to depend on a number of factors such as the cooperation of the accused party, the needs of the victim and family who have been injured by the accused's actions, and the questions of the notoriety and publicity which accompany this type of misconduct and the scandal that may result».

tendo astenersi dal porre in essere la sua opera valutativa solo in caso di manifesta infondatezza della stessa, posto che l'indagine previa «non ha come unico obiettivo o fine l'imposizione di sanzioni, bensì quello di raccogliere elementi necessari che permettano un esercizio responsabile della funzione pastorale». ⁹⁶

Un ulteriore pericolo di asimmetria sembra sorgere dall'intersezione tra l'assenza di un principio corrispondente a quello sancito ex art. 25 Cost. – *id est* la soggezione al giudice naturale precostituito per legge⁹⁷ – e la divergenza tra procedimento giudiziario e amministrativo. Invero, soprattutto nel secondo non è infrequente l'ipotesi di giudici *ad casum* che si troverebbero vincolati alle risultanze di una indagine svolta da altri, quasi equiparando l'assoluzione di un imputato ad una valutazione nel merito dell'impianto accusatorio edificato dai predecessori.⁹⁸ Tralasciando la annosa questione relativa alla costituzione di tribunali speciali ecclesiastici⁹⁹ e alla possibilità, ex can. 1423, § 1, CIC di deferire la causa a un tribunale di prima istanza *in solidum* con altri vescovi in caso di assenza di tribunale diocesano, solo nel processo giudiziario si assiste a una sorta di staffetta tra i soggetti deputati a scandire le varie fasi, grazie alla funzione di “filtro” esercitata dal promotore di giustizia, a tenore del can. 1721, § 1, CIC,¹⁰⁰ che riceverà il fascicolo dall'Ordinario e trasmetterà poi il libello di accusa al giudice;¹⁰¹ la parte pubblica appurerà se quanto raccolto dall'Ordinario o dal delegato possa essere

⁹⁶ Così A. MIZIŃSKI, *L'indagine previa (cc. 1717-1719)*, in *Il processo penale canonico*, a cura di Z. Suchecki, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2003, p. 191.

⁹⁷ Cfr. S. BARTOLE, *Il potere giudiziario*, Bologna, il Mulino, 2008, spec. pp. 27-45.

⁹⁸ Cfr. J. LLOBELL, *Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell'imputato: il diritto all'equo processo*, in *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, a cura di D. Cito, Milano, Giuffrè, 2005, p. 115, il quale descrive l'eventualità in cui «il titolare dell'azione penale è talmente convinto della colpevolezza dell'accusato e considera tanto importante per il bene pubblico la sua condanna che può delegare la potestà giudiziaria a persone della sua diocesi che egli, per diversi motivi, ritiene che condanneranno sicuramente l'imputato. I delegati possono accorgersi di questa situazione dopo l'accettazione della nomina e trovarsi nella difficile, ma doverosa situazione – qualora non abbiano certezza morale sulla colpevolezza dell'accusato – di non assecondare i desideri del Superiore, o di dimettersi dall'incarico ricevuto, con la consapevolezza che questa giusta condotta potrà comportare delle conseguenze negative nei rapporti futuri con il loro vescovo diocesano».

⁹⁹ Cfr. J. LLOBELL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede. Prima parte*, «Archivio Giuridico» 232/1 (2012), pp. 165-224, spec. p. 207 ss.

¹⁰⁰ Il § 1 prevede che «se l'Ordinario ha decretato doversi avviare un processo penale giudiziario, trasmetta gli atti dell'indagine al promotore di giustizia, il quale presenti al giudice il libello di accusa a norma dei cann. 1502 e 1504».

¹⁰¹ Cfr. C. PAPALE, *Il processo penale canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro VII, Parte IV*, Roma, Urbaniana University Press, 2012, p. 80, il quale sottolinea come «il giudice viene a conoscenza dei fatti di causa solamente con la presentazione del libello accusatorio: prima di questo momento egli nulla sa dei fatti contestati all'imputato, e ciò non può non favorire la sua serenità d'animo nel prendere la decisione finale».

ritenuto fondato, sforzandosi di agire in istituzionale indipendenza rispetto a ogni altra suggestione eteroindotta.

Nella procedura amministrativa, al contrario, l'Ordinario riveste tutti i ruoli: dallo svolgimento dell'indagine all'eventuale decreto di condanna – con un «pericolo che si possa produrre una certa confusione tra la verifica della veridicità e una personale attività dell'investigatore in vista della produzione di prove future»¹⁰² – non trovando spazio la clausola di incompatibilità prevista al can. 1717, § 3, CIC che il legislatore ha espressamente riservato alla via giudiziaria,¹⁰³ con il rischio di non giungere all'equidistanza rispetto ai risultati dell'*investigatio*, attuando una sorta di processo già celebrato all'interno della propria coscienza¹⁰⁴ e alterando la natura del rito extra-giudiziario, il cui utilizzo può essere giustificato in prospettiva di celerità ed efficienza e sempre nell'ottica di un corretto bilanciamento tra istanze di ragionevole durata ed effettività del diritto di difesa¹⁰⁵ «che sarebbe vuoto se non avesse [...] almeno la possibilità di un *facere*».¹⁰⁶

¹⁰² Cfr. D. G. ASTIGUETA, *L'investigazione previa: alcune problematiche*, «Periodica de Re Canonica» 98/2 (2009), p. 209, ove si aggiunge: «Dato che nel possibile processo toccherà a lui portare avanti il caso, cercando di sostenere l'accusa, potrebbe cominciare quest'attività inconsapevolmente durante la fase previa».

¹⁰³ Dal punto di vista della differenziazione dei ruoli sembra, ancora, maggiormente garantista la normativa speciale, poiché l'art. 20, § 4, delle nuove *Normæ de delictis reservatis* prevede – anche per la procedura extragiudiziaria – il divieto all'investigatore di assumere il ruolo di delegato o di assessore nel futuro processo, ricalcando la distinzione tra colui che si adopera per l'edificazione dell'impianto probatorio e colui che di tale apparato sarà chiamato a valutare la congruità in sede dibattimentale. Cfr. G. P. MONTINI, *Il soggetto che conduce l'indagine previa e il giudice del collegio nel processo penale: la valenza del can. 1717, § 3, seconda parte*, «Periodica de Re Canonica» 103/4 (2014), pp. 629-662.

¹⁰⁴ Nota A. D'AURIA, *Il processo penale amministrativo. Rilievi critici*, in *La procedura nei delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, a cura di C. Papale, Roma, Urbaniana University Press, 2018, p. 81, come «non sarà quindi da considerarsi *contra ius* il fatto che in un processo penale amministrativo l'Ordinario conduca l'indagine previa e poi sia lui stesso a realizzare la procedura tesa all'infrazione della pena. Ciò dal punto di vista dell'unitarietà di natura, di origine e di esercizio della *Sacra Potestas*, potrebbe anche non costituire un problema, in quanto nell'ordinamento giuridico della Chiesa le tre flessioni dell'unica potestà sacra fanno capo alla stessa autorità ecclesiastica [...]. Di fatto, però, occorre tener presente che il giudice-vescovo, nel momento in cui si troverà a dover giudicare, difficilmente riuscirà a mantenere una certa imparzialità rispetto alla causa in questione, dato che è stato egli stesso a condurre l'indagine e ad istruirla».

¹⁰⁵ Sul punto, cfr. Corte cost., 4 dicembre 2009, n. 317, «Giur. cost.», 54/6 (2009), p. 4672, la quale asserisce che «il bilanciamento tra il diritto di difesa e il principio di ragionevole durata del processo deve tenere conto dell'intero sistema delle garanzie processuali, per cui rileva esclusivamente la durata del giusto processo [...] mentre un processo non giusto perché carente sotto il profilo delle garanzie, non è conforme al modello costituzionale, quale che sia la sua durata».

¹⁰⁶ Così F. MORELLI, *Principio di immediatezza e diritto di difesa*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 64/2 (2021), p. 478.

Il correttivo epistemologico circa il concetto di azione penale sembra mostrare la sua utilità soprattutto nel caso dell'instaurando processo penale amministrativo, poiché nel caso dell'opzione giudiziale, nel momento in cui l'Ordinario opta per proseguire l'azione penale si spoglia di quella discrezionalità attribuitagli dal can. 1341 CIC trasferendola in capo al giudice, per mezzo della presentazione del libello accusatorio da parte del promotore di giustizia. Il giudice, d'altra parte, «nonostante sia titolare di una potestà vicaria, gode di una posizione di terzietà e non può considerarsi mero esecutore della volontà dell'Ordinario»,¹⁰⁷ con la conseguenza che sarà anche sua la competenza a rubricare il reato, durante la fase della *litiscontestatio*, contenuto nel libello accusatorio e in precedenza qualificato dall'Ordinario, potendo discostarsi dalla costruzione pervenutagli, soprattutto in caso di giudici di diocesi diverse.¹⁰⁸

Nel processo amministrativo, invece, la commistione dei ruoli pare annullare questa cautela, rimanendo l'estensione di una obbligatorietà *sui generis* dell'azione penale alla fase investigativa l'unico argine alla vocazione prettamente unilaterale di tale scelta processuale in un sistema che, allo stato, mostra la compresenza di un fattore discrezionale nella fase iniziale dell'esercizio dell'azione penale da parte dell'Ordinario e uno obbligatorio nella fase finale da parte del promotore di giustizia, posto in una posizione di vincolo più cogente rispetto a quanto previsto dal pubblico ministero italiano, dal momento che questi «gode di spazi di libertà negati invece dalla normativa canonica al titolare della funzione accusatoria».¹⁰⁹

5. DEFICIT DI COINVOLGIMENTO DELL'INDAGATO E DEONTICITÀ DI UNA FASE PRE-PROCESSUALE GARANTISTA

Relativamente ai *vulnera* afferenti alla consultazione dell'indagato, è innegabile che nella fase investigativa ci si muova sul terreno delicato del bilanciamento tra l'esigenza di evitare inquinamenti probatori e la necessità che l'in-

¹⁰⁷ Cfr. E. MARTINELLI, *L'azione penale nell'ordinamento canonico. Uno studio di diritto comparato*, Torino, Giappichelli, 2011, p. 85, nota 33.

¹⁰⁸ In argomento, si chiede F. G. MORRISEY, *Addressing the Issue of Clergy Abuse*, «Studia Canonica» 35/2 (2001), p. 419: «If a bishop orders a penal trial against a cleric, and if he tells the court that he wants the cleric to be laicized, does the decision bind – since the court is not really free? Fortunately, in recent times, dioceses have been designating judges and court personnel from outside the diocese to handle such cases, so as to assure neutrality».

¹⁰⁹ Cfr. E. MARTINELLI, *L'azione penale nell'ordinamento canonico*, cit., p. 132, la quale sottolinea che «quando si osservi la dinamica che dà impulso al processo penale dal punto di vista dell'autorità ecclesiastica, si dovrà concludere che l'iniziativa penale è, innegabilmente, largamente discrezionale; quando, per contro, ci si ponga dall'angolo visuale del promotore di giustizia, non si può fare altro che accedere all'opinione dell'obbligatorietà della medesima. In altri termini [...] all'organo di accusa è imposto di agire, tanto che non potrà, in alcun modo, disporre dell'azione penale, se non su mandato o, talvolta, con consenso dell'ordinario».

dagato possa orientarsi in modo circostanziato sugli elementi a suo carico; ne deriva che «une personne qui fait l'objet d'une allégation devrait être notifiée de l'ouverture d'une enquête préliminaire à son endroit afin de lui permettre d'assurer son droit à la défense». ¹¹⁰ La sua sistematica esclusione postula, perciò, la mancanza di partecipazione di un soggetto forse falsamente accusato che potrebbe chiarire alcune situazioni *prima facie* dubbie e rivelarsi utile per definire l'indagine, acquisendo informazioni con modalità non turbative delle istanze investigative, ¹¹¹ mantenendo un coefficiente di riservatezza idoneo a non pregiudicare il corso dell'attività inquirente, trattandosi, nel caso di tale ultimo valore tutelando, di un'esigenza altrettanto imprescindibile ai fini di un corretto funzionamento dell'apparato giudiziario.

Per vero, nonostante si tratti di una fase amministrativa ¹¹² o quantomeno 'ibrida', ¹¹³ il suo rilievo sulla condizione giuridica dell'indiziato sembra imporre cautele proprie del momento tecnicamente processuale, inducendo parte della dottrina a parlare di «fattispecie a formazione progressiva», ¹¹⁴ ove l'accantonamento dell'indagato, nel prisma del confronto dialogico, si

¹¹⁰ Cfr. V. NKOUBA MBANDJI, *L'enquête préliminaire dans la procédure pénale canonique*, «Studia Canonica» 54/1 (2020), p. 197 ove si evidenzia: «L'impression qui se dégage est qu'à l'égard de la personne soupçonnée, prévaut plutôt la présomption de culpabilité au détriment de la présomption d'innocence. Nous constatons que dans la pratique passée et même courante de certains tribunaux ecclésiastiques, règne une certaine logique du secret qui enveloppe très souvent cette phase de la procédure. [...] Aussi, si on conçoit aisément que la présence de la personne vers qui est dirigée l'allégation ne soit pas nécessaire au moment où l'on détermine la vraisemblance de l'allégation, on a du mal à comprendre pourquoi cette personne ne serait pas informée qu'une enquête préliminaire est ouverte pour déterminer la véracité des actes qu'elle aurait posés et leurs caractères délictuels» (ivi, pp. 196-197).

¹¹¹ Cfr. J. A. RENKEN, *The Canonical Rights of Those Accused of the Delict of Sexual Abuse*, «Studia Canonica» 54/1 (2020), pp. 234-235, secondo cui «the accused has the fundamental right to know the details and source of the accusation. Without knowing this information, the accused is deprived of the right of legitimate self-defense. [...] In accordance with everyone's right to know charges against him or her, it is appropriate that the competent authority inform the accused of the details of the accusation in a timely manner. Indeed, the accused's response may verify that the charge is frivolous [...] or, on the contrary, the accused may admit the veracity of the allegation and the appropriate remedy could be sought [...]».

¹¹² Cfr. J. A. RENKEN, *The Penal Law of the Roman Catholic Church. Commentary on Canons 1311-1399 and 1717-1731 and Other Sources of Penal Law*, Ottawa, Saint Paul University, 2015, p. 390.

¹¹³ Cfr. F. J. RAMOS, *La investigación previa en el Código de derecho canónico* (CIC, cann. 1717-1719), in «Iustitia et iudicium». *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, IV, cit., pp. 2109-2134.

¹¹⁴ Così la definisce L. ORTAGLIO, *L'indagine previa nei casi di delicta graviora*, in *Questioni attuali di diritto penale canonico*, a cura dell'Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, p. 110, il quale rileva come «l'indagine previa più propriamente potrebbe collocarsi come fase endoprocessuale (all'interno del processo penale), né si può liquidare la questione [...] dicendo che essa ha natura amministrativa, in quanto si incontrerebbero due procedimenti aventi natura diversa: la «*prævia investigatio*» ed il vero e proprio «*processus ad pœnam irrogandam vel declarandam*»».

riverbera sulla concreta possibilità di esercitare il diritto di difesa. L'esiguità della tutela sembra manifestarsi sotto due aspetti: nell'ottica della mancata consultazione con l'Ordinario e dell'informazione relativa allo svolgimento stesso della *investigatio*, laddove egli potrebbe non venir mai a conoscenza «che si sta indagando su di lui e perché e neppure a chi sia imputabile la messa in funzione di questo meccanismo». ¹¹⁵

Sotto il primo profilo il *Codex* tace, mentre il *Vademecum* al n. 53 si limita a evidenziare l'assenza di un «criterio uniforme e di esplicite disposizioni, rimandando ad una valutazione complessiva dei beni in gioco», a differenza di quanto predisposto dal CCEO che, al can. 1469, § 3, prevede l'obbligo del Gerarca di ascoltare l'indagato ¹¹⁶ e dalla Congregazione per la dottrina della Fede che nel 2011 si è espressa a favore di un suo maggiore coinvolgimento. ¹¹⁷ Sorprende, invece, la previsione del recente Sussidio applicativo del Dicastero per i Testi Legislativi che, al n. 183, fa riferimento a una non meglio precisata non convenienza nell'informare l'indagato, al fine di evitare interferenze e applicando un principio alla rovescia che vede le istanze di segretezza prevalere su quelle informative «a meno che, per la natura delle cose, tali interferenze siano da escludere»; ¹¹⁸ sembra attivarsi, così, una inversione della scala valoriale operante nel procedimento penale suscettibile di porre qualche problema in termini di compatibilità ermeneutica con la tutela delle garanzie dell'indagato, anche in considerazione del fatto che – al successivo n. 193, in tema di comunicati pubblici – il Sussidio sembra addirit-

¹¹⁵ In questi termini C. GULLO, *Le ragioni della tutela giudiziale in ambito penale*, in *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, cit., p. 152.

¹¹⁶ Cfr. C. VENTRELLA MANCINI, *L'indagine previa nel processo penale del Codice di diritto canonico della Chiesa latina e delle Chiese orientali*, in *Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente*, II, a cura di R. Coppola, Bari, Cacucci, 1994, pp. 543-556.

¹¹⁷ Sul punto, si veda CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Lettera Circolare per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici*, 3 maggio 2011, «Acta Apostolicæ Sedis» 103 (2011), p. 408, n. II: «A meno che ci siano gravi ragioni in contrario, il chierico accusato deve essere informato dell'accusa presentata, per dargli la possibilità di rispondere ad essa, prima di deferire un caso alla CDF. La prudenza del Vescovo o del Superiore Maggiore deciderà quale informazione debba essere comunicata all'accusato durante l'indagine preliminare». Successivamente, al punto III, lettera e) si rimarca che «a meno che ci siano gravi ragioni in contrario, già in fase di indagine previa, il chierico accusato sia informato delle accuse con l'opportunità di rispondere alle medesime».

¹¹⁸ Cfr. DICASTERIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo del Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023, p. 187, n. 183. Il disposto in esame si collega poi al successivo n. 190 che, con maggiore dovizia di particolari, prevede: «Qualora si escluda ragionevolmente il rischio di interferire nell'investigazione previa, risulta appropriato fornire all'indagato una sintetica informazione circa i motivi dell'inchiesta, limitatamente a quanto serve per ricavare da lui informazioni utili al chiarimento dell'inchiesta».

tura privilegiare il canale comunicativo della notizia relativa alla sussistenza di un'accusa, non già, però, al legittimo interessato ma agli organi di stampa, affermando che «[...] non è (necessariamente) una violazione della buona fama la prudente comunicazione di notizie circa l'esistenza di un'accusa quando è fatta per non mettere in pericolo il bene pubblico». ¹¹⁹

Si tratta di una discrasia, per certi versi, inconciliabile anche con esigenze di perequazione in punto di *status* soggettivo dell'indagato laddove, ad un complesso normativo generale disciplinante un meccanismo di indagine sostanzialmente avulso dalla partecipazione dell'indagato, fa da contraltare l'art. 2 di «*Come una madre amorevole*» che – riferendosi ai casi in cui soggetti passivi dell'indagine sia il Vescovo diocesano, l'Eparca o colui che guidi, anche a titolo temporaneo, una chiesa particolare o comunità equiparata – appresta cautele informative precluse ai casi di *investigatio prævía* ordinaria prevista dal codice, evocando «non tanto un sistema di udienza e contraddittorio quanto un qualche tipo di dialogo chiarificatore». ¹²⁰ Invero, la norma *de qua* sancisce che, nel caso di indizi dotati dei requisiti evidenziati al precedente art. 1, «la competente Congregazione della Curia romana può iniziare un'indagine in merito, dandone notizia all'interessato e dandogli la possibilità di produrre documenti e testimonianze», rimarcando in via ancor più pregnante la differenza rispetto alle previsioni codicistiche allorquando sottolinea, al § 2, che «al Vescovo sarà data la possibilità di difendersi [...]». Tutti i passaggi dell'inchiesta gli saranno comunicati e gli sarà sempre data la possibilità di incontrare i Superiori della Congregazione. Detto incontro, se il Vescovo non ne prende l'iniziativa, sarà proposto dal Dicastero stesso». Tale prospettiva di sostituzione *ex officio* del Dicastero alla volontà dell'indagato accresce il divario, difficilmente spiegabile, tra l'eventualità di un illecito omissivo in punto di negligenza nei *delicta reservata* da parte di un soggetto dotato di autorità e i casi di illeciti commissivi, ordinari ove il presunto autore sia un sacerdote o, talvolta, un laico, rendendo alquanto acrobatica una giustificazione di tale squilibrio sulla base del maggior disvalore dei reati previsti nella normativa speciale, prescindendo le esigenze di garanzia e di difesa da una classificazione fondata su graduazioni esterne dei comportamenti configuranti una maggiore rilevanza penale. ¹²¹

¹¹⁹ Ivi, pp. 196-197.

¹²⁰ Cfr. F. PUIG, *La responsabilità giuridica dell'autorità ecclesiastica per negligenza in un deciso orientamento normativo*, «Ius Ecclesiae» 28/3 (2016), p. 733, il quale ravvisa in tale momento di incontro una «ipotesi prospettata in qualche occasione di istanze di sorveglianza e talvolta di giudizio, a livello di sinodalità locale anche nella Chiesa latina» (ivi, p. 734).

¹²¹ Come rileva O. MAZZA, *Le persone pericolose (in difesa della presunzione di innocenza)*, «Dir. pen. cont.» 2 (2012), p. 6: «il tema della diversa graduazione delle garanzie processuali in funzione della gravità del reato (doppio binario), peraltro valutata solo in astratto, non trova diritto di cittadinanza nel sistema costituzionale che non consente una diversa pon-

Il secondo profilo afferisce sia all'eventualità in cui l'Ordinario propenda per una archiviazione, in ciò ravvisandosi un parallelismo con il processo penale italiano¹²² sia nel caso in cui si opti per l'instaurazione di un processo, poiché egli stesso (o il delegato) si interfaceranno con l'indagato unicamente al momento dell'emanazione del decreto di chiusura delle indagini. In caso di processo giudiziario trasmetterà gli atti di indagine al Promotore di giustizia *ex can. 1721, § 1, CIC*, affinché egli presenti al giudice il libello di accusa; nel secondo caso, il *can. 1720 CIC* si limita, in via più stringata, a prevedere la necessità di rendere note all'indagato «l'accusa e le prove, dandogli la possibilità di difendersi»; una statuizione che non contiene alcun riferimento a una difesa tecnica¹²³ né alla possibilità dell'indagato e dell'eventuale difensore di visionare gli atti del procedimento.¹²⁴

Ne deriva che l'indagato molto probabilmente rimarrà impossibilitato a rispondere a quanto raccolto a suo carico, salvo il confrontarsi con l'Ordinario in sede di prima citazione,¹²⁵ laddove anche questo primo momento di raccordo rischia di tramutarsi in un mero evento esplorativo, poiché se l'indagato «viene a conoscere nell'interrogatorio, per la prima volta, le accuse che si fanno contro di lui e le prove, potrebbe non essere pronto a risponde-

derazione interna alla materia penale, in quanto tale e complessivamente degna di tutte le garanzie del giusto processo [...]». E anzi, aggiunge l'A., «volendo ammettere un certo margine di apprezzamento discrezionale da parte del legislatore ordinario, e prendendo le mosse dal presupposto incontestabile che il giusto processo è lo scudo offerto all'imputato per proteggersi dalle accuse che gli vengono mosse dal pubblico ministero, l'unica equazione [...] plausibile sarebbe quella di far corrispondere alla maggior gravità del reato oggetto di imputazione un incremento delle garanzie processuali dell'accusato».

¹²² In tema, cfr. F. CAPRIOLI, *Indagini preliminari e udienza preliminare*, in *Compendio di procedura penale*, a cura di G. Conso, V. Grevi, Padova, CEDAM, 2010⁵, pp. 565-566.

¹²³ Si tratta, ad avviso di L. T. MUSSO, *La posizione dell'accusato in ambito canonico*, in *Il diritto penale al servizio della comunione della Chiesa*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Glossa, 2021, p. 292, di un diritto di difesa «contratto poiché il *can. 1720 n. 1* prevede una generica "possibilità di difendersi", ma non prevede espressamente la figura dell'avvocato. Sarebbe tuttavia opportuno, anzi necessario agli effetti difensivi, che l'imputato potesse avvalersi dell'apporto professionale di un patrono esperto nel sistema penale».

¹²⁴ Cfr. J. LLOBELL, *Giusto processo e "amministrativizzazione" della procedura penale canonica*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)» 14 (2019), p. 29, il quale auspicava una riforma del *can. 1720* che non omettesse «di affermare il diritto all'assistenza di un avvocato di fiducia e la possibilità [...] che qualora l'accusato non lo richieda, l'Ordinario possa suggerire o addirittura [...] imporre tale assistenza, sempre che ritenga che la presenza dell'avvocato sia un aiuto efficace per accertare la verità».

¹²⁵ Cfr. DICASTERIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo del Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 193, n. 190: «[...] se non è necessario ascoltare la sua testimonianza per contrastare informazioni o assicurare il diritto di difesa, può risultare opportuno astenersi da comunicazioni in merito con l'indagato fino a quando non venga eventualmente presa la decisione di seguire una procedura penale».

re, e potrebbe quindi chiedere tempo per preparare la sua difesa». ¹²⁶ Ecco perché l'intimazione non dovrebbe avvenire con l'invio all'accusato di una comunicazione scritta contenente l'indicazione telegrafica dell'accusa e la scarna elencazione degli elementi a suo sostegno, bensì è giusto che la notifica delle accuse e delle prove sia consegnata personalmente anche per iscritto e che egli possa beneficiare di un congruo periodo di tempo per esaminare la documentazione che grava a suo carico, specialmente se in precedenza non aveva avuto l'opportunità di conoscerla.

Invero, il *Vademecum* 2.0 prevede al n. 97 il dovere dell'Ordinario di avviare il processo tramite un decreto di convocazione dell'accusato, che dovrà contenere lo scopo per il quale lo si convoca, *id est* consentirgli di prendere atto dell'accusa, delle prove e di esercitare il suo diritto di difesa, con annessa presa visione del fascicolo delle indagini *ex nn.* 101 e 104. Sennonché, il n. 196 del nuovo Sussidio applicativo al Libro VI contiene una ipotesi dai contorni non poco oscuri, laddove – nella sezione relativa alla notifica del decreto di conclusione dell'inchiesta previa – si prevede che «l'Ordinario dovrà tuttavia valutare se in certe occasioni non sia più opportuno non rendere nota l'inchiesta all'investigato». ¹²⁷ Ora, se l'esclusione dell'indagato dal circuito dialogico con l'autorità che procede solleva non pochi dubbi di conformità al concetto di giusto procedimento già nella *sedes materiae* ordinaria dell'apertura delle indagini, ancor meno plausibile risulta una previsione del genere se collocata nell'epilogo della *investigatio*, ossia il decreto di conclusione *ex can.* 1718 CIC che – in quanto potenziale prima finestra di osservazione per un soggetto passivo fino a quel momento molto probabilmente, all'oscuro dello svolgimento dell'indagine – non può mai prescindere dal mettere a disposizione dell'indagato quanto necessario ai fini di un corretto esercizio del diritto di difesa. ¹²⁸

¹²⁶ Così A. CALABRESE, *La procedura stragiudiziale penale*, in *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, a cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana, Città del Vaticano, LEV, 1992, p. 275, il quale profila la seguente dinamica a carattere garantistico: «L'Ordinario convoca l'imputato, gli fa conoscere accuse e prove, dandogli un tempo ragionevolmente sufficiente a preparare la difesa, se l'imputato la chiede; quindi, passato il tempo concesso, convoca nuovamente l'imputato per chiarire nell'interrogatorio quando è emerso nel primo sia di accusa sia di difesa. Gli interrogatori, in altre parole, potrebbero essere più di uno» (ivi, p. 276).

¹²⁷ Cfr. DICASTERIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo al Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 200, n. 196.

¹²⁸ Afferma R. E. JENKINS, *Jurisprudence in Penal Cases: Select Themes from the Judicial Doctrine of the Tribunal of Roman Rota*, «Canon Law Society of America Proceedings» 67 (2005), p. 114: «The most fundamental right of the accused is to be made aware – immediately and completely – of each and every charge brought against him and of all documents and arguments that are adducted to support the charges».

6. AVVOCATI E LAICI NELLA INVESTIGATIO PRÆVIA:

DUE RISORSE POCO UTILIZZATE PER UNA DIFESA TECNICA EFFETTIVA

Un ulteriore profilo che sembra presentare problemi in punto di conformità della posizione dell'indagato a un sistema processuale garantista è il silenzio pressoché unanime della normativa circa una «provision for the advocate's consultation the defendant during the initial investigation, nor for his assistance at the examination of witnesses». ¹²⁹ Il *Vademecum*, al n. 110 sembra profilare un altro cedimento tecnico sancendo che «nel giorno e l'ora della sessione di notifica delle accuse e delle prove, all'accusato e all'eventuale avvocato che lo accompagna viene esibito il fascicolo degli atti dell'indagine previa». Tale ultima previsione altro non è che la logica conseguenza di quanto sancito al n. 54, ove così ci si esprime: «Qualora si decidesse di ascoltare la persona indagata, trattandosi di una fase precedente al giudizio non è obbligatorio provvedere a nominare un avvocato d'ufficio. Se essa lo ritiene opportuno potrà tuttavia avvalersi dell'assistenza di un patrono da lei scelto». Non si comprende, in merito, la ragione del mancato intervento obbligatorio almeno di un patrono stabile, ¹³⁰ la cui presenza sembra confinata ai processi di nullità matrimoniale a discapito del can. 1490 CIC che ne dispone la presenza nelle cause soprattutto matrimoniali (ma non solo!). ¹³¹

Del pari, non si coglie la ragione per cui le nuove *Normæ de delictis reservatis*, all'art. 20 § 7 (richiamato dal n. 98 del *Vademecum* 2.o.), prescrivano l'obbligatorietà della difesa tecnica anche nel processo amministrativo dinanzi al Dicastero per la Dottrina della Fede – supplendo a una disparità di trattamento rispetto al processo giudiziale – senza però rivolgere alcuna attenzione alla fase delle indagini, a meno di non voler procedere ad una lettura estensiva dell'avverbio *semper* del precetto, idoneo, perciò, a ricomprendere anche il nesso temporale delle indagini. E però, da un punto di vista sistematico, in coerenza con l'espunzione dell'indagine dai blocchi di precetti propri del processo giudiziario e di quello amministrativo, non ci sarebbero possibilità di utilizzare il principio *odiosa restringenda, favorabilia amplianda*, rendendo in ogni caso sterile la – intenzionale o meno – portata omnicomprensiva della locuzione codicistica.

¹²⁹ Così J. B. HESCH, *The Right of the Accused Person to an Advocate in a Penal Trial*, «The Jurist» 57/2 (1992), p. 725.

¹³⁰ Circa la collocazione di tale figura, tuttavia, sollevava preoccupazioni C. GULLO, *Avvocati liberi professionisti e patroni stabili nella nuova organizzazione dei tribunali ecclesiastici italiani*, «Dir. eccl.» 109/1-2 (1998), pp. 140-154.

¹³¹ In relazione alle possibilità di azione degli avvocati canonisti in campo *extra* matrimoniale, cfr. F. G. MORRISSEY, *Some Thoughts on Advocacy in Non-Matrimonial Cases*, «The Jurist» 53/2 (1993), pp. 301-318.

Sulla portata ermeneutica di un tale silenzio ci si è interrogati, interpretandolo probabilmente in ragione della declinazione di fattori quali la carenza di personale preparato e le esigenze di celerità più come cause di giustificazione che muovono verso la conservazione dello *status quo*¹³² piuttosto che come *vis propulsiva* ad investire in termini di risorse e formazione affinché un tale stato di cose muti in *melius* per una benefica progressione in termini di garanzie, soprattutto dal punto di vista di una interpretazione estensiva verso il coinvolgimento del difensore.¹³³ Una minima apertura sembra provenire dal n. 190 del nuovo Sussidio applicativo al Libro VI, ove – seppur al termine di una previsione di non necessarietà di ascolto dell’indagato a meno che non vi siano pericoli di interferenze – si prevede che «dal momento in cui si comunica all’indagato circa l’indagine in atto, occorrerà consentirgli di avvalersi di un avvocato di fiducia da lui scelto, anche se ciò in questa fase non è ancora obbligatorio».¹³⁴

La circostanza che tali *deficit* possano essere superati attraverso acrobazie ermeneutiche da parte di soggetti giuridicamente assennati che riescano a «scrutare nelle eventuali zone d’ombra del diritto scritto»¹³⁵ – come la concessione di un tempo congruo all’indagato per padroneggiare le accuse a suo carico delle quali egli sia venuto a conoscenza soltanto al momento dell’interrogatorio precedente l’inizio del processo,¹³⁶ affiancandogli un avvocato e avvalendosi delle norme che ne prevedono l’ammissione¹³⁷ – non giustifi-

¹³² Cfr. J. BERTOMEU FARNÓS, *Il nuovo articolo 20 § 7 SST: l’obbligo della difesa tecnica*, in *Le nuove norme sui delitti riservati. Aspetti sostanziali e procedurali*, a cura di C. Papale, Roma, Urbaniana University Press, 2023, pp. 23-33.

¹³³ Cfr. G. BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, cit., pp. 103-104, la quale nota la necessità di «*manuducere* in qualche modo gli operatori, nella preoccupazione specialmente del diritto di difesa dell’accusato in un effettivo contraddittorio, non essendo neppure espressamente contemplata, nel *Codex iuris canonici*, la presenza di un avvocato o patrono. Occorre, quindi, sopravanzare le diciture dei cann. 1717 e 1720, che nella loro stringatezza aprono il varco a un’incontenibile discrezionalità, distillando, in norme ben confezionate e obbligatorie all’interno della codificazione, quella provvidenziale ‘giudizializzazione’ che si è lentamente e propiziamente insediata nella prassi delle cause sui *delicta graviora* [...]».

¹³⁴ Cfr. DICASTERIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo al Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 193, n. 190.

¹³⁵ Così Corte cost., 31 maggio 2018, n. 115, «Giur. cost.» 63/5 (2018), p. 1308.

¹³⁶ Tale prassi è ritenuta non conforme al diritto di difesa anche dalla Rota Romana: cfr. APOSTOLICUM ROTÆ ROMANÆ TRIBUNAL, *Decretum coram Davino*, 15 gennaio 1990, «RR-Dec» 8 (2002), pp. 3-4, n. 7: «*Ius defensionis postulat ut unaquæque pars possibilitatem habeat contradicendi alterius postulationi vel animadversionibus. Hæc autem possibilitas necessario exigit præpmissis notitiam habere de litis obiecto, dein cognoscere allatas probationes ex adverso ac proprias proponere. Super probationes dein suas facere argumentationes ac adversas didicere*».

¹³⁷ Per alcune riflessioni sul ruolo dell’avvocato, cfr. P. MONETA, *Il diritto alla difesa tecnica nel processo matrimoniale canonico*, in *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, a cura

ca la quasi totale assenza di regole che andrebbero previste in forma esplicita e che non può certo dirsi sopperita dal richiamo generico, operato dal can. 1342 CIC, all'altrettanto generica possibilità di difendersi *ex* can. 1720 CIC. Invero, «the code presumes that the suspect cleric will not be involved in the canonical penal process until a discreet but thorough inquisition is amassed sufficient evidence to initiate a judicial or administrative process for the infliction of a sanction. Only if this preliminary investigation unearths enough solid evidence of wrongdoing to render a formal process both possible and expedient, does the code foresee that the accused cleric will be confronted with the accusation (about which he had presumably hitherto ignorant) and offered an opportunity to mount a defence». ¹³⁸

Facendo leva su questo substrato teorico, all'indagato andrebbero apprestate le cautele funzionali alla realizzazione dei crismi del giusto processo, tra cui la previsione di mezzi idonei a renderlo edotto «sia dell'esistenza di un procedimento a suo carico, sia del fatto che gli è attribuito»: ¹³⁹ «it would be most important that the accused be given the right to be heard. A canonical process could not take place behind priest's back. At this time, it would be important for him to have access to canonical advice». ¹⁴⁰ L'elasticità del diritto canonico non può, perciò, fungere da appiglio per giustificare uno iato tra il rispetto delle formalità processuali e l'ineliminabile coefficiente di libertà di cui gode l'autorità ecclesiastica, che in tanto troverà plausibile *ratio* in quanto intrecciata con l'osservanza dei presidi ai diritti delle parti, poiché «solo il rispetto assoluto delle regole del processo e, pertanto, dei diritti individuali che vi prendono vita, "legittima" l'insopprimibile nucleo di discrezionalità [...]». ¹⁴¹ In caso contrario «quel punto di forza dell'ordinamento canonico che è la sua duttilità per venire incontro alle esigenze specifiche di giustizia [...] rischia di trasformarsi in un momento di debolezza [...] che non aiuta certo a favorire la conversione del cuore del reo». ¹⁴²

Tale osservanza sembra, dal punto di vista delle garanzie procedurali soffrire di una perdurante incompiutezza codicistica, a fronte di una trasfusio-

dell'Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 83-94.

¹³⁸ Cfr. J. P. BEAL, *Doing What One Can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct*, cit., p. 657.

¹³⁹ Cfr. A. PRESUTTI, voce *Autodifesa giudiziaria*, «Enc. dir. Aggiornamento», I, Milano, Giuffrè, 1997, p. 239.

¹⁴⁰ In questi termini F. G. MORRISSEY, *Procedures to be Applied in Cases of Alleged Sexual Misconduct by a Priest*, «Studia Canonica» 26/1 (1992), p. 61.

¹⁴¹ Così F. AULETTA, *La nullità degli atti processuali ovvero...Taking (procedural) rights seriously*, «Riv. dir. proc.» 77/2 (2022), p. 549.

¹⁴² In questi termini A. BETTETINI, *Il diritto a un'adeguata tutela giurisdizionale (can. 221) e il processo penale canonico per i 'delicta graviora'*, «Dir. eccl.» 119/1-2 (2008), p. 130.

ne teorica copiosa di principi e proclami magisteriali ma che, ancora, faticano a trovare una stabile conversione giuridica, soprattutto in ragione dello stile sinodale fortemente evocato dai nuovi orizzonti ecclesiologici.¹⁴³ D'altra parte, la funzione servente del diritto canonico rispetto alla missione salvifica della Chiesa richiede una serrata resistenza avverso tendenze ad impropri atteggiamenti conservatori, attraverso una feconda osmosi con i principi giuridici secolari, nella consapevolezza tuttavia che la dimensione universale dell'ordinamento canonico rende complesso «definire sul piano universale l'interlocutore ordinamentale cui riferirsi, a meno di non affidarsi ai principi del diritto penale internazionale».¹⁴⁴

Una siffatta relazione di reciproca intersezione sembra poter esplicare la sua utilità proprio nel campo della *investigatio prævia* che ancora palesa carenze in termini di attuazione del diritto di difesa dell'indagato.¹⁴⁵ Peraltro, considerata la particolare articolazione della potestà giudiziaria nella Chiesa,¹⁴⁶ un intervento a sostegno delle garanzie dell'indagato potrebbe emergere conferendo un ruolo più attivo a soggetti anche laici¹⁴⁷ che inte-

¹⁴³ Afferma, in merito, S. DIANICH, *I problemi della sinodalità tra ecclesiologia e diritto canonico*, in *Sinodalità e partecipazione. Il soggetto ecclesiale della missione*, a cura di V. Di Pilato, Roma, Città Nuova, 2023, p. 33, che «nello sperimentare la debolezza della prassi vigente della sinodalità, che ci si incontra e ci si scontra con l'attuale ordinamento canonico. L'urto può essere disturbante, ma è benefico. Anzi, è necessario, perché la pratica ha bisogno di essere normata e la norma ha bisogno di essere osservata, ma anche contestata, perché non abbia a fossilizzarsi lungo l'evolversi della vita».

¹⁴⁴ Cfr. D. MILANI, *Chiesa cattolica e abusi nella riforma del diritto penale canonico: il fascino ancora incerto del diritto secolare*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it)» 22 (2022), p. 108, la quale riscontra una certa tendenza, da parte dell'autorità ecclesiastica, «a non valorizzare fino in fondo il contributo che i canonisti secolari possono apportare a una riflessione di questo genere, stante la loro naturale propensione metodologica a indagare le relazioni esistenti tra il diritto della Chiesa e quello degli Stati e, più di recente, i rapporti intercorrenti tra il diritto canonico e gli altri diritti religiosi in chiave comparata» (ivi, p. 109).

¹⁴⁵ In merito, si veda il duro ma realistico giudizio che, già anni or sono, emetteva C. GULLO, *Il diritto di difesa fra vecchia e nuova legge canonica*, «Dir. fam. pers.» 14 (1985), p. 118, nel senso che «nell'ordinamento canonico [...] non solo nel passato ma anche in tempi recenti e perfino nella legislazione vigente, la difesa della parte non è garantita sempre, né allo stesso modo. Esistono tipi di processo, infatti, in cui la difesa della parte non è garantita affatto e quindi, lungi dal potersi considerare diritto "fondamentale", (il diritto di difesa) non può ritenersi neppure "diritto"».

¹⁴⁶ Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quæ Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, 7 ottobre 1967, «Communicationes» 1 (1969), p. 87, ove al Principio 6, § 2, si afferma: «Sane potestas una est eaque residet in Superiore sive inferiore, nempe in Romano Pontifice et in Episcopis diocesanis, in respectivo ambitu completa. Quod unicuique, pro communitatis sibi assignatæ, servitio tota competat, unitatem firmat potestatis, eamque pro pastoralis cura subditorum admodum conferre nemo dubitabit».

¹⁴⁷ Secondo parte della dottrina, la presenza di laici eviterebbe anche problematiche di natura quasi «omertosa»: Cfr. F. DANEELS, *L'investigazione previa nei casi di abuso sessuale di mi-*

grino un organo in grado di formulare l'imputazione, garantendo un filtro funzionale a edulcorare il rischio di sovrapposizioni di funzioni e convincimenti anticipatori¹⁴⁸ atti a ripercuotersi sulla funzione dell'Ordinario nonché su ulteriori ruoli da assumere in un eventuale processo dinanzi a tribunali secolari.¹⁴⁹

L'insussistenza di pericoli di ingolfamento propri del processo secolare giustificerebbe anche la previsione di un momento analogo all'udienza preliminare o, ancor di più, alla nuova "udienza-filtro predibattimentale" prevista dal nuovo art. 550 c.p.p. post riforma Cartabia¹⁵⁰ – finalizzata a verificare la fondatezza dell'accusa al termine dell'indagine, – che potrebbe prestarsi a preservare l'indagato da ipotesi di "truffa delle etichette" molto probabili nel processo amministrativo, laddove un giudizio di colpevolezza già maturato in sede di indagine dallo stesso soggetto che trasmigrerà, poi, in sede processuale, verrà apparentemente rivestito delle formalità garantiste, trasformando il processo da luogo di accertamento razionale dei fatti a serbatoio giuridico ove attingere supporti teorici a una posizione precedentemente già assunta.¹⁵¹

norì, in *Iustitia in Caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, a cura di J. J. Conn, L. Sabbarese, Roma, Urbaniana University Press, 2005, p. 501, ad avviso del quale «potrebbe essere opportuna la nomina di qualche laico esperto e di indubbia fama come assessore stabile per i casi di abuso di minori, per prevenire il sospetto di una ingiusta protezione del chierico indiziato da parte dei suoi colleghi chierici, che per spirito di corporazione potrebbero essere considerati propensi a nascondere i suoi misfatti».

¹⁴⁸ Come avverte V. DE PAOLIS, *Il processo penale nel nuovo codice*, in *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, a cura di Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984, p. 481, l'Ordinario «pur senza colpa, potrebbe essere facilmente indotto a confermare senza ulteriore approfondimento o senza appropriata valutazione di eventuali nuovi elementi che emergessero, quanto egli aveva acquisito nella inquisizione previa».

¹⁴⁹ Cfr. J. P. BEAL, *Doing What One Can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct*, cit., p. 648.

¹⁵⁰ L'udienza predibattimentale è disciplinata dagli artt. 554 bis e ss. c.p.p., introdotti dalla riforma "Cartabia" ex d. lgs. 150/2022 e consiste in una udienza camerale con partecipazione necessaria del pubblico ministero e del difensore dell'imputato all'inizio della fase processuale del giudizio. L'udienza predibattimentale, infatti, è un tassello del giudizio, non rappresentando una fase diversa che lo precede, ed è celebrata da un giudice del settore dibattimentale. L'udienza si terrà nei processi monocratici a citazione diretta, per i decreti di citazione depositati dall'entrata in vigore della riforma Cartabia. Sul punto, cfr. E. AMODIO, *Filtro "intraaneo" e filtro "estraneo" nella nuova disciplina del controllo per il rinvio a giudizio*, «Cassazione penale» 62/1 (2022), pp. 14-25.

¹⁵¹ Secondo quell'atteggiamento per cui «il titolare dell'accusa [...] tende a rimanere ancorato alla propria opinione e finisce per sottovalutare ogni elemento che smentisca quella prima ricostruzione e per privilegiare solo quanto possa convalidarla»: cfr. M. L. DI BRONTO, *Il pubblico ministero nelle indagini preliminari dopo la legge 16 dicembre 1999 n. 479*, «Cassazione penale» 40/8 (2000), p. 2863.

Applicata al processo canonico, tale udienza avrebbe lo scopo di verificare la corretta instaurazione del contraddittorio e di epurare la vicenda processuale da ogni condizione patologica immediatamente evincibile, anche inerente al profilo dell'accusa. Sotto questo versante, il giudice di un tribunale penale diocesano o interdiocesano risolverebbe le problematiche preliminari e contribuirebbe, ove necessario, al confezionamento di una imputazione astrattamente in grado di sopravvivere al giudizio *stricto sensu* così tendendo a prevenire, seppur senza poterli escludere con certezza, fenomeni capaci di dilatare i tempi processuali o di connotare affrettatamente l'azione penale esercitata in precedenza. E ciò non in ragione di una aprioristica elevazione del processo giudiziale a panacea di tutti i mali e di una speculare identificazione del procedimento amministrativo come vertice di ogni disfunzione,¹⁵² ma perché sembrano accostarsi, in quest'ultima via, *rationes* incompatibili: essa è progettata per cause di rilevanza minore (vista la non utilizzabilità in caso di applicazione di pene perpetue) e tuttavia viene utilizzata, non di rado, in relazione ai c.d. *delicta graviora* e, per di più, in una sorta di tendenza in chiave discriminatoria del processo giudiziale, additato come contrario alla buona fama delle persone coinvolte; valore erroneamente designato *a priori* come preponderante sul diritto di difesa.¹⁵³

Si cerca, insomma, di sopperire in termini di efficienza alla carenza di personale penalisticamente competente:¹⁵⁴ ma ciò non può certamente costituire una scriminante¹⁵⁵ che abiliti a saccheggiare le garanzie poste a presidio

¹⁵² Cfr. M. J. ARROBA CONDE, *Apertura verso il processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, «Apollinaris» 75/3-4 (2002), pp. 745-777.

¹⁵³ Cfr. A. GULLO, *Il procedimento penale amministrativo*, in *Diritto penale canonico e diritto penale statale: due ordinamenti a confronto alla luce della recente riforma del Libro VI del Codice di diritto canonico*, cit., p. 102, la quale nota: «Sono passati quasi quaranta anni da che il Codice di diritto canonico ha indicato come via ordinaria e maestra il processo giudiziario: non è ammissibile sostenere che la mancanza di personale competente sia ancora una "giusta causa". Tanto più che ora sono venuti a cadere molti divieti in capo ai laici, che possono quindi assumere diversi uffici anche nei tribunali e anche in materia penale».

¹⁵⁴ Osserva F. J. CAMPOS MARTÍNEZ, *Presunción de inocencia e investigación previa canónica. Pautas para un procedimiento justo en denuncias por abuso sexual*, cit., p. 489, che «magistratos y abogados penalistas apenas existen, y la profundización en el derecho procesal y penal es muy limitada, lo cual no ayuda a nadie, ni a la autoridad eclesiástica, ni a los acusados. Esta falta de especialización conduce a investigaciones defectuosas, a un recurso excesivo al procedimiento penal administrativo [...] y a una insuficiente protección de los derechos fundamentales del acusado con graves repercusiones para el mismo».

¹⁵⁵ Sembra questo il punto di vista di G. INGELS, *Dismissal from the Clerical State. An Examination of the Penal Process*, «Studia Canonica» 33/1 (1999), p. 170, il quale parla di una «general lack of experience and specific training in using the penal process [...] I would conclude that this lack of experience and expertise with the penal process has encouraged or at least influenced the desperation which has prompted these diocesan bishops to seek the administrative dismissal *præter ius*».

dei soggetti implicati in giudizi di una simile delicatezza. Una metodologia di accertamento della verità così distante dalla sensibilità giuridica secolare – qualora lasciata in balia della conduzione monopolizzata – mal si concilierebbe con la finalità primariamente medicinale della pena canonica da infliggere e con la circostanza per cui, dopo la riforma, non sono pochi i delitti la cui commissione può interessare anche soggetti laici, «con ciò aprendo la porta a “sgradevoli” impugnazioni presso i tribunali civili e comunque ad un interesse mediatico non sempre benevolo». ¹⁵⁶

Due sembrano, allora, poter essere gli apporti dei quali potrebbe beneficiare il settore penale del diritto processuale canonico: uno da attingere alla sterzata in senso sinodale ¹⁵⁷ che ormai accompagna ogni progetto recente di riforma della Chiesa, rivalutando gli sparsi semi di corresponsabilità che l'ordinamento canonico reca in sé all'interno dei vari istituti che lo permeano; l'altro da impiantare *ab externo* e, segnatamente, dagli indirizzi provenienti a livello nazionale ed europeo, sensibili a uniformare negli Stati membri le garanzie da riservare al soggetto passivo di una indagine e/o di un processo, in nome di una tutela comune alla dignità della persona. Attraverso una proficua fusione tra potenzialità intrinseche e suggerimenti del diritto secolare – in un atteggiamento responsabilmente rispettoso delle peculiarità del diritto della Chiesa ma, allo stesso tempo, aperto all'implementazione garantista degli istituti processuali – anche la fase procedimentale dell'*investigatio prævía* potrebbe trasformarsi da luogo di disequilibrio tra le parti ad avamposto dialogico dove il coinvolgimento partecipativo dell'indagato si riveli funzionale al razionale accertamento dei fatti, a beneficio delle esigenze veritative e della salvaguardia dei diritti della persona. ¹⁵⁸

¹⁵⁶ Cfr. A. GULLO, *Il procedimento penale amministrativo*, cit., p. 109, nota 61.

¹⁵⁷ Cfr. A. ARELLANO CEDILLO, *L'agire sinodale nell'attività giudiziaria della Chiesa*, in *Sinodalità e processo canonico*, a cura di H. Franceschi, A. Sammassimo, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023, p. 10: «La sinodalità, quale forma di essere Chiesa e dimensione costitutiva della stessa, indica che esercitare in essa il governo equivale a rendere concreta la partecipazione e quindi il coinvolgimento, a vari livelli, di tutto il popolo di Dio. [...] Il camminare insieme è espressione concreta della sollecitudine pastorale della Chiesa, una sollecitudine che si realizza anche a servizio del diritto nella Chiesa. In tal modo, tutti: vescovi, operatori e cultori del diritto nonché ministri dei tribunali, sono chiamati ad esprimere la comunione e la sinodalità nell'agire ecclesiale per far risplendere la verità dinanzi al mondo e alle sue impellenti sfide».

¹⁵⁸ Su questo aspetto, cfr. F. LANDO, *La necessità di attività previe al processo canonico come ricostruzione della verità dei fatti in un contesto dialogico educativo*, «Apollinaris» 93/ 2 (2020), pp. 319-383.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- ALONZI, F., *Contenuti e limiti del controllo giurisdizionale sull'inazione del pubblico ministero*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 49/3 (2006), pp. 953-1071.
- AMENTA, P., *Diritto processuale penale canonico e inveroamento del principio fondamentale del diritto di difesa*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale. Rivista telematica (www.statoechurchiese.it)» 2 (2022), pp. 1-23.
- ARRIETA, J. I., *Il nuovo sistema penale canonico. I principi ispiratori della riforma*, in *Diritto penale canonico. Dottrina, giurisprudenza e prassi della Curia Romana*, a cura dell'Arcisodalizio della Curia Romana, Città del Vaticano, LEV, 2023, pp. 13-26.
- ARROBA CONDE, M. J., *Apertura verso il processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, «Apollinaris» 75/3-4 (2002), pp. 745-777.
- IDEM, *Giusto processo e peculiarità culturali del processo canonico*, Roma, Aracne, 2016.
- IDEM, *Sviluppo in tema di tutela processuale dei diritti*, «Dir. eccl.» 128/1-2 (2017), pp. 25-42.
- ASTIGUETA, D. G., *L'investigazione previa: alcune problematiche*, «Periodica de Re Canonica» 98/2 (2009), pp. 195-233.
- AULETTA, F., *La nullità degli atti processuali ovvero...Taking (procedural) rights seriously*, «Riv. dir. proc.» 77/2 (2022), pp. 546-555.
- BEAL, J. P., *Doing What One Can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct*, «The Jurist» 52/2 (1992), pp. 642-683.
- BERTOMEU FARNÓS, J., *Il nuovo articolo 20 § 7 SST: l'obbligo della difesa tecnica*, in *Le nuove norme sui delitti riservati. Aspetti sostanziali e procedurali*, a cura di C. Papale, Roma, Urbaniana University Press, 2023, pp. 23-33.
- BESTE, J., *Envisioning a Just Response to the Catholic Clergy Sexual Abuse Crisis*, «Theological Studies» 82/1 (2021), pp. 29-54.
- BONI, G., *Il Libro VI De sanctionibus poenaliibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, «Stato, Chiese e Pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechurchiese.it)» 11 (2022), pp. 1-131.
- IDEM, *Un itinerario travagliato: dal Codex iuris canonici del 1983 al nuovo Libro VI*, «Dir. eccl.» 133/3-4 (2022), pp. 655-698.
- BOTTA, R., *La norma penale nella Chiesa*, Bologna, il Mulino, 2001.
- CAIANIELLO, M., voce *Archiviazione (diritto processuale penale)*, «Enc. dir. Annali», 1, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 56-79.
- CALABRESE, A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006³.
- CAMPOS MARTINEZ, F. J., *Presunción de inocencia e investigación previa canónica. Pautas para un procedimiento justo en denuncias por abuso sexual*, «Periodica de Re Canonica» 108/3 (2019), pp. 471-516.
- CARLI, I., *Le indagini preliminari nel sistema processuale*, Milano, Giuffrè, 2005.
- CATALANO, S., *Quando perseguire. Aspetti costituzionali delle scelte sui criteri di priorità nell'esercizio dell'azione penale*, Torino, Giappichelli, 2023.
- IDEM, *Rimedi peggiori dei mali: sui criteri di priorità nell'azione penale*, «Quad. cost.» 28/1 (2008), pp. 65-100.
- CITO, D., *L'esercizio del diritto di difesa nella normativa recente e nel Vademecum*,

- in *Il Vademecum sui casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici. Profili teorici e pratici*, a cura di C. Papale, Roma, Urbaniana University Press, 2022, pp. 45-60.
- DE LAS MERCEDES CORTÉS DIÉGUEZ, M., *La investigación previa y el proceso de administración penal*, «Rev. esp. der. can.» 70/175 (2013), pp. 513-545.
- DIANICH, S., *I problemi della sinodalità tra ecclesiologia e diritto canonico, in Sinodalità e partecipazione. Il soggetto ecclesiale della missione*, a cura di V. Di Pilato, Roma, Città Nuova, 2023, pp. 33-47.
- DI BITONTO, M. L., *Il pubblico ministero nelle indagini preliminari dopo la legge 16 dicembre 1999 n. 479*, «Cassazione penale» 40/8 (2000), pp. 2844-2864.
- DI CHIARA, G., *Il pubblico ministero e l'esercizio dell'azione penale*, in *Una introduzione al sistema penale*, a cura di G. Fiandaca, G. Di Chiara, Napoli, Jovene, 2003.
- DI LALLA, I., *Notizia di reato*, «Dig. disc. pen.», VIII, Torino, Utet, 1994, pp. 259-263.
- DOMINIONI, O., *Azione penale*, «Dig. disc. pen.», I, Torino, Utet, 1987, pp. 398-411.
- FAZZALARI, E., voce *Procedimento e processo (teoria generale del)*, «Enc. dir.» XXXV, Milano, Giuffrè, 1987, pp. 819-835.
- FERRANTE, M., *La successione nel tempo delle norme per combattere la pedofilia nel diritto canonico*, in *Diritto penale canonico e diritto penale statale: due ordinamenti a confronto alla luce della recente riforma del Libro VI del codice di diritto canonico*, a cura di M. d'Arienzo, M. Ferrante, F. Di Prima, Cosenza, Pellegrini, 2023, pp. 225-255.
- FERRUA, P., *Difesa (diritto di)*, «Dig. disc. pen.», III, Utet, Torino, 1989, pp. 466-492.
- FRIONI, I., *Le diverse forme di manifestazione della discrezionalità nell'esercizio dell'azione penale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 45/2 (2002), pp. 538-585.
- GAITO, A., *Accusa penale e ruolo del pubblico ministero. Atti del Convegno, Perugia 21-21 aprile 1990*, Napoli, Jovene, 1991.
- GIOSTRA, G., *Prima lezione sulla giustizia penale*, Bari, Laterza, 2020.
- IDEM, *Controllo giurisdizionale sull'esercizio dell'azione penale (nota a margine della sentenza della Corte costituzionale n. 445 del 1990)*, «Giur. cost.» 35/7-8 (1990), pp. 2667-2674.
- GOLDEN, P. L., *Advocacy for Clerics Accused of Sexual Abuse of Minors*, «Canon Law Society of America Proceedings» 68 (2006), pp. 129-148.
- GRAZIANO, L., *La prævía investigatio e la tutela dei diritti nell'ordinamento penale canonico*, in *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, a cura di D. Cito, Milano, Giuffrè, 2005, pp. 491-510.
- GULLO, A., *Il procedimento penale amministrativo*, in *Diritto penale canonico e diritto penale statale: due ordinamenti a confronto alla luce della recente riforma del Libro VI del Codice di diritto canonico*, a cura di M. d'Arienzo, M. Ferrante, F. Di Prima, Cosenza, Pellegrini, 2023, pp. 95-110.
- GULLO, C., *Avvocati liberi professionisti e patroni stabili nella nuova organizzazione dei tribunali ecclesiastici italiani*, «Dir. eccl.» 109/1-2 (1998), pp. 140-154.
- IDEM, *Le ragioni della tutela giudiziale in ambito penale*, in *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, a cura di D. Cito, Milano, Giuffrè, 2005, pp. 145-164.
- HESCH, J. B., *The Right of the Accused Person to an Advocate in a Penal Trial*, «The Jurist» 57/2 (1992), pp. 715-722.
- INTERGUGLIELMI, A., *Le questioni della definizione dei limiti e della sufficienza delle ga-*

- ranzie per l'indagato nello svolgimento dell'indagine previa "ex can. 1721, CIC", in *"Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, IV, a cura di J. Kowal, J. Llobell, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 2145-2166.
- LEONE, G., voce *Azione penale*, «Enc. dir.», IV, Milano, Giuffrè, 1959.
- LLOBELL, J., *Giusto processo e "amministrativizzazione" della procedura penale canonica*, «Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale. Rivista telematica (www.statoeChiese.it)» 14 (2019), pp. 1-62.
- IDEM, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede. Prima parte*, «Archivio Giuridico» 232/1 (2012), pp. 165-224.
- LUCIEN MILLETTE, R., *An Analysis of the Preliminary Investigation in Light of the Rights of Accused*, «The Jurist» 75/1 (2015), pp. 109-195.
- MAFFEO, V., *Tempi e nomina juris nelle indagini preliminari. L'incertezza del controllo*, Bari, Cacucci, 2020.
- MAIELLO, V., *Indagini e udienza preliminare nello specchio della legalità penale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 66/2 (2023), pp. 625-633.
- MANES, V., *Giustizia mediatica. Gli effetti perversi sui diritti fondamentali e sul giusto processo*, Bologna, il Mulino, 2022.
- MARCHETTI, G., *La segnalazione di comportamenti illeciti e la notitia criminis*, «Quad. dir. ecclesiale» 36/3 (2023), pp. 347-384.
- MARTINELLI, E., *L'azione penale nell'ordinamento canonico. Uno studio di diritto comparato*, Torino, Giappichelli, 2011.
- MILITE, P., *La discrezionalità dell'ordinario riguardo ai presupposti dell'azione penale in ordine al delitto di "pedofilia"*, «Quad. Studio Rotale» 16 (2006), pp. 131-145.
- MIZIŃSKI, A., *L'indagine previa (cc. 1717-1719)*, in *Il processo penale canonico*, a cura di Z. Suchecki, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2003, pp. 169-211.
- MOCCIA, S., *Sistema penale e principi costituzionali: un binomio inscindibile per lo Stato sociale di diritto*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 61/3 (2018), pp. 1720-1753.
- MONETA, P., *Il diritto alla difesa tecnica nel processo matrimoniale canonico*, in *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, a cura dell'Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 83-94.
- MONTINI, G. P., *Il soggetto che conduce l'indagine previa e il giudice del collegio nel processo penale: la valenza del can. 1717, § 3, seconda parte*, «Periodica de Re Canonica» 103/4 (2014), pp. 629-662.
- MORRISEY, F. G., *Procedures to be Applied in Cases of Alleged Sexual Misconduct by a Priest*, «Studia Canonica» 36/1 (1992), pp. 39-74.
- IDEM, *Some Thoughts on Advocacy in Non-Matrimonial Cases*, «The Jurist» 53/2 (1993), pp. 301-318.
- MUSO, L. T., *La posizione dell'accusato in ambito canonico*, in *Il diritto penale al servizio della comunione della Chiesa*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Glossa, 2021, pp. 289-306.
- NKOUAYA MBANDJI, V., *L'enquête préliminaire dans la procédure pénale canonique*, «Studia Canonica» 54/1 (2020), pp. 181-219.
- ORTAGLIO, L., *L'indagine previa nei casi di delicta graviora*, in *Questioni attuali di diritto penale canonico*, a cura dell'Associazione Canonistica Italiana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 95-112.

- PAPALE, C., *Il processo penale canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro VII, Parte IV*, Roma, Urbaniana University Press, 2012.
- IDEM, *La procedura nei delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma, Urbaniana University Press, 2018.
- PIGHIN, B. F., *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Venezia, Marcianum Press, 2023.
- RAMOS, F. J., *La investigación previa en el Código de derecho canónico (CIC, cann. 1717-1719)*, in "Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, IV, a cura di J. Kowal, J. Llobell, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 2109-2134.
- RENKEN, J. A., *The Canonical Rights of Those Accused of the Delict of Sexual Abuse*, «Studia Canonica» 54/1 (2020), pp. 181-219.
- TONINI P., CONTI C., *Manuale di procedura penale*, Milano, Giuffrè, 2022²³.
- VASTA, V., *Presunzione di innocenza e pubblicità extraprocessuale*, «Riv. it. dir. proc. pen.», 62/2 (2019), pp. 1061-1064.
- VALENTINI, C., *Obbligatorietà dell'azione penale, patologie della prassi e mancanza di controlli*, «Riv. dir. proc.» 75/3 (2020), pp. 1023-1050.
- VARONE, F., *Brevi riflessioni in tema di archiviazione della notitia criminis e abnormità dell'atto processuale penale*, «Riv. it. dir. proc. pen.» 68/4 (2005), pp. 1640-1669.
- VENTRELLA MANCINI, C., *L'indagine previa nel processo penale del Codice di diritto canonico della Chiesa latina e delle Chiese orientali*, in *Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente*, II, a cura di R. Coppola, Bari, Cacucci, 1994, pp. 543-556.
- VOENA, G. P., (voce *Difesa III*), *Difesa penale*, «Enc. giur.», x, Roma, Treccani, 1988, pp. 1-18.

LE «CAUSE CANONICHE»
DEL PASSAGGIO ECCLESIO-RITUALE
SECONDO UN'ISTRUZIONE INEDITA
DELLA SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA
ORIENTALI (1928).

UNA RILETTURA PER IL NOSTRO TEMPO

THE “CANONICAL CAUSES”
OF THE ECCLESIO-RITUAL PASSAGE
ACCORDING TO AN UNPUBLISHED INSTRUCTION
OF THE SACRA CONGREGATIO
PRO ECCLESIA ORIENTALI (1928).
A REREADING FOR OUR TIME

PÉTER SZABÓ

RIASSUNTO · Il «rito» – ossia l'*ascriizione* ecclesio-rituale – a partire dal xv secolo è diventato un'attributo personale stabile dei fedeli cattolici, e, quindi, un legame giuridico la cui modifica – a prescindere da pochi casi regolati a livello legislativo – richiede un intervento dell'autorità ecclesiastica. Nella prassi, tale «indulto» si accorda solo in presenza di una «causa canonica», riconosciuta dalla prassi curiale come sufficiente. Un'Istruzione (riservata) inviata ai Rappresentanti pontifici nel 1929 ha individuato una serie di tali cause. Il presente studio offre una lettura critica di questo documento alla

ABSTRACT · The “Rite” – i.e. the ecclesio-ritual ascription – has become a stable personal attribute of the Catholic faithful since the 15th century, and, therefore, a legal bond whose modification – regardless of a few cases regulated by law – requires singular intervention by the ecclesiastical authority. In practice, this “indult” is granted only in the presence of a “canonical cause”, recognized as sufficient by curial practice. A (confidential) Instruction sent to the Papal Representatives in 1929 identified a series of such causes. The present study offers a critical reading of this document in light of the

synergia102@gmail.com, Professore ordinario, Istituto Postgraduale di Diritto Canonico presso l'Università Cattolica Péter Pázmány, Budapest, Ungheria.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601006](https://doi.org/10.19272/202408601006) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 167-194

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://iusecclesiae.libraweb.net)

SUBMITTED: 5.1.2024 · REVIEWED: 12.1.2024 · ACCEPTED: 19.1.2024

luce della rinnovata prassi, ormai attuale del Dicastero per le Chiese orientali.

PAROLE CHIAVE · rito e Chiesa *sui iuris*, ascrizione ecclesio-rituale, passaggio ad un altro rito, «cause canoniche» per l'indulto di cambiamento di rito, Congregazione orientale.

renewed and now current practice of the Dicastery for the Eastern Churches.

KEYWORDS · Rite and Church *sui iuris*, Ecclesio-Ritual Ascription, Transition to Another Rite, "canonical causes" for the Indult of a Change of Rite, Congregation for the Eastern Churches.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. L'origine dell'«ascrizione ecclesio-rituale» e la regolamentazione della sua modifica: il «transitus ritus» in prospettiva storica. – 3. L'elaborazione del decentramento dell'autorizzazione circa il passaggio rituale (1929-1940): Sessione Plenaria della *Sacra Congregatio pro Ecclesia orientali*, 6 novembre 1928. – 3.1 Elaborazione dell'Istruzione. – 3.2 Osservazioni sull'Istruzione. – 3.3 Revoca dell'autorizzazione locale. – 4. Una revisione delle «cause canoniche» nella recente prassi della Congregazione Orientale. – 5. Conclusioni. [Appendici di documenti inediti].

The attrition in numbers of these Catholic and non-Catholic Churches has progressed so far that total disappearance is not precluded. How embarrassed shall Catholics feel when they will be called by history to account for the negligent treatment of these remnants of apostolic tradition!

VICTOR POSPISHIL

1. INTRODUZIONE

IL «trasferimento» ad un'altra Chiesa *sui iuris*, ovvero il «passaggio rituale», è la modalità con cui un fedele già membro della Chiesa cattolica modifica la sua «ascrizione ecclesio-rituale». ¹ Un tale cambiamento è tradizionalmente soggetto a un'«autorizzazione» ufficiale (normativa oppure proveniente da un «indulto» singolare, secondo la consueta terminologia precedente), un'abilitazione in fin dei conti sempre riconducibile all'autorità della Sede Apostolica. ²

¹ Cfr. CIC'1983, can. 112; CCEO'1990, can. 32.

² Per una panoramica dell'argomento vedi: C. KOROLEVSKIJ, *Studio particolareggiato del can. 94, § 2 e can. 98, § 3, in SACRA CONGREGAZIONE "PRO ECCLESIA ORIENTALI" – CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE* [Greci e disciplina bizantina in generale], Prot. n. 69/30, in DTL [= Dicastero per i Testi Legislativi] – Biblioteca, vol. 1 (coll. 9E17) pp. 1-58, 2-19; G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Lublin-Brasschaat, De Bièvre, 1932, pp. 279-299; J. DAUSEND, *Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici. Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche* (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 79), Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1939, pp. 139-162, 148 ss.; D. STAFFA, *De transitu ad alium ritum*, «Apollinaris» 13 (1940), pp. 182-189; M. RIZZI, «Transitus ritus (a iure seu privilegiatus et ex indulto)», in P. PALAZZINI (dir.), *Dictionarium morale et ca-*

Siffatta autorizzazione, nella comprensione tradizionale, è considerata un atto singolare di «grazia», secondo la consolidata prassi ecclesiastica richiede una «causa canonica» adeguata. A ben vedere, queste «ragioni» sufficienti per il cambiamento ecclesio-rituale non sono mai state codificate, e la prassi curiale in materia, soprattutto prima della codificazione moderna, è variata notevolmente da un'era all'altra e non di meno dal punto di vista delle diverse Chiese orientali e/o regioni. Queste cause canoniche sono state finora conosciute anzitutto grazie alla loro elencazione in alcune liste private, la cui autorità e affidabilità di conseguenza non erano del tutto chiare. La concessione dell'«indulto», proprio per la sua natura di misura graziosa, richiedeva, e di regola tuttora richiede, una valutazione individuale caso per caso. Pertanto, le cause canoniche riportate in sede dottrinale nella decisione sulla concessione del passaggio rituale nei singoli casi, assumono un valore solo «orientativo».

L'istituto curiale competente ad autorizzare il passaggio di rito era anticamente la *Congregatio de Propaganda Fide*, poi la *Congregatio pro Ecclesia Orientali* (dal 1917), oggi denominato «Dicastero per le Chiese Orientali». Negli archivi di quest'ultimo abbiamo ritrovato un interessante documento: un'«Istruzione», per ora sconosciuta alla letteratura, che raccoglie in un registro le più importanti possibili «cause canoniche» di passaggio di rito, riconosciute alla fine degli anni 20 del secolo scorso. In questo studio ci accingiamo ad una breve presentazione di questo importante documento, delineandone brevemente anche i retroscena della sua elaborazione, conclusa nella sessione Plenaria della suddetta *Congregatio*, recante data 6 novembre 1928. L'Istruzione fu destinata solo a dare un orientamento ai Rappresentanti Pontifici, e, perciò, non fu promulgata. I suoi destinatari la ricevettero in forma privata. Il documento, di due pagine e mezza, si compone di tre paragrafi: (1) Cause canoniche riconosciute per la concessione del cambiamento di rito; (2) I casi in cui si può fare uso di tale facoltà; e (3) La procedura da tenersi nel concedere tale facoltà.³

nonicum, iv, Romae, Officium Libri Catholici, 1968, pp. 541-547; S. MUDRYJ, *De transitu a ritu byzantino-ucraino ad ritum latinum: dissertatio historico-iuridica*, Roma, PUL, 1973; P. SZABÓ, *L'ascrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris: Lettura dello ius vigens nella diaspora, Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di P. Gefaell (Monografie giuridiche 42), Milano, Giuffrè, 2012, pp. 151-232, 189-217; B. GONÇALVES, *L'inscription dans une Église de droit propre* (Kanonika 27), Roma, Orientalia Christiana & Valore Italiano, 2018, pp. 147-276, 173 ss. Per i documenti della relativa prassi tradizionale vedi: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide: seu Decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, Romae, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1893, 800a-803b, nn. 2002-2016 [A] *De transitu ex altero ritu ad alterum*]; DTL – Biblioteca 9-C-24: CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE, *Fonti, can. 1-144, 1bis*, n. 54/30, ad can. 98, pp. 17-41, 26-35.

³ ACO [= Archivio del Dicastero per le Chiese orientali], fasc. 84/40 Oriente, Diritto, ff. 1-2, Decreto *De venia apostolica transitus ad alium ritum a Romani Pontificis legatis concedenda*, 6

In seguito il presente studio sarà articolato in tre parti: dopo aver ripresentato alcune informazioni preliminari necessarie per una miglior comprensione dell'argomento, seguirà la descrizione dell'Istruzione, integrata da alcuni dati ricavabili dalla sessione plenaria appena menzionata, e, concludendo, in chiave comparativistica si cercherà di mettere in rilievo il notevole cambiamento di prospettiva che in questo ambito contrassegna l'attuale prassi curiale in confronto alle priorità del passato rispecchiate dall'Istruzione qui presentata.

Infine una precisazione metodologica: si cercherà di fornire una presentazione quanto più precisa, passo per passo, dello sviluppo testuale dell'Istruzione in questione. Le modifiche intervenute nel corso della sua elaborazione, e più precisamente gli orientamenti e le conseguenti intenzioni ricavabili dal relativo progresso, infatti, contribuiscono a una miglior comprensione delle motivazioni fondanti del documento, e attraverso ciò molto probabilmente anche all'individuazione delle priorità prevalse in seguito, in sede di applicazione.

2. L'ORIGINE DELL'«ASCRIZIONE ECCLESIO-RITUALE» E LA REGOLAMENTAZIONE DELLA SUA MODIFICA: IL «TRANSITUS RITUS» IN PROSPETTIVA STORICA

Come è largamente risaputo, il fenomeno dell'ascrizione o appartenenza rituale e, di conseguenza, la formalizzazione del suo eventuale cambiamento, apparve tardi, di preciso solo nel xv secolo. Fino ad allora, come principio fondamentale, ciascun fedele seguiva gli usi liturgici e disciplinari della Chiesa locale in cui di fatto si trovava. Questa prassi è rispecchiata dal noto passaggio di Sant'Ambrogio: «dum Romae sum, more romano vivo». ⁴ Sebbene il dualismo giurisdizionale *de facto* apparisse già in seguito al monofisismo (v-vi sec.), all'interno della Chiesa cattolica l'osservanza del «principio territoriale», prassi attestata anche dall'adagio appena citato, fu superata solo dalla proibizione di papa Niccolò V ai latini residenti in «Grecia» (nei centri coloniali veneziani e genovesi d'oltremare dispersi sul Mediterraneo orientale) di convertirsi al rito greco. ⁵ Questa disposizione papale comportò

dicembre 1928; ff. 3-4, Istruzione N. Prot. 1310/28, 10 dicembre 1928 [per il testo dell'Istruzione vedi: l'appendice 1].

⁴ «Cum Romam venio ieiuno sabbato; cum hic sum, non ieiuno. Sic etiam tu, ad quam forte ecclesiam veneris, eius morem serva si cuiquam non vis esse scandalo nec quemquam tibi» (*Epist. ad Ianuarium*, ep. 54 c. 2, in PL 33, col. 20); cfr. W. BASSETT, *The Determination of Rite* (Analecta Gregoriana 157), Rome, Gregorian University Press, 1967, p. 16.

⁵ NICOLAUS V, *Pervenit ad aures* [de transitu a ritu ad ritum diserte agit Nicolaus V in constitutione 3., d. 6. Sept. 1448. (Bened XIV Allatae sunt § 20.)], in G. SCHNEEMANN, Th. GRAND-ERATH (eds.) *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, collectio Lacensis*, tom. II, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1876, coll. 601-602.

una novità prima inedita, salvo eccezioni sporadiche.⁶ Fino a questa epoca, il rito era considerato come “consuetudo” di una data Chiesa locale, fenomeno legato quindi ad un *territorio*. Visto che le usanze vigevano solo entro le comunità in cui prevalevano, l’osservanza delle medesime dipendeva sempre e solo dalla dimora.⁷ Con la proibizione di papa Niccolò avvenne invece una svolta essenziale, in quanto si era definitivamente sciolto questo legame stretto tra usanze rituali e territorio. Le caratteristiche rituali d’ora in poi sono state trasformate in un *attributo personale* di un popolo o di una comunità specifica che li vincolava *sempre e dovunque*, ossia *indipendente dalla sua collocazione geografica*.⁸

Il “ritus” e le sue conseguenze liturgico-giuridiche divennero così *tratti stabili* del fedele cristiano (e della sua comunità culturale-etnica), e, perciò, nacque la necessità di elaborare una normativa apposita circa l’iscrizione rituale e, non di meno, circa le modalità per una sua eventuale modifica. Precedute da alcune premesse, le relative norme particolari furono elaborate da papa Benedetto XIV.⁹ Fino alla codificazione canonica novecentesca tuttavia non si è sviluppato un diritto comune unificato in materia e spesso vi sono state incertezze anche sull’estensione ai soggetti passivi delle relative normative.¹⁰ Questo legame giuridico ormai stabile non poteva più essere modificato, almeno in ambito latino-orientale, se non per via di un’apposita autorizzazione della Sede Apostolica.¹¹

L’iscrizione rituale una volta acquisita era considerata definitiva, e pertanto, per cambiarla, l’oratore doveva presentare opportune argomentazioni qualificabili come «cause canoniche» secondo la consolidata prassi curiale.¹²

⁶ Cfr. O. CONDORELLI, ‘Ecclesia’, ‘civitas’ e giurisdizione episcopale: interpretazioni e applicazioni del c. 9 del Concilio Lateranense IV nei secoli XIII-XV, «Ius Ecclesiae» 16 (2004), pp. 21-40; E. TEJERO, *De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios (años 313 al 896)*, Pamplona, EUNSA, 2022.

⁷ M. RIZZI, «Transitus ritus», cit., p. 540; W. BASSETT, *The Determination*, cit., p. 35.

⁸ W. BASSETT, *ibidem*.

⁹ Ivi, pp. 48 ss.

¹⁰ Per la complessità delle relative normative particolari nell’epoca previa alla codificazione vedi: C. KOROLEVSKIJ, *Studio particolareggiato*, cit., pp. 2-19.

¹¹ Una panoramica storica delle regole circa il cambiamento rituale andrebbe oltre i limiti del presente studio. Comunque, è importante ricordare che, secondo un provvedimento di *Propaganda Fide* (1838), il passaggio rituale tra due Chiese orientali cattoliche era possibile anche con il consenso dei due vescovi interessati, se entrambe le Chiese celebravano la liturgia con identico tipo di pane eucaristico, cioè lievitato o azzimo rispettivamente; vedi: Decr. S. C. de Prop. F. 20 Nov. 1838 [de transitu orientalium ex uno ad alterum ritum], in *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, vol. I, Ann. 1622-1866, nn. 1-1299, Romae 1907, n. 878, coll. 499b-500a; cfr. M. RIZZI, «Transitus ritus», cit., pp. 540-541, 541a; e vedi ancora: la nota 2, *supra*.

¹² Cfr. cause canoniche «... iure scripto vel non scripto seu stylo Curiae ut legitimae admittuntur» (S. MUDRYJ, *De transitu*, cit., p. 132). Per una breve panoramica della dottrina sulla questione, vedi il nostro articolo: *La natura giuridica della licenza per il cambiamento di Chiesa*

Queste «cause» tuttavia, salvo un unico caso,¹³ non sono state sancite a livello normativo. Anzi, pure gli elenchi privati di tali «cause», informazioni filtrate dalla prassi ecclesiastica, sono reperibili solo in poche opere canonistiche.¹⁴

Al momento dell'elaborazione dell'Istruzione, oggetto del nostro studio, riguardo al cambiamento ecclesio-rituale, la norma più rilevante è stata il can. 98 § 3 del CIC 17, secondo il quale nessuno poteva passare ad un altro rito senza il previo permesso (*venia*) della Sede Apostolica.¹⁵ Questo intervento superiore riguardava la stessa validità del passaggio,¹⁶ sebbene tale dato non fosse del tutto evidente dalla terminologia adoperata in questo canone.¹⁷

sui iuris e la sua incidenza sulla prassi canonica, «Eastern Canon Law» 1 (2012), pp. 1-2, 63-111, p. 75 ss.

¹³ Cfr. *Inter causas, ob quas solet concedi transitus ad alium ritum, eminet reductus ad ritum maiorum*, Pius XII, m.p. *Cleri sanctitati* [de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus], 2 giugno 1957, «AAS» 49 (1957) pp. 433-603, can. 8, § 2.

¹⁴ Così, elenchi più o meno uniformi circa le «cause canoniche» si trovano, ad esempio, negli scritti di Mario Rizzi, già sottosegretario della Congregazione Orientale, e del canonista basiliano ucraino Sofron Mudryj, vedi: «a) moralis impossibilitas e causa permanenti (ex gr. distantia ad quinque milia) sequendi proprium ritum, vel permanens impossibilitas proprio ritu utendi; b) adoptio prolis ritus diversi; c) si proles, patre orbata vel patre derelicta, a matre diversi ritus educatur; d) conversio petentis ad religiosam vitam occasione vel influxu alieni ritus; e) incardinatio vel in Seminarium cooptatio in servitium dioecesis diversi ritus» (M. RIZZI, «Transitus ritus», cit., pp. 541-547, 545-546); e anche: «... 1° grave incomodum vel moralis impossibilitas; 2. favor fidei; 3. bonum familiae; 4. Ordines ... 2° In favorem fidei causae canonicae transitus secundum praxim Curiae numerari possunt: a) oratoris conversio vel reductus ad fidem iuxta ritum; recens uxoris conversio ad fidem catholicam; c) spes valida vel futura adducendi ad fidem catholicam virum acatholicum, iuxta ritum alium ac nativum; d) si orator ad christianae pietatis officia rediit, iuxta ritum a proprio diversum ...; 3° In bonum familiae autem causae canonicae transitus considerantur: a) christianae pietatis ac domesticae pacis tuitio in singularibus adiuctis; b) adoptio prolis diversi ritus; c) mater, viro orbata, prolem proprio ritu educare postulans vel post mortem viri oratrix, ritus viri ignara, ad suum ritum filios transire postulans vel, quando orator, patre amisso, ritu matris velit educari ... 4° Ad ordines promovendum: a) si quis sacerdotio initiari exoptat in ritu dioeceseos, in cuius servitium desiderat transire, vel se instituitur in seminario ritus alieni, pro fidelibus ipsius ritus; b) si desideratur incardinatio inter clerum dioeceseos ritus diversi, pro fidelibus ipsius ritus» (S. MUDRYJ, *De transitu*, cit., pp. 132-134).

¹⁵ CIC 1917, can. 98, § 3: *Nemini licet sine venia Apostolicae Sedis ad alium ritum transire, aut, post legitimum transitum ad pristinum reverti.*

¹⁶ In questo senso: G. MICHIELS, *Principia*, cit., p. 329, A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali* [I], *Introductio, De ritibus orientalibus, De fontibus, De ecclesiastica hierarchia*, Romae, typ. Monasterii Exarchici Cryptoferratensis, 1948², p. 31; D. STAFFA, *De transitu orientalis ad ritum latinum propter baptismum in eodem ritu susceptum in casu necessitates*, «Ephemerides Iuris Canonici» 1 (1945), p. 180.

¹⁷ Per opinioni diverse circa il valore giuridico della «venia» riferita dal can. 98, vedi: P. SZABÓ, *L'ascrizione*, cit., pp. 191-192.

Infine, senza poterci addentrare nell'argomento, ci limitiamo solo a ricordare che, per via di una precedente ambigua descrizione del concetto di «rito»,¹⁸ all'epoca del diritto previgente, in sede dottrinale si verificava un disaccordo imbarazzante sul dilemma se le norme sul cambiamento di rito dovessero essere applicate solo nel caso di passaggio da una «famiglia liturgica» («tradizione») ad un'altra famiglia diversa, oppure, al contrario, anche nel caso in cui si passasse da un rito ad un altro entro la stessa famiglia liturgica (per esempio quella bizantina).¹⁹

3. L'ELABORAZIONE DEL DECENTRAMENTO DELL'AUTORIZZAZIONE
CIRCA IL PASSAGGIO RITUALE (1929-1940):
SESSIONE PLENARIA DELLA SACRA CONGREGATIO
PRO ECCLESIA ORIENTALI, 6 NOVEMBRE 1928

Cedendo alle ricorrenti insistenze degli inviati pontifici, la *Congregatio pro Ecclesia orientali* con il decr. «Nemini licere», emesso a seguito della sua sessione plenaria del 6 novembre, affidò ai nunzi, agli internunzi e ai delegati apostolici la facoltà di concedere il surriferito indulto²⁰ necessario per il

¹⁸ Vedi: *Ritus orientales de quibus canones decernunt sunt alexandrinus, antiochenus, constantinopolitanus, chaldaeus et armenus, aliique ritus quos uti sui iuris expresse vel tacite agnoscit Ecclesia*, PIUS XII, m.p. *Postquam Apostolicis Litteris* [de religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis orientalibus], 22 febbraio 1952, «AAS» 44 (1952), 2, pp. 65-152, can. 303, § 1. 1°, p. 144.

¹⁹ Cfr. p. e. V. POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons: Rites – Persons in General – Clergy and Hierarchy – Monks and Religious – Laity*, Ford City [Pa.], St. Mary's Ukrainian Catholic Church, 1960, pp. 33-35; vs. W. BASSETT, *The Determination*, cit., pp. 100 ss. e la bibliografia ivi citata.

²⁰ Cfr. «Proposita igitur quaestione in plenariis Comitibus diei 6 Novembris curr. anni, huius Sacrae Congregationis Emi Patres censuerunt valde expedire ad bonum animarum ut Romani Pontificis Legatis facultas tribuatur concedendi veniam transitus ad alium ritum, uno excepto casu de Sacerdote ritus mutationem postulante; simulque statuerunt iisdem dare necessarias et opportunas instructiones circa causas canonicas iustas et sufficientes, earumque agnitionem, ut hac facultate utantur tantummodo in animarum bonum: hac enim ratione, nihil de veteri disciplina immutando, facilius atque expeditius via sternitur ad consulendum, hac in re, fidelium salutis. [...]»

Quam Emorum Patrum resolutionem Ssmus Dominus Noster Pius Div. Prov. Pp. XI in audientia diei 10 eiusdem mensis Novembris, referente infrascripto Cardinali Secretario, approbare ac confirmare dignatus est, simul decernens ut res publici iuris fiat per huius Sacrae Congregationis decretum.

Mandat idcirco haec Sacra Congregatio ut a die prima proximi mensis Ianuam a. 1929 preces ad implorandum transitum ad alium ritum, per tramitem Ordinarii proprii, seu sub cuius iurisdictione sunt oratores, mittantur ad Romani Pontificis Legatos, seu Nuntios, Internuntios, Delegatos Apostolicos, vel eorum qui pro tempore vices eorundem gerunt. Legati Apostolici autem singulis anni spatiis referant huic Sacrae Congregationi de numero veniarum concessarum pro transitu sive de ritu orientali in latinum, sive de ritu latino in orientalem]» (SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, decr. *Nemini licere* [facultas concedendi transitum ad

passaggio rituale.²¹ Come vedremo, questa autorizzazione fu revocata da un'altra decisione del medesimo dicastero, circa un decennio dopo.²² Il materiale d'archivio della Plenaria, di quasi 30 pagine – finora inedito – mostra non solo il contesto storico della decisione in questione, ma nella documentazione si trovano anche diverse liste di «cause canoniche» ricavate dalla prassi curiale, e, non di meno, importanti dati circa le condizioni e modalità da seguire in tale processo.

3. 1. *Elaborazione dell'Istruzione*

Come risulta dalla relativa «Ponenza» di Luigi Sincero (1870-1936),²³ cardinale segretario della Congregazione, nello stesso dicastero fu rilevata più volte l'opportunità di delegare ai Rappresentanti pontifici la facoltà di concedere l'indulto necessario per il passaggio rituale qualora la domanda fosse motivata con «cause canoniche» riconosciute come sufficienti per un tale provvedimento.²⁴

Lo studio dell'argomento all'inizio fu affidato a due esperti. Romualdo Souarn²⁵ ha passato in rassegna un volume manoscritto reperibile nella Segreteria della Congregazione, nel quale sono state registrate tutte le grazie di passaggio rituale concesse dalla sezione orientale della *Propaganda Fide* tra il 1899 e il 1904 facendo «cenno delle cause canoniche su cui poggiavano le relative istanze». ²⁶ Allo stesso tempo dom Pierre Bastien fu incaricato di esaminare un altro volume, del tutto simile, e «per lo stesso fine di compilare, come l'altro consultore, una lista di motivi o cause canoniche per la concessione del cambiamento di rito». ²⁷ Il primo consultore ha riassunto i suoi risultati in un *votum* di sei pagine, mentre il secondo ha fornito una brevissima sintesi di una sola pagina. Per conoscenza, e, non di meno, per un confronto con il risultato finale, giova elencare qui le cause e le condizioni individuate dai due consultori.

alium ritum deinceps uni S. Sedi reservatur], 6 dicembre 1928, «AAS», 20 [1928], pp. 416-417, 417 [il corsivo è mio].

²¹ CIC'1917, can. 98, § 3.

²² Vedi: decr. *Quo firmior*, alla nt. 70, *infra*.

²³ ACO, Ponenze, Congregazione del 6 novembre 1928, N. VIII/1 – prot. N. 1310/28, Oriente. – Facoltà ai Rappresentanti pontifici, p. 6b. [card. Sincero fece ponente in sostituzione del card. Pietro Gasparri; cfr. *ivi*, p. 1]. Sui dati bibliografici: Niccolò DEL RE, *Luigi Sincero*, in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantesimo della fondazione (1917-1967)*, Roma-Grottaferrata, Tip. italo-orientale San Nilo, 1969, pp. 86-88.

²⁴ ACO, Ponenze 1928, p. 1.

²⁵ Per i dati bibliografici del consultore vedi: J. PRADER, *Il Pontificio Istituto Orientale e il diritto canonico delle Chiese orientali*, in *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale*. Atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992, a cura di R. Taft, J. Dugan, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1994 («Orientalia Christiana Analecta» 244), pp. 181-195, 185-186.

²⁶ ACO, Ponenze 1928, p. 1; vedi: *ivi*, pp. 7-12.

²⁷ ACO, Ponenze 1928, p. 1; *ivi*, p. 13.

Romualdo Souarn individua sette «cause canoniche» ricorrenti nella prassi seguita tra il XIX e il XX secolo dalla *Congregatio de Propaganda Fide*:

- «1.° Educationem in ritu *ad quem*;
- 2.° Magnum difficultatem frequentandi ecclesiam ritus *a quo*;
- 3.° Ingressum in religionem latinam (Ordinem vel Congregationem) in qua non est Provincia Orientalis;
- 4.° Coniunctionem in matrimonium mulieris latinae cum clerico *rutheno*, v. gr.;
- 5.° Impossibilitatem vel nimiam difficultatem observandi festa, ieiunia ritus, ob paupertatem qua laborat aliquis;
- 6.° Obligationem morem gerendi futurae sponsae quae absolute praetendit virum et prolem nascituram in suo proprio ritu educandos fuisse;
- 7.° Zelum apostolicum clerici vel sacerdotis transitum petentis ad bonum animarum.»²⁸

Il consultore assunzionista rileva infine che, fermo restando l'obbligo di rivolgersi di solito alla Sede Apostolica per ottenere tale indulto, la competenza di concedere il medesimo potrebbe essere delegata a livello locale solo nei casi ordinari, e comunque solo se il passaggio fosse sostenuto da un motivo urgente e grave.²⁹

Secondo Bastien i motivi presentati per ottenere il cambiamento dell'appartenenza rituale possono essere molteplici, tra cui «la coabitazione con latini nella stessa famiglia, o viceversa», «l'educazione latina», o «mancanza di pietà o di chiese del rito nel paese ove abita il richiedente, etc.». Fatta questa constatazione, ad un'eventuale facoltà da dare ai legati pontifici in questa materia, propose le seguenti condizioni:

- «1.° Ut adsint causae graves, de quibus iudicium relinquitur Delegato Apostolico;
- 2.° Ut habeatur consensus scripto datus Ordinarii proprii ritus;
- 3.° Vetatur regressus ad ritum pristinum sine licentia S. Sedis;
- 4.° Quolibet anno elenchum concessionum, breviter indicatis rationibus mittat Delegatus Apostolicus ad h. S. C.».³⁰

Infine è interessante la sua proposta riguardo ai candidati che vogliono entrare in una «religione latina», in quanto per il noviziato propone solo «l'ac-

²⁸ Sommario Num. I., *Voto del Romualdo Souarn*, 8 aprile 1928, ACO, Ponenze 1928, pp. 7-12, p. 7; cfr. ivi, p. 2.

²⁹ «*Conclusio*: Sarta tecta servetur obligatio recurrendi ad S. Sedem quoties agitur de transitu ex uno ritu ad alium; in casibus autem ordinariis, ubi adest urgens et gravis ratio, Sancta Sedes, prout placuerit, delegationem debitam tribuet ad eiusmodi veniam concedendam» (ACO, Ponenze 1928, p. 12).

³⁰ Num. II., *Voto del P. Pietro Bastien O.S.B.*, 23 giugno 1928, in ACO, Ponenze 1928, p. 13; cfr. ivi, pp. 2-3.

comodamento» al rito del relativo istituto, rimettendo il «transito rituale» definitivo al momento della professione.³¹

★

Sulla base dei due *vota* di cui sopra, il card. Sincero riassume le possibili cause canoniche per accordare l'indulto di passaggio rituale nei seguenti punti: «1. educazione nel rito *ad quem* sia per coabitazione in famiglia di tale rito, sia per altra ragione; 2. mancanza della Chiesa o del sacerdote del rito *a quo* o grande difficoltà di accedere all'una o all'altro; 3. ingresso in religione latina che non abbia una provincia di rito orientale; 4. matrimonio di una latina con un chierico orientale; 5. impossibilità, causa la povertà, di osservare le feste e i digiuni del rito *a quo*; 6. necessità di accontentare la futura moglie che voglia assolutamente che il marito e la prole siano del suo rito; 7. zelo apostolico per il bene delle anime in un oratore chierico».³² Il Ponente alla fine elenca le seguenti condizioni o clausole da apporsi al rescritto dell'indulto in questione: «a) che le ragioni adottate siano vere, gravi ed urgenti; b) vi sia il consenso dell'Ordinario *a quo*, rilasciato per iscritto; c) divieto di ritornare al rito *a quo sine venia Apostolicae Sedis*».³³ Alla fine il Ponente aggiunge la seguente osservazione molto eloquente: «... i Rappresentanti pontifici dovrebbero tenere presenti le diverse circostanze in cui possono trovarsi gli oratori, quanto al luogo dove hanno il domicilio, quanto all'Ordinario da cui dipendono, quanto al rito a cui aspirano. Quindi pare che possa essere più facile accordare il permesso di passare al rito latino ad orientali che vivono da tempo in paese latino, sotto la completa giurisdizione dell'Ordinario latino, senza speranza che si possa per loro organizzare una diocesi o parrocchia di rito proprio o comunque farli assistere da propri sacerdoti. Mentre in territorio orientale dove ci sono diocesi organizzate e servizio religioso regolare nel rito *a quo*, non pare a prima vista ragionevole la domanda di passaggio ad un rito diverso».³⁴ Infine la Ponenza, pur facendo un accenno sulla nuova visione di *Orientalium dignitas*,³⁵ rimane decisamente nella scia della vecchia tradizione della *praestantia ritus latini*³⁶ affermando senza mezzi termini che «non sia di eguale importanza il passaggio degli orientali al rito latino, e il passaggio opposto, e, perciò, in linea di principio «non si deve facilitare il secondo mentre si può permettere senza gravi difficoltà il primo».³⁷

³¹ ACO, Ponenze 1928, pp. 3-4, 13.

³² Ivi, p. 34.

³³ Ivi, p. 4. (cfr. ivi, p. 13).

³⁴ Ivi, pp. 4-5.

³⁵ Cfr. LEO XIII, litt. ap. *Orientalium dignitas* [de disciplina orientalium conservanda et tuenda], 30 novembre 1894, «ASS» 27 (1894-95), pp. 257-264.

³⁶ BENEDICTUS XIV, ep. encycl. *Allatae sunt* [de ritibus orientalis servandis], 26 luglio 1755, in P. GASPARRI (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, vol. 2: *Romani Pontifices a 1746-1865*, nn. 365-544, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1924, n. 434, pp. 456-474, nn. 20-21.

³⁷ ACO, Ponenze 1928, p. 5.

Il «dubium» formulato dal Ponente per la Plenaria si articola in quattro punti:

(I) «se convenga delegare ai Rappresentanti pontifici la facoltà di accordare l'indulto di transito da un rito all'altro»;

(II) «a quali condizioni i detti Rappresentanti possano usare di questa facoltà»;

(III) «quali cause canoniche si richiedano per la concessione dell'indulto»;

(IV) «se e quali altre cautele convenga stabilire al riguardo». ³⁸

★

Alla prima domanda la Plenaria diede una risposta affermativa, eccezione fatta per i preti (orientali e latini) le cui richieste di passaggio rituale rimasero riservate alla Congregazione.

La risposta della Plenaria alla seconda domanda, come si può costatare dal brano citato in nota, à pié di pagina, ³⁹ riporta il divario emergente dalle proposte originali sia dei consultori che del ponente: da un lato non intende limitare la competenza futura dei rappresentanti ai casi urgenti, e, dall'altro, al posto del consenso dell'Ordinario *a quo* per il passaggio richiede solo il suo parere sulla richiesta. ⁴⁰ La risposta a questo punto mette in rilievo che i fedeli orientali emigrati vivono spesso sotto la giurisdizione dell'Ordinario latino del luogo. In questo caso secondo il parere dei membri della Plenaria non conviene rivolgersi al relativo Patriarca in quanto è prevedibile che la sua risposta in merito sarà quasi sempre negativa. ⁴¹

³⁸ Ivi, pp. 6-6[b].

³⁹ [Risposta] «Ad III: si riconoscono come cause canoniche le seguenti: 1) l'educazione ricevuta nel rito *ad quem*; 2) la grande difficoltà di frequentare la chiesa del rito *a quo*, e, a più forte ragione, la mancanza di essa; 3) l'ingresso definitivo, e cioè per la professione, in una religione latina che non abbia provincia di rito orientale; 4) matrimonio di donna latina con chierico di rito ruteno (quale vale solo per il decreto *ad diuturnas*); 5) l'impossibilità, o la grave difficoltà di osservare le feste e i digiuni del proprio rito (o perchè più frequenti, o perchè importano maggiori spese), per la povertà dell'oratore; 6) necessità di accondiscendere al volere della futura moglie, che richieda come condizione che il marito e i figli siano del proprio rito (Questo caso si verifica spesso; il Codice provvede per il caso inverso al can. 98, § 4). Le cause enunciate si riducono ad una sola, il *bonum animarum*, epperò sono informate alla *lex suprema* del bene delle anime» (ivi, p. 6[c]).

⁴⁰ «I rappresentanti della S. Sede usino di questa facoltà secondo prudenza e discrezione, valutando la gravità del caso in base alle cause canoniche riconosciute: senza distinzione fra casi urgenti e non urgenti, e 'non de consensu', ma 'audito Ordinario *a quo* si fieri poterit' e non 'ad validitatem'» (ivi, p. 6[c]), in confronto alle proposte riportate sopra alle note 29, 31, e 33.

⁴¹ «È da tenersi presente che spesso non ha luogo la distinzione fra Ordinario *a quo* e *ad quem*, come di solito nelle regioni latine, perchè l'Ordinario è uno solo; così è in America, ad eccezione dei Ruteni, per quelli orientali che vi hanno emigrato in modo praticamente

Nell'elenco delle «cause canoniche» (terza risposta) è interessante la più dettagliata formulazione della causa proveniente dall'indigenza: «Impossibilità o grave difficoltà di osservare le feste e i digiugni del proprio rito (o perché più frequenti, o perché importano maggior spese), per la povertà dell'oratore». ⁴² Considerando la formulazione di queste cause canoniche, si ha l'impressione che esse fossero precostituite, almeno per lo più, ad agevolare il passaggio al rito latino. ⁴³ Questo sembra emergere ad esempio dall'osservazione secondo cui «si verifica spesso» la necessità di «accondiscendere al volere della futura moglie» che richiede che il marito e i figli siano del suo proprio rito. Una richiesta del genere infatti, come è ovvio, raramente proveniva da una moglie orientale vista la relativa formazione culturale. Il documento redatto dal card. Sincero rileva alla fine di questo punto che le su elencate cause canoniche «si riducono ad una sola, il *bonum animarum*, epperò sono informate alla *lex suprema* del bene delle anime». ⁴⁴

Quanto alle cautele da stabilirsi (quarta domanda), oltre alle prescrizioni riferite nelle risposte prima e seconda, viene aggiunto un avvertimento sull'obbligo di astenersi dagli abusi nel cercare di modificare la propria ascrizione ecclesio-rituale. ⁴⁵ Nel documento si parla specificatamente di abusi avvenuti nella Galizia (allora parte della Polonia), ma tali anomalie erano non meno diffuse, ad esempio, in Transilvania (Romania), in Ungheria, e anche in Medio Oriente. ⁴⁶

Il documento, approvato *ex audentia SSmi* (10. XI. 1928), nella sua clausola finale stabilisce che le decisioni della presente Plenaria dovranno essere comunicate ai Rappresentanti Pontifici «con un'Istruzione della S. Congregazione, che potrà pubblicarsi negli Acta Ap. Sedis, almeno per l'annuncio della concessa facoltà ai Nunzi e Delegati». ⁴⁷

Nel dossier d'archivio, la sintesi della Ponenza sulla decisione della Plenaria è seguita da tre appendici. Le prime due sono le perizie dei due consultori di cui sopra, mentre l'ultima è una lettera scritta dal vescovo di Cleveland

stabile, né è opportuno nel caso interrogare i Patriarchi, di cui è facile conoscere la risposta, che per principio sarà negativa con poco o in riguardo all'utilità spirituale dei ricorrenti di solito sconosciuti» (ivi, p. 6[c]).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. l'esplicita affermazione alla p. 176, *supra*.

⁴⁴ ACO, Ponenze 1928, p. 6[c]. È interessante la seguente affermazione in senso contrario: «Quaenam vero causae canonicae in stylo Curiae Romanae ut tales non considerantur? Praecipuas numerare possumus: [...] f) bonum animarum generice sumptum...» (S. MUDRYJ, *De transitu*, cit., pp. 134-135).

⁴⁵ «... sono da riconoscersi solo i passaggi avvenuti secondo le leggi canoniche e da togliersi gli abusi di presunti passaggi, particolari o in massa, fatta davanti al sindaco o ad un'autorità laica, come talora sono avvenuti in Galizia. Il Nunzio di fronte a tali abusi dovrà protestare ed esigere dal governo che siano rispettate le leggi della Chiesa anche in base all'avvenuto Concordato» (ivi, p. 6[d]).

⁴⁶ Vedi: la nt. 67, *infra*.

⁴⁷ ACO, Ponenze 1928, p. 6[d].

nella quale chiede sostanzialmente un'agevolazione amministrativa per il trasferimento dei fedeli orientali affidati alla sua cura pastorale.⁴⁸

3. 2. Osservazioni sull'Istruzione

Anzitutto giova rievocare la natura e la funzione delle «Istruzioni» secondo il diritto previgente che consisteva nel «portare maggior luce sulle prescrizioni del Codice e ad aumentarne l'efficacia», quasi come «una sorta di commentario e complemento dei canoni».⁴⁹ La versione definitiva dell'Istruzione in questione (riportata in appendice di questo studio) coincide in gran parte con i testi preliminari sopra descritti, per cui di seguito se ne evidenzieranno solo alcuni elementi ritenuti più importanti.

Nel testo finale dell'Istruzione si possono individuare alcune modifiche nell'elenco delle «cause canoniche». Come novità di massima rilevanza, il testo dell'Istruzione riporta tre ulteriori «cause canoniche», ciascuna di grandissima portata pratica, rispetto all'elenco adottato dalla Plenaria: «[3] l'impossibilità o quasi di frequentare scuole cattoliche nel rito *a quo* e ricevere una cristiana educazione; [4] l'unità di educazione cristiana nella famiglia; [6] l'Ordinazione *in sacris* di giovani orientali che, per avviarsi al sacerdozio, furono educati in seminari di diocesi o regioni latine».⁵⁰

In un attento confronto delle due versioni testuali risulta chiaro che – oltre alla prima causa canonica presente in entrambi gli elenchi (l'educazione ricevuta nel rito *ad quem*) –, il testo dell'Istruzione qualifica come sufficiente ragione per ottenere l'indulto del passaggio anche la semplice assenza di scuole orientali cattoliche! E poiché tali scuole – come risulta dalla descrizione della misera situazione degli orientali immigrati – non si trovavano quasi in nessun luogo,⁵¹ attraverso l'introduzione della causa canonica qui

⁴⁸ ACO, Ponenze 1928, pp. 14-16; vedi: l'appendice 2.

⁴⁹ BENEDICTUS XV, *m.p. Cum iuris canonici* [Commissio instituitur ad Codicis canones authenticæ interpretando], 15 settembre 1917, n. II, «AAS» 9 (1917) pp. 483-484, p. 484; vedi anche: P. PALAZZINI, «Istruzioni delle Sacre Congregazioni», in *Enciclopedia cattolica*, vol. VII, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, (1951), pp. 372-373.

⁵⁰ Vedi: appendice n. 1, *infra*, in confronto alla nt. 39, *supra*. (È interessante l'affermazione posteriore in senso contrario per quanto riguarda la frequentazione di una scuola di rito diverso: «Quaenam vero causae canonicae in stylo Curiae Romanae ut tales non considerantur? Praecipuas numerare possumus: [...] d) frequentatio scholae diversi ritus...» [S. MUDRYJ, *De transitu*, cit., pp. 134-135]).

⁵¹ Cfr.: «Ciò che è più grave si è che non vi sono previsioni che essi possano mai avere scuole proprie. [...] I ragazzi studiano il catechismo Romano in Inglese come gli altri ragazzi della scuola [...] I ragazzi poi allevati nelle Scuole Latine divengono sotto ogni aspetto Latini, e solo più tardi nella vita sentono dire che essi non sono membri del rito latino» (ACO, Ponenze 1928, p. 15 [il corsivo è dello scrivente]; vedi: appendice 2).

riferita, l'Istruzione apre una strada ampia e quasi incondizionata⁵² ai figli di rito orientale per passare in massa al rito latino. Non sembra essere un caso che la lettera del vescovo di Cleveland (statunitense) sia stata inclusa nella documentazione della Plenaria. All'inizio della sua lettera, egli invita a facilitare il passaggio al rito latino per procurare in modo migliore la salvezza delle anime,⁵³ e con l'introduzione della causa canonica in questione, la sua richiesta è stata effettivamente accolta. Infatti, proprio perché scuole cattoliche orientali, a causa dell'esiguo numero e dispersione dei relativi fedeli, a stento si trovavano, i bambini orientali, per via dell'educazione cattolica latina più facilmente ricevuta, potevano essere trasferiti alla Chiesa latina ovunque e senza ostacoli su richiesta dei genitori.

Peraltro, il discutibile insieme di condizioni imposte dalle scuole cattoliche di rito latino nei confronti degli orientali è divenuto (e sembra tuttora permanga) fonte di notevoli tensioni interrituali.⁵⁴ Secondo la citata lettera episcopale, il clero della diocesi di Cleveland fece di tutto per aiutare i fedeli orientali a loro affidati perché rimanessero fedeli al proprio rito.⁵⁵ Una siffatta attitudine altruista, tuttavia, non era sempre e ovunque dominante. Al contrario, le pratiche di vincolare l'educazione scolastica parrocchiale dei figli orientali all'iscrizione della relativa famiglia alla stessa parrocchia latina⁵⁶

⁵² Si può senz'altro parlare di un'«apertura incondizionata», appunto in quanto la «condizione» della causa canonica in questione, e cioè l'assenza delle scuole orientali cattoliche, si verificava (e tuttora si verifica) quasi dappertutto, e spesso non solo nelle disperse diaspore orientali in Occidente.

⁵³ Cfr.: «La questione del passaggio da un Rito Orientale al Rito Latino costituisce un problema di sempre maggior difficoltà e frequenza nell'amministrazione della mia diocesi. Per il bene delle anime desidero richiamare con la massima riverenza a V. E. alcuni casi che mi sembra richiedano una certa mitigazione delle presenti disposizioni dei S. Canoni» (ACO, Ponenze 1928, p. 14; vedi: appendice 2).

⁵⁴ «As bizarre as it may seem from a scholarly perspective the reality is painfully clear: one of the major roots of inter-ecclesiastical conflicts in the U.S. is Catholic schools. The desire of Eastern Catholic parents to provide a Catholic education to their children combined with the inability of Eastern Catholic parishes to create, fund and run adequate schools in a nation that had created a notoriously anti-Catholic public school system (which is now just notoriously secular and anti-religion in general) paradoxically caused tremendous damage to Eastern Catholic Churches» (J. KIMES, *Viewing the USCCB through the Lens of CCEO c. 322 and other Inter-Ecclesial Realities in the United States of America*, in *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, a cura di L. Sabbarese, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2011, pp. 253-267, 262-263).

⁵⁵ Cfr.: «I sacerdoti incaricati delle Scuole Latine accolgono questi ragazzi [orientali] in vista delle loro anime immortali e cercano di ispirare rispetto ai venerandi ed antichi riti della Santa Madre Chiesa, in ossequio alle prescrizioni dei Canoni; ma con la migliore volontà di questo mondo essi incontrano difficoltà di ordine pratico che al presente sono insormontabili» (ACO, Ponenze 1928, p. 15; vedi: appendice 2).

⁵⁶ «... because of the parochial structure of the Catholic schools, families were obliged to register in the Latin parish in order to enroll their children in school. In this way countless

poteva (e potrebbe) addirittura far sorgere il sospetto della trasgressione di alcuni principi fondamentali e norme canoniche.⁵⁷

E, per di più, anche la successiva causa canonica nella lista dell'Istruzione sembra prevedere una ulteriore apertura per la facile conversione al rito dominante. Infatti, la quarta causa della lista (l'unità di educazione cristiana nella famiglia), a differenza di quella precedente (l'educazione *ricevuta* nel rito *ad quem*), non sembra supporre un percorso di per sé già avvenuto, ma il passaggio per motivo di «unità di educazione cristiana nella famiglia» sembrava essere ben giustificabile anche nell'ipotesi di un desiderio che di per sé riguarderebbe il futuro.

Infine, potenzialmente non era meno perniciosa per le prospettive future degli orientali la sesta causa canonica dell'Istruzione: «l'Ordinazione in *sacris* di giovani orientali che, per avviarsi al sacerdozio, furono educati in seminari di diocesi o regioni latine». Poiché nella diaspora, salvo rarissime eccezioni, non esistevano seminari orientali (e nemmeno gerarchie orientali), i seminaristi orientali venivano sempre formati nei seminari maggiori latini. Ma anche se avessero fatto studi in un seminario maggiore orientale, la formulazione della presente causa canonica avrebbe comunque permesso loro di divenire sacerdoti latini se fossero stati «educati in regioni latine». A nostro avviso è gravemente emblematica anche l'*asimmetria* nella formulazione di questa causa canonica: l'ipotesi del passaggio in direzione orientale non è stata neppure presa in considerazione! Ora, se si tiene conto del fatto che proprio in questi anni veniva messo a punto il divieto totale dell'attività dei preti sposati in queste regioni,⁵⁸ è facile vedere quale «sinergia negativa»

numbers of Eastern Catholic faithful drifted away from their proper Church *sui iuris* in order to educate their children. The schools required not only that families be members of the parish in order to enroll their children in the school, but that they financially support the parish, on top of the expensive tuition the parents were already paying. For many, the financial burden was too great and they could not support both their Eastern Catholic church and the parish of the school their children attended [...] This problem continues to dramatically affect all of the Eastern Catholic Churches in the U.S....» (J. KIMES, *Viewing*, cit., p. 262).

⁵⁷ Vedi: CIC'1917, can. 98 § 2 — *Clerici nullo modo inducere praesumant sive latinos ad orientalem, sive orientales ad latinum ritum assumendum*; cfr. ancora: mp. *Cleri sanctitati*, can. 1, § 3 e can. 7; CCEO'90 cc. 31 e 1465.

⁵⁸ Cfr. S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, decr. *Cum data fuerit*, 1 marzo 1929, «AAS» 21 (1929), pp. 152-159, art. 12; IDEM, decr. *Qua sollerti*, 24 maggio 1930, «AAS» 22 (1930), pp. 99-105, n. 6; IDEM, decr. *Graci-rutheni ritus*, 23 dicembre 1929, «AAS» 22 (1930), pp. 346-354, art. 12; M. KUCHERA, *A Balance between Concession and Discipline 'Cum data fuerit', article XII and 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium' Canon 758, 3 in the Metropolia sui iuris of Pittsburgh, U.S.A. A Question of Celibacy or Jurisdiction*, Rome, [s.n.], 2005; G. NEDUNGATT, *Usa: Forbidden Territory for Married Priests*, «The Jurist» 63 (2003), pp. 139-170; L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato*, «Angelicum» 83 (2006), 4, pp. 845-870; F. MARTI, *La legislazione vigente sulla presenza di clero cattolico orientale nei territori dell'Occidente*, «Ius ecclesiae» 23 (2011),

abbia prodotto per i cattolici orientali l'effetto combinato di queste due disposizioni: libero passaggio dei chierici celibi orientali alle diocesi e famiglie religiose latine, da un lato, divieto per l'attività del clero orientale uxorato in diaspora, dall'altro.

Un'aggiunta significativa si riscontra anche nella causa canonica riguardante i candidati religiosi [n. 5]: il testo modificato dell'Istruzione rispetto alla versione della Plenaria precisa che già la professione *temporanea* è sufficiente per il verificarsi della sufficiente causa canonica per passare al rito della relativa famiglia religiosa latina.⁵⁹

Anche la causa canonica (n. 3) introdotta al fine di esimere i fedeli orientali (poveri) dai maggiori oneri liturgici e disciplinari, caratteristiche derivanti dalla natura dei riti orientali difficilmente può essere considerata come segno del rispetto per le tradizioni orientali, o dell'impegno per favorire la loro sopravvivenza. E pure l'esigenza socio-culturale che si verifica dietro la necessità di «accondiscendere al volere della futura moglie» nell'ammettere il passaggio del marito e dei figli al suo rito, è propria, come abbiamo detto, piuttosto della mentalità occidentale, e, perciò, la relativa causa canonica (n. 8) con molta probabilità era sempre richiesta e applicata a favore di mogli latine. *Qualunque cosa favorisca il passaggio di un fedele alla Chiesa latina tuttavia, come è ovvio, per forza di cose, impoverisce sempre una Chiesa orientale cattolica.*

Un'omissione poco significativa è, invece, l'eliminazione del 'caso ruteno' che prevedeva la possibilità del passaggio della moglie latina al rito del marito chierico orientale.⁶⁰ Infatti, una norma codificata prevedeva tale possibilità già per tutte le mogli,⁶¹ per cui l'individuazione di questo caso (ruteno) come causa canonica specifica per un passaggio rituale, di fatto sarebbe stato del tutto superflua.

pp. 605-626; mentre più in generale sulla situazione degli orientali cattolici nella diaspora statunitense: F. MARTI, *I Ruteni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento* (Monografie giuridiche 36), Milano, Giuffrè, 2009, pp. 407-528. Per la nuova normativa invece vedi: CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali*, 14 giugno 2014, «AAS» 106 (2014), 6, pp. 496-499; C. VASIL, *Nel solco del Vaticano II. Nuove norme per il clero orientale cattolico uxorato*, in *L'Osservatore romano*, 27 febbraio 2015, 9; ripubblicato su *Enchiridion vaticanum* 30, pp. 590-596.

⁵⁹ Per la problematica dei candidati orientali che entrano in un noviziato latino: M. BROGI, «Rito», in G. PELLICIA, G. ROCCA (dir.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VII, Roma, Edizioni Paoline, 1983, coll. 1846-1849, 1846-1848; IDEM, *Ammissione di candidati di rito orientale in Istituti religiosi latini*, «Antoniano» 54 (1979), pp. 701-732; L. LORUSSO, *Casa religiosa e Sede Apostolica: le competenze della Congregazione per le Chiese orientali*, «Iura Orientalia» VI (2010), pp. 162-189, 175-180; vedi anche: G. NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore, Dharmaram Publications, 1992, pp. 113-138.

⁶⁰ Vedi: nt. 39 [n. 4], *supra*.

⁶¹ CIC'1917, can. 98, § 4[a]: *Integrum est mulieri diversi ritus ad ritum viri, in matrimonio ineundo vel eo durante, transire.*

Infine, dal testo dell'Istruzione emergono altri tre elementi importanti, anch'essi novità non contenute nei protocolli della Plenaria:

(a) sebbene i nuovi titolari erano chiamati a usare tale facoltà con la dovuta prudenza e discrezione tenendo sempre presente la gravità del caso, nello specchio delle cause canoniche, l'Istruzione mise in rilievo che le cause furono elencate «a scopo dimostrativo non tassativo», e perciò potevano verificarsi anche altre ragioni o circostanze sufficienti per concedere l'indulto. Questa tesi, presente anche in dottrina,⁶² in qualche modo è ricollegabile al carattere grazioso dell'indulto in questione.

(b) Le stesse facoltà previste per il cambiamento di rito furono accordate anche per la *sanazione* di eventuali tali passaggi prima svolti in modo irregolare.⁶³

(c) E in quelle zone dove i fedeli orientali in mancanza di un proprio Gerarca erano affidati all'Ordinario latino, i Rappresentanti nel processo di concedere l'indulto di passaggio dovevano chiedere il parere solo di questo ultimo prelato.⁶⁴

I Rappresentanti autorizzati a concedere l'indulto dovevano inviare alla fine di ogni anno le statistiche del numero dei passaggi avvenuti.⁶⁵

3. 3. Revoca dell'autorizzazione locale

La facoltà accordata nel gennaio del 1929 fu revocata nel 1940 su iniziativa di Eugène Tisserant,⁶⁶ allora cardinale segretario della Congregazione Orientale. L'iniziativa nacque come reazione ad una lettera della Segreteria di Stato in cui si comunicò una risoluzione negativa di papa Pio XII circa la richiesta di un fedele siciliano di poter passare al rito bizantino. Nella risposta il Papa formulò anche principi generali riguardanti la prassi futura che indussero il segretario francese a proporre un riesame di tutta la prassi relativa.

La sua presentazione preparata per l'udienza papale sottolinea che la necessità di ridurre la frequenza dei cambi di rito sarebbe stata giustificata non solo in ambito siciliano, ma anche in altre aree, come la Palestina, l'Egitto, l'Ungheria, la Slovacchia, ecc.⁶⁷ Il documento inoltre informa il Santo Pa-

⁶² Cfr.: «*Extra causas canonicas numerare possumus 'causa rationales' quae lege non statuuntur sed aequali consideratione habendae sunt ob circumstantias speciales vel loca particularia*» (A. CICOGNANI, *Commentarium ad librum primum Codicis Juris Canonici*, Romae, Buona Stampa, 1939, I, p. 315); ed anche: «The application for transfer to another Rite must be supported by valid reasons. Every true cause will be accepted...» (V. POSPISHIL, *Code*, cit., p. 36 [il corsivo è mio]).
⁶³ vedi: appendice 1, n. II.
⁶⁴ Ivi, n. III.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Per la sua bibliografia: E. FOUILLOUX, *Eugène, cardinal Tisserant (1884–1972): une biographie*, Paris, Desclée de Brouwer, [2011].

⁶⁷ ACO, fasc. 1310/28 Oriente, Rappresentanze Santa Sede, f. 128/1, Foglio *ex audientia* SS.mi, 23 novembre 1940.

dre sull'Istruzione «riservata» di cui sopra, in base al quale i Rappresentanti pontifici potevano concedere l'indulto del passaggio anche senza il consenso degli Ordinari interessati.

Lo stesso documento contiene la seguente proposta concreta: «per armonizzare... le prudenti recentissime decisioni del Santo Padre con la prassi più che decennale ormai invalsa nelle Rappresentanze pontificie a seguito della precipitata Istruzione, la S. C. penserebbe di comunicare, previa autorizzazione di Sua Santità, ai Rappresentanti pontifici che ove non esista consenso di entrambi gli Ordinari *a quo* e *ad quem* al passaggio di rito, l'istanza dev'essere deferita al giudizio della S. C. per la Chiesa orientale, anche se concorrono i casi indicati nella Istruzione surricordata». ⁶⁸

La decisione *ex audentia* di PP. Pio XII tuttavia – a differenza della proposta appena riportata – ordinò la revoca totale della facoltà accordata ai Rappresentanti pontifici nel 1929. ⁶⁹ Infine, in obbedienza al volere supremo, le facoltà in questione furono revocate con il decr. *Quo firmior* della Congregazione, in data 23 novembre 1940. ⁷⁰

4. UNA REVISIONE DELLE «CAUSE CANONICHE» NELLA RECENTE PRASSI DELLA CONGREGAZIONE ORIENTALE

È necessario, infine, fare un breve accenno al cambiamento della prassi curiale, poiché oggi le richieste di passaggio di rito (e non di meno quelle di ascrivere ad una Chiesa diversa dalla propria provenienza, nel caso di una conversione alla fede cattolica) vengono valutate e accordate sulla base di principi significativamente diversi dalle priorità («cause canoniche») sopra discusse. Ecco alcuni cambiamenti capitali. Ad esempio, i candidati orientali incardinati in un istituto latino (diocesi o comunità religiosa) di solito rimangono ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*. ⁷¹ Come pure un chierico des-

⁶⁸ Ivi, p. 2.

⁶⁹ «Il S. Padre considerando che i passaggi di riti importano spessissimo questioni politiche e possono aver ripercussioni gravi nella vita religiosa dei Paesi, ove occorrono, si è degnato decidere che si ritorni all'antica pratica, cioè che venga ad essere soppressa la delegazione ai Nunzi e Delegati per la concessione di cambiamento di rito, e che quelle concessioni vengono sempre riservate alla S.C. pro E. O. anche quando vi sarebbe consenso fra i due Ordinari *ad quem* e *a quo*, sentiti in ogni caso i pareri dei Nunzi o Delegati» ([card. Tisserant segr.] — *Ex audentia Ssmi - die 23 Novembris an. 1940*, ACO, Foglio *ex audentia SS.mi, ibidem*).

⁷⁰ SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, decr. *Quo firmior* [de venia apostolica transitus ad alium ritum a Romani Pontificis legatis concedenda], 23 novembre 1940, «AAS» 33 (1941), p. 28.

⁷¹ «Bisogna dunque distinguere l'appartenenza di un candidato agli ordini a una Chiesa *sui iuris* dalla sua ascrizione (incardinazione) a una eparchia o diocesi... Pertanto occorre notare che il chierico orientale suddito ad un Ordinario latino, rimane sempre ascritto alla propria Chiesa *sui iuris*» (D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma, Edizione Orientalia Christiana, 2007, p. 128).

tinato al servizio di un'altra Chiesa *sui iuris*, se caso mai volesse cambiare per questa ragione la sua incardinazione, secondo la prassi curiale attuale anche in quest'ultima ipotesi rimarrebbe membro della sua Chiesa *sui iuris*, e gli sarebbe concessa solo la facoltà dell'«adattamento» o l'indulto del «biritualismo». ⁷² Simili regole sono state adottate per i religiosi che intendono entrare in un'Istituto di un'altra Chiesa *sui iuris*. ⁷³ E, di più, anche la categoria dell'«impossibilità» (per esempio l'inaccessibilità per un parroco di rito proprio e/o una chiesa di rito proprio) oggi viene considerata in modo del tutto diverso rispetto al passato. Ne è un esempio eloquente una decisione curiale pubblicata nel 1995, secondo cui a una donna armeno-apostolica convertita non è stata accordata l'iscrizione alla Chiesa latina, malgrado il fatto che la chiesa armeno-cattolica più vicina si trovasse «a più di 200 miglia». ⁷⁴ Com'è stato affermato, la grande distanza geografica non è un motivo sufficientemente grave, almeno nel caso di una persona proveniente da una Chiesa orientale antica, per accordare l'abbandono della propria tradizione ecclesio-rituale. ⁷⁵ Giova notare che la semplice mancanza delle proprie strutture organizzative di per sé neanche nel passato era considerata come ragione sufficiente per concedere il passaggio. Se dalla distanza sorgeva, invece, una «incomodità», l'assenza della chiesa di rito proprio costituiva causa sufficiente per la concessione dell'indulto. Alla luce di questo dato la recente risposta qui riportata sembra testimoniare una *saliente rivalutazione* della rilevanza della distanza geografica come ragione sufficiente per accordare il passaggio rituale.

Alla luce di questi riorientamenti è evidente che oggi nell'accordare il cambiamento di rito prevalgono priorità e obiettivi completamente diversi rispetto all'epoca in cui fu redatta l'Istruzione oggetto del presente studio.

5. CONCLUSIONE

1. A differenza delle epoche passate, l'appartenenza ecclesio-rituale in seguito a un divieto di papa Nicolò V (1448) è stata gradualmente trasformata da un dato relativo al soggiorno effettivo della persona (e quindi per sua natura automaticamente variabile in dipendenza della collocazione geografica di fatto dell'interessato), in una caratteristica stabile e di per sé definitiva del fedele cattolico. In seguito a questa svolta, quindi, i fedeli – indipendentemente dal relativo luogo di residenza momentaneo – rimasero *ovunque* vincolati alla comunità rituale e tradizione ecclesiastica definita dal loro battesimo.

⁷² Cfr. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti*, cit., pp. 106-109.

⁷³ M. BROGI, «Rito», cit., pp. 1846-1849; D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti* cit., pp. 14-15 e 173.

⁷⁴ Vedi CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, K. W. Vann, J. I. London (eds.), Washington (DC), Canon Law Society of America, 1995, pp. 28-29.

⁷⁵ *Roman Replies*, cit., p. 30.

2. La modifica di questo legame ecclesiale-giuridico in seguito richiedeva un indulto apostolico, quale si accordava – e tuttora si accorda – solo in presenza di una «causa canonica» sufficiente.⁷⁶ Un registro della *S. Congregatio pro Ecclesia orientali* inviato ai Rappresentanti pontifici sotto la forma di un'Istruzione (riservata) per l'esecuzione del decr. *Nemini licere* (1929), come abbiamo visto, elenca otto cause. Ora, da un'attenta analisi del contenuto di questa lista, fornita da interessanti dati archivistici ricavabili dal percorso della sua elaborazione, risulta chiaro che all'epoca la *policy* curiale considerava prioritaria l'agevolazione del passaggio rituale dei fedeli orientali immigrati nelle rispettive diocesi latine. Le prove di quest'orientamento e strategia sono, per ricordare solo due esempi emblematici tra quelli sopra elencati, il riconoscimento come causa «sufficiente» ad accordare l'indulto di passaggio per ragione della semplice ascrizione dei figli alle scuole parrocchiali latine, oppure il fenomeno della facile autorizzazione del passaggio dei seminaristi orientali alle diocesi latine. Sebbene l'autorizzazione accordata ai nunzi fosse stata (per un tempo?)⁷⁷ revocata dopo un decennio, in parecchie regioni il fenomeno delle conversioni di massa al rito latino rimaneva un processo inarrestabile, come si rileva dai dati statistici di epoca più recente, ormai accessibili nell'archivio del Dicastero orientale.⁷⁸ Trattasi di un fenomeno per niente sorprendente, considerato il contesto sociologico (e qualche volta anche giurisdizionale)⁷⁹ gravemente svantaggioso e sfavorevole dal punto di vista orientale.

Le negative tendenze sociologiche, come è ovvio, solo entro certi limiti sarebbero potute essere riscattate. Per gli elaboratori dell'Istruzione qui

⁷⁶ Ciò è rimasto sostanzialmente immutato fino ai giorni nostri, pur tenendo presente che in sede dottrinale recentemente siano emersi notevoli tentativi di *riqualificare*, in alcuni contesti, la natura di questo intervento, classificandolo come «autorizzazione» di esercitare una «aspettativa legittima» di un diritto, radicata in una situazione soggettiva preliminare che – diversamente dall'oggetto di una concessione «graziosa» – di per sé *ab ovo* appartiene al fedele; vedi: J. CANOSA, «La concessione delle grazie attraverso i rescritti», «Ius Ecclesiae» 6 (1994), pp. 246-247; IDEM, «La presunzione della licenza di cui al can. 112 § 1, 1° del Codice di diritto canonico», «Ius Ecclesiae» 5 (1993), pp. 623-624; P. SZABÓ, *L'ascrizione*, cit., pp. 199-200.

⁷⁷ Cfr. ACO, Ponenza 699/1948.

⁷⁸ Vedi: ACO, Indice dei Rescritti spediti dalla Sacra Congregazione “pro Ecclesia Orientali”, vol. I (1928-37), vol. II (1937-50).

⁷⁹ Negli anni '90 il 70% dei missionari impegnati nelle diocesi latine dell'India erano sacerdoti provenienti dalla Chiesa malabarese; cfr. G. MIFSUD, *Attività missionaria nella Chiesa siro-malabarese*, «Eastern Churches Journal» 3 (1996), pp. 75-91. Per statistiche concrete vedi: G. NEDUNGATT, *Equal Rights of the Churches in the Catholic Communion*, «The Jurist» 49 (1989), 1, pp. 1-21, 7-8. Questa strana situazione nasceva dal fatto che la giurisdizione territoriale della Chiesa malabarese fino a poco tempo fa era limitata al Kerala, situazione ingiusta che – dopo un percorso faticoso – è stata parzialmente sanata solo da una recente decisione di papa Francesco; vedi: FRANCISCUS, litt. ap. *The remarkable 'varietas Ecclesiarum'* [ad Episcopos Indiae], 9 ottobre 2017, n. 7, «AAS», 109 (2017), 11, pp. 1171-1176, p. 1174; J. MANGALATHIL (ed.), *The All-India Jurisdiction of the Syro Malabar Church*, Kottayam, OIRSI Publications, 2019.

presentata, questa tendenza, oggi qualificabile addirittura come «sindrome *etnofuga* orientale»,⁸⁰ sembrava essere una ragione per dover agevolare e accelerare i passaggi di rito, invece di cercare mitigarla a favore della sopravvivenza dei riti orientali. Infatti, nella formulazione delle «cause canoniche» dell'Istruzione qui analizzate, non si trova, salvo errore, nemmeno una minima aspirazione di favorire gli orientali come comunità. Queste norme senza alcuna eccezione, come pare, servirono ad un solo obiettivo: a promuovere e facilitare il passaggio più agevole possibile degli orientali alla Chiesa latina. Ciò sembra risultare chiaro non solo dalle analisi poc'anzi svolte, ma anche dalla precedente dottrina (alcuni eminenti rappresentanti affermarono questa proposizione o per lo meno la quasi irresistibile tendenza e le costrizioni sociologiche che agirono in questa direzione⁸¹ con le relative conseguenze) come espressa conclusione.

3. In seguito alla presa di coscienza del ruolo inestimabile delle tradizioni orientali nell'espressione e, anzi di più, nella piena realizzazione della «cattolicità» della Chiesa,⁸² la suddetta *policy* curiale è stata gradualmente revisionata. Infatti, a differenza dell'Istruzione surriferita, oggi le cause canoniche non sono ormai di solito applicate *a sfavore della protezione dell'iscrizione ecclesio-rituale originale*, nonostante le pressioni sociologiche che sempre più agiscano nella direzione opposta. Eloquenti segni di questa svolta nella prassi sono, ad esempio, che oggi neppure la grande distanza geografica dalla propria comunità rituale costituisce più motivo sufficiente per cambiare l'appartenenza ecclesio-rituale, e, come abbiamo visto, lo stesso si dica a riguardo dei seminaristi orientali destinati ad incardinarsi in diocesi latine.

La dottrina ha chiarito da almeno mezzo secolo che le norme di iscrizione ecclesio-rituale suppongono *la stabilità sociologica* delle relative comunità e una *rete parrocchiale facilmente accessibile*. Nei territori d'Occidente, di queste

⁸⁰ Per questo fenomeno vedi: M. THÉRIAULT, *Canonical Questions Brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, «Ius Ecclesiae» 3 (1991), pp. 201-232, p. 202; P. SZABÓ, *L'iscrizione*, cit., pp. 158 ss.; e non da ultimo: «Il cattolico di rito orientale ha poi una certa vergogna di vedersi distinto dagli altri. Essi dicono che il rito latino è il rito del paese e vorrebbero lo stesso privilegio che hanno quelli di altre nazionalità» (ACO, Ponente 1928, p. 16; vedi: allegato 2).

⁸¹ William Bassett già un mezzo secolo fa all'incirca ha messo in rilievo che questi canonici nella diaspora semplicemente non sono in grado di assicurare la sopravvivenza delle minoranze orientali; W. BASSETT, *The Determination*, cit., p. 238; vedi anche l'affermazione alla p. 176, *supra*: «non si deve facilitare il secondo [il passaggio dei latini ad un rito orientale] mentre si può permettere senza gravi difficoltà il primo [il passaggio di un orientale al rito latino]» (ACO, Ponente 1928, p. 5).

⁸² Cfr. OE 1; UR 15e, 17b; IOANNES PAULUS II, epist. ap. *Oriente lumen*, 2 maggio 1995, «AAS» 87 (1995), 9, pp. 745-774, p. 746; e ancora, tra l'altro, vedi: CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, lett. circ. *En égard au développement* [touchant les études sur les Églises orientales], 6 gennaio 1987, in *Enchiridion vaticanum* 10, pp. 802-817; ecc.

due condizioni tradizionalmente ritenute indispensabili per la sopravvivenza dell'identità rituale, oggi di solito non è garantita né l'una né l'altra. Se la presenza viva dei riti orientali, componenti ormai ritenute imprescindibili per esprimere e vivere l'integrità della *cattolicità*, è un *interesse pubblico* nella Chiesa come sembra, allora le sempre più gravi circostanze del Medio Oriente e il conseguente esodo di massa dei cristiani richiedono pronte e adeguate soluzioni alle misure delle relative sfide geo-politiche e sociologiche. E alla luce dell'accelerata disgregazione di alcune Chiese di tradizioni antichissime,⁸³ si dovrebbe fare di tutto per evitare la triste e sempre più imminente profezia riportata nel motto iniziale del nostro studio. Infatti, consapevole di tali rischi, già il Legislatore stesso ha previsto la possibilità di modificare tali norme a favore delle Chiese orientali in difficoltà,⁸⁴ alcune di loro ormai addirittura in via di estinzione sociologica. Le asimmetriche situazioni sociologiche sfavorevoli per le Chiese orientali sembrano richiedere norme *altrettanto* asimmetriche *a favore* delle medesime,⁸⁵ in osservanza dell'evidenza secondo cui tra ineguali solo norme proporzionalmente favorevoli allo sfavorito possono garantire una eguaglianza sostanziale, e la conseguente sopravvivenza per la relativa minoranza.

Questo principio infine dovrebbe prevalere anche a livello applicativo in modo da assicurare *ulteriori affinamenti* della lista e del contenuto delle «cause canoniche» in questione, per renderle ancora più adeguate per la sopravvivenza delle tradizioni all'interno della Chiesa cattolica. L'Istruzione analizzata in questo studio, a questo proposito, potrebbe offrire un ottimo esempio. Ovviamente, non tanto per il suo contenuto, che è ormai cosa del passato, ma per la forza motrice e la convinzione che ne emerge: le «cause canoniche» sono *funzionali* al conseguimento di qualche obiettivo prioritario che consente diversificazioni – se non addirittura asimmetrie sostanziali – nel loro contenuto e nella loro applicazione. Questa nuova consapevolezza in futuro potrebbe essere sfruttata a beneficio delle Chiese orientali bisognose.

In questa linea ci si potrebbe infine chiedere se dopo quasi un secolo non sia giunto il tempo propizio per l'elaborazione di una nuova Istruzione dicasteriale sulle «cause canoniche» accompagnate anche da un apposito «Vade-

⁸³ Per alcune statistiche sui cristiani di Medio Oriente vedi ad esempio: D. WOMACK, *Christian Communities in the Contemporary Middle East: An Introduction*, «Exchange» 49 (2020), pp. 189-213, p. 197; *Statistic on Christians in the Middle East (2010)*: <https://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/middle-east/christians-in-the-middle-east/upload/statistics-on-catholics-in-the-middle-east.pdf>; ecc.

⁸⁴ Cfr. CCEO c. 29, § 1, c. 30; cfr. la clausola relativa allo *ius particulare a Sede Apostolica statutum* serve «per indicare la via a porre in atto gli opportuni rimedi, qualora ciò si dimostrerà veramente necessario, per la tutela della fioritura delle Chiese orientali nelle regioni ove esse sono minoritarie» («Nuntia» 31 [1990], p. 22; vedi anche: P. SZABÓ, *L'ascrizione*, cit., pp. 174, 177).

⁸⁵ Vedi P. SZABÓ, *L'ascrizione*, cit., pp. 171-172, 179, 186, 188, 219.

mecum», elaborato tutto secondo la nuova coscienza acquisita sull'importanza insostituibile, nella Chiesa cattolica, della viva presenza delle antiche tradizioni orientali. Un nuovo orientamento ufficiale a proposito sarebbe alquanto importante e tempestivo, perché oggi la stragrande maggioranza delle richieste per l'indulto in questione è decisa di nuovo a livello locale,⁸⁶ e nel valutare le relative richieste i vescovi coinvolti spesso tuttora seguono gli orientamenti dell'antica prassi presentata nell'Istruzione in questo studio trattata, e come abbiamo visto ancora poco attenta per l'incremento delle Chiese orientali cattoliche.

★

Alla fine di questo studio si deve riconoscere che un maggior «distacco ideologico» avrebbe forse favorito l'oggettività scientifica del presente discorso. Pur ammettendo in sostanza la fondatezza di tale critica, la speranza è che la situazione di emergenza in cui vivono non poche Chiese orientali, portatrici specifiche della tradizione apostolica (cfr. OE 1), spieghi e giustifichi in qualche maniera l'impostazione e il tono del nostro discorso. La presente lettura del passato e del presente è mossa da preoccupazioni simili a quelle espresse nel nostro motto iniziale.

★

[APPENDICI DI DOCUMENTI INEDITI]

[1]

S. Congregazione
«pro Ecclesia Orientali»
Num. di Prot. 1310/28

ISTRUZIONE⁸⁷

Da varie parti e specialmente d'Europa e d'America, pervengono frequentemente a questa S.C. istanze nelle quali, a norma del can.98, C.I.C., si chiede alla S. Sede che sia concesso il passaggio da un rito ad un altro, e generalmente da un rito orientale al rito latino. Nel trasmettere queste istanze, i Nunzi Apostolici ed i Delegati Apostolici, sia per iscritto, sia a voce, quando erano presenti in questa alma città, facevano osservare l'opportunità, e, talora, la necessità, che, ad essi, in contatto più diretto e immediato con i Vescovi ed i fedeli dei luoghi, potessero avere la facoltà di concedere la grazia di passare da uno ad altro rito, verificandosi le condizioni volute dai SS. Canon.

⁸⁶ Cfr. CCEO c. 32, § 2; & SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex Audentia Ss.mi* [fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda], 26 novembre 1992, «AAS» 85 (1993), p. 81.

⁸⁷ ACO, fasc. 84/40 Oriente, Diritto, ff. 1-2, Istruzione N. Prot. 1310/28, 10 dicembre 1928.

E questo allo scopo di poter provvedere ai bisogni dei fedeli in modo adeguato, e, quando è necessario, più sollecitamente, e così mantenere meglio la pace tra i fedeli di rito diverso.

La S.C., pertanto, desiderosa di dare efficace provvedimento, dopo maturo esame ha deciso, con l'approvazione del Santo Padre, che sia delegata ai Nunzi e Delegati Apostolici la facoltà di esaudire l'istanze dirette ad ottenere il passaggio da un rito ad altro rito; facoltà che viene loro concessa in vigore dell'unito Decreto in data 6 corrente e della presente Istruzione.

I. *Sono riconosciute cause canoniche per la concessione del cambiamento di rito:*

- 1) l'educazione religiosa ricevuta nel rito *ad quem*;
- 2) la grave difficoltà di frequentare la chiesa di rito *a quo*, e, a più forte ragione, la mancanza di chiesa del detto rito;
- 3) l'impossibilità o quasi di frequentare scuole cattoliche nel rito *a quo* e ricevere una cristiana educazione;
- 4) l'unità di educazione cristiana nella famiglia;
- 5) l'ingresso definitivo (e cioè per la professione anche temporanea) in una religione latina, che non abbia provincia di rito orientale;
- 6) l'Ordinazione *in sacris* di giovani orientali che, per avviarsi al sacerdozio, furono educati in seminari di diocesi o regioni latine;
- 7) l'impossibilità, o la grave difficoltà di osservare le feste e i digiuni del proprio rito (o perchè più frequenti, o perchè importanti maggiori spese), per la povertà dell'oratore;
- 8) la necessità di accondiscendere al volere della futura moglie, richiedente come condizione che il marito ed i figli siano del proprio rito.

Tutte queste cause si possono ridurre ad una sola generale: il < *bonum animarum* >. Ed a questa suprema legge debbono ispirarsi i Nunzi e Delegati Apostolici ogni qualvolta credono opportuno concedere il mutamento di rito: ed essi dovranno usare di questa facoltà, secondo prudenza e discrezione, valutando la gravità del caso, in base alle cause canoniche, notando tuttavia che esse sono state elencate a scopo dimostrativo, non tassativo, perchè possono in determinati casi verificarsi altre cause o ragioni o circostanze sopra non elencate, ma riflettenti il bene delle anime.

II. *I casi in cui si può fare uso di tale facoltà.*

Sono tutti, senza distinzione fra urgenti e ordinari, eccetto il caso di passaggio di sacerdoti dal rito orientale al latino, e viceversa.

Le stesse facoltà per passaggio di rito sono accordate anche per la sanazione di tali passaggi.

III. *La procedura da tenersi nel concedere tale facoltà.*

Saranno sentiti gli Ordinari *a quo* e *ad quem*, quando sia possibile, benchè ciò non sia richiesto *ad validitatem*, e tanto meno il loro consenso.

In quelle regioni poi, ove non v'è praticamente distinzione tra Ordinario *a quo* ed Ordinario *a quem* – il che si verifica spesso nelle regioni latine – dove gli orientali, non avendo Ordinari proprii, sono soggetti alla giurisdizione degli Ordinari del luogo ad es. maroniti o siriani in America, basterà sentire l'Ordinario latino del luogo.

Infine è da notare che sono da riconoscersi soltanto i passaggi di rito avvenuti secondo le leggi canoniche; e si richiama la vigilanza dei Rmi Rappresentanti della S. Sede, perchè si oppongano e reagiscano contro quei passaggi, specialmente in massa, attentati per mezzo di ricorso ad autorità civili o laiche; al quale scopo, ove sia un Concordato, si potrà anche esigere dal Governo civile che siano rispettate le leggi della Chiesa.

La S. Congregazione inoltre rivolge preghiera ai Rmi Rappresentanti della S. Sede di dare, in fine di ogni anno, relazione sul numero dei passaggi avvenuti, colle notizie rilevanti che si giudicano del caso.

Roma, dalla Segreteria della S. Congregazione per la Chiesa Orientale, il 10 dic. 1928.

[2]

*Lettera di Monsignore Schrembs, Vescovo di Cleveland, alla S.C.*⁸⁸

La questione del passaggio da un Rito Orientale al Rito Latino costituisce un problema di sempre maggior difficoltà e frequenza nell'amministrazione della mia diocesi.

Per il bene delle anime desidero richiamare con la massima riverenza a V. E. alcuni casi che mi sembra richiedano una certa mitigazione delle presenti disposizioni dei S. Canoni.

Le leggi degli Stati Uniti che restringono l'immigrazione rendono praticamente impossibile il funzionamento delle parrocchie di rito orientale, in quanto tali. Infatti, se non fosse la generosità dei Latini che le sostengono, queste piccole parrocchie dovrebbero chiudere le porte e fare bancarotta. Sembra alle nostre istituzioni finanziarie che esse siano in continuo rischio, perchè le giovani generazioni non si fermeranno negli stessi luoghi dove vennero originariamente a fissarsi i primi immigranti negli Stati Uniti.

Queste popolazioni in generale non vivono nelle immediate vicinanze della Chiesa, ma risiedono in punti distanti della città e spesso della diocesi. Per esempio le Chiese Maronita e Melchita sono situate al centro di Cleveland e ognuna di queste Chiese aveva una grande colonia di popolo nell'immediato suburbio. Ora questa gente vive otto o nove miglia lontano. Alcuni stanno ancora nel suburbio, ma a maggiore distanza. Ed altri abitano in altre città, lontano 30 e 40 miglia dalla loro parrocchia, o sono sparsi in vari punti della diocesi.

⁸⁸ ACO, Ponenze 1928, pp. 14-16.

A causa di tali distanze non possono frequentare le proprie Chiese. O vanno alla Chiesa Latino più vicina o non vanno in nessuna.

Quindi le loro parrocchie non hanno i mezzi sufficienti per pagare al parroco il salario e mantenere del proprio la Chiesa. Che cosa si può fare quando non più di trenta persone sono contribuenti attivi per il mantenimento della Chiesa? La frequenza delle domeniche ordinarie nella chiesa Melkita non oltrepassa le trenta persone. Ma i fatti dimostrano che questa gente tiene molto all'educazione cattolica dei propri figli. Quando essi o per la loro povertà, o perchè non raggiungono il numero, non possono edificare una scuola propria, inviano i figli alle Scuole del Rito Latino. Con questo non si dice che non ci sia una sola scuola cattolica fra le Chiese dei diversi riti. Ma questo si avrà solo per i riti che hanno un proprio Ordinario.

Ciò che è più grave si è che non vi sono previsioni che essi possano mai avere scuole proprie.

I sacerdoti incaricati delle Scuole Latine accolgono questi ragazzi in vista delle loro anime immortali e cercano di ispirare rispetto ai venerandi ed antichi riti della Santa Madre Chiesa, in ossequio alle prescrizioni dei Canonici; ma con la migliore volontà di questo mondo essi incontrano difficoltà di ordine pratico che al presente sono insormontabili. I ragazzi studiano il catechismo Romano in Inglese come gli altri ragazzi della scuola. Viene il momento della prima Comunione e i sacerdoti dicono loro che essi non possono farla ma debbono andare alla propria parrocchia. Immediatamente vengono i genitori e pregano i preti latini di ammetterli alla Santa Comunione. Questo si fa spesso dai genitori che pure frequentando le loro chiese rituali ritengono impossibile mandare i figliuoli a tante miglia di distanza e con tanta spesa e fra tanti pericoli per il traffico nelle vie della città. Si è constatato che un rifiuto da parte dei preti latini si risolve nella trascuratezza dei Sacramenti e in danno della Religione.

I ragazzi poi allevati nelle Scuole Latine divengono sotto ogni aspetto Latini, e solo più tardi nella vita sentono dire che essi non sono membri del rito latino.

Nell'amministrazione del Sacramento del Matrimonio essi spesso vanno davanti al magistrato civile se hanno avuto un rifiuto dai preti latini, preoccupati di obbedire alla legge canonica.

Il privilegio concesso ai Ruteni nel 1914 che il matrimonio si possa celebrare nella parrocchia della sposa dovrebbe essere esteso alle ragazze degli altri riti. Alla giovane sposa riesce troppo gravoso di essere chiamata per il matrimonio alla parrocchia dello sposo, essendo ciò tanto contrario agli usi americani. Vi sono state molte conversioni fra i scismatici attraverso i matrimoni. Il cattolico di rito orientale ha poi una certa vergogna di vedersi distinto dagli altri. Essi dicono che il rito latino è il rito del paese e vorrebbero lo stesso privilegio che hanno quelli di altre nazionalità.

Inoltre dei sacerdoti latini domandano come contenersi nel seguente caso: In una parrocchia Greco Rutena un gran numero di fedeli sdegnati col sacerdote passarono alla chiesa ortodossa; poi vennero ad un sacerdote latino e chiesero di rientrare nel seno della Chiesa Cattolica, ma rifiutano di andare alla Chiesa Greca.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- ACO [= Archivio del Dicastero per le Chiese orientali], fasc. 84/40 Oriente, Diritto, ff. 1-2, Decreto *De venia apostolica transitus ad alium ritum a Romani Pontificis legatis concedenda*, 6 dicembre 1928; ff. 3-4, Istruzione N. Prot. 1310/28, 10 dicembre 1928.
- ACO, Ponenze, Congregazione del 6 novembre 1928, N. VIII/1 – prot. N. 1310/28, Oriente. – Facoltà ai Rappresentanti pontifici.
- BASSETT, W., *The Determination of Rite*, Rome, 1967 («Analecta Gregoriana», 157).
- BROGI, M., *Ammissione di candidati di rito orientale in Istituti religiosi latini*, «*Antonianum*» 54 (1979), pp. 701-732.
- CONDORELLI, O., «*Ecclesia*», «*civitas*» e giurisdizione episcopale: interpretazioni e applicazioni del c. 9 del Concilio Lateranense IV nei secoli XIII-XV, «*Ius Ecclesiae*» 16 (2004), pp. 21-40.
- KOROLEVSKIJ, C., *Studio particolareggiato del can. 94, § 2 e can. 98, § 3*, in SACRA CONGREGAZIONE “PRO ECCLESIA ORIENTALI” – CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE [Greci e disciplina bizantina in generale], Prot. n. 69/30, in DTL [= Dicastero per i Testi Legislativi] – Biblioteca, vol. 1 (coll. 9E17) pp. 1-58.
- MUDRYJ, S., *De transitu a ritu byzantino-ucraino ad ritum latinum: dissertatio historico-iuridica*, Roma, PUL, 1973.
- RIZZI, M., «*Transitus ritus (a iure seu privilegiatus et ex indulto)*», in *Dictionarium morale et canonicum*, P. PALAZZINI (dir.), IV, Romae, 1968, pp. 541-547.
- SALACHAS, D., NITKIEWICZ, K., *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma, Edizioni Orientalia Christiana, 2007.
- SZABÓ, P., *L’ascrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris: Lettura dello ius vigens nella diaspora, Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di P. Gefaell, Milano, Giuffrè, 2012 («Monografie giuridiche», 42), pp. 151-232.
- THÉRIAULT, M., *Canonical Questions Brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, «*Ius Ecclesiae*» 3 (1991), pp. 201-232.

GIURISPRUDENZA

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA, Prot. n. 30315/99 CA, *Iurium*, 28 giugno 2003.*

Prot. n. 30315/99 CA

Iurium

(X - Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae)

Prot. n. 30315/99 CA

Iurium

(X - Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica)

SENTENTIA DEFINITIVA
IN NOMINE DOMINI. AMEN.

IOANNE PAULO PP. II feliciter regnante, Pontificatus sui anno xxv, die 28 m. Iunii a. 2003, Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, videntibus Em.mis ac Rev.mis D.nis Mario Francisco Card. Pompedda, *Praefecto*, D. Simone Card. Lourdasamy et Augustino Card. Cacciavillan, et Exc.mis ac Rev.mis D.nis Iuliano Herranz, Eduardo Davino, Francisco Coccopalmerio, *Ponente*, Thoma Georgio Doran et Xaverio Echevarría Rodríguez, intervenientibus Cl.mo Adv.to Mario Musumeci pro Congregatione pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae atque Societate Y, et Cl.mo Adv.to Henrico Serafini pro X, atque Rev.mo D.no Ioanne Paulo Montini, Promotore Iustitiae deputato, in causa de qua supra, hanc definitivam tulit sententiam.

SENTENZA DEFINITIVA
IN NOMINE DOMINI. AMEN.

Felicemente regnante Papa GIOVANNI PAOLO PP II, nell'anno xxv del suo pontificato, il 28 giugno 2003, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, alla presenza di Sua Eminenza e Rev.do Sig. Mario Francesco Card. Pompedda, Prefetto, D. Simon Card. Lourdasamy e Agostino card. Cacciavillan, e Sua Eccellenza e Reverendo Sig. Julián Herranz, Eduardo Davino, Francesco Coccopalmerio, *Ponente*, Thomas George Doran e Javier Echevarría Rodríguez, con l'intervento del Chiar.mo Avv.to Mario Musumeci a nome della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica e Società Y, e Chiar.mo Avv.to Enrico Serafini per X, e Rev.mo Mons. Gianpaolo Montini, Promotore di Giustizia deputato, nel caso sopra richiamato, ha assunto tale parere definitivo.

* A seguito del testo e della relativa traduzione della sentenza, si può consultare il commento di FABIO VECCHI, *Evoluzioni ecclesiologiche e permanenza del primato di regime nel Roma non Pontefice, «supremo amministratore dei beni ecclesiali»*.

FACTI SPECIES

1. Coniuges d.nus Z et d.na W, SS.mi Cordis Iesu cultui plene addicti, opera apostolica anno circiter 1923 condiderunt, cui populus communiter «Opera XY» (et «X» pro viris necnon «Y» pro mulieribus) nomen dabat.

Duae Societates itinera similia habuerunt sub respectu canonico.

Societas mulierum ab Exc.mo Archiepiscopo N die 24 m. Septembris a. 1958 erecta est in piam consociationem, ad normam canonum 685-686 Codicis Iuris Canonici tunc vigentis. Archiepiscopale decretum statuebat *fundatricem*, d.nam W, quae supremum diem obierat die 11 m. Septembris a. 1956; *sedem*, pagum A; *denominationem*, V; *legem constitutionalem*, pro qua «Regolamento», qui iam eandem consociationem de facto regebat, adsumebatur. Paulo post, i.e. die 5 m. Septembris a. 1964, idem Exc.mus Archiepiscopus, decreto revera sat informi, eandem consociationem erigebat in «Società di donne viventi in comune senza voti», ad normam can. 673 Codicis Iuris Canonici tunc vigentis.

Societatem virorum, instante ipso d.no Z, Exc.mus Archiepiscopus die 3 m. Aprilis a. 1965 in «Società laicale di uomini viventi in comune sine votis», ad normam cann. 673 et sequentium Codicis Iuris Canonici tunc vigentis, erexit. Eodem decreto statuebantur *sedes*, pagus A; *denominatio*, X; *membrorum nomina*, quae in adiuncto albo inscribebantur; *statuta*, quae in iam vigente «Regolamento» habebantur. Eodem die Exc.mus Archiepiscopus societati nuper erectae personam iuridicam donavit: finis praecipuus huiusmodi actus evadebat agnitio personae iuridicae in iure civili P ex

FATTISPECIE

1. I coniugi Sig. Z e Sig.ra W, interamente dedicati al culto del Sacro Cuore di Gesù, fondarono intorno al 1923 l'opera apostolica, comunemente chiamata «Opera XY» (e «X» per gli uomini e «Y» per le donne)

Le due Società hanno compiuto cammini simili nel rispetto del diritto canonico. Il 24 settembre 1958 la Società femminile venne eretta da Sua Eccellenza Mons. N in pia associazione, a norma dei canoni 685-686 del Codice di Diritto Canonico allora vigente. Il decreto arcivescovile stabiliva fondatrice la signora W, deceduta il 11 settembre 1956; sede, villaggio A; denominata, V; la legge costituzionale, per la quale si è assunto il «Regolamento», che già regolava di fatto la stessa associazione. Un pò più tardi, cioè il 5 settembre 1964, lo stesso Ecc.mo Arcivescovo, con decreto proprio informale, eresse la stessa associazione in «Società femminile di vita in comune senza voti», a norma del can. 673 del Codice di Diritto Canonico allora vigente.

Su istanza del signor Z, Sua Eccellenza l'Arcivescovo, il 3 aprile 1965, eresse la Società maschile in «Società laicale maschile di vita in comune *sine votis*», a norma del can. 673 e seguenti del Codice di Diritto Canonico allora vigente. Con lo stesso decreto furono stabilite le sedi, frazione A; denominazione, X; i nominativi dei componenti, iscritti nell'elenco allegato; gli statuti, che erano contenuti nel «Regolamento» già in vigore. Nello stesso giorno Sua Eccellenza l'Arcivescovo conferì personalità giuridica alla neonata società: lo scopo principale di questo atto era il riconoscimento

concordato S. Post actum constitutionis consociationis laicalis penes notarium die 30 m. Iunii a. 1965, agnitio reapse evenit die 23 m. Aprilis a. 1966 per decretum Rei Publicae P Praesidis.

2. D.na W emortua, d.nus Z, suae coniugis heres, de omnium suorum bonorum temporalium destinatione agere coepit. Testamentum sua manu scripsit die 24 m. Maii a. 1958, quo heredes ex asse instituit quinque personas physicas, quae ad Societatem X, uti membra, pertinebant.

Statim post erectionem Societatis X in personam iuridicam canonicam atque agnitionis petitionem penes auctoritatem competentem Reipublicae P, testamentum ipse mutavit, die scilicet 31 m. Martii a. 1966, heredem ex asse instituens Societatem X, nuper canonicamente erectam, quae proxime civiliter agnitum iri praevidebatur. D.nus Z die 6 m. Aprilis a. 1966 supremum diem obiit, paulo scilicet ante agnitionis decretum.

Per viginti circiter annos pax concordiaeque regnavit inter duos coetus, X scilicet et Y. Cuinam debeatur periodus illa felix, et prius, an revera, secuta insipientes, felix evaserit, difficile dictu remanet. Moderator Generalis, qui fundatori successerat, d.nus nempe T, res temporales, sed etiam electorales apostolicasque, ita gessit ut ad modum unius omnia evenirent.

D.ni T munus semper renovabatur, ope, uti dicitur, Y, quae partem habebant cum viris in electione Moderatoris Generalis. Ad successionem in infinitum impediendam, prima vice, die 24 m. Iunii a. 1986 mulieres Y, ex Exc.mi Archiepiscopi N praescripto, in legitimis Statutis Societatum fundato, partem

di una persona giuridica di diritto civile P dal concordato S. Dopo l'atto di costituzione dell'associazione laicale il 30 giugno 1965, il riconoscimento è effettivamente avvenuto il 23 aprile 1966 con decreto del Presidente della Repubblica.

2. Venuta a mancare la signora W, il signor Z, coniuge erede, iniziò ad occuparsi della destinazione di tutti i suoi beni temporali. Redasse il testamento di proprio pugno il 24 maggio 1958, in cui costituiva eredi del patrimonio cinque persone fisiche appartenenti alla Società X.

Subito dopo l'erezione della Società X come persona giuridica canonica e la richiesta di riconoscimento davanti all'autorità competente della Repubblica di P, modificò lui stesso il testamento, precisamente il 31 marzo 1966, costituendo erede dell'asse la Società X, recentemente eretta canonicamente, di cui si attendeva il prossimo riconoscimento civile. Il Signor Z morì il 6 aprile 1966, poco prima del decreto di riconoscimento.

Per circa vent'anni tra i due gruppi, X e Y, regnarono pace e armonia. A chi si deve quel periodo felice, e prima, se davvero, si rivelò tale, resta difficile dirlo. Il Moderatore Generale T, succeduto al fondatore, amministrò gli affari temporali, ma anche quelli elettorali e apostolici, in modo che tutto avvenisse concordemente.

L'ufficio del signor T veniva sempre rinnovato, col sostegno, a quanto pare, di Y, che partecipò con gli uomini all'elezione del Moderatore Generale. Per evitare la successione all'infinito, per la prima volta, il 24 giugno 1986 la Società Y, dietro disposizioni di Sua Eccellenza Mons. N, in base ai legittimi Statuti del-

non habuerunt in Moderatore Generali eligendo. Reapse successio illa finem habuit, atque Societas X in Moderatorem Generalem d.num TT (nullo consanguinitatis vinculo cum d.no T coniunctum) elegerunt. D.nus T, uti dicitur, etiam post novi Moderatoris Generalis electionem, suum munus reapse exercere perrexit usque ad suam mortem (mense iulio 1989), sub specie Sororum Societatis Y administratoris.

3. Opus non est, ad nostrum munus expleendum, quin percurramus iter paene infinitum (reapse nondum expletum est) controversiarum singularum, quae intercesserunt inter Societatem Y, Societatem X, Exc.mum Archiepiscopum N necnon Congregationem pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae, sive in foro canonico sive in foro civili, et, quod gravius, in foro pubblico per ephemeridum pervulgationem, quaeque etiam nunc pendent. Tantum capita necessaria recolimus, quasi indicem chronologicum praebendo:

- 27 m. Maii a. 1987: Exc.mus Archiepiscopus formaliter mandat Superiorissae Y ut administrationem domus B legitimo et nuper electo Moderatori Generali X tradat. Cui mandato Superiorissa illa resistit. Propter hanc formalem inobedientiam, Exc.mus Praesul custodiam et celebrationem Eucharistiae penes domum B vetat;

- 12 m. Martii a. 1988: Superiorissa Societatis Y apud magistratum civilem criminatur Moderatorem Generalem X, qui domus B possessionem capere contendat, de domiciliis violatione;

- 5 m. Aprilis a. 1988: Superiorissa Societatis Y ad Exc.mum Archiepiscopum Q provocat;

le Opere, non partecipò all'elezione del Moderatore Generale.

In effetti, tale successione si concluse e la Società X elesse il signor TT (non imparentato con il signor T) come Moderatore Generale. Il signor T, a quanto risulta, anche dopo l'elezione del nuovo Moderatore generale, continuò a esercitare il suo ufficio fino alla morte (avvenuta nel luglio 1989), nelle vesti di amministratore delle Suore della Società Y.

Non è necessario, per adempiere al nostro compito, ripercorrere il cammino pressoché infinito (che infatti non è stato ancora completato) delle singole controversie intervenute tra la Società Y, la Società X, Sua Eccellenza Mons. N, nonché con la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, sia in foro canonico che in foro civile, e, cosa più grave, in foro pubblico attraverso la diffusione dei giornali, e che sono ancora pendenti. Riassumiamo solo i capitoli necessari, come se si trattasse di un elenco cronologico:

- 27 maggio 1987: Sua Eccellenza l'Arcivescovo ordina formalmente alla Superiora Y di affidare l'amministrazione della Casa B al legittimo e recentemente eletto Moderatore Generale X. La Superiora resiste a tale ordine. A causa di questa disobbedienza formale, Sua Eccellenza il Presidente vieta la conservazione e la celebrazione dell'Eucaristia presso la casa di B;

- 12 marzo 1988: La Superiora della Società Y accusa presso il magistrato civile il Moderatore Generale X, che aveva tentato di impossessarsi della casa "B", di violazione di domicilio;

- 5 aprile 1988: la Superiora della Società Y ricorre Sua Eccellenza l'Arcivescovo Q;

- anno 1988 et sequentibus: Superior Societatis X ad iudicem civilem provocat, ut in domus B possessionem restitueretur atque, progrediente tempore, ut eiusdem et alius domus dominium pro se iudicialiter declararetur. Huic petitioni Societas Y opposuit, inter alia, petitionem dominii ex usucapione. Omnia conamina vel ex parte Dicasterii Curiae Romanae penes X Superiores, ut ipsi actioni civili renuntiarent, incassum cesserunt;

- 16 m. Ianuarii a. 1990: quorundam bonorum immobilium sequestrationem, instante Superiore Generali X, iudex civilis decernit, qui tamen custodem nominat Superiorissam Societatis Y;

- 22 m. Februarii a. 1990: Exc.mus Archiepiscopus N Superiorissae Societatis Y mandat ut ad transactionem die 28 m. Februarii perveniat;

- 30 m. Martii a. 1990: Exc.mus Archiepiscopus N decretum edit, uti primum solutionis conamen, iuxta quod "gli Organi statuari dei due enti provvedano ad adottare, ciascuno nell'ambito delle proprie competenze, le delibere necessarie perché la colonia di C [i.e. in archidiocesi Q] venga assegnata alla Compagnia femminile e da questa posseduta e gestita, e la colonia di B [i.e. in archidiocesi N] venga restituita alla Compagnia maschile e da questa posseduta e gestita". Huic decreto praecesserat quaedam consultatio Y. Hoc decretum nec executioni mandatum nec impugnatum est: tantum Exc.mus Archiepiscopus N, frustra tamen, passim idem urget;

- 13 m. Octobris a. 1990: Congregatio competens Curiae Romanae, ab ovo autem certior de re facta ab omnibus in controversia partem habentibus, de pa-

- nel 1988 e seguenti: il Superiore della Società X ricorre presso il giudice civile affinché sia restituito il possesso della casa "B" e, col passare del tempo, affinché sia dichiarata giudizialmente a suo favore la proprietà di un'altra casa. A tale istanza la Società Y opponeva, tra l'altro, istanza di possesso per usucapione. Tutti i tentativi, anche da parte del Dicastero della Curia Romana, fino al Superiore di X, di farli desistere all'azione civile, furono vani;

- 16 gennaio 1990: il sequestro di alcuni beni immobili, su istanza della Superiora generale X, viene deciso da un giudice civile, il quale, però, nomina custode la Superiora della Società Y;

- 22 febbraio 1990: Sua Eccellenza l'Arcivescovo ordina alla Superiora della Società Y di giungere a transazione il 28 febbraio;

- 30 marzo 1990: Sua Eccellenza l'Arciv. N emana un decreto, come primo tentativo di soluzione, secondo il quale «gli Organi statuari dei due enti provvedano ad adottare, ciascuno nell'ambito delle proprie competenze, le delibere necessarie perché la colonia di C [i.e. in arcidiocesi Q] venga assegnata alla Società femminile e da questa posseduta e gestita, e la colonia di B [i.e. nell'arcidiocesi N] venga restituita alla Società maschile e da questa posseduta e gestita». Questo decreto era stato preceduto da una certa consultazione Y. Di questo decreto non fu ordinata né l'esecuzione né l'impugnazione: solo Sua Eccellenza l'Arciv. N, invano, tuttavia, lo sollecita;

- 13 ottobre 1990: la Congregazione competente della Curia Romana, ormai informata della vicenda da tutte le parti in causa, ammonisce che si pervenga ad

cifica solutione monet suumque directum interventum minatur;

- 18 m. Iulii a. 1991: Congregatio competens Visitatorem Apostolicum nominat, scilicet Rev. Patrem L, Tribunalis Ecclesiastici Regionalis M Officiale;

- 2 m. Ianuarii a. 1992: Visitationis Apostolicae perampla relatio exhibetur, quae constat viginti et tribus pagellis cum sex adiectis. Eo tempore habebantur 22 Y, 18 X, 7 domus: tribus in domibus habebantur mulieres et viri insimul. Rev. Visitor Apostolicus consulit actum seu interventum resolutorium auctoritatis: "[...] il problema di fondo non è di natura spirituale, ma di potere e di beni materiali [...] L'intervento dall'Alto dovrebbe, a mio sommessso avviso, sanzionare l'attuale stato di possesso chiedendo a chi di dovere di fare quanto occorre per tradurlo in titolo di proprietà valido anche sul piano giuridico civile: ciò comporterebbe che al ramo femminile si dia, al di là del possesso, il diritto di proprietà sulle case da loro abitate, ossia A, D, C, B [...], agli uomini tutto il resto";

- 21 m. Novembris a. 1997: Rev. L, postquam sua opera mediatrix quoad discrimen incassum cesserat, ex parte Congregationis competentis mandatum recipit redigendi exemplum quoddam divisionis bonorum immobilium, quod reapse per amplam relationem eidem Congregationi die 25 m. Maii a. 1998 porrigit. Quod propositum exemplum ad litteram Dicasterium competens sequetur;

- 13 m. Ianuarii a. 1999: Exc.mus Archiepiscopus N sua dubia pandit Congregationi competenti consulenti quoad propositum divisionis bonorum immobilium exemplum; Congregatio, die 30

una soluzione pacifica e avverte di un suo intervento diretto;

- 18 luglio 1991: la Congregazione competente nomina un Visitatore Apostolico, il Rev. Padre L, Ufficiale del Tribunale Ecclesiastico Regionale M;

- 2 gennaio 1992: viene presentata una relazione complessiva della Visita Apostolica, composta da ventitré pagine con sei integrazioni. A quel tempo si contavano 22 case Y, 18 X: in tre case c'erano donne e uomini contemporaneamente. Il Rev. Visitatore Apostolico consulta l'atto risolutivo ovvero l'intervento dell'autorità: «[...] il problema di fondo non è di natura spirituale, ma di potere e di beni materiali [...] L'intervento dall'Alto dovrebbe, a mio sommessso avviso, sanzionare l'attuale stato di possesso chiedendo a chi di dovere di fare quanto occorre per tradurlo in titolo di proprietà valido anche sul piano giuridico civile: ciò comporterebbe che al ramo femminile si dia, al di là del possesso, il diritto di proprietà sulle case da loro abitate, ossia A, D, C, B [...], agli uomini tutto il resto»;

- 21 novembre 1997: il Rev. L, dopo aver adempiuto alla sua opera di mediatore riguardo alla crisi fallita, ricevette dalla Congregazione competente l'incarico di redigere un certo progetto di divisione dei beni immobili, il quale, infatti, si sviluppava in un'ampia relazione esposta alla stessa Congregazione il 25 maggio 1998. Il progetto proposto sarà seguito scrupolosamente dal Dicastero competente;

- 13 gennaio 1999: Sua Eccellenza l'Arciv. N. espone i suoi dubbi al competente consulente della Congregazione riguardo alla proposta divisione dei beni immobili in base al progetto; la Congre-

m. Aprilis, illis dubiis respondere satagat;

gazione, il 30 aprile cerca di rispondere a questi dubbi;

- 15 m. Iunii a. 1999: Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae decretum edit, quo ipsa "attribuisce i beni ai rispettivi rami", auctoritatibus Societatum virorum et mulierum mandans "di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni sopra prospettata diventi effettiva". Epistula, eodem die missa ad decretum Superiori Generali X notificandum, eidem iniungebatur "l'obbligo anzitutto di far decadere la vertenza giudiziaria già da lungo tempo pendente presso il Tribunale civile".

- 15 giugno 1999: la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica emana un decreto, in cui «attribuisce i beni ai rispettivi rami», comandando alle autorità delle Società maschili e femminili «di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni sopra prospettata diventi effettiva». La lettera, inviata lo stesso giorno per notificare il decreto del Superiore generale X, aggiungeva allo stesso «l'obbligo anzitutto di far decadere la vertenza giudiziaria già da lungo tempo pendente presso il Tribunale civile».

Congregationis decisio fine finaliter consistit in divisione bonorum et in assignatione quattuor domorum Societati mulierum:

La decisione finale della Congregazione consiste nella divisione dei beni e nell'assegnazione di quattro case alla Società femminile:

- domus F sita, in vico v.d. "A", in via quae ducit ad F, cui adnectitur olivum quoddam, prope situm, in pago v.d. "E". Domus haec in decreto dicitur nunc adhibita tanquam "scuola materna - comunità alloggio per minori";

- la casa F sita nel villaggio v.d. «A», sulla strada che porta a F, alla quale è annesso un certo uliveto, situato nelle vicinanze, in località v.d. «E». Questa casa nel decreto viene ora adibita a «scuola materna - comunità alloggio per minori»;

- domus B in pago G, quae dicitur in decreto nunc adhibita tanquam "comunità alloggio per minori, giovani e nuclei familiari in stato di bisogno";

- la casa B nella frazione G, che nel decreto si dice ora adibita a «comunità alloggio per minori, giovani e nuclei familiari in stato di bisogno»;

- domus sita in pago D, cui adnectitur ager quidam incultus in vico H. Quae domus dicitur in decreto nunc adhibita uti "comunità alloggio per minori in particolari situazioni di bisogno";

- la casa sita nella frazione D, alla quale è annesso un certo campo incolto nella frazione H. Il decreto indica di adibirla ora a «comunità alloggio per minori in particolari situazioni di bisogno»;

- domus sita in pago C, quae in decreto dicitur nunc adhibita uti "comunità di alloggio".

- la casa sita nella frazione C, che nel decreto viene ora adibita a «comunità di alloggio».

Congregationis decretum, quo ipsa controversiae finem imponere contende-

Il decreto della Congregazione, col quale si cercava di porre fine alla controver-

bat, notificatum est die 22 m. Iunii a. 1999; die 24 m. Iunii eiusdem anni Superior Generalis X recursum penes N.S.T. interposuit adversus Congregationis decretum: "Col presente Decreto, ci troviamo davanti ad una disposizione stravolgente che [...] mal si concilia con la amministrazione della giustizia e il rispetto dovuto al diritto inalienabile della proprietà". Illegitimitatis ratio ergo denunciata est in decernendo.

Scripturis memorialibus a cl.mis Patronis Henrico Serafini, pro parte recurrente, die 15 m. Februarii a. 2000, Mario Musumeci, pro Congregatione resistente, die 4 m. Maii eiusdem anni, exhibitis, Rev.mus Promotor Iustitiae deputatus, documentorum quorundam exhibitione obtenta, die 29 m. ianuarii a. 2001 votum pro rei veritate prompsit.

4. Em.mus Cardinalis Praefectus, in Congressu die 27 m. Februarii a. 2001 habito, recursum ad disceptationem coram Em.mis et Exc.mis Patribus Iudicibus Signaturae Apostolicae admisit.

Dubium, cui respondendum est, sub hac formula concordatum est: "*An constet de violatione legis vel in procedendo vel in decernendo relate ad decisionem Congregationis [pro] Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae diei 15 iunii 1999*".

Documentis plurimis ab utroque cl.mo Patrono exhibitis atque Summario confecto, cl.mus Adv. Henricus Serafini die 10 m. Octobris a. 2002, cl.mus autem Adv. Marius Musumeci, nunc autem et Y Patronus, die 16 eiusdem mensis, memorialia porrexerunt et die 5 m. Decembris a. 2002 Rev.mus Promotor Iustitiae deputatus, Rev.mus D.nus Ioannes Paulus Montini, votum pro rei veritate prompsit.

sia, fu notificato il 22 giugno 1999; il 24 giugno dello stesso anno, il Superiore Generale X ricorrendo al Nostro Supremo Tribunale ha depositato un decreto contro la Congregazione: «Col presente Decreto, ci troviamo di fronte ad una disposizione stravolgente che [...] mal si concilia con la amministrazione della giustizia e il rispetto dovuto al diritto inalienabile della proprietà». Nella decisione è stata quindi dichiarata la causa di illegittimità.

Esibite le memorie del chiar.mo Patrono Enrico Serafini, per il ricorrente, il 15 febbraio 2000, resistente Mario Musumeci, per la Congregazione, il 4 maggio dello stesso anno presentati [i memoriali degli avvocati] il Reverendo Promotore di Giustizia deputato, avendo ottenuto la presentazione di alcuni documenti, presentò il 29 gennaio 2001 il voto *pro rei veritate*.

4. L'Em.mo Cardinale Prefetto, nel Congresso del 27 febbraio 2001, ha ammesso il ricorso alla discussione davanti agli Emin.mi e Eccell.mi Padri Giudici della Segnatura Apostolica.

Il dubbio al quale si deve rispondere è stato concordato sotto la formula: «*Se vi sia violazione di legge sia nel procedimento sia nella decisione della Congregazione [per] gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica del 15 giugno 1999*».

Esibiti i numerosi documenti presentati sia da entrambi i Patroni e preparato il Sommario, il chiar.mo Adv. Enrico Serafini il 10 ottobre 2002, e il chiar.mo Adv. Mario Musumeci, e ora il Patrono degli Y, il 16 dello stesso mese, presentarono i memoriali, e il 5 dicembre 2002 il Promotore di Giustizia deputato, Rev.mo Gianpaolo Montini, presentò il voto *pro rei veritate*.

IN IURE

5. In primis videndum est utrum, necne, Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae reapse ipsam proprietatem illorum bonorum, de quibus supra, a Societate X ad illam Y transferre potuerit.

6. "Dominium bonorum, sub suprema auctoritate Romani Pontificis, ad eam pertinet iuridicam personam, quae eadem bona legitime acquisiverit" (can. 1256); "Romanus Pontifex, vi primatus regiminis, est omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator" (can. 1273).

Canones praecitati, iuxta doctrinam admodum praevalentem, potestatem uni Romano Pontifici agnoscunt bona patrimonialia auferendi et alteri dandi absque causa et compensatione (cf ex. gr., M. CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi per la qualificazione del potere del Pontefice sul patrimonio ecclesiastico*, in "Il diritto ecclesiastico" 69 [1958] I, 113-159; FR. S. SALERNO, *I beni temporali della Chiesa ed il potere primaziale del Romano Pontefice*, in *I beni temporali della Chiesa*, Città del Vaticano 1999, pp. 103-139), i.e. veluti potestatem, quae domino competat.

Eadem autem potestas haud competit Congregationi Curiae Romanae, plures ob rationes:

a) canones praecitati accuratius (cf enim can. 1499 § 2 Codicis praecedentis) de Romano Pontifice mentionem faciunt, non autem de Apostolica Sede vel Sancta Sede (uti econtra legitur in memoriali cl.mi partis resistentis Patroni). Iuxta canonem 361 in nomine Apostolicae Sedis vel Sanctae Sedis Romanus Pontifex includitur, sed non vicissim;

IN DIRITTO

5. Occorre anzitutto verificare se la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica abbia potuto effettivamente trasferire la proprietà di quei beni, sopra menzionati, dalla Società X a quella di Y.

«La proprietà dei beni, sotto la suprema autorità del Romano Pontefice, spetta alla persona giuridica che ha legittimamente acquistato i beni stessi» (can. 1256); «Il Romano Pontefice, in forza del primato di governo, è il supremo amministratore ed economo di tutti i beni ecclesiastici» (can. 1273).

I suddetti canoni, secondo una dottrina prevalente, riconoscono la potestà del Romano Pontefice di togliere beni patrimoniali ad uno e darli ad altro senza causa né compenso (cfr. ad es. M. CONDORELLI, *Spunti ricostruttivi per la qualificazione del potere del Pontefice sul patrimonio ecclesiastico*, in *Il diritto ecclesiastico*, 69 [1958] I, pp. 113-159; F. SALERNO, *I beni temporali della Chiesa ed il potere primaziale del Romano Pontefice*, in *I beni temporali della Chiesa*, Città del Vaticano 1999, pp. 103-139), come manifestazione del potestà che spetta al proprietario.

Ma quello stesso potere non spetta in nessun modo alla Congregazione della Curia Romana, per diversi motivi:

a) i predetti canoni più precisamente (cfr. can. 1499 § 2 del precedente Codice) menzionano il Romano Pontefice, ma non la Sede Apostolica o la Santa Sede (come si legge invece nelle memorie del chiar.mo Patrono della parte resistente). Secondo il canone 361, il Romano Pontefice è compreso nel nome della Sede Apostolica o della Santa Sede, ma non viceversa;

b) potestas ab altero auferendi et alteri dandi absque causa et compensatione Romano Pontifici competit vi primatus iurisdictionis (cf can. 1273), vi potestatis scilicet quae proprie et directe Romano Pontifici inhaeret, cuius delegatio vel demandatio, si id fieri potest, saltem explicate et expressis verbis constare debet. Quod in casu non obtingit;

c) potestas ab altero auferendi et alteri dandi absque causa et compensatione, etsi in Primatu iurisdictionis fundata (cf can. 1273), Romano Pontifici pertinet veluti “quasi-domino” bonorum omnium ecclesiasticorum (cf J. HERVADA, *La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico*, in “*Ius canonicum*” 2 [1962] 425-467; A. PERLASCA, *Il concetto di bene ecclesiastico*, Roma 1997, pp. 54-77, praesertim pp. 74-77, atque, sub quodam respectu, V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, p. 82 [“Egli in quanto sommo pontefice gode di tutti i poteri amministrativi di cui godono gli amministratori delle persone giuridiche”]: non omnibus haec denominatio placet, sed congrua doctrinae pars tenet Romano Pontifici competere iura quaedam dominicalia in omnia bona ecclesiastica, etsi non sit ipsemet dominus [cf J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 1997, pp. 31 s., cit. in FR. S. SALERNO, *I beni temporali*, cit., pp. 116-117]); non apparet quod haec condicio communicata sit cum Congregatione pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae, quae tantum in potestate executiva vices gerit Romani Pontificis;

d) articoli 108 § 1 Const. Apost. *Pastor bonus* praescriptum eidem Congregationi competentiam agnoscit quoad

b) il potere di togliere a uno e dare a un altro senza causa e compenso spetta al Romano Pontefice in forza del primato di giurisdizione (cfr. can. 1273), cioè in forza del potere che propriamente e direttamente appartiene al Romano Pontefice, la cui delega o affidamento, se possibile, deve risultare almeno da parole esplicite ed espresse. Cosa che non accade nel caso in oggetto;

c) il potere di prendere a uno e di dare a un altro senza causa né compenso, anche se fondato sul primato di giurisdizione (cfr. can. 1273), spetta al Romano Pontefice in quanto «quasi-domino» di tutti i beni ecclesiastici (cfr. J. HERVADA, *La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico*, in *Ius canonicum*, 2 [1962] 425-467; A. PERLASCA, *Il concetto di bene ecclesiastico*, Roma 1997, pp. 54-77, soprattutto pp. 74-77, e, per certi aspetti, V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, p. 82 [«Egli in quanto Sommo Pontefice gode di tutti i poteri amministrativi di cui godono gli amministratori delle persone giuridiche»]: non a tutti piace questa denominazione, ma una parte consistente della dottrina ritiene che al Romano Pontefice spettino alcuni diritti domenicali su tutti i beni ecclesiastici, anche se non ne è il proprietario [vedi J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 1997, pp. 31 s., citato in F. SALERNO, *I beni temporali*, cit., pp. 116-117]); non risulta che tale situazione fosse condivisa con la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, che esercita solo il potere esecutivo del Romano Pontefice;

d) l'articolo 108 § 1 Cost. Apost. *Pastor bonus* riconosce la competenza prescritta alla stessa Congregazione per quanto

bonorum administrationem. Administrationis autem notio, etiam sensu lato sumpta, usque ad proprietatis ablationem seu translationem extendi nequit. Haud aliter sentire licet etiamsi administrationis notio cum relatione ad Congregationis pro Clericis competentiam explicetur: "Ea omnia exercet, quae ad bonorum ecclesiasticorum moderamen ad Sanctam Sedem pertinent, et praesertim ad rectam eorundem bonorum administrationem atque necessarias approbationes vel recognitiones concedit" (art. 98 Const. Apost. *Pastor bonus*).

Ex his relatis et probatis apparet quod Congregationi haud competit potestas ab altero auferendi et alteri dandi absque causa et compensatione, quae potestas uni Romano Pontifici reservatur.

7. Can. 122 agit de divisione bonorum quae fieri debet post divisionem seu dismembrationem alicuius universitatis, quae gaudet personalitate iuridica publica. Decretum Congregationis actus esset divisionis bonorum, post divisionem sic dictae "Opera Y".

Tamen deest in casu (prae)suppositum divisionis, i.e. universitas, quae personalitate iuridica publica gaudet, iuxta can. 122 praescriptum. Etiam si de s.d. "Opera Y" agi posset, certocertius non ageretur de persona iuridica canonica. Exc.mus Archiepiscopus N Societati X personalitate iuridica ditavit, non autem sic dictae "Opera Y".

Prospectus ergo iuridicus dismembrationis Operae in duas partes, virorum scilicet et mulierum, minime se sustinet in re et in iure.

riguarda l'amministrazione dei beni. Ma il concetto di amministrazione, anche preso in senso lato, non può essere esteso alla sottrazione o al trasferimento di beni. Non è possibile pensarla diversamente anche se il concetto di amministrazione viene spiegato in relazione alla competenza della Congregazione per il Clero: «Questa opera tutto ciò che riguarda il controllo dei beni ecclesiastici presso la Santa Sede, e soprattutto la corretta amministrazione di tali beni e concede le necessarie approvazioni o revisioni» (art. 98 Cost. Apost. *Pastor bonus*). Da quanto riferito e provato risulta che la Congregazione non ha in alcun modo il potere di prendere da uno e dare ad un altro senza causa e compenso, potere che è riservato al solo Romano Pontefice.

7. Il can. 122 tratta della divisione dei beni che deve essere effettuata dopo la scissione o lo smembramento di qualsiasi ente dotato di personalità giuridica pubblica. Il decreto della Congregazione costituirebbe un atto di divisione dei beni, dopo la divisione della cosiddetta «Opera Y».

Tuttavia, nel caso manca il (pre)supposto della divisione, vale a dire l'insieme del quale gode la personalità giuridica pubblica, a norma del prescritto can. 122. E per quanto si possa dire circa l'«Opera Y», non si potrebbe ascrivere tra le persone giuridiche canoniche. Sua Eccellenza l'Arcivescovo N ha dotato di personalità giuridica la Società X, ma non invece la cosiddetta «Opera Y».

Pertanto, la prospettiva giuridica dello smembramento dell'Opera in due parti, cioè uomini e donne, non si regge in fatto e in diritto.

8. Quaeri potest an sit locus nostro in casu applicationi can. 1299, praesertim sub § 2: «In dispositionibus mortis causa in bonum Ecclesiae servantur, si fieri possit, sollemnitates iuris civilis; quae si omissae fuerint heredes moneri debent de obligatione, qua tenentur, adimplendi testatoris voluntatem».

Nostro in casu enim Congregationis decretum impugnatum intellegi posset utpote adimpletio voluntatis realis (ex iure naturae quoquo modo expressae, etiam implicite) d.ni Z, qui propter rationes mere formales ordinis civilis testamentum confecerat, sua bona Societati X relinquens, quique tamen voluntatem realem habuisset omnia sua bona relinquendi utrique Societati, viro- rum scilicet et mulierum. Quae voluntas, ordinis naturalis, in iure canonico agnosceretur, saltem ex can. 1299 praescripto, quamque Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae decreto impugnato tantum declaravisset.

Quidquid, tamen, est de voluntate reali d.ni Z circa usum bonorum, de quibus in casu, ex parte Societatis Y, in casu simpliciter fatendum est quod, uti probe Rev.mus Promotor Iustitiae deputatus explicat, eiusdem d.ni Z voluntas realis, ut Societas Y ipsam proprietatem illorum bonorum obtineat, per tabulas haudquaquam probatur.

9. Quaeri potest denique an locus sit applicationi can. 1310, praesertim sub § § 1 et 3: «Fidelium voluntatum pro piis causis reductio, moderatio, commutatio, si fundator potestatem hanc Ordinario expresse concesserit, potest ab eodem fieri ex iusta tantum et necessaria causa

8. Ci si può chiedere se nel nostro caso spetti l'applicazione del can. 1299, soprattutto al § 2: «Nelle disposizioni relative alle cause di morte si osservino, se possibile, le solennità del diritto civile per il bene della Chiesa; se queste sono state omesse, gli eredi devono essere avvertiti dell'obbligo che li impegna a compiere la volontà del testatore».

Nel nostro caso, l'impugnato decreto della Congregazione potrebbe essere inteso come l'adempimento della reale volontà (espressa in qualsiasi modo, anche implicitamente, dalla legge naturale) del sig. Z, il quale per ragioni meramente formali di ordine civile aveva reso un testamento, lasciando i suoi beni alla Società X, e che tuttavia aveva una volontà reale di lasciare tutti i suoi beni ad entrambe le società, cioè uomini e donne. Questa volontà, di ordine naturale, sarebbe riconosciuta nel diritto canonico, almeno dal can. 1299, che la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica aveva dichiarato solo con impugnato decreto.

Qualunque cosa, però, riguardi la reale volontà del Sig. Z circa l'utilizzo dei beni, e nel caso specifico le pretese rivendicazioni da parte della Società Y dell'ottenimento della proprietà di tali beni, come ha affermato il Rev.mo Promotore di Giustizia, non è in alcun modo provata.

9. Ci si può infine chiedere se vi sia spazio per l'applicazione del can. 1310, soprattutto ai § § 1 e 3: «La riduzione, la moderazione e lo scambio della volontà dei fedeli per motivi pii, se il fondatore ha concesso espressamente tale potestà all'Ordinario, possono essere da lui fatti

[...] In ceteris casibus recurrendum est ad Sedem Apostolicam”.

Agiturne, nostro in casu, de commutatione voluntatis fundatoris ad ipsam bonorum proprietatem quod attinet? Iudicio Rev.mi Promotoris Iustitiae commutatio nostro in casu haud est possibilis. Et hoc praesertim quia non datur “iusta et necessaria causa”, de qua in textu canonis.

Etenim, breviter dictu, non est necessarium, ad apostolatum utriusque Societatis, ideo etiam illius Y, exercendum, ut bonorum *proprietas* ab una ad alteram transferatur, sed sufficit, exempli causa, ut Societas mulierum omnium bonorum, immobilium et mobilium, quae nunc in proprietate Societatis virorum sunt et quae tamen requiruntur ad apostolatum mulierum exercendum, *usum* vel *usufructum* habeat.

10. Actus autem Congregationis aliter quis intellegere potest. Id est, non ut actus, quo ipsa ius reale proprietatis ab uno ad alterum subiectum transferre, sed quo solummodo obligationem in capite alterius subiecti aliquid faciendi in favorem alterius constituere intendebat. Et ergo Congregatio obligationem in capite Societatis virorum transferendi proprietatem aliquorum bonorum in titulum Societatis mulierum constituere volebat.

Et ad rem Congregatio illam auctoritatem invocabat quam ipsa habet super omnes personas iuridicas sibi subiectas (cf cann. 590; 732).

In textu, enim, decreti impugnati sub fine legimus: “Ai responsabili del ramo maschile e del ramo femminile si in-

solo per giusto e necessario motivo [...] Negli altri casi si deve ricorrere alla Sede Apostolica».

Si tratta, nel nostro caso, dello scambio della volontà del fondatore riguardo alla proprietà stessa dei beni? Nel nostro caso, a giudizio del Rev.mo Promotore di Giustizia la commutazione, non è possibile in alcun modo. E questo soprattutto perché non esiste quella «causa giusta e necessaria» menzionata nel testo del canone.

Infatti, per dirla in breve, non è necessario che venga esercitato l’apostolato di entrambe le società, quindi anche di quella Y, affinché la proprietà dei beni venga trasferita dall’una all’altra, ma è sufficiente, ad es., che la Società femminile abbia l’uso o l’usufrutto per l’esercizio dell’apostolato, di tutti i beni, immobili e mobili, che ora sono in proprietà alla Società maschile.

10. Tuttavia, le conclusioni della Congregazione potrebbero da taluno essere intese diversamente. Cioè non come un atto con il quale il diritto di proprietà immobiliare veniva dalla stessa trasferito da un soggetto a un altro, ma con il quale si intendeva soltanto stabilire un obbligo da parte dell’un soggetto a fare qualcosa in favore dell’altro. E perciò la Congregazione ha voluto stabilire l’obbligo in capo alla Società degli uomini di trasferire la proprietà di certi beni nel titolo della Società femminile».

E a questo riguardo la Congregazione ha invocato l’autorità che le spetta su tutte le persone giuridiche ad essa soggette (cfr. can. 590; 732).

Nel testo del decreto impugnato, infatti, si legge in fine: «Ai responsabili del ramo maschile e del ramo femminile si

giunge pertanto di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni prospettata diventi effettiva. Contestualmente si incarica il Rev.do L ad assistere i due rami nel rendere effettivo ed operante quanto sopra disposto e a trovare una soluzione adeguata ai problemi che potrebbero derivare “dall’attuazione dei progetti di divisione dei beni”.

Verba modo citata (“perché la divisione dei beni sopra prospettata diventi effettiva”, “nel rendere effettivo ed operante quanto sopra disposto” et etiam “dall’attuazione del progetto di divisione dei beni”) innuunt quod divisio non erat adhuc facta, non erat adhuc in actum redacta; erat solummodo adumbrata, erat solummodo quoddam propositum.

In textibus parallelis, idest in litteris diei 15 m. Iunii a. 1999 ad Rev. L., ad Superiorem Generalem Societatis mulierum, ad Directorem Generalem Societatis virorum, necnon ad Exc.mum Archiepiscopum N, semper agitur de decreti “attuazione” vel de “rendere effettivo” decretum ipsum.

Legitur, ex. gr., in litteris ad Societatem virorum: “Con un apposito Decreto qui allegato è stata operata la divisione dei beni che deve diventare effettiva in quanto costituisce una norma per le due parti interessate”. Et paulo infra: “Si è certi che non Le sfuggirà la forza vincolante che questo Decreto [...] e si esprime fiducia che quanto ivi disposto verrà da Lei attuato con generosa docilità”.

Evidens proinde est quod Congregatio obligationem (“forza vincolante”) imponere intendebat, quam actuare Societas virorum debebat.

Et ratio ob quam Congregatio hanc tantummodo obligationem imposuisset,

ingiunge pertanto di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni prospettata diventi effettiva. Contestualmente si incarica il Rev.do L ad assistere i due rami nel rendere efficace ed operante quanto sopra disposto e a trovare una soluzione adeguata ai problemi che potrebbero derivare dall’attuazione dei progetti di divisione dei beni».

Le parole appena citate («perché la divisione dei beni sopra prospettata diventi effettiva», «nel rendere effettivo ed operante quanto sopra disposto» e anche «dall’attuazione del progetto di divisione dei beni») indicano che la divisione non era ancora stata effettuata, non era ancora redatta in un atto; era solo abbozzata, era solo una proposta.

Nei testi paralleli, cioè nelle missive del giorno 15 giugno 1999 al rev. L., al Superiore Generale della Società femminile, al Direttore Generale della Società maschile, nonché a Sua Eccellenza l’Arciv. N, resta sempre la questione della «attuazione» del decreto o del «rendere effettivo» il decreto stesso.

Si legge, ex. gr., nelle lettere alla Società maschile: «Con un apposito Decreto qui allegato è stata operata la divisione dei beni che deve diventare effettiva in quanto costituisce una norma per le due parti interessate». E poco sotto: «Si è certi che non Le sfuggirà la forza vincolante che questo Decreto [...] e si esprime fiducia che quanto ivi disposto verrà da Lei attuato con generosa docilità».

È quindi evidente che la Congregazione intendeva imporre un obbligo («forza vincolante»), al quale la Società maschile doveva attenersi.

E il motivo per cui la Congregazione aveva imposto quest’unico obbligo era

haberetur cum Congregatio non posset disponere de bonis quae non essent alicuius subiecti ecclesiastici. Posset tamen praecipere ut personae physicae quae subiectum civile regunt faciant acta necessaria.

Legitur utique in textu impugnati decreti: «Questo Dicastero con il presente decreto attribuisce i beni ai rispettivi rami», sed verbum «attribuisce» non significaret, nec significare quidem intenderet, «tribuit proprietatem», sed significaret solummodo «indicat quod bona debent distribui modo sequenti».

11. Sed neque haec obligatio, iuxta hanc novissimam decreti interpretationem, probanda est. Si enim Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae translationem ipsius iuris proprietatis directe et per se actuare non potest, prorsus non intelligitur quo iure ipsa per oboedientiam Societati virorum imponere possit «di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni prospettata diventi effettiva».

Aliis verbis, obligatio a Congregatione imposita, etiamsi non sit translatio iuris proprietatis directe ab ipsa in casu peracta, finefinaliter tamen eundem effectum secumferret, scilicet translationem iuris proprietatis per oboedientiam impositam a Societate virorum peractam.

Potestastis defectus facilius intellegitur si bene interpretatur actus translationis *proprietatis*. Nam proprietatis translatio modificat radicaliter et pro semper conditionem patrimonialem alicuius subiecti.

Ita non videretur dicendum relate ad alios actus, sicut sunt, exempli gratia,

che la Congregazione non poteva disporre di beni che non appartenessero a nessun soggetto ecclesiastico. Avrebbe potuto, tuttavia, ordinare che le persone fisiche che controllano il soggetto civile compissero gli atti necessari.

Certo, nel testo del decreto impugnato si legge: «Questo Dicastero con il presente decreto attribuisce i beni ai rispettivi rami», ma la parola «attribuisce» non significava, né voleva significare, «attribuisce la proprietà», ma significava soltanto «indica che i beni devono essere distribuiti nel modo seguente».

Ma neppure tale obbligo, secondo quest'ultima interpretazione del decreto, è da dimostrare. Se infatti la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica non può agire direttamente e di per sé sul trasferimento dei beni giuridici stessi, non si comprende affatto con quale diritto essa possa imporre la sua obbedienza alla Società maschile «di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni prospettata diventi effettiva».

In altre parole, l'obbligo imposto dalla Congregazione, anche se il trasferimento della proprietà legale non fosse stato effettuato direttamente da essa nella causa, avrebbe in definitiva lo stesso effetto, cioè il trasferimento della proprietà legale per obbedienza imposta alla Società maschile.

La carenza di potere è più facilmente comprensibile se si interpreta bene l'atto di trasferimento della *proprietà*. Infatti il trasferimento di proprietà modifica radicalmente e per sempre la condizione patrimoniale di qualunque soggetto.

Non sembrerebbe quindi dirlo in relazione ad altri atti, quali sono, ad esem-

constitutio alicuius iuris realis, sicut usufructus vel usus.

QUIBUS OMNIBUS PERPENSIS

12. Infrascripti Patres pro Tribunali sedentes, Christi Nomine invocato, solum Deum prae oculis habentes, proposito dubio respondendum esse decreverunt ideoque facto respondent:

«AFFIRMATIVE, seu constare de violatione legis in decernendo relate ad decisionem Congregationis pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae diei 15 iunii 1999».

Pro expensis retineatur cautio apud arcam H.S.T. deposita. Unaquaeque pars honoraria solvere debet Cl.mo suo Patrono.

Quam sententiam iusserunt notificari omnibus quibus de iure, ad omnes iuris effectus.

Datum Romae, e sede Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis, die 28 m. Iunii a. 2003

(Signati)

Marius Franciscus Card. POMPEDDA,
Praefectus

D. Simon Card. LOURDUSAMY
Augustinus Card. CACCIAVILLAN

✠ Iulianus HERRANZ

✠ Eduardus DAVINO

✠ Franciscus COCCOPALMERIO,
Ponens

✠ Thomas Georgius DORAN

✠ Xaverius ECHEVARRÍA RODRÍGUEZ

Die 25 m. Septembris a. 2003

Notificetur

✠ Franciscus Xaverius SALERNO,
Secretarius

Vincentius CÁRCEL ORTÍ,
Moderator Cancellariae

pio, la costituzione di qualsivoglia diritto reale, come l'usufrutto o l'uso.

PER QUANTO QUI CONSIDERATO

12. I sottoscritti Padri riuniti presso tale Tribunale, invocato il Nome di Cristo, al cospetto di Dio, hanno ritenuto che si dovesse rispondere al dubbio proposto, e pertanto di fatto rispondono:

«AFFERMATIVO, ossia consta la violazione di legge in relazione alla decisione della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica del 15 giugno 1999».

Per le spese dovrà essere trattenuta una cauzione depositata presso l'H.S.T. Ogni parte deve pagare un onorario al suo Patrono.

La sentenza sia notofocata a tutti gli aventi diritto, a tutti gli effetti di legge.

Dato a Roma, dalla sede del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, il 28 giugno 2003

(Firmato)

Mario Francesco Card. Pompedda,
Prefetto

D. Simon Card. LOURDUSAMY
Agostino Card. CACCIAVILLAN

✠ Julián HERRANZ

✠ Eduardo DAVINO

✠ Francesco COCCOPALMERIO,
Ponente

✠ Thomas George DORAN

✠ Javier ECHEVARRÍA RODRÍGUEZ

Notificato il 25 settembre 2003

✠ Francesco Saverio SALERNO,
Segretario

Vicente CÁRCEL ORTÍ,
Moderatore della Cancelleria

EVOLUZIONI ECCLESIOLOGICHE
E PERMANENZA DEL PRIMATO DI REGIME
NEL ROMANO PONTEFICE,
«SUPREMO AMMINISTRATORE
DEI BENI ECCLESIALI»

ECCLESIOLOGICAL EVOLUTIONS AND PERMANENCE
OF THE PRIMACY OF RULE IN THE ROMAN PONTIFF,
“SUPREME ADMINISTRATOR OF ECCLESIAL GOODS”.

FABIO VECCHI

1. INTRODUZIONE. SINTESI DEI FATTI

IL caso in oggetto prende in considerazione gli eventi riguardanti l’Opera apostolica fondata nel 1923 dai coniugi Z e W nei rami maschile X e femminile Y. Le due associazioni di fedeli descrivono traiettorie parallele giacché, tra gli anni Cinquanta e Sessanta dello scorso secolo, ottennero per decreto vescovile un consolidamento della soggettività giuridica, prima, con l’erezione in pie associazioni (ex cann. 685-686, CIC ‘17) e, successivamente, con l’erezione a Società di vita in comune senza voti (a norma del can. 673, CIC ‘17). L’associazione X conseguì in seguito, per decreto vescovile, anche il riconoscimento della personalità giuridica canonica al quale si aggiunse, nel 1966, quello civile.

Alla morte della moglie, il coniuge cofondatore Sig. Z, con evidente benevolenza verso la Società X, dopo aver eletto per testamento eredi del patrimonio, nel 1958, alcuni membri della stessa, provvide nel 1966 a modificare tali disposizioni costituendola erede dell’asse patrimoniale. Un’atmosfera di armonia tra le due Società sembrò comunque permanere nel tempo, anche dopo la scomparsa del Sig. Z, avvenuta in quello stesso anno, e la nomina ad amministratore del Moderatore Generale T: una concordia che continuò a sussistere almeno sino alla data del rinnovo di tale funzione, nel 1986. In

fabio.vecchi@unical.it, Università della Calabria - UNICAL, Rende (CS), IT.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

tale circostanza, infatti, le discrepanze di interessi tra le due Società cominciarono ad emergere chiaramente, stante la sussistenza di fatto di due amministratori: l'uno, il nuovo Moderatore generale TT eletto unilateralmente dalla Società X e, l'altro, il precedente Moderatore che, sebbene decaduto dall'incarico, di fatto, continuava a svolgere tale attività per la sola Società Y.

In effetti, dal 1987, le due Società avviavano in sede civile una lunga controversia giudiziaria fondata su reciproche rivendicazioni patrimoniali. Ciò, nonostante i reiterati tentativi dell'autorità canonica di giungere ad una soluzione di compromesso che ponesse fine all'inopportuno clamore sulla vicenda: finalità cui fu diretta la nomina di un Visitatore Apostolico per le cure del caso.

Le conclusioni dedotte nella Relazione stilata dal Visitatore Apostolico, nel 1992, erano chiaramente orientate a sostegno delle aspettative vantate dalla Società Y («(...) si dovrebbe sanzionare l'attuale stato di possesso (e) tradurlo in titolo di proprietà valido anche sul piano giuridico civile: ciò comporterebbe che al ramo femminile si dia, al di là del possesso, il diritto di proprietà sulle case da loro abitate, ossia A, D, C, B [...], agli uomini tutto il resto»).

Su tali basi, la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica (in seguito, Congr. IVC/SVA) incaricava il Vicario Apostolico alla redazione di un progetto di divisione del patrimonio immobiliare e, il 15 giugno 1999, emanava un decreto con cui: «si attribuivano i beni ai rispettivi rami», “comandando” alle autorità delle Società maschili e femminili di compiere in modo civilmente valido gli atti necessari perché la divisione dei beni sopra prospettata diventi effettiva», sostanzialmente confermando l'assegnazione del patrimonio oggetto di contestazione (quattro case) alla Società Y, senza peraltro prendere in considerazione le riserve espresse sul punto dall'Arcivescovo N.

Avverso tale decreto curiale il Superiore della Società X ricorreva, il 24 giugno 1999, contestando come, a suo parere, tale decisione «mal si concilia con l'amministrazione della giustizia e il rispetto dovuto al diritto inalienabile della proprietà», in tal modo rimettendosi alle valutazioni dei Padri Giudici del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, i quali venivano investiti della questione «Se vi sia violazione di legge sia nel procedimento sia nella decisione relativa alla decisione della Congr. IVC/SVA, del 15 giugno 1999».

La sentenza affronta due ordini di problemi: l'effettiva potestà dispositiva della Congregazione in sostituzione della potestà primaziale riservata al Romano Pontefice; il rispetto da parte degli eredi delle compimento delle ultime volontà del testatore.

2. ORIENTAMENTI DOTTRINALI PASSATI E RECENTI
SULLA POTESTÀ AMMINISTRATIVA DEL ROMANO PONTEFICE
A FRONTE DELLA CORRELATIVA ATTIVITÀ
DELLE CONGREGAZIONI APOSTOLICHE

La sentenza esamina la questione della potestà di amministrare (conservare, acquistare, alienare) nella Chiesa e della sua accezione giuridica generale che colloca detta attività come incontrovertibile¹ esercizio della potestà di governo e come parziale espressione della potestà esecutiva (*potestas regiminis*).²

La dottrina ricorda l'ampiezza concettuale di impiego nel *Codex* del termine, con le relative contaminazioni economicistiche³ le quali concorrono ad «una prospettiva non unitaria della materia». La *Nota esplicativa* pubblicata nel 2004 dal Pontificio Consiglio dei Testi Legislativi ha poi precisato (n. 4) la duplice valenza, l'una più strettamente giuridica e, l'altra, economica, del termine «amministrazione», impiegato nel CIC, chiarendo la configurazione del Romano Pontefice amministratore.⁴

¹ M. DEL POZZO, *La dimensione costituzionale del governo ecclesiastico*, Roma, EDUSC, 2020, p. 139, per il quale A., «l'attuale infallibilità e irricorribilità dei provvedimenti pontifici dimostrano l'assolutezza istituzionale delle facoltà primaziali».

² P. VALDRINI, «*Potestad administrativa*», in *DGDC*, VI, diretto da J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Univ. di Navarra, Thomson Reuters-Aranzadi ed., 2012, p. 286.

³ Secondo J. MIÑAMBRES, J.-P. SCHOUPE, *Diritto patrimoniale canonico*, Roma, EDUSC, 2022, pp. 21 e 165-166, vi sono almeno tre diverse accezioni sulla gestione dei beni ecclesiastici: in senso economico ampio, più stretto e in senso giuridico-pastorale, laddove l'amministrazione dei beni si esprime nell'«esercizio di attività di governo diverse dal legiferare e dal giudicare». Secondo J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 138-139, dalla triplice distinzione teorica di «amministrazione» si distingue nel sistema positivo adottato dal CIC la previsione di quattro categorie (atti di amministrazione ordinaria; straordinaria; di alienazione o assimilati; atti di maggior importanza). Tale partizione, specialmente l'ultima, che ammette atti di disposizione (alienazione), i quali richiedono un necessario maggior controllo, corre l'esigenza di ben distinguere tra amministrazione ed alienazione, anche in funzione della «particolare rilevanza del concetto di patrimonio stabile». Cfr. A. ZAMBON, *I beni ecclesiastici: amministrazione e vigilanza*, «QDE» 28 (2015), p. 211; V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna, EDB, 2011², p. 182; IDEM, *I beni ecclesiastici: patrimonio stabile, beni strumentali, beni redditizi*, «QDE» 30 (2017), pp. 91-115.

⁴ PONT. CONS. PER I TESTI LEGISLATIVI, *La funzione dell'autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici. Nota esplicativa*, 12 febbraio 2004, «questa Rivista» 16 (2004), pp. 817-825, n. 4: «È importante tenere presente questa distinzione al momento di esaminare il Libro v, e in particolare il suo Titolo II su «L'amministrazione dei beni», poiché in esso il Legislatore adopera entrambi i sensi del termine «amministrazione» nei confronti dei beni ecclesiastici. In concreto, quando il can. 1273 qualifica il Romano Pontefice come amministratore supremo dei beni ecclesiastici, fa riferimento al *potere di giurisdizione del Papa* sulla Chiesa e, quindi, sui beni delle persone giuridiche pubbliche destinati ai fini propri della Chiesa, anziché ad una *funzione amministrativa di tipo economico* basata sul potere dominicale dei beni».

Va peraltro osservato, in ossequio alla maggiore dottrina, come l'economia amministrativa si declini nel più generale criterio canonico del servizio della giustizia e dell'opportunità al retto uso del patrimonio ecclesiale.⁵ A mio sommosso parere, del resto, la cura e vigilanza al mantenimento del patrimonio cd. «stabile»⁶ della persona giuridica, allo scopo di evitarne il dissesto patrimoniale,⁷ risponde ad un'evidente esigenza economica, in accordo ai superiori fini evangelici di missione che esigono sul bene quella necessaria diligenza e trasparenza gestoria, peraltro doviziosamente regolata da fonti ecclesiali di vario livello gerarchico.⁸

La questione esaminata in sentenza acquista un rilievo proprio per l'eccezionalità casistica, «quasi esclusivamente teorica»,⁹ dell'intervento diretto del Romano Pontefice nelle controversie di natura amministrativa: un evento non contemplato nell'amministrazione straordinaria, ma solo nei casi gravi ovvero «di maggiore importanza»,¹⁰ per attività che intacchino il patrimonio stabile dell'ente.¹¹

Il STSA affronta la questione della verifica dell'effettiva capacità della Congr. IVC/SVA di compiere atti di trasferimento della proprietà tra enti (n. 5) rilevando, nel caso qui esaminato, trattarsi di associazioni di fedeli che non

⁵ C. J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, Milano, Giuffrè, 2017, p. 500.

⁶ F. GRAZIAN, *Patrimonio stabile: istituto dimenticato?*, «QDE» 16 (2003), pp. 282 ss.; diffusamente, J. MIÑAMBRES, J.-P. SCHOUPE, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., pp. 176 ss.

⁷ A. PERLASCA, *Alienazioni e altri atti potenzialmente pregiudizievoli nei monasteri sui iuris negli Istituti religiosi di diritto diocesano* (can. 638 § 4), «QDE» 22 (2009), pp. 141-154.

⁸ Cfr. CONGR. PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi* "Apostolorum successores" nei cinque criteri di amministrazione indicati al n. 190; Nota CEI "Sostenere la Chiesa per servire tutti" (4 ottobre 2008), «Notiziario CEI» 42 (2008), pp. 112-122; CONGR. IVC/SVA, *Linee orientative per la gestione dei beni degli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica* (2 agosto 2014); FRANCESCO, *Messaggio ai partecipanti al Simposio Internazionale sul tema "La gestione dei beni ecclesiali degli Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica"* (8 marzo 2014); A. RAVA, *Rapporti tra diocesi e vita consacrata nell'amministrazione dei beni*, «QDE» 30 (2017), p. 481; J. I. ARRIETA, *Le "Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica"*, in A. ASTE (a cura di), *Povertà evangelica, missione e vita consacrata*, Venezia, Marcianum Press, 2016, pp. 11-28; A. MONTAN, *La gestione dei beni ecclesiali degli Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica dopo l'anno della vita consacrata* (2015-2016), «questa Rivista» 29 (2017), pp. 393-412.

⁹ C. BEGUS, *Diritto patrimoniale canonico*, Giuffrè, LUP, CdV, 2007, pp. 44, 162; P. V. PINTO, *Diritto amministrativo canonico*, Bologna, EDB, 2006, p. 402; M. CALVI, *La vigilanza del Romano Pontefice. Una limitazione alla vita delle Chiese locali?*, «QDE» 13 (2000), p. 56.

Un intervento, quello dell'autorità gerarchicamente sovraordinata, contemplato, tuttavia, dal can. 1273 CIC nel caso di difetto o negligenza nei legittimi organi di amministrazione. Cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, a cura di G. Boni, P. Cavana, Torino, Giappichelli, 2022⁵, p. 243.

¹⁰ Al Romano Pontefice spetta prevalentemente il controllo dell'apparato amministrativo centrale della Chiesa per un criterio di economia gestoria. M. DEL POZZO, *La dimensione*, cit., p. 158.

¹¹ A. ZAMBON, *I beni ecclesiastici*, cit., pp. 218-219.

assumono i consigli evangelici.¹² In proposito, il richiamato can. 1256 (n. 6) si esprime in termini di «appartenenza» del bene al suo legittimo acquirente sebbene «sotto la suprema autorità del Romano Pontefice», in un quadro di decentramento¹³ e, nel contempo, di unità.¹⁴ Tale terminologia ribadisce il riconoscimento del *dominium* del proprietario in concomitanza,¹⁵ e non in condizione di duplicazione del diritto di proprietà,¹⁶ con il principio di sovranità che, in forza del *munus regendi*, il Papa esercita sui beni ecclesiali nella essenza di una azione di vigilanza sulla destinazione degli stessi e non di diretta disposizione.¹⁷ L'ermeneutica del Giudice canonico fa tesoro del superamento delle teorie di derivazione romanistica, del dominio diviso e le attuali potestà di governo-giurisdizione.¹⁸

Dall'esame del can. 1256 su ricava una prima differenza concettuale tra amministrazione e vigilanza,¹⁹ poi ben evidenziata al n. 5, lett. a della *Nota*

¹² L'essere *sine votis* non complica l'inquadramento tipologico nella sistematica del CIC, giacché le Opere X e Y parti nella controversia sono senz'altro associazioni di fedeli nella tipologia di Società di vita apostolica (cfr. can. 731) comprese nell'articolata categoria giuridica delle forme di vita consacrata. Detta circostanza non va comunque trascurata, stante il fattore corroborante di indole pubblica impresso al patrimonio da una associazione i cui membri abbiano accolto i voti. Secondo il n. 156 dell'Istruzione in Materia Amministrativa CEI (2005): «Con il termine opera [...] si intende un insieme di persone e di beni organizzati per realizzare una delle finalità inerenti alla missione della Chiesa, di cui al can. 142 § 2», configurando giuridicamente solo un'attività. Qualora l'opera sia eretta in persona giuridica canonica e riconosciuta civilmente (è il caso della Società di fedeli X) questa diventa fondazione autonoma, ossia massa patrimoniale che una pia volontà destina, attraverso un negozio di fondazione o un atto costitutivo (testamento o atto liberale *inter vivos*), con dotazione patrimoniale alla missione.

Le *Linee orientative* citate, pp. 16-17, confermano che tale varietà è motivo per cui: «l'amministrazione dei beni ecclesiastici appartenenti alle varie forme di vita consacrata costituisce un settore rilevante della vita ecclesiale». Cfr. A. RAVA, *Rapporti tra diocesi*, cit., pp. 482 e 490.

¹³ J. T. MARTÍN DE AGAR, *Beni temporali e missione della Chiesa*, Roma, Ateneo Romano della Santa Croce, 1991, pp. 6-7, per il quale A. l'acquisto compiuto legittimamente da una persona morale «in un vasto sistema di decentramento, non impedisce che la proprietà possa essere qualificata pubblica». Cfr. A. PERLASCA, *Alienazioni*, cit., p. 147, che rileva il rinvio generale al can. 1256 ad es., fatto dal can. 635 § 1.

¹⁴ L. CHIAPPETTA, *Il Codex Iuris Canonici. Commento giuridico-pastorale*, a cura di A. Catozzella, A. Gatta, C. Izzi, L. Sabbarese, Bologna, EDB, 2011, p. 533.

¹⁵ Tale concorrenzialità di due modalità giuridiche di intervento sul patrimonio sostiene la posizione per cui è improprio considerare un indebolimento del legittimo titolare del bene. Cfr. P. LOMBARDÍA, *La propiedad en el ordenamiento canónico*, «Ius Can» 2 (1962), p. 424.

¹⁶ J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale*, cit., p. 34; sulla teoria del dominio diviso, cfr. J. MIÑAMBRES, J.-P. SCHOUPE, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 94.

¹⁷ La facoltà di disporre contempla la facoltà della *translatio* del patrimonio ecclesiastico da uno ad altro soggetto. J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto*, cit., p. 33, n. 11.

¹⁸ J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto*, cit., pp. 30 ss.; C. BEGUS, *Diritto patrimoniale*, cit., p. 42.

¹⁹ A. ZAMBON, *I beni ecclesiastici*, cit., pp. 223-224. Il principio di «concentricità» è individuato da V. DE PAOLIS, *I beni temporali*, cit., pp. 73-74, quale principio caratterizzante i beni

esplicativa del 2004 ed il cui nucleo riposa sul legame di «concentricità» intercorrente tra vigilanza e natura pubblica del bene ecclesiale. Quel documento elegge a sistema il modello di distribuzione della titolarità della proprietà nel mantenimento dell'autonomia economico-gestoria, in un quadro di unità del patrimonio ecclesiale.²⁰

Sulla base di tale *munus*, il Papa si conferma «supremo amministratore», munito di poteri di controllo e vigilanza nel complesso delle attività della Chiesa, che tali rimangono nella loro intensità ed estensione, nonostante i mutamenti occorsi nel sistema patrimoniale canonico: interventi che hanno registrato in tempi recenti il progressivo ampliamento di spazi di competenza e responsabilità amministrativa in capo ai vescovi.²¹

Per sottolineare l' incisiva potestà del Romano Pontefice sul patrimonio ecclesiastico basata sul primato di governo, i Giudici della Segnatura richiamano anche il can. 1273, la cui formula enuncia la funzione di «supremo amministratore e dispensatore» di tutti i beni ecclesiastici.

È utile qui insistere sul cambio di prospettiva ben evidenziato in dottrina,²² e confermato dalla normativa curiale,²³ proposto ex can. 1273, in virtù del quale si sostituisce al fondamento del dominio eminente, il principio della suprema potestà pontificia (*potestas regiminis*): il Papa esercita il potere «non come organo supremo di una superstruttura, ma come organo capitale della stessa persona morale in forza dei suoi poteri episcopali immediati».²⁴

Stante la differenza concettuale tra l'attività di amministrare e quella di dispensare la quale ultima contiene in sé una più incisiva capacità di disporre di beni, ossia di decidere sulla sorte degli stessi, così estrapolandosi dalla mera facoltà di amministrazione patrimoniale, la ragione fondativa risiede negli

ecclesiali i quali esprimono una profonda unità nei fini ecclesiali, pur facendo capo ad una molteplicità di soggetti, tra loro uniti da vincoli gerarchici.

²⁰ *Nota esplicativa*, cit., in partic. n. 3: «il patrimonio ecclesiastico sottoposto alla potestà dell'autorità della Chiesa è distribuito tra le molte persone giuridiche pubbliche, le quali sono le proprietarie dei singoli beni».

²¹ F. PETRONCELLI HUBLER, «Pontefice Romano», in *Enc. Giur. Treccani*, Roma, xxvi, 1991, p. 2; M. CALVI, *La vigilanza*, cit., pp. 50-51. Va puntualizzato il rapporto particolarmente stretto che unisce le associazioni di fedeli di vita consacrata con l'Ordinario del luogo, circa l'amministrazione dei loro beni. Cfr. A. RAVA, *Rapporti tra diocesi*, cit., p. 490.

²² J. T. MARTÍN DE AGAR, *Beni temporali*, cit., p. 8; J. MIÑAMBRES, J.-P. SCHOUPPE, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 94; A. VIANA, «Potestad de régimen», in *DGDC*, vi, p. 301.

²³ *Nota esplicativa*, cit., n. 6, che, nel precisare che, se in virtù del can. 1273 il Romano Pontefice è «supremo amministratore» in forza del primato di governo che gli è proprio, «sarebbe assolutamente fuorviante una lettura frettolosa di questo canone che confondesse la funzione del Papa di amministrare i beni ecclesiastici con l'attività caratteristica di un potere di tipo dominicale sulle cose».

²⁴ J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale*, cit., p. 152.

scopi ultimi del *munus*.²⁵ Il Romano Pontefice è il depositario della salvaguardia delle finalità ecclesiali, le quali sono impresse nei beni temporali ecclesiali per la loro strumentale destinazione ai fini istituzionali, la loro unità e la loro ecclesiasticità intrinseca,²⁶ persino realizzando un'armonizzazione patrimoniale con un indirizzo «socialmente rilevante».²⁷ Siffatte evenienze adombrano nel contempo una chiara responsabilità esecutiva che legittima anche l'adozione di soluzioni autoritative.²⁸

Il legislatore canonico esclude una sovrapposizione tra potestà di amministrazione e dispensa e potestà dominicale, stante la connessione stretta della potestà pontificia con la potestà ordinata all'attuazione di fini che trascendono quelli del soggetto persona giuridica legittimo proprietario del bene. Questo interesse superiore di cui il Romano Pontefice è titolare e garante, è chiarito al n. 13 della citata *Nota esplicativa*, secondo cui la natura del potere esercitato dal Romano Pontefice rientra nella sfera di esercizio del governo della Chiesa, in quanto funzione pubblica complessivamente intesa, ed in forza della sua posizione pubblica nella Chiesa egli è amministratore non nel senso privatistico ma *vi primatus regiminis*.²⁹ Seguendo tale ordine di idee sembra sistematicamente coerente l'impostazione di una potestà non solo munita di una «portata rappresentativa» ma più radicalmente «ordinatrice del sistema canonico» nella sua interezza.³⁰

La potestà di amministrare rimessa al Romano Pontefice si conforma, dunque, come potere di vigilanza e tutela, che si esprime nella proposizione di leggi generali o nelle riserve di un provvedimento specifico, con l'eventuale avocazione diretta dell'amministrazione ordinaria e straordinaria del patrimonio e la conseguente limitazione o esclusione delle competenze degli organi inferiori – un vero e proprio *ius excludendi*³¹ – quando la complessità del caso concreto suggerisca simile draconiana soluzione.³² La funzione

²⁵ Tale posizione appare debitrice dell'evoluzione delle tesi di Hervada, il quale, nel chiarire la natura del potere di governo petrino puntualizzava sull'importanza di non confondere tra titolarità del dominio ed esercizio delle funzioni dominicali. A. ZAMBON, *I beni ecclesiastici*, cit., pp. 210, 215: «L'amministrazione di un bene si pone tra due azioni: la sua acquisizione ed alienazione». Il concetto di «amministrazione» assume non solo una posizione mediana rispetto agli altri atti dispositivi sul patrimonio ma, specialmente nel rapporto amministrazione-alienazione, concettualmente distinta. L. SIMONELLI, *L'alienazione dei beni immobili degli Istituti di vita consacrata: valutazione ecclesiale e prassi canonica*, «exLege» 3 (2009).

²⁶ J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale*, cit., p. 34.

²⁷ C. BEGUS, *Diritto patrimoniale*, cit., p. 42.

²⁸ J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 62-63.

²⁹ J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale*, cit., p. 32; C. BEGUS, *Diritto patrimoniale*, cit., p. 43; M. DEL POZZO, *La dimensione*, cit., p. 101.

³⁰ M. DEL POZZO, *La dimensione*, cit., p. 164.

³¹ M. CALVI, *La vigilanza*, cit., p. 56.

³² «Communicationes», 5 (1973), p. 97, n. 15. Cfr. M. LÓPEZ DE ALARCÓN, *Apuntes para una*

esecutiva dell'amministratore si connota dunque non solo per l'essere informata ad un eminente interesse pubblico, ma per un altrettanto prioritario criterio di discrezionalità operativa.³³ L'ampiezza di esercizio di tale potestà richiede la necessaria soggezione al principio di legalità a bilanciamento e correttivo dal rischio di arbitrarietà delle scelte.³⁴

Il richiamo al can. 1273 vale a meglio chiarire il concetto di «amministrazione», logicamente antecedente, nella sua accezione stretta (attività *ad servandum et meliorandum*) e larga che ammette, anche *de facto*, l'esercizio dispositivo *uti dominus* (attività di acquisto e di alienazione).

L'interpretazione dottrinale del canone segue una logica coerente e non disattesa nel tempo in tema di autorità del Romano Pontefice in veste di «supremo amministratore e disponente» dei beni ecclesiali.³⁵

Il Gruppo di Consultori impegnati nel lontano 1980 alla redazione del can. 1273 colse, infatti, piena corrispondenza col can. 1256, affermando la sussistenza in capo al Romano Pontefice di un diritto pieno, esplicitazione del potere di alto dominio (pubblico) che egli esercita in forza della suprema autorità rivestita.³⁶ Sicché l'esercizio dell'amministrazione potenziale, attuale ed universale sui beni ecclesiali,³⁷ esprime la funzione articolata di vigilare, controllare e coordinare, nonché di avocare a sé determinate autorizzazioni e di disporre dei beni qualora le circostanze del caso, per il *bonum Ecclesiae*, lo richiedano.

Tra le argomentazioni a sostegno della tesi della potestà di governo, la più lineare e coerente con gli sviluppi ecclesiologici dell'attuale pontificato, decisamente rivolto alla rivalutazione episcopale in termini di *communio* e di sinodalità, nonché di servizio che la Curia Romana è chiamata ad offrire al Papa e a i vescovi,³⁸ sembra quella che riconosce la pluralità di competenze giurisdizionali sui beni ecclesiali, considerando i vescovi diocesani titolari di

teoría general del patrimonio eclesiástico, «Ius Can.» 6 (1966), pp. 111-151. IDEM, *La administración de los bienes eclesiásticos*, «Ius Can.» 24 (1984), pp. 87-121.

³³ M. DEL POZZO, *La dimensione*, cit., p. 109.

³⁴ D. PAROLIN, *Il potere discrezionale in diritto canonico*, Roma, PUL, 2017; P. VALDRINI, «Potestad administrativa», cit., p. 290; E. G. SARACENI, *L'autorità ragionevole*, Milano, Giuffrè, 2004; E. BAURA, *El ejercicio de la potestad de la Curia Romana a la luz de la Praedicate Evangelium y el derecho de los fieles al buen gobierno*, «Ius Can.» 63 (2023), p. 18.

³⁵ Questa funzione di amministrazione gerarchica si coglie anche nel rapporto tra can. 1273 e can. 1276 § 1, laddove al compito generale e universale di vigilanza e controllo rimesso alla Santa Sede, strumento operativo del Romano Pontefice, si correla il Vescovo Ordinario, quale «normale e immediato organo di vigilanza e controllo» (cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni*, cit., p. 245).

³⁶ «Communicationes» 12 (1980), p. 413.

³⁷ M. DEL POZZO, *La dimensione costituzionale*, cit., p. 142.

³⁸ La Cost. Apost. *Praedicate evangelium* afferma la funzione prioritaria della Curia Romana quale organo di servizio del Romano Pontefice nel suo ufficio primaziale. Vedi R. INTERLANDI, *La Costituzione Apostolica Praedicate evangelium sulla Curia romana*, «QDE» 35 (2022), p. 325.

una potestà di governo propria e ordinaria, come compartecipi gerarchicamente subordinati all'autorità primaziale del Papa, e non come suoi meri vicari o delegati.³⁹

Il caso in commento conferma in concreto, da un lato, la differenza tra amministrazione e proprietà e, dall'altro, la fusione tra primato di giurisdizione e potestà di amministrazione, la quale comprende in sé la funzione legislativa e giudiziale attraverso i Tribunali apostolici.⁴⁰ La dottrina sottolinea molto opportunamente quanto, in tali circostanze, la potestà amministrativa del Romano Pontefice espressa al can. 1273 altro non sia che l'esercizio della potestà esecutiva,⁴¹ in quanto arte del buon governo e dell'indole politica, non giuridica,⁴² esercitabile su tutte le Chiese particolari e su tutte le persone giuridiche attraverso la limitazione diretta delle facoltà ordinarie degli amministratori inferiori.

Il Giudice della Segnatura affronta poi la questione della sussistenza del potere di amministrazione (configurato nell'attività più incisiva di «dare all'uno e togliere all'altro» una attività di amministrazione di distribuzione equitativa del patrimonio attraverso atti di sottrazione o trasferimento di beni) in capo alla Congr. IVC/SVA, attraverso una serie di capi (n. 6, lett. a, b, c, d). Il primo rilievo (lett. a) è di natura interpretativa e vuole chiarire, ad una lettura univoca del can. 361, la non reversibilità concettuale del termine Romano Pontefice verso quello di Sede Apostolica (ossia della Curia). Nel menzionato canone, infatti, osserva il Supremo Tribunale, «il Romano Pontefice è compreso nel nome della Sede Apostolica o della Santa Sede, ma non viceversa», con ciò ponendo un chiaro limite di non meccanica reversibilità della potestà di amministrazione tra i due soggetti costituzionali canonici. Il secondo rilievo (lett. b) è conseguente. La potestà di amministrazione del Romano Pontefice ex can. 1273 gli appartiene «propriamente e direttamente», salvo il conferimento di una delega che, in tale caso, non appare.

Con una terza osservazione (lett. d), più stringente, il Giudice nega il potere di amministrazione nella forma sopra esposta alla menzionata Congregazione, ritenendo non intercambiabile l'attività di amministrazione nella sua variabile ampiezza, comprensiva anche di attività dispositive sulla stabilità del patrimonio, concessa ad alcune Congregazioni,⁴³ con specifico riferi-

³⁹ J. T. MARTÍN DE AGAR, *Beni temporali*, cit., p. 11.

⁴⁰ C. BEGUS, *Diritto patrimoniale*, cit., p. 161.

⁴¹ V. DE PAOLIS, *L'amministrazione dei beni: soggetti cui è demandata in via immediata e loro funzioni* (cann. 1279-1289 CIC), pp. 76-77; M. LÓPEZ DE ALARCÓN, *Commento al can. 1273*, in *Codice di Diritto Canonico e Leggi Complementari*, Roma, Coletti, 2004, p. 842.

⁴² E. BAURA, *El ejercicio*, cit., p. 13.

⁴³ A norma dell'art. 92 di P.B., la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli «amministra il suo patrimonio e gli altri beni destinati alle missioni mediante un suo speciale ufficio» sempre sotto il controllo della S. Sede.

mento alla Congregazione per il Clero, secondo la lettura dell'art. 98 dell'alora vigente Cost. Apost. *Pastor Bonus*.⁴⁴

A rafforzare l'orientamento dei Giudici della Segnatura concorrerebbe il can. 122, a mente del quale il decreto della Congr. IVC/SVA, quale atto giuridico di divisione patrimoniale tra soggetti diversi, comporta la preventiva condizione trattarsi di enti giuridici dotati di personalità giuridica pubblica: presupposto che, nel caso *de quo*, difetta (n. 7) in capo alla «Società Y».⁴⁵

Effettivamente, il can. 122, nel regolare l'ipotesi di divisione, pone come requisito di base all'attività di smembramento patrimoniale, la comune sussistenza della personalità giuridica, stabilendo semmai i criteri operativi dell'operazione divisoria in base al principio della proporzionalità *ex bono et aequo*, tra beni-diritti e debiti-oneri, nel rispetto prioritario della volontà del fondatore o offerente. Il Giudice insiste ponendo al centro del suo percorso logico l'atto della Congr. IVC/SVA, nella sua valenza giuridica effettiva (n. 10). La questione è dunque se il decreto abbia costituito un atto dispositivo sulla proprietà, capace cioè di porre in essere un trasferimento della proprietà immobiliare o, al contrario, se questo si sia limitato solo a stabilire un obbligo di fare (imposto dall'una Società all'altra): soluzione quest'ultima che apparirebbe logicamente più apprezzabile stante il contestuale incarico all'amministratore volto «ad assistere i due rami nel rendere efficace ed operante quanto sopra disposto».

Coerentemente, il STSA si sofferma su tale inciso, per sottolineare che la divisione non era ancora effettuata e che ciò rispondeva ad una mera attitudine di attuazione ricavabile dalle righe di un decreto dicasteriale la cui forza vincolante, sebbene proclamata dalla Società X, era tutta da dimostrare. Il Giudice, infatti, afferma che la Congr. IVC/SVA «non poteva disporre dei beni» ma solo «ordinare che le persone fisiche che controllano il soggetto civile compiano gli atti necessari», detenendo questa non la potestà di attribuire la proprietà, ma solo la facoltà di «indicare in che modo i beni devono essere distribuiti».

In realtà, nello svolgimento ermeneutico, il Giudice giunge a negare anche questa evenienza (n. 11), sul presupposto impeditivo del diretto nesso tra

⁴⁴ M. CALVI, *La vigilanza*, cit., p. 57. La lettura a confronto degli artt. 98 e 108 di *Pastor bonus* non rende certo più semplice la soluzione della questione. A fronte dell'art. 98, che proponeva un maggiore accento sulla amministrazione del patrimonio ecclesiastico, caratterizzandone l'azione che deve essere «retta» per cui «La Congregazione (per il Clero) si occupa di tutto quello che spetta alla Santa Sede per l'ordinamento dei beni ecclesiastici, e specialmente la retta amministrazione dei medesimi beni, e concede le necessarie approvazioni o revisioni», stava, per la Congr. IVC/SVA, l'art. 108 § 1 secondo il quale: «Essa assolve tutte quelle mansioni che, a norma del diritto, spettano alla Santa Sede circa la vita e l'attività degli istituti e delle società, specialmente circa [...] l'amministrazione dei beni».

⁴⁵ A. ZAMBON, *I beni ecclesiastici*, cit., pp. 202-229.

l'an e il *quomodo*: se la Congr. IVC/SVA non ha potestà dispositiva, non ha neppure il «diritto di imporre obbedienza alla Società maschile di compiere gli atti volti a rendere effettiva la divisione dei beni prospettata» posto che l'imposizione dell'obbligo di fare produrrebbe lo stesso effetto del trasferimento della proprietà.⁴⁶

3. RILIEVI SUL RISPETTO DELLE VOLONTÀ DEL TESTATORE O DEL FONDATORE PER CONCESSIONE DI POTESTÀ DISPOSITIVA ALL'ORDINARIO

Un profilo tematico collaterale attiene al momento volitivo del disponente in due diverse prospettive: l'una, relativa alla ricostruzione della reale volontà del testatore, Sig. Z, atta a stabilire l'impegno degli eredi sulla destinazione del patrimonio (ex can. 1299 § 2); l'altra, relativa all'eventuale scambio di volontà (ex can. 1310 § 1 e 3).

In ordine al primo punto il STSA pone riserve sulla soluzione espressa nel decreto della Congr. IVC/SVA poggiante sulla presunta «volontà reale di lasciare tutti i suoi beni ad entrambe le Società di fedeli». Tale volontà, infatti, assumono i Giudici: «non è in alcun modo provata» e, semmai, stando agli avvenimenti dedotti, la condotta del testatore sembrerebbe orientata ad una chiara preferenza verso la Società X. I Giudici, nell'abbracciare una posizione realista, non appiattita sull'attuazione meccanica delle norme del CIC, tracciano una distinzione tra volontà reale e astratta (naturale) del testatore.

In via di principio, infatti, secondo l'ermeneutica della Congregazione sul can. 1299 § 2, si imporrebbe agli eredi un rispetto di ordine sostanziale ispirato ai precetti del diritto naturale, tale da favorire l'ipotesi di un lascito testamentario comprendente entrambe le Società di fedeli, e non meramente formale, delle ultime volontà espresse dall'oblato.⁴⁷ Si tratterebbe di un'opinione in ossequio allo schema legale disegnato dal legislatore civile riguardo alle disposizioni in favore dell'anima, nel superiore rispetto di un obbligo di coscienza, ossia secondo quelle motivazioni di giustizia sostanziale cui si ispira il diritto canonico. In tal senso, l'eventuale difetto delle formalità civili occorrente alla correttezza dell'atto dispositivo non fa venir meno l'obbligo degli eredi al rispetto delle volontà del disponente.⁴⁸

⁴⁶ I. ALDANONDO, *La enajenación de bienes de los Institutos de Vida Consegrada*, «REDC» 56 (1999), pp. 177-202.

⁴⁷ Cfr. J. MIÑAMBRES, J.-P. SCHOUPE, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 120.

⁴⁸ Si ricordi che la giurisprudenza canonica in materia di successione testamentaria favorisce l'applicazione della legge civile, considerando il fatto successorio un *quid* temporale. Ammette però eccezioni per i lasciti testamentari in favore di cause pie per i quali si profila una commistione nell'osservanza del diritto naturale e del diritto canonico. Cfr. C. BEGUS, *Diritto patrimoniale*, cit., pp. 119 e 125-126.

L'ermeneutica della Segnatura Apostolica è coerente con il sistema dell'ordinamento canonico che piega l'attività di vigilanza⁴⁹ alla verifica della corrispondenza dell'attività della persona giuridica alle finalità dichiarate, non meno che dell'utilizzo dei beni,⁵⁰ secondo le pie intenzioni del donante o le volontà del testatore.⁵¹ Del resto, pur tenendo conto delle gradualità di intervento, il CIC contempla forme di controllo esercitabili dall'Ordinario verso l'impiego dei beni donati per cause pie a favore di associazioni private (can. 1301) tenendo conto della severa disciplina dettata per gli Istituti di vita consacrata, specie in tema di alienazioni.⁵²

In ordine alla questione della volontà del fondatore il STSA si sofferma anche sul diverso profilo dell'eventuale applicazione alla fattispecie, dello «scambio di volontà», (permuta di volontà del fondatore) per motivi pii (n. 9). Il Giudice si pone la domanda dell'applicabilità di una delle tre ipotesi (oltre alla riduzione e alla moderazione) contemplate dal can. 1310 § 1. Tale evenienza è ammissibile e l'Ordinario può legittimamente compierla solo se il fondatore gli concesse espressamente tale potestà prevedendola nell'atto di fondazione a condizione che ricorra una «causa giusta e necessaria». Il CIC può però stabilire puntigliosamente gli ambiti di azione dell'Ordinario, nel rispetto della volontà del disponente-fondatore, con una figura autonoma dall'ipotesi di riduzione di oneri di messa (can. 1308) in cui il Vescovo è pure dotato di incisivi poteri di amministrazione e disposizione patrimoniale. Al di fuori di quegli spazi, sussiste la riserva della Santa Sede.⁵³ Occorre in proposito sottolineare come il n. 10 della già citata *Nota esplicativa* qualifichi gli atti amministrativi ex can. 1310 non solo come atti di governo, ma come atti di gestione compiuti dalla Santa Sede in forma di intervento.⁵⁴

⁴⁹ L'atto di controllo-vigilanza deve essere conforme ai generali principi informativi del diritto patrimoniale canonico e, quindi, anche al rispetto delle volontà del donatore. A. ZAMBON, *I beni ecclesiastici* cit., p. 226. La vigilanza per il corretto adempimento delle pie volontà, in cui l'Ordinario assume le vesti di esecutore, è una delle possibili forme di controllo che assume «particolare intensità», come nel caso del diritto di visita ex can. 1301 § 2. C. BEGUS, *Diritto patrimoniale*, cit., p. 164.

⁵⁰ Ciò, quand'anche si tratti di un bene destinato *in fieri* a far parte del cd. «patrimonio stabile». Cfr. F. GRAZIAN, *Patrimonio stabile*, cit., p. 291.

⁵¹ G. DALLA TORRE, *Lezioni*, cit., p. 245. La determinazione dell'effettiva volontà del fondatore è maggiormente avvertita nel caso di un atto *mortis causa*, acuendosi in tali circostanze il principio canonico della prevalenza della effettiva volontà del disponente, opposto al primato formale dell'ordinamento civile. In tal caso, infatti, il can. 1299 § 2 invita «se possibile», al netto di ogni ulteriore più pressante esortazione, al rispetto delle regole civilistiche. Cfr. G. BRUGNOTTO, *Le fondazioni*, «QDE» 27 (2014), p. 361.

⁵² A. RAVA, *Rapporti tra diocesi*, cit., p. 492.

⁵³ M. CALVI, *La vigilanza*, cit., pp. 57-58.

⁵⁴ *Nota esplicativa*, cit., n. 10: «[...] La Sede Apostolica deve intervenire per la riduzione degli oneri o il trasferimento degli obblighi delle Messe (cann. 1308; 1309), o la riduzione, il contenimento o la permuta delle volontà dei fedeli a favore di cause pie, in alcuni casi (can.

Il rispetto delle volontà del fondatore risponde ad un principio di equità che si commisura anche con il parametro temporale della mutevolezza delle esigenze nel corso del tempo, con soggezione al principio *rebus sic stantibus*.⁵⁵

Recentemente papa Francesco, sulla base dell'esigenza di rafforzare la comunione ecclesiale e di valorizzare la «prossimità» nel quadro di un rafforzamento della collegialità e della responsabilità pastorale dei Vescovi,⁵⁶ oltre che dei principi organizzativi di «razionalità, efficacia ed efficienza», ha posto mano al can. 1310 con il m.p. *Competentias quasdam decernere* (11 febbraio 2022), artt. 9 e 10.⁵⁷

L'intervento normativo del Pontefice, che in tal modo ha inteso trasferire ai Vescovi alcune competenze sino ad ora riservate alla Sede Apostolica, è coerente con il manifesto magisteriale di decentramento potestativo, della Chiesa «in uscita», ma la riforma del canone riduce profondamente il principio di intangibilità delle volontà del fondatore, stante la cancellazione dell'inciso «se il fondatore gli abbia concesso espressamente questa facoltà», per cui il recupero di tale volontà, se oggetto di contestazione processuale, non appare più chiaramente ricavabile dal testamento. Si innesca così una dinamica concorrente tra decentramento nella responsabilità di governo e necessità di una effettiva conoscenza delle situazioni concrete a livello locale.

Nello specifico, il STSA giustifica la non ammissibilità di una permuta di volontà ex can. 1310 § 1, non ravvisando sussistere la «causa giusta e necessaria» che legittimerebbe l'atto (n. 9, cpv.). Si può arguire che tale condizione si concretizzi nell'eventualità di una condizione patrimoniale della società di fedeli che non assicuri l'esercizio dell'apostolato. Una tale evenienza, soggiunge l'Alto Giudice, può avviarsi garantendo alla Società Y il diritto all'uso o usufrutto del complesso patrimoniale mobiliare e immobiliare in proprietà della Società X, senza dunque, intervenire necessariamente con atti dispositivi di trasferimento patrimoniale dall'una all'altra Società di fedeli, con ciò rispettando le ultime volontà del disponente Sig. Z.

1310). Tra questi atti di governo merita un'attenzione speciale la concessione di licenza per l'alienazione di alcuni beni ecclesiastici allo scopo di chiarire bene la natura giuridica di questi atti». Cfr. CCEO, cann. 1052, 1053, 1054.

⁵⁵ J. MIÑAMBRES, J.-P. SCHOUPPE, *Diritto patrimoniale canonico*, cit., p. 135.

⁵⁶ *Competentias quasdam decernere*, Preambolo: «Assegnare alcune competenze, circa disposizioni codiciali volte a garantire l'unità della disciplina della Chiesa universale, alla potestà esecutiva delle Chiese e delle istituzioni ecclesiali locali, corrisponde alla dinamica ecclesiale della comunione e valorizza la prossimità. Un salutare decentramento non può che favorire tale dinamica, senza pregiudicarne la dimensione gerarchica. [...] Si intende così innanzitutto favorire il senso della collegialità e della responsabilità pastorale dei Vescovi [...], e inoltre assecondare i principi di razionalità, efficacia ed efficienza».

⁵⁷ *Il Regno - Documenti*, 5/2022, pp. 134-137. Cfr. M. DEL POZZO, *La promozione della prossimità e del decentramento nelle competenze delle Conferenze episcopali*, «questa Rivista» 34 (2022), pp. 707-722.

4. IL CAMBIO DI PASSO NEGLI EQUILIBRI POTESTATIVI E CONTINUITÀ
IN PROSPETTIVA DI SERVIZIO NEL TRANSITO
TRA *PASTOR BONUS* E *PRAEDICATE EVANGELIUM*

Il commento qui proposto ad una sentenza di vent'anni fa permette un'ulteriore breve riflessione di natura ecclesiologica sul tema del primato di regime e la sua evoluzione alla luce della Cost. Apost. *Praedicate Evangelium*. Il percorso logico del STSA del resto, richiamava esplicitamente l'allora vigente Cost. Apost. *Pastor Bonus*, agli artt. 108 § 1 e 98 sulle competenze amministrative patrimoniali della Congr. IVC/SVA, per negarne l'estensione ad attività dispositive di sottrazione o trasferimento di beni («potere di prendere ad uno e dare ad altro senza causa o compenso», n. 6).

Alla luce delle innovazioni apportate all'organizzazione della Cura romana da *P.Ev.* (Preambolo, n. 8), non sembra che la sentenza qui in commento abbia perso di attualità. Francesco reinterpreta ma non riduce affatto il contenuto della potestà primaziale, considerando la Curia, ed i suoi Dicasteri, come strumento di servizio, per conferimento di potestà vicaria, per favorire l'esercizio del *munus petrinum*.⁵⁸

Tale concetto riassume la natura della potestà delegata in quanto «partecipazione organica nella potestà propria di un ufficio capitale»,⁵⁹ in condizione di dipendenza e subordinazione rispetto all'ufficio capitale-delegante. In tale prospettiva, sebbene in forma più stringata,⁶⁰ *P.Ev.* non fa che confermare una linea di continuità dogmatica con *P.B.* (Introduzione, n. 8). Questa soluzione nella quale si sperimenta una nuova armonizzazione tra principio di decentramento e di concentrazione personale dei poteri di governo richiede, del resto, il ricorso a nuove istanze di coordinamento e di cooperazione organica.⁶¹ Stante l'insuperabilità della condizione gerarchica tra relazioni potestative, la decentralizzazione sembra infatti essere intesa in *P.Ev.* come una immanenza comunionale in cui il servizio è una condizione reciproca, non più riducibile ad un rapporto di sussidiarietà ma da inquadrare, secon-

⁵⁸ E. BAURA, *El ejercicio*, cit., pp. 14 ss. *P.Ev.*, art. 123 assegna al Dicastero IVC/SVA: «competenza [...] sui beni temporali e loro amministrazione», estesa «ai Terzi Ordini e alle associazioni di fedeli erette». Qui, con *rescriptum* del 15 giugno 2022, Francesco ha previsto che, prima dell'erezione, con decreto, il Vescovo «deve ottenere le licenze scritte dal Dicastero IVC/SVA». Cfr. S. AUMENTA, R. INTERLANDI, *La Curia romana secondo Praedicate Evangelium*, Roma, EDUSC, 2023, p. 28.

⁵⁹ A. VIANA, *La potestad de los Dicasterios de la Curia Romana*, «Ius Can.» 30 (1990), p. 89.

⁶⁰ R. INTERLANDI, *La Cost. Apost.*, cit., p. 325.

⁶¹ F. PUIG, *Considerazioni su tre sviluppi giuridico-organizzativi della Curia romana dopo la Pastor Bonus*, in *Opus Humilitatis Iustitiae. Studi in memoria del Card. Velasio de Paolis*, a cura di L. Sabbarese, I, UUP, CdV, 2020, pp. 304 ss.; M. DEL POZZO, *La dimensione costituzionale*, cit., p. 95.

do l'ecclesiologia sinodale, in una dimensione dinamica di compartecipazione «*inter ed intra dicasteriale*». ⁶² D'altra parte questo costruito istituzionale sembra coerente con il primato di regime papale e, *in primis*, con il principio di sussidiarietà, ⁶³ per cui l'autorità superiore non farà ciò che compete all'inferiore, sempre che quest'ultima sia in grado di provvedervi.

⁶² M. MELLINO, *La Curia Romana alla luce della Cost. Apost. Praedicate Evangelium*, in *L'Osservatore Romano*, 9 maggio 2022.

⁶³ M. CALVI, *La vigilanza*, cit., p. 49.

TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA – Kingstonien. – Nullità del matrimonio – Grave difetto di discrezione di giudizio (can. 1095, n. 2) – Sentenza definitiva in seconda istanza – 7 maggio 2020 (sent. 37/2020) – Davide Salvatori, *Ponente*.^{*}

Matrimonio – Consenso – Grave difetto di discrezione di giudizio circa i diritti e i doveri matrimoniali essenziali da dare e accettare reciprocamente.

Matrimonio – Consenso – Grave difetto di discrezione di giudizio – Adeguata capacità critica – Sufficiente libertà interna.

Matrimonio – Consenso – Grave difetto di discrezione di giudizio – Capacità conoscitiva integra – Antecedenti normativi e giurisprudenziali.

Matrimonio – Consenso – Grave difetto di discrezione di giudizio – Capacità conoscitiva integra – Conoscenza minima circa il matrimonio – Maturità fisica, psichica e morale – Rivoluzione sessuale e teoria del *gender*.

Matrimonio – Consenso – Grave difetto di discrezione di giudizio – capacità conoscitiva integra – Influenza della cultura delle società occidentali contemporanee – Grave immaturità psichica.

Matrimonio – Consenso – Grave difetto di discrezione di giudizio – Perizia psicologica o psichiatrica – Elaborazione della perizia – Valutazione della perizia.

LA sentenza rappresenta un significativo contributo giurisprudenziale all'interpretazione del canone 1095, n. 2, riguardante la nullità matrimoniale per grave difetto di discrezione di giudizio riguardo ai diritti e ai doveri essenziali del matrimonio.

Il difetto di discrezione di giudizio è un concetto giuridico-antropologico sviluppato dalla giurisprudenza rotale del secolo scorso che coinvolge tre elementi dell'atto umano: una corretta facoltà conoscitiva, una sufficiente capacità critica e una sufficiente libertà interna.

L'adeguata capacità critica è assente quando manca una sufficiente maturità di giudizio per soppesare i diritti e i doveri essenziali del matrimonio.

La libertà interna è considerata sufficiente se la volontà non è intrinsecamente determinata in un'unica direzione, in modo da poter agire o non agire in modi diversi.

^{*} Si veda alla fine della sentenza il commento di SEBASTIÁN FRÍAS, *Incapacità di origine culturale. Un commento alla sentenza coram Salvatori del 7 maggio 2020*.

Affinché il contraente possa contrarre un matrimonio valido, è necessario anche che possieda una capacità conoscitiva integra nella sfera psicologica, filosofica e morale. La cultura delle società occidentali contemporanee può influenzare la capacità conoscitiva dei contraenti, causando in loro una grave immaturità psicologica.

La perizia psicologica o psichiatrica deve provare questa grave immaturità e deve concordare con gli atti e le circostanze del caso.

1. – **Facti species.** – Partes inter se noverunt cum valde iuvenes essent. Mulier septemdecim annos agebat quando matrimonium solummodo civile cum quodam viro contraxit, quod matrimonium, tribus diebus ante canonicas nuptias cum actore, nullum a Tribunali ecclesiastico declaratum est; mulier divortium civile ab eodem viro interdum obtinuerat.

Iuvenes post primum occursum conversationem amatoriam statim instituerunt, quae una cum conviventia more uxorio instaurata per spatium unius vix anni producta est. Iuvenes mutuo capti adlectique amore valde erant et hanc ob rationem matrimonium canonicum – parentibus quoque viri ad id eos pellentibus – in ecclesia divo Francisco Xaverio dicata, intra fines Archidioecesis Kingstonien., die 27 iulii 1979 celebraverunt.

Iugalis convictus per spatium tredecim annorum productus est, qui ultimis annis infelix evasit. Etenim difficultates, iam ab initio conversationis coniugalis enatae, minimi erant momenti, sed ob partium difficultatem ad filios pariendos et praesertim post partum filioli auctae omnimodo sunt.

Cum enim artificialis fecundatio exitum in naturalem abortum habuisset – filius revera natus est mortuus –, partes decisionem ceperunt pro adoptione perficienda. Ast cum adoptio facta sit et cum structura relationis interpersonalis ultimis annis debilior in dies facta esset et ita illis annis communio vitae inter partes difficile instituta esset, post mortem filii in peius certo certius permutata est. Cum vir infidelitatem mulieris invenisset et cum partes eas res amplius sustinere non potuissent, decisionem obrumpendi conviventiam coniugalem ceperunt. Quam ob rem separatio thori et mensae communi consilio instituta est, ac die 24 novembris 1994 sententia civilis divortii a Magistratu lata est.

2. – Vir recuperandae suae libertatis gratia introductorium libellum – die 5 aprilis 2007 subsignatum – Tribunali Ecclesiastico Kingstonien. competenti ratione loci celebrationis matrimonii porrexerat, matrimonium nullitatis accusans.

Tribunal rite constitutum suam agnoscens competentiam, Partibus citatis, dubium hac sub formula concordavit: *An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob gravem defectum discretionis iudicii in utraque parte.*

Excussis utraque parte ac quinque testibus (tribus a viro actore et duobus a muliere conventa adductis), peritia ex officio nec iussa neque recepta, acta publici iuris facta sunt et decretum conclusionis in causa latum est. Scripturis

defensionalibus receptis atque commutatis omnibusque de iure peragendis rite peractis, Iudices Tribunalis primae curae sententiam votis actoris faventem die 4 iulii 2008 tulerunt, edicentem: *Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, propter gravem defectum discretionis iudicii in utraque parte.*

3. – Muliere conventa appellante, causa ad N.A.T. pervenit. Turno die 20 octobris 2008 coram R. P. D. Verginelli constituto, receptis scripturis defensionalibus iuxta abrogatum can. 1682 § 2, causa ad ordinarium examen decreto diei 23 ianuarii 2008 remissa est.

Cum prior Ponens interdum a munere cessaverit et eidem Infrascriptus in munere die 14 maii 2012 suffectus sit, cumque nullus actus ab actore per spatium multorum annorum positus sit, decreto diei 25 maii 2012 causa perempta declarata est et acta in tuto archivo posita sunt.

Actore die 16 martii 2017 resumptionem causae petente, causa decreto diei 8 maii 2017 resumpta est. Patrona ex officio viro actori ab Exc.mo Decano die 1 iunii 2017 adsignata, dubium iuxta suetam formulam die 10 iulii 2017 concordatum est: «An constet de matrimonii nullitate, in casu».

Patrona viri petente, peritia super partibus apud locum utriusque domicilii statim iussa est. Permultis urgentioribus ad Tribunal rogatum peractis, H.A.T. die 7 februarii 2019 certius factus est quod partes se ad examen peritale subicere renuissent: vir verum nullas responsiones dedit ad interpellationes Tribunalis.

Cum H.A.T. certius esset quod vir hanc causam nihilominus prosequi vellet, rogatoria statim revocata, peritus rotalis in casu electus est, qui votum peritale solummodo super actis die 15 aprilis 2019 perficere potuit.

Actis publici iuris die 18 iunii 2019 factis, H.A.T. a Tribunali domicilii partis conventae pluries notitias expetivit quoad eidem factam notificationem decreti concordationis dubii, quae informationes in itinere quoque causae petitae erant.

Mense novembri anni 2019 notitia tandem recepta est quod tribunal domicilii mulieris ter conamen fecit de notificando decreto concordationis dubii sed frustra. Obtento voto favorabili R.D. Vinculi defensoris H.A.T., Ponens decreto diei 16 decembris 2019 ad ulteriora procedendum esse decrevit.

Cum duo Patres de Turno vita functi essent, Exc.mus Decanus eundem Turnum die 30 ianuarii 2020 reformavit. Scripturis defensionalibus receptis atque commutatis, Turno in diem 26 martii 2020 vocato sed propter tabem «Covid-19» in hodiernam diem translato, Nobis tandem hodie dubio rite determinato ac modo relato respondendum est.

4. – **In iure.** – *De gravi defectu discretionis iudicii.* – Defectus discretionis iudicii conceptus est anthropologico-iuridicus a iurisprudencia rotali praeteriti saeculi elaboratum. Iuxta structuram actus psychologici, qui secundum anthropologiam thomisticam et christianam interpretandum est, defectus

discretionis iudicii tribus elementis constat seu ad tres sphaeras actus humani pertinet vel easdem afficit et ita est intelligendus: *recta facultas cognoscitiva, sufficiens capacitas critica et sufficiens libertas voluntatis* vel, sicuti iurisprudentia eam cognominat, *sufficiens libertas interna*.

Hii sunt gressus intellectus ipsius processus electionis, sicuti psychologia thomista id bene explicavit: «Primus gressus est apprehensio veri. Intellectus inquit omnia elementa circa actum, quem quis efficere vult. Ille indagat obiectum absolute, sub ratione veri, sed non ordinat hoc, quod apprehendit, ad opus. Unde intellectus denominatur speculativus sive contemplativus. Secundus gressus est iudicium. Hic agitur de consilio, quod consistit in quadam comparatione vel collatione unius ad alterum. Consilium est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Hoc iudicium praxim spectat, atque ideo pertinet ad intellectum practicum sive activum. Tertius gressus est electio. Definit Angelicus: "Electio est ultima acceptatio, qua aliquid accipitur ad proseguendum: quod quidem non est rationis, sed voluntatis" (*De ver.*, 22, 15)» (cf. coram Huber, sent. diei 26 martii 1997, RRDec., vol. LXXXIX, p. 237, n. 5).

Notandum est quod his super tribus elementis iurisprudentia structuram actus psychologici quoad discretionem iudicii enodavit, sicuti in iurisprudentia – ni fallimur – apprime atque synthetice in una coram Exc.mo Pompedda traditur (sent. diei 25 novembris 1978, *ibid.*, vol. LXX, pp. 509-510, n. 2), quae synthesis, uti pernotum est, ab omnibus rotalibus sententiis postea recepta est (cf. D. SALVATORI, *Libertà interna e discrezione di giudizio: scissione o stretta correlazione? Quali gli apporti e l'indirizzo della giurisprudenza della Rota Romana*, in H. FRANCESCHI, M. Á. ORTIZ [eds.], *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Romae 2017, p. 282, nt. 17), quam vero structuram iurisprudentia iugiter proponit, usque in praesentiarum: «Doctrina canonica et constans iurisprudentia affirmant discretionem iudicii considerandam esse sub tribus aspectibus: *intellectivo*, cum sufficienti cognitione ex parte contrahentis substantiae matrimonii, quod permanens consortium totius vitae est, inter virum et mulierem, aliqua cooperatione sexuali ad proles generationem ac educationem ordinatum; *aestimativo*, ut minime matrimonium in abstracto, scilicet theoretice tantum partes eligant sed per practicam perpensationem in facto esse, id est in hoc loco et cum hac persona; et *volitivo*, ut causae pro vel contra celebrationem nuptiarum a nupturientibus decernantur sine ulla interiore compulsione, quae libertatem decisionis inficiat» (coram Ferreira Pena, sent. diei 25 iunii 2019, A. 118/2019, n. 3).

Cum de facultate cognoscitiva late ac fusius hac in sententia pertractetur, aliquas res de capacitate critica et de libertate interna heic tantummodo sufficit nunc referre.

5. – *Adaequata capacitas critica* abest quando deest sufficiens maturitas iudicii ad aestimanda iura et officia essentialia circa obiectum matrimoniale: «Legitur in una coram Bruno: “Proinde discretio iudicii [...], praeter usum rationis, implicat aptum exercitium facultatis criticae et aestimativae, qua nupturiens adaequate perpendere valeat negotium matrimoniale non solum theoretice *in fieri*, sed etiam practice, scilicet *in facto esse*, relate ad iura et obligationes tradendas atque accipiendas [...]” (sent. diei 30 maii 1986, RR-Dec., vol. LXXVIII, pp. 335-354, n. 4)» (coram Arellano Cedillo, sent. diei 5 iunii 2019, A. 103/2019, n. 3).

Sufficiens habetur *libertas interna* «cum voluntatis determinatio, quae dicitur electio, libera est ab intrinseca determinatione ad unum, ita ut possit agere vel non agere, agere unum vel oppositum ex extremis, iudicio indifferenti propositis. Deest libertas interna, si voluntas absque manifesta laesione intellectus speculativi determinatur ex eo, quod intellectus practicus nullo modo vel saltem non sufficienter motiva electionis aestimare valet. Oritur perdifficilis quaestio de motivis ex inconscia mentis activitate emergentibus. Huiusmodi motiva sine dubio in conscia motiva influunt, sed potestatem cognoscendi non totaliter auferunt. Remanet semper homini aliquid rationis liberum, etsi aestimatio motivorum inconsciorum tollatur. Ubi autem in campo psychico datur condicio pathologica, quae capacitatem deliberate eligendi perturbat, de libertate interna est actum. Hoc in contextu haud oblivisci licet libertatem humanam finitam esse et fallibilem. De facto, generis humani historia inde a suis originibus testatur homines defecisse. Etiam multae dispositiones malo libertatis usui, non libertatis defectui sunt adscribendae» (coram Huber, sent. diei 26 martii 1997, cit., p. 237, n. 5; alia profundiora elementa inveniuntur in una coram eodem, sent. diei 31 iulii 1997, *ibid.*, pp. 696-697, n. 4).

6. – Ut nubens validum matrimonium celebret, necesse est ut capacitas cognoscitiva integra eidem reapse sit. Hoc praedicatur non modo sub sphaera psychologica, sed quoque philosophica et morali.

Uti par est, conceptus *facultatis cognoscitivae*, de qua instanter iurisprudencia rotalis late ac fusius multos per annos locuta est, ex elementis veteris can. 1082 § 1 Codicis piani-benedictini elaboratus est, qui sancit: «Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos».

Veteres rotales sententiae nullum declarabant matrimonium, propter gravem defectum discretionis iudicii in casu, consensum dimetiendo hoc canone adhibito, id est quod nubens defectu sufficientis discretionis iudicii laborabat ob incapacitatem habendi sufficientem cognitionem criticam er-

ga institutum matrimonii sicuti in natura percipitur atque concipitur. Haec prorsus capacitas cognoscitiva, quae quoque scientia minima cognominatur, ab omnibus nupturientibus post pubertatem adepta esse praesumebatur atque scilicet praesumitur (cf. can. 1082 § 2 veteris Codicis).

Hic conceptus – sic videtur – apprimè a Cl.mo Gasparri elaboratus est (cf. PETRUS GASPARRI, *Tractatus de matrimonio*, vol. II, Parisiis-Lugduni, 1892, pp. 7-8), quem primus Exc.mus Decanus Prior in iurisprudencia rotali tradidit (cf. coram Prior, sent. diei 14 novembris 1919, SRRDec., vol. XI, pp. 171-174, nn. 3-6). Nescimus vero cur sententia ista in fontibus can. 1095, n. 2 recepta non sit, quippe cum Ponentes, fere omnes, hanc sententiam coram Prior postea secuti sunt (cf. synthesim iurisprudenciae relatam in una coram Infrascripto Ponente, sent. diei 28 aprilis 2017, in *Monitor Ecclesiasticus* [2017] 299-301, n. 6-7).

7. – Facultas cognoscitiva illis in sententiis sub sphaera anthropologico-psychologica semper intellecta est, quippe quia agebatur – sic censebatur – de immaturitate in intelligendo matrimonio. Haec immaturitas in novo Codice his sub verbis espressa est: «Ut consensus matrimonialis haberi possit, necesse est ut contraentes saltem non ignorent matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam» (can. 1096 § 1); quam immaturitatem, alia ex parte, sub sphaera defectus facultatis cognoscitivae rotalis iurisprudencia usque ad praeclaram coram Felici diei 3 decembris 1957 interpretata est, quae quoque in fontibus can. 1095, n. 2 invenitur (cf. coram Infrascripto Ponente, sent. diei 28 aprilis 2017, cit., pp. 301-302, n. 9).

Defectus facultatis cognoscitivae sic in sententiis definitur, quando e. g. nubens «non potest aestimare naturam et valorem matrimonii» (coram Julien, sent. diei 23 februarii 1935, SRDec., vol. XXVII, p. 78, n. 5), vel quando deest «sufficiens cognitio obiecti formalis eiusdem consensus, idest naturae matrimonii» (cf. coram Wynen, sent. diei 25 februarii 1941, SRRDec. vol. XXXIII, p. 145, n. 3), vel quando deest «sufficiens cognitio intellectualis circa obiectum consensus praestandi in matrimonio ineundo» (coram Pompedda, sent. diei 25 novembris 1978, RRDec., vol. LXX, p. 509, n. 2), vel quando abest «sufficiens nempe intellectualis cognitio circa obiectum consensus, quae dicit abstractam apprehensionem obiecti sub specie veri» (coram Boccafola, sent. diei 20 maii 2010, *ibid.*, vol. CII, p. 171, n. 5), vel quando adest «defectus facultatis perceptivae et cognoscitivae, praepedientes simplicem apprehensionem consortii vitae coniugalis iudicio speculativo rationi» (coram Milite, sent. diei 13 decembris 2016, A. 218/2016, n. 6), vel quando – e contra – nubens «gaudet saltem scientia minima circa matrimonium (cf. can. 1096)» et «efformare sibi valet iudicium practicum de matrimonio hic et nunc cum determinata persona celebrando» (coram Erlebach, sent. diei 27 aprilis 2017,

A. 84/2017, n. 4), vel quando nupturiens cognoscit «iura et officia coniugalia, e quattuor pernotis essentialibus bonis matrimonialibus exsurgentia» (coram Exc.mo Pinto, sent. diei 7 februarii 2018, A. 25/2018, n. 6), vel summam quia «voluntas ferri nequeat nisi in id quod cognoscitur; et quidem concursus utriusque facultatis proportionatus esse debet gravitati matrimonii (cf coram Stankiewicz, diei 4 decembris 2003, n. 6, RRDec., vol. xcv, p. 741)» (coram Todisco, sent. diei 24 ianuarii 2019, A. 18/2019, n. 5).

Agitur in casu de determinanda sic dicta maturitate ad matrimonium proportionata quoad eiusdem scilicet cognitionem, quae verum maturitas, uti par est, una ex parte fructus est processus evolutionis sphaerae physicae, psychicae et moralis cuiusvis personae et alia ex parte eadem evolutio praesertim sexualis, in societatibus occidentalibus post nempe revolutionem sic dictam sexualem septimo decennio praeteriti saeculi peractam, a iuvenibus ullis sine dubiis post pubertatem adepta esse praesumitur atque praesumenda est.

8. – Num vero res nostris in societatibus occidentalibus ita se hodie reapse habent ut quidem nubens praesumendus sit scientiam minimam semper possidere?

Enimvero post theoriam sic dictam *gender* et post receptionem aliquarum innovationum in legislatione quorundam statuum societatis civilis quoad scilicet conceptum matrimonii – qui tam longe a conceptu iuris naturalis est –, scientia minima ipsius instituti naturalis in mente nupturientis pedetemptim novam formam – rectius – novam significationem recipere videtur: exemplar matrimonii sub adspectu culturali, morali, relationali et iuridico permutatum est.

Etenim post impositionem atque diffusionem memoratae theoriae *gender* et generaliter post communem perversionem morum necnon propter diffusum modum ita et non solum intendendi matrimonium, facultas cognoscitiva non amplius stricte ad sphaeram evolutionis psychicae cuiusvis subiecti intendenda est, sed evolutionem sphaerae anthropologico-philosophicae et anthropologico-moralis ipsius subiecti potius importat. Brevi calamo non agitur de immaturitate stricto sensu tantum accipienda, sed quoque hodie lato sensu, relate quidem ad institutum naturale matrimonii.

Namque in una *Ventimilien*. S. Congregationis Concilii diei 19 maii 1888 legitur quod matrimonium nullum declaratum fuerat propter gravem defectum discretionis iudicii mulieris, quae adulescens adhuc erat quando matrimonium celebraverat, quippe cum ea obiectum consensus – id est matrimonium ipsum – ignoraret vel potius integre non nosceret (*Resolutio* diei 19 maii 1888, in P. GASPARRI, *Fontes Iuris Canonici*, vol. VI, Romae 1962, n. 4272, pp. 691-693).

Hac de sententia Cl.mus Gasparri adnotat: «Non sufficit usus rationis simpliciter, sed requiritur discretio seu maturitas iudicii contractui proportiona-

ta, ita ut contrahens naturam et vim contractus intelligere possit; secus in eundem consentire nequit». Namque necesse est ut pars sciat «quid sit matrimonium eiusdemque essentielles proprietates satis intelligere valeat» (Id. *Tractatus de Matrimonio*, cit., pp. 7-8). Haec ratiocinatio – uti iam diximus – in praeclara decisione coram Prior supra citata translata est et postea unanimiter in rotali iurisprudencia.

Quid hodie accidit in intellectu nupturientis, qui mentalitate mundana imbutus sit et theoriam *gender* et alias res huius generis nostrarum societatum occidentalium multos per annos depastus sit? Certo certius eiusdem modus matrimonium cognoscendi et matrimonium concipiendi – uti institutum naturale – radicaliter permutatus est. Fides pleno iure – uti Papa Franciscus Nos admonet (Id., *Allocutio ad Romanae Rotae Administros*, diei ianuarii 2015, «AAS» 107 [2015] 182-186) – mentem suppeditat et auxilium profert ad rectum conceptum matrimonii naturalis habendum.

Ast nubens qui mentem et intellectum tam cohibitum habet mentalitate mundana et ita porro – sicuti in praefata allocutione rotali in mentem revocatur – difficile est – ne dicamus impossibile – ut recte semper cognoscat quid reapse sit matrimonium naturale. Sicuti in praecitata resolutione *Ventimilien.* saeculi decimi noni aliquando vel plerumque accidere poterat ut invenes adulescentes non semper structuram essentialem matrimonii cognoscerent propter scilicet defectum educationis vel evolutionis in sphaera psychica et aliarum rerum cuiusvis generis, sic hodie accidere potest ut iuvenis – hac vice non amplius adulescens, sed mentalitate mundana et aliis rebus nostri saeculi nihilominus sic imbutus – structuram naturalem matrimonii eo ipso ignoret – vel penitus non noscat – propter quidem conditionem hodiernae societatis et eiusdem mentalitatem tam in animis iuvenum penitus diffusam.

Si in annis saeculi decimi noni, vel forsitan quoque praeteriti saeculi, sermo fieri poterat de gravi immaturitate psychica propter defectum evolutionis in re sexuali quoad matrimonium (et hoc imputandum erat ad stilum educationis praesertim sexualis illius temporis et societatis), hodie potius loqui possumus de gravi immaturitate psychica in provincia anthropologica et philosophica ipsius societatis (id est quoad structuram iuridicam matrimonii iuxta ius naturale) quae in mentem nupturientis eo ipso redundat. Fides, e contra, pharmacum est, sicuti Papa Franciscus in praefata rotali Allocutione enodavit.

9. – Peritia psychologica vel psychiatrica in diiudicandis causis de nullitate matrimonii pernecessaria semper est, sicuti lex vigens eam postulat (cf. can. 1678 § 3 coll. cum can. 1574).

Peritia proprie dicta aliquibus elementis eo ipso constituitur, nempe quod peritus apprime acta omnia legat et iuxta suam artem eadem cribret, quod

colloquium clinicum perficiat (id est colloquium directum inter peritum et partem iuxta quidem peculiarem structuram), quod quoque experimenta psycho-diagnostica peritiando subministret et demum quod quaesitis a iudice apparatis singillatim et accurate respondere velit. Quando colloquium clinicum cum parte impossibile est perficere, peritus *votum* super actis promere potest, quod votum maximo auxilio iudici nihilominus est, sicuti par est. Ast hoc votum peritia vere ac proprie nullatenus vocari potest.

Iurisprudencia aliqua tenet axiomata quae ob oculos habenda sunt dum peritiae omnes pensantur: *perito in arte credendum est et dicta expertorum in rem iudicatam non transeunt*. Quoad primum dicendum est quod peritia unum inter alia probationis medium est, quae pensanda est iuxta structuram systematis probationis iuris canonici; quoad alterum, quod iudex peritorum voto certo certius non ligatur, sed, quando conclusiones periti non accipit, explicationes et criticas rationes rationabiliter – id est super actis fundatas – exprimere debet. Namque lex sancit: «Cum reddit rationes decidendi, exprimere debet quibus motus argumentis peritorum conclusiones aut admiserit aut reiecerit» (can. 1579 § 2).

Demum iudex «non peritorum tantum conclusiones, esti concordēs, sed cetera quoque causae adiuncta attente perpendat» (can. 1579 § 1). Quocirca iudex conclusionibus periti numquam alligatur et, sicut iurisprudencia N.O. tenet, conclusiones periti reiciendae sunt quando cum actis non congruunt, vel quando regulas logicae violant, vel quando latiores quam praemissae sunt vel quando cum anthropologia christiana non consonant.

10. – **In facto.** – Patres de Turno, quibus Infrascripti in munere suffecti sunt, in decreto remissionis causae ad ordinarium examen – iuxta quidem veterem disciplinam ex abrogato can. 1682 § 2 – de iudicato Tribunalis primi iudicii gradus haec scripserunt: «Certum est partes nullas anomalias psychicas passas esse tempore tum iuvenili cum praenuptiali. Etiam partes nec medicinas sumpserunt nec curas idoneas sustinuerunt nec medicos in arte psychiatrica vel psychologicas uti peritos consulere, quapropter immaturitas vel infancia partium uti causae naufragii nuptiarum haud accipi possunt eoque minus deordinationes vel anomaliae graves detegi valent e natura vel structura psychica partium in ordine ad nuptias et quae tangunt facultates superiores nubentium. [...] Neque sustineri potest quod Iudices primae instantiae cogitaverint de causae maxima claritate iuxta verba canonis edicentis “nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat” de exsistentia mentis morbi: at in casu e supra relata ratione non constat de hac partium psychice aegrotarum evidentia» (Summ., pp. 135-136). Quae adnotationes Patres Infrascripti integre accipiunt et iterum referunt.

Haec demum Patres in praefato decreto animadverterunt: «Ergo in causa saltem – nisi Patronus nuncupandus diversimode cogitet quoad forte proponen-

dam suppletivam instructionem per novas excussiones – peritus in re psychiatrica eligendus est secundum nuper praecitatum canonem» (Summ., p. 136).

11. – Mulier conventa appellationem interposuit, id est partem activam certo certius habuit. Quoad vero notificationem eidem decreti concordationis dubii hoc in iudicii gradu notandum est plura conamina per Tribunal domicilii mulieris peracta esse. Domicilium erratum non est, sed mulier schedulam citatoriam recipere renuisse videtur. Obtento voto favorabili Defensoris vinculi H.A.T. mulier pro citata habetur et causam ad normam iuris prosecuta est.

Alia ex parte vir actor post decretum remissionis causae ad examen ordinarium appellationem deseruit et causa perempta declarata est. Actor active tandem egit, quando resumptionem causae petiit. Nava patrona ex officio munus suum sedulo implevit et iuxta optata decreti Turni peritiam super partes conficiendas esse censuit et petiit. Uti dictum est in parte in iure, melius est peritiam directe super partes obtinere, quam votum super actis solummodo confectum recipere. Pondus enim probatorium inaequale, uti par est, sed quando diversimode agi nequit, votum quoque peritale sufficit in casu.

Notandum est quod post aliquas urgentiores peractas ad Tribunal domicilii utriusque partis, Vicarius iudicialis dixit peritiam super viro peragere impossibile fuisse, quippe quia actor nullam responsionem dedit ad plurimas interpellationes Tribunalis. Quam ob rem actor interesse perdidisse visum est et ita scripsit Vicarius (Summ. Alt., pp. 4-5). Hac communicatione recepta a Tribunali rogato, Ponens edidit decretum: «Communicetur cum R.D. Vinculi Defensore et cum Patrona partis actricis, qui intra quindecim dies mentem pandere velint an causa in archivio reponenda sit».

Cum Cl.ma Patrona ex officio partis actricis mentem pandidisset actorem causam prosequi velle, ea petiit ut votum super actis nihilominus conficeretur iuxta proposita quaesita. Hoc quidem factum est per peritiam a Prof. D. confectam. Patres de modo procedendi viri valde mirantur et certo certius modus quoque cuiusvis partis agendi in processu magni momenti videtur ad thesim processualem aestimandam.

12. – *De gravi defectu discretionis iudicii in viro actore.* – Uti iam dictum est in decreto remissionis causae ad examen ordinarium iuxta veterem proceduram ex abrogato can. 1682 § 2, nulla gravia facta tum in institutione viri tum in vita ipsa matrimoniali in lucem afferuntur e quibus patere potest actorem gravem deordinationem mentis vel gravem immaturitatem nuptiali tempore agentem passum esse.

Sicuti quoque recte Peritus rotalis Prof. D. animadvertit, paucae sunt informationes de familia viri et de eiusdem phasi evolutionis psychicae. Nec peculiare difficultates (ad sphaeram affectionum praesertim afferentes) neque vulnera praesertim naturae psychicae adsunt (cf. Summ., pp. 9, nn. 1-2; 27, nn. 13-15; 34, n. 67; 69, nn. 10ss).

Electio matrimonialis actoris, e contra, in iuvenili aetate facta est (is viginti quinque vix annos agebat), sed tempore eiusdem vitae quando quaestiones existenciales bonae erant, agebatur enim de condicione existentiae viri (lege anglice “existential conditions”) quodammodo soluta, consummata et in bonum versa. Agebatur enim de optima conclusione curriculi studiorum, de bono initio circum vitam et laborem, de bono modo viri relationes interpersonales instituendi atque colendi neque praesertim ullus modus eius agendi contra mores vel institutiones et, brevibus verbis, nullae vitiositates eius in agendo (lege anglice “transgressive behaviours”) inveniuntur (cf. Summ., pp. 16, n. 70; 17, n. 88; 70, n. 19; 72, n. 35; 83, n. 29).

Alia ex parte peritus rotalis Prof. D. in voto peritali in viro actore nullam mentis deordinationem, vel nullam animi perturbationem vel nullam demum gravem immaturitatem invenit. Etenim ipse asserit paucas vel nullas informationes esse quoad vitam iuvenilem viri et eiusdem institutionem (cf. Summ. Alt., p. 14), quoad conversationem praematrimoniam et quoad ipsam vitam matrimonialem et quidem ex parte viri nullas mendas naturae psychicae in eodem invenit (cf. Summ. Alt., pp. 17-18). Quam ob rem, cum Peritus nullas mendas naturae psychicae in actore reperiret et cum nullae graves essent, eum imparem non fuisse ad liberum consensum eliciendum logice concludit (cf. Summ. Alt., pp. 20); alia ex parte is sine ambagibus admittit paucas vel nullas hac de re informationes fuisse in actis contentas (cf. Summ. Alt., p. 23).

13. – Nava Patrona ex officio viri, quae munus suum sedulo implevit, una ex parte haec pauca elementa actorum incapacitatem viri demonstrantia in lucem logice et honeste affert (cf. *Restrictum iuris et facti*, pp. 5-6, nn. 7-9), sed ex altera apte animadvertit, ad incapacitatem quidem viri suffulciendam, quod «conviventia et familia originis aliquo modo eum duxit seu coëgit ad celebrationem nuptiarum», «viri narratio de vita coniugali, enim, ostendit ipsius defectum capacitatis criticae quia ipse minime vel paucis aestimare valuit mulieris problemata seu immaturitatem [...], mulieris adulterium [...], mulieris oeconomiam gestionem [...], et mulieris desiderium de vita in vilificatione cum equis, ita ut hoc desiderium suum fecerit». Quam ob rem acta certo certius demonstrant – ea ratiocinatur – virum liberate interna graviter caruisse. Ne in casu quidem valent adnotationes Periti Tribunalis Romanae Rotae – pergit Advocata, quoniam «Peritus, tamen, minime aestimare videtur quod vir asserit de coactione a familia in electione nuptiarum et de illius (in)capacitate critica erga mulierem» (cf. *Restrictum iuris et facti*, nn. 9-10).

Sed hae omnes adnotationes – sicuti quoque Tutrix vinculi H.A.T. deputata id animadvertit (cf. *Animadversiones*, n. 6) – accipi nequeunt quoniam acta causae omnia nec gravem defectum viri quoad cognitionem matrimonii neque gravem defectum viri quoad facultatem criticam seu aestimativam, neque demum gravem carentiam liberatis internae eo ipso demonstrant.

Alia ex parte thesis viri quoad suam incapacitatem ob gravem defectum discretionis iudicii nullo suffragio peritali suffulcitur. Has ob omnes rationes Patres Infrascripti iudicium pro vinculo quoad hoc caput hodie ferunt.

14. – *De gravi defectu discretionis iudicii in muliere conventa.* – Facta adiunctaque vitae mulieris conventae, e contra, aliquam eiusdem immaturitatem eo ipso denuntiant. Etenim haec sunt principalia, sicuti revera quoque sententia Tribunalis primi iudicii gradus in lucem ponit: parentes eius separationem et divortium instituerunt quando mulier infans erat; iter studiorum mulieris aliquo modo tortuosum una cum pauca capacitate cogitandi erga propriam vitam in futurum uti scilicet consilium (anglice lege “project”) realisticum (cf. Summ., p. 33, n. 58ss); ea insuper adulescens – annos septemdecim solummodo agens – impulsive matrimonium cum quodam viro cogitavit atque contraxit: ratio motivationis pro ea solummodo erat non clarum desiderium res in sua vita sic et simpliciter atque repente mutandi. Mulier, quando virum invenit, in peculiari phasi suae vitae versabatur, ea inquieta et agitata propter suam condicionem vitae praedicari potest et quidem quae aliquid novum in sua vita certo certius desiderabat et immo vero forsitan inconscie inquirebat. Ab actore et testibus mulier pingitur incapax interesse erga alium reapse colendi atque pariter affectiones profundas nutriendi, quippe quia tota attentio animi eius erga seipsam erat. Cum difficultates insolutae essent in ea, mulier parum propensa erga alios – praesertim erga compartem – esse videtur, quippe quia omnes eius nisus ad nutriendas praesertim tantum suas necessitates certo certius erant.

15. – Haec quoque peritus rotalis Prof. D. in suo voto peritali clare in lucem affert, dum loquitur de infantia mulieris (cf. Summ. Alt., p. 15-16), de periodo praematrimoniali (cf. Summ. Alt., p. 17) et de vita matrimoniali (cf. Summ. Alt., p. 18). Quam ob rem in muliere peritus personalitatem abnormem invenit una cum non adaequata structura personae (cf. Summ. Alt., p. 19). His ex dictis peritus diagnosim profert «di una personalità inquieta e impulsiva, poco capace di attenzione per l'altro perché presa da esigenze irrisolte di “nutrire” sé stessa. Si può parlare di una personalità anomala di cluster B, e cioè di una personalità inquieta, impulsiva e autocentrata» cum «tratti borderline, caratterizzati da una impulsività smaniaosa, insofferente, poco ragionevole» (cf. Summ. Alt., p. 21).

Cl.ma Patrona ex officio viri actoris, munus suum sedulo implens, has omnes res profunde inquirat, enodat et explicat non modo super actis rationationem instituens, sed vero super peritia.

16. – Ast Patres peritiam ex officio una cum actis cribrantes et eiusdem praesertim internam structuram penitus pensitantes ad aliud iudicium feruntur.

Etenim peritia prof. D. congruens cum actis stricte non reperitur, latior praemissis potius videtur et demum ad conclusiones non omnino logicas pervenit.

Alia ex parte in hoc altero iudicii gradu supplementum instructionis peractum est per votum peritale super solis actis confectum, quippe quia vir actor directo examini se subicere renuit et ne immo quidem Tribunali respondit. Hic modus agendi viri Patribus minimi momenti non est habendus.

Verbosius votum periti ex officio, in hoc gradu deputati, momento prorsus caret, quoniam “in suis principiis” – sicuti dictum est in parte in iure – radicitus contradictorium est. Nam istud cum recte agnoscat “elementi valutativi” circa virum esse “scarsi”, adeo ut fieri non possit ut aliquid alicuius momenti de eodem dicat viro peritus (cf. Summ. Alt., p. 23), de muliere vero peritus contendit “elementi valutativi” similiter “scarsi” ei “consentono”, et quidem “in modo convinto [sic!], “attribuire” personae perturbationes “di cluster B”, immo “tratti borderline” et ita porro (*ibid.*).

Attamen quae cuncta peritus mulieri attribuit, super quae vacuum suam hypothesim ille construit absque quidem fundamento in actis et immo aliquando contra illa, profecto Patribus solummodo cogitationes videntur, non vero in actis reapse fundatae.

Tutrix vinculi H.A.T. deputata inter alias apte animadvertit: «Ex actis patet mulierem modum sese gerendi tantummodo post filii mortem mutavisse» (cf. *Animadversiones*, p. 6, n. 7). Quod adiunctum non minimi momenti videtur. Cum vero peritia latior in suis conclusionibus praemissis sit, suffragium peritale accipi nequit, sic Patres Infrascripti censent et super hoc quoque capite sententiam pro vinculo hodie ferunt.

17. – Quibus omnibus cum in iure tum in facto rite perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentem: *Negative, seu non constare de matrimonii nullitate, in casu.*

Oblationem iustitiae in favorem pauperum causarum partes offerre faveant, attenta causarum gratuitate in Romana Rota.

Ita pronuntiamus atque committimus locorum Ordinariis et Tribunalium administris, ut hanc Nostram sententiam notificent omnibus quibus de iure ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Tribunalis Romanae Rotae, die 7 maii 2020.

DAVID-MARIA A. JAEGER
DAVIDE SALVATORI, *Ponens*
IOANNES PETRUS FISCHER

DANIEL CANCELLA, *Not.*

Ex Cancellaria Rotae Romanae Tribunalis, die

DANIEL CANCELLA, *Not.*

INCAPACITÀ DI ORIGINE CULTURALE. UN COMMENTO ALLA SENTENZA CORAM SALVATORI DEL 7 MAGGIO 2020

INCAPACITY ARISING FROM CULTURAL ORIGIN:
A COMMENT ON THE SENTENCE CORAM SALVATORI
FROM MAY 7, 2020

SEBASTIÁN FRÍAS

1. INTRODUZIONE

LA sentenza del Tribunale Apostolico della Rota Romana, *coram SALVATORI*, del 7 maggio 2020, rappresenta un significativo contributo giurisprudenziale all'interpretazione del canone 1095, n. 2, riguardante la nullità matrimoniale per seria immaturità o grave difetto di discrezione di giudizio riguardo ai diritti e ai doveri essenziali del matrimonio. Monsignor Davide Salvatori, nel suo ruolo di ponente o relatore, sviluppa quella che potremmo chiamare, anche se lui non la esprime in questo modo, *incapacità di origine culturale*.¹ Questa nozione si riferisce alla mancanza di alcune facoltà psicofisiche necessarie per contrarre un matrimonio valido generata dalla cultura occidentale contemporanea, che propone idee divergenti o opposte al matrimonio naturale elevato da Gesù Cristo al rango di sacramento.²

csebas.frias@hotmail.com, Avvocato della Rota Romana, e dottore in diritto canonico.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

¹ D. SALVATORI, *Incapacità matrimoniale e società contemporanea. L'incapacità di assumere gli oneri coniugali: aspetti giuridico-giurisprudenziali*, in *Incapacità matrimoniale e società moderna. Atti degli incontri di formazione presso il Tribunale di Prima Istanza del Vicariato di Roma in collaborazione con il Coetus Advocatorum*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023, p. 51: «...un interrogativo fondamentale, ovvero se nella società contemporanea si possano dare, per così dire, incapacità “diverse” al matrimonio rispetto a quelle di epoche precedenti».

² Cf. canoni 1055-1056. FRANCESCO (2019), *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023, p. 375: «La società in cui viviamo è sempre più secolarizzata, e non favorisce la crescita della fede, con la conseguenza che i fedeli cattolici fanno fatica a testimoniare uno stile di vita secondo il vangelo, anche per quanto riguarda il sacramento del matrimonio. In tale contesto, è necessario che la Chiesa,

A nostro avviso, affinché la cultura causi in un individuo un'incapacità matrimoniale secondo il can. 1095, n. 2, è necessario che influisca sulla struttura psichica della persona e non solo sull'atto del consenso. In quest'ultimo caso, si tratterebbe di situazioni come l'ignoranza sul matrimonio (can. 1096), un errore determinante (can. 1099), una simulazione o un'esclusione dal matrimonio (can. 1101), ma non di un caso di incapacità consensuale, di seria immaturità o di grave difetto di discrezione di giudizio (can. 1095, n. 2).

Come può la cultura incidere sulla struttura psichica di una persona in modo tale da impedirle di celebrare un matrimonio valido secondo il canone 1095, n. 2?

Per rispondere a questa domanda, è cruciale considerare, come faremo, un concetto che il ponente Salvatori non affronta espressamente nella sentenza, ma lo fa in due suoi recenti articoli.³ Ci riferiamo alla nozione di *nevrosi noogena*, elaborata dall'insigne psichiatra austriaco Viktor Frankl (1905-1997), adottata da altre sentenze recenti della Rota Romana con varianti terminologiche quali *immaturità noogena* o *perturbazione noogena*.⁴ Riteniamo che il concetto di nevrosi noogena sta implicito nella sentenza che commentiamo, ed è fondamentale per comprendere la nuova interpretazione del canone 1095, n. 2 come incapacità di origine culturale.⁵

in tutte le sue articolazioni, agisca concordemente per offrire adeguato sostegno spirituale e pastorale». *Coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «*Ius Communionis*» 9 (2021), p. 143: «En efecto, en la sociedad actual —líquida, mutable, inestable, fluida— la persona humana tiene dificultades para percibir el significado y el valor de la existencia y con frecuencia carece de la capacidad de asumir y también de llevar a cabo la propia existencia».

³ Si veda D. SALVATORI, *Incapacità matrimoniale*, cit.; *Immaturità o perturbazione noogena. Presentazione di una nuova corrente giurisprudenziale della Rota Romana*, «Periodica de re canonica», 112/3 (2023), pp. 395-428.

⁴ Si veda, ad esempio, inoltre alla sentenza che commentiamo, *coram* AROKIARAJ, sent. diei 14 iulii 2016, A. 129/2016, n. 6; *coram* ERLEBACH, sent. diei 9 februarii 2017, A. 31/2017, «*Ius Communionis*» 8 (2020), pp. 141-169; *coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, «*Ius Communionis*» 9 (2021), pp. 129-166; *coram* DA COSTA GOMES, sent. diei 9 martii 2021, A.27/2021, n. 16; *coram* AROKIARAJ, sent. diei 10 martii 2021, A. 29/2021, n. 4. G. ERLEBACH, *Algunas notas sobre el concepto de inmadurez noógena*, «*Ius Communionis*» 8/2 (2020), pp. 281-282: «La inmadurez noógena es sustancialmente un tipo de inmadurez psico-afectiva. La especificidad de la inmadurez noógena reside en que uno de sus componentes significativos afecta a la esfera noógena en el sentido frankliano, implicando principalmente la dimensión de los valores (o más bien contravalores)». D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 396: «[L'immaturità noogena] si tratta non di un'immaturità psicogena – già peraltro conosciuta e trattata in giurisprudenza –, ma noogena, cagionata, cioè, da mancanza di valori, la cui nozione è tratta dal pensiero di Viktor Frankl, il quale la introdusse nella psichiatria sotto la categoria delle *neurosis*».

⁵ Cf. D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 425; «... la giurisprudenza rotale si è occupata da decenni dell'influsso della cultura sulla validità del matrimonio e, sebbene ne abbia già trattato con riferimento ai vizi del consenso, non sovente ha preso in conside-

2. FATTI DEL CASO

2. 1. *Storia matrimoniale*

L'uomo e attore della causa è nato il 22 maggio 1954; la donna è convenuta, l'11 settembre 1958. Entrambi sono stati battezzati cattolici. Hanno iniziato la loro relazione in giovane età, evolvendo verso una convivenza prematrimoniale di un anno. Il 27 luglio 1979 hanno celebrato il loro matrimonio canonico nell'arcidiocesi di Kingston in Canada; lui aveva 25 anni, lei 21. La convivenza coniugale è durata per tredici anni. Hanno avuto problemi a causa della loro difficoltà per procreare. Nonostante il ricorso alla fecondazione artificiale, il figlio generato è nato morto. Hanno optato per l'adozione, ma questo figlio adottivo anche è morto, complicando la relazione. L'infedeltà della moglie ha aggravato ulteriormente il rapporto, concludendo con l'interruzione della convivenza e l'ottenimento del divorzio civile il 24 novembre 1994.

2. 2. *Storia processuale*

Il 5 aprile 2007, il marito ha presentato un libello di nullità matrimoniale presso il tribunale ecclesiastico di Kingston. Dopo essere citate le parti, è stato stabilito il dubbio del caso: se consta la nullità del matrimonio per grave difetto di discrezione di giudizio in entrambe le parti, secondo il canone 1095, n. 2. La sentenza di prima istanza, emessa il 4 luglio 2008, ha dichiarato la nullità del matrimonio per grave difetto di discrezione di giudizio in entrambe le parti.⁶

La donna si è appellata alla Rota Romana. Il turno di giudici è stato stabilito il 20 ottobre 2008. Dopo alcune complicazioni processuali che hanno portato all'archiviazione della causa, questa è stata ripresa l'8 maggio 2017. È stato ribadito il dubbio di prima istanza, anche se con la formulazione generica della Rota: se consta la nullità del matrimonio nel caso.⁷ Nonostante fosse stata disposta una perizia diretta sulle parti presso il loro domicilio, queste si sono rifiutate di sottoporsi all'esame psicologico-psichiatrico. Pertanto, il turno giudicante ha scelto un perito per redigere un voto basato soltanto sugli atti. Il 7 maggio 2020, i giudici hanno emesso la sentenza definitiva di seconda istanza, dichiarando che non consta la nullità del matrimonio.⁸

razione l'influsso della cultura nel generare una certa immaturità. Pare allora che l'influsso dell'immaturità noogena o perturbazione noogena possa inserirsi all'interno di questa riflessione giurisprudenziale già avviata, risultando una lodevole sfida che la giurisprudenza della Rota Romana dovrebbe cogliere, se non per asseverare, al meno per cassare» (pp. 427-428).

⁶ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 2.

⁷ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 3.

⁸ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 17.

3. ANALISI DEL DIRITTO

3. 1. *Grave difetto di discrezione di giudizio*

Nella parte *in iure* della sentenza, il ponente Salvatori si occupa del grave difetto di discrezione di giudizio secondo il canone 1095, n. 2.⁹ Egli riprende la trattazione classica della giurisprudenza rotale. Tuttavia, nei numeri da 6 a 8, innova alcuni aspetti e si arruola in una incipiente corrente giurisprudenziale.

Si ricorda nella sentenza¹⁰ che il grave difetto di discrezione di giudizio è un concetto giuridico elaborato dalla giurisprudenza della Rota Romana nel xx secolo sulla base dell'antropologia tomista e cristiana.¹¹ Vengono indicati tre elementi per identificare la struttura psicologica dei contraenti al fine di sapere se siamo in presenza o meno di un grave difetto di discrezione di giudizio:

1) Un'adeguata capacità conoscitiva, cioè, una corretta facoltà intellettuale nei contraenti per apprendere in modo speculativo cosa è il matrimonio canonico e in cosa consiste l'atto di contrarlo.

2) sufficiente capacità critica o stimativa, cioè, la facoltà di fare un giudizio pratico dopo aver deliberato, analizzato razionalmente o comparato diverse cose concrete tra le quali si deve scegliere. Questa capacità è assente quando manca la necessaria maturità di giudizio per soppesare nel caso – cioè, praticamente – i diritti e i doveri essenziali del matrimonio che si sta per avviare.¹²

3) sufficiente libertà di volontà o libertà interna, cioè, la capacità di scegliere di sposare una persona concreta, in un momento e luogo specifici, senza restrizioni psicologiche.¹³ Questa libertà è sufficiente o adeguata per contrarre un matrimonio valido quando la volontà dei contraenti non sta psicologicamente determinata. Questa volontà deve essere in grado di scegliere tra le possibilità presentate dalla situazione. La libertà interna manca in due occasioni:

⁹ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 4-9.

¹⁰ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 4.

¹¹ Si veda *coram* HUBER, *sent. diei 26 martii* 1997, *RRDec.*, vol. LXXXIX, p. 237, n. 5; *coram* POMPEDDA, *sent. diei 25 novembris* 1978, *RRDec.*, vol. LXX, pp. 509-510, n. 2; *coram* FERREIRA PENA, *sent. diei 25 iunii* 2009, A. 118/2019, n. 3.

¹² Si veda *coram* BRUNO, *sent. diei 30 maii* 1986, *RRDec.*, vol. LXXVIII, pp. 335-354, n. 4; *coram* ARELLANO CEDILLO, *sent. diei 5 iunii* 2009, *RRDec.*, A. 103/2019, n. 3. *Coram* FELICI, *sent. diei 3 decembris* 1957, *SRRDec.*, vol. XLIX, p. 788, n. 3: «vis iudicandi et ratiocinandi, seu affermandi vel negandi aliquid de aliqua re, et iudicia componendi ut novum iudicium inde logice deducatur».

¹³ D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 423: «È la giurisprudenza stessa a fornire la silloge della psicologia tomista, quando ha maturato la persuasione che gli elementi del processo psichico elettivo siano costituiti da tre elementi: facoltà conoscitiva, facoltà critica e libertà interna».

a) quando uno o entrambi contraenti non possiedono la sufficiente capacità critica per stimare adeguatamente gli elementi e i motivi presenti nella scelta matrimoniale concreta;

e b) quando nel campo psichico di uno o entrambi contraenti esiste una condizione patologica che perturba la loro capacità di scegliere deliberatamente.¹⁴

3. 2. Capacità conoscitiva

Successivamente, nei numeri 6 e 7, il ponente Salvatori esamina più dettagliatamente cosa è l'adeguata capacità o facoltà conoscitiva per contrarre validamente matrimonio.¹⁵ Egli richiede che essa sia integra dal punto di vista psicologico, filosofico e morale:

Affinché il contraente celebri un matrimonio valido, è necessario che possieda una capacità conoscitiva integra. Ciò è affermato non solo sotto la sfera psicologica, ma anche sotto quella filosofica e morale.¹⁶

Con il concetto di capacità conoscitiva, Mons. Salvatori si riferisce – pensiamo – non solo all'ambito meramente intellettuale, ma anche a quello psico-fisico e culturale della persona.

Il ponente ci ricorda che il concetto di capacità conoscitiva ha origine nell'antica giurisprudenza della Rota Romana elaborata intorno al canone 1082 § 1 CIC 1917, che corrisponde all'attuale canone 1096 e che è anche una delle fonti del vigente canone 1095, n. 2.¹⁷ A proposito, il celebre cardinale Pietro Gasparri,¹⁸ commentando il canone 1082 § 1 CIC 1917, utilizzava l'espressione *discrezione o maturità di giudizio* che noi oggi usiamo nel canone 1095, n. 2.¹⁹ Quell'antico canone stabiliva che affinché il matrimonio sia va-

¹⁴ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 5. Si veda *coram* HUBER, *sent. diei 26 martii* 1997, *RRDec.*, vol. lxxxix, p. 237, n. 5; *coram* HUBER, *sent. diei 31 iulii* 1997, *RRDec.*, vol. lxxxix, pp. 696-697, n. 4. Si veda D. SALVATORI, *Libertà interna e discrezione di giudizio: scissione o stretta correlazione?*, in *Ius et matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. Franceschi, M. Á. Ortiz, Roma, EDUSC, 2015, pp. 277-298.

¹⁵ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 6-7.

¹⁶ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 6 (traduzione nostra).

¹⁷ Si veda *coram* SALVATORI, *sent. diei 28 aprilis* 2017, «*Monitor Ecclesiasticus*» 9 (2017), pp. 301-302, e PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex iuris canonice auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatus fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989, p. 301.

¹⁸ Si veda P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. 2, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1932, pp. 12-14. D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 426: «Gasparri già profilava tale fattispecie [canon 1082 § 1 CIC 1917] come irritante il matrimonio per mancanza di *discretio iudicii* perché prodotta dalla mancanza di sufficiente conoscenza dell'istituto matrimoniale in sé».

¹⁹ P. GASPARRI, *Tractatus canonicus*, cit., p. 12: «Ad consensum contractualem in genere et matrimoniale in specie necessarium esse usum rationis, qui septennium completo adesse solet,

lido i contraenti devono conoscere che il matrimonio è: a) una società, b) stabile, c) tra uomo e donna e d) per avere figli.²⁰ Sulla base di questo canone, gli antichi giudici rotali – in particolare, il decano John Prior²¹ – hanno dichiarato nulli alcuni matrimoni per incapacità consensuale o grave mancanza di discrezione di giudizio (attuale canone 1095, n. 2).²²

In queste sentenze – secondo il ponente Salvatori²³ – la capacità conoscitiva relativa al canone 1082 CIC 1917 era intesa come un aspetto antropologico-psicologico,²⁴ non solo intellettuale; cioè come parte dell'ambito psicologico della persona intesa in modo integrale. Si riteneva che la capacità conoscitiva di contrarre un matrimonio valido venisse meno nei contraenti quando questi pativano di immaturità o mancanza di conoscenza critica intorno al matrimonio naturale o cristiano, o quando non erano in grado di stimarne la natura e il valore²⁵

palam est. At non sufficit usus rationis simpliciter, sed requiritur discretio seu maturitas iudicii contractui proportionata, ita ut contrahens naturam et vim contractus intelligere possit; secus in eumdem consentire nequit. Hinc DD. communiter admittunt impuberes infantiae proximis neque civiliter neque naturaliter contractu in genere obligari. Proinde ut matrimonium ipso naturae iure valeat, utraque pars usu rationis ita pollere debet, ut quid sit matrimonium eiusdemque essentialia proprietates satis intelligere valeat, idest matrimonium consistere in iure perpetuo et esclusivo in corpus in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem (can. 1081 § 2 [CIC 1917]), secus patet neque explicitum neque implicitum consensum habere posse. Haec certa sunt apud omnes; modo potius videamus in quibusnam personis haec iudicii maturitas seu discretio ad matrimonium ineundum sufficiens et necessaria reperitur».

²⁰ Cf. canone 1082 CIC 1917.

²¹ Si veda *coram* PRIOR, sent. diei 14 novembris 1919, SRRDec., vol. XI, pp. 171-174, nn. 3-6.

²² Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 6.

²³ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 6-7.

²⁴ Si veda, ad esempio, *coram* FELICI, sent. diei 3 decembris 1957, SRRDec., vol. XLIX, pp. 788-790, nn. 3-6.

²⁵ Si veda GIOVANNI PAOLO II (1988), *Allocuzione alla Rota Romana*, 25 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., nn. 4-7, p. 210-212. FRANCESCO (2015), *Allocuzione alla Rota Romana*, 23 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 357: «La crisi dei valori nella società non è certo un fenomeno recente. Il beato Paolo VI, già quaranta anni fa, proprio rivolgendosi alla Rota Romana, stigmatizzava le malattie dell'uomo moderno "talora vulnerato da un relativismo sistematico, che lo piega alle scelte più facili della situazione, della demagogia, della moda, della passione, dell'edonismo, dell'egoismo, così che esteriormente tenta di impugnare la 'maestà della legge', e interiormente, quasi senza avvedersi, sostituisce all'impero della coscienza morale il capriccio della coscienza psicologica" (Allocuzione del 31 gennaio 1974: «AAS» 66 [1974], p. 87). In effetti, l'abbondanza di una prospettiva di fede sfocia inesorabilmente in una falsa conoscenza del matrimonio, che non rimane priva di conseguenze nella maturazione della volontà nuziale». D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 422: «Il recupero, infine, della dimensione valoriale nell'atto psicologico del consenso, se da una parte non è nuovo per la psicologia tomista [...], dall'altra non lo sarebbe neanche per la giurisprudenza della Rota Romana e ciò è insito nel processo storico di gestazione del can. 1095». *Coram* ERLEBACH, sent. diei 9 februarii 2017, A. 31/2017, n. 6, «Ius Communionis» 8 (2020), p. 148: «... requieren una atención particular aquellas formas de inmadurez que afectan a los valores, es decir, que se refieren a un desor-

o il senso.²⁶ Le sentenze posteriori al codice del 1983 hanno proseguito sulla stessa strada;²⁷ sebbene non facevano più riferimento al canone 1082 *CIC* 1917, ma al corrispondente canone 1096 *CIC* 1983 e al canone 1095, n. 2 *CIC* 1983. Inoltre, hanno sottolineato che la capacità conoscitiva necessaria per contrarre validamente matrimonio deve essere adeguata o proporzionale allo stesso.²⁸

Su questa base, il ponente Salvatori²⁹ sostiene che la capacità conoscitiva adeguata per contrarre validamente matrimonio, secondo il canone 1095, n. 2, sussiste nei contraenti quando:

- 1) possiedono una maturità umana integrale – frutto della loro evoluzione fisica, psichica e morale –;
- 2) hanno conoscenza su cosa è il matrimonio – che si presume acquisita dopo la pubertà (12 anni per le femmine e 14 per i maschi)³⁰;
- e 3) quella maturità umana e conoscenza minime e necessarie sono proporzionali all'atto che si pretende realizzare: contrarre matrimonio.

3. 3. Incapacità di origine culturale

Al numero 8 della sentenza, Mons. Salvatori offre – a nostro avviso – il contributo giurisprudenziale più interessante. Sviluppa ciò che denominiamo incapacità di origine culturale per contrarre matrimonio ai sensi del canone 1095, n. 2:³¹

den del sujeto para conseguir los valores necesarios para la vida matrimonial». Si veda *coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 10, «Ius Communionis» 9 (2021), pp. 146-149.

²⁶ Cf. *coram* JULLIEN, sent. diei 23 february 1935, *SRRDec.*, vol. xxvii, p. 78, n. 5; *coram* WYNEN, sent. diei 25 novembris 1941, *SRRDec.*, vol. xxxiii, p. 145, n. 3; e *coram* POMPEDDA, sent. diei 25 novembris 1978, *RRDec.*, vol. lxx, p. 509, n. 2.

²⁷ Cf. *coram* BOCCAFOLA, sent. diei 20 novembris 2010, *RRDec.*, vol. cii, p. 171, n. 5; *coram* MILITE, sent. diei 13 decembris 2016, A. 218/2016, n. 6; *coram* ERLEBACH, sent. diei 27 aprilis 2017, A. 84/2017, n. 4; *coram* PINTO, sent. diei 7 february 2018, A. 25/2018, n. 6.

²⁸ Cf. *coram* STANKIEWICZ, sent. diei 4 decembris 2003, *RRDec.*, vol. xcv, p. 741, n. 6; e *coram* TODISCO, sent. diei 24 ianuarii 2019, A. 18/2019, n. 5.

²⁹ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 7.

³⁰ Cf. canoni 88 § 2 e 1082 § 2 *CIC* 1917, e 1096 § 2 *CIC* 1983. L'età della pubertà a cui si fa riferimento è quella del vecchio codice di diritto canonico (cf. canone 88 § 2 *CIC* 1917), poiché il nuovo non stabilisce un'età specifica al riguardo. Tuttavia, il nuovo codice stabilisce – senza fare riferimento alla pubertà – l'età minima per contrarre un matrimonio valido: 14 anni per le donne, 16 anni per gli uomini (cf. canone 1083 § 1 *CIC* 1983).

³¹ D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 425: «È quindi indubitabile che una certa, generale e diffusa mancanza di valori, possa generare nel singolo, a un certo punto della sua vita, una ignoranza sulla essenza naturale del matrimonio. Si tratta, cioè, di un tipo di incapacità che potrebbe profilarsi come conseguenza di una cultura che man mano veicola una nozione di matrimonio aliena (del tutto o quasi) da quella del diritto naturale, se non, in certi casi, addirittura contraria ad esso».

Ma, le cose nelle nostre società occidentali sono tali che si presuma che un contraente possiede sempre una conoscenza minima [del matrimonio]?

Poiché, dopo la cosiddetta *teoria del gender* e dopo la ricezione di alcune innovazioni nella legislazione di alcuni stati, per quanto riguarda il concetto di matrimonio – il quale è lontano dal concetto di diritto naturale –, la conoscenza minima dello stesso istituto naturale nella mente del contraente sembra assumere gradualmente una nuova forma – o meglio – un nuovo significato: il modello di matrimonio è cambiato sotto l'aspetto culturale, morale, relazionale e giuridico.

A seguito dell'imposizione e della diffusione della suddetta teoria del *gender* e, in generale, a seguito della comune perversione dei costumi e anche di un modo così diffuso e non solo di intendere il matrimonio, la facoltà conoscitiva non è più da intendersi come strettamente legata alla sfera dell'evoluzione psichica di qualsiasi soggetto, ma piuttosto comporta un'evoluzione della sfera antropologico-filosofica e antropologico-morale del soggetto stesso. In poche parole, non si tratta di immaturità intesa solo in senso stretto, ma oggi anche in senso più ampio in relazione all'istituto naturale del matrimonio [...].

Che cosa accade oggi nell'intelletto del contraente, imbevuto di una mentalità mondana e nutrito da molti anni dalla teoria del *gender* e altre cose simili delle nostre società occidentali? Sicuramente il suo modo di conoscere e concepire il matrimonio – come istituto naturale – è cambiato radicalmente [...]

Ma il contraente la cui mente e il cui intelletto sono così inibiti da una mentalità mondana e così via [...] è difficile – per non dire, impossibile – che sempre conosca correttamente che cosa sia veramente il matrimonio naturale. [...] può accadere oggi che un giovane [...], imbevuto di una mentalità mondana e di altre cose del nostro tempo, ignori la struttura naturale del matrimonio o non la conosca in profondità a causa della condizione della nostra società e della sua mentalità così profondamente diffusa negli animi dei giovani.

Se negli anni del XIX secolo, o forse anche nel secolo scorso, si poteva parlare di una grave immaturità psichica dovuta a un mancato sviluppo in campo sessuale riguardo al matrimonio (e questo era attribuibile al tipo di educazione – principalmente sessuale – di quel tempo e società), oggi possiamo piuttosto parlare di grave immaturità psichica nell'ambito antropologico e filosofico [incapacità di origine culturale] della stessa società (cioè, rispetto alla struttura giuridica del matrimonio secondo il diritto naturale), che quindi ripercuote sulla mente del contraente...³²

Qui il ponente Salvatori questiona – senza negarla – la presunzione legale che i contraenti possiedono sempre – a partire dalla pubertà – la capacità conoscitiva minima necessaria per contrarre validamente matrimonio.³³ La cultura delle società occidentali contemporanee mette in dubbio

³² Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 8 (traduzione nostra).

³³ Cf. canoni 88 § 2 e 1082 § 2 CIC 1917, e 1096 § 2 CIC 1983. D. SALVATORI, *Incapacità matrimoniale*, cit., p. 51: «Se da una parte è vero che l'uomo contemporaneo è differente da quello di epoche precedenti per ciò che concerne gli aspetti culturali ed espressivi e fondamentali della vita, valori che, nella società occidentale, sono di ispirazione e matrice cristiana e, più

questa presunzione, trasmettendo un concetto di matrimonio lontano da quello naturale o cristiano.³⁴ Così, nei contraenti il matrimonio potrebbe acquistare un nuovo senso o valore culturale, morale, relazionale o giuridico rispetto a quello da sempre insegnato dalla Chiesa cattolica.³⁵

in generale, espressivi del diritto naturale. Tutto ciò è venuto decisamente meno in maniera graduale nell'arco del xx secolo e, in modo più evidente, negli ultimi decenni, i cui effetti sono sotto gli occhi di tutti».

³⁴ FRANCESCO (2016), *Amoris laetitia*, n. 41: «I Padri sinodali hanno fatto riferimento alle attuali “tendenze culturali che sembrano imporre un’affettività senza limiti, [...] un’affettività narcisistica, instabile e mutevole che non aiuta sempre i soggetti a raggiungere una maggiore maturità”. Si sono detti preoccupati per “una certa diffusione della pornografia e della commercializzazione del corpo, favorita anche da un uso distorto di internet” e per la “situazione di quelle persone che sono obbligate a praticare la prostituzione”. In questo contesto, “le coppie sono talvolta incerte, esitanti e faticano a trovare i modi per crescere. Molti sono quelli che tendono a restare negli stadi primari della vita emozionale e sessuale. La crisi della coppia destabilizza la famiglia e può arrivare attraverso le separazioni e i divorzi a produrre serie conseguenze sugli adulti, i figli e la società, indebolendo l’individuo e i legami sociali”. Le crisi coniugali frequentemente si affrontano “in modo sbrigativo e senza il coraggio della pazienza, della verifica, del perdono reciproco, della riconciliazione e anche del sacrificio. I fallimenti danno, così, origine a nuove relazioni, nuove coppie, nuove unioni e nuovi matrimoni, creando situazioni famigliari complesse e problematiche per la scelta cristiana”». FRANCESCO (2017), *Allocuzione alla Rota Romana*, 21 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 366: «Non possiamo nasconderci che una mentalità diffusa tende ad oscurare l’accesso alle verità eterne. Una mentalità che coinvolge, spesso in modo vasto e capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di criterio interpretativo e operativo per l’esistenza personale, familiare e sociale. Tale contesto, carente di valori religiosi e di fede, non può che condizionare anche il consenso matrimoniale». J. L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *Comentario [a la sentencia coram Erlebach, sent. diei 9 februarii 2017, A. 31/2017]*, «Ius Communionis», 8/1 (2020), p. 176: «Ciertamente, hoy en día se presentan cada vez más situaciones anómalas en algunos matrimonios que no derivan tanto de una deficiencia psicológica concreta, cuanto de una concepción de la vida y del matrimonio totalmente espuria a la concepción cristiana e incluso natural del mismo. En este hecho influye sobremanera la situación social imperante en estos momentos en que la sociedad está descristianizada, y con ello deshumanizada en bastantes aspectos. Y uno de ellos es este de la concepción del matrimonio». Si veda L. JANIRI, *Le sindromi di matrice culturale*, in *L’incapacità consensuale tra innovazione normativa e progresso scientifico (can. 1095, Mitis Iudex e DSM-5)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2019, pp. 179-196.

³⁵ Si veda *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1601-1666. FRANCESCO (2023), *Allocuzione alla Rota Romana*, 27 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 397: «... nella Chiesa e nel mondo c’è un forte bisogno di riscoprire il significato e il valore dell’unione coniugale tra uomo e donna su cui si fonda la famiglia. Infatti, un aspetto certamente non secondario della crisi che colpisce tante famiglie è l’ignoranza pratica, personale e collettiva, circa il matrimonio». D. SALVATORI, *Incapacità matrimoniale*, cit., p. 56: «La giurisprudenza rotale si è interrogata più volte sulla valenza dell’equazione “mancanza di fede uguale mancanza di valori”, questione che comporta un radicale influsso sulla validità del matrimonio».

In questo modo, in alcuni casi, si potrebbe generare un'incapacità di origine culturale.³⁶

Ma, come la cultura potrebbe incidere sulla struttura psichica di una persona, causandole un grave difetto di discrezione di giudizio, alterando la sua capacità conoscitiva nei confronti del matrimonio (can. 1095, n. 2)? Come abbiamo detto, la risposta si trova – a nostro avviso – nelle argomentazioni citate del ponente Salvatori interpretate alla luce del concetto frankliano di nevrosi noogena.

3. 3. 1. Nevrosi noogene

Viktor Frankl – in armonia con l'antropologia cristiana³⁷ – concepisce la

³⁶ D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 425: «Ciò che, pertanto, in passato era configurato come mancanza di conoscenza circa l'istituto matrimoniale in sé – in base alla ignoranza sociale e culturale circa alcuni *iura et officia essentialia* (cf. can. 1096) –, oggi potrebbe sostanzarsi sotto altra prospettiva».

³⁷ GIOVANNI PAOLO II (1987), *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., n. 3, p. 204: «... il dialogo è una costruttiva comunicazione tra il giudice e lo psichiatra o psicologo sono più facili se per entrambi il punto di partenza si pone entro l'orizzonte di una comune antropologia, così che, pur nella diversità del metodo e degli interessi e finalità, una visione resti aperta all'altra». GIOVANNI PAOLO II (1987), *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio, n. 6, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 205: «Nella concezione cristiana l'uomo è chiamato ad aderire a Dio come fine ultimo in cui trova la propria realizzazione benché sia ostacolato, nell'attuazione di questa sua vocazione dalle resistenze proprie della sua concupiscenza (cf. Concilio Tridentino: Denz.-Schönm. 1515). Gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo "si collegano con tale più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo" (*Gaudium et Spes*, 10). Nel campo del matrimonio ciò comporta che la realizzazione del significato dell'unione coniugale, mediante il dono reciproco degli sposi, diventa possibile solo attraverso un continuo sforzo, che include anche rinuncia e sacrificio. L'amore tra i coniugi deve infatti modellarsi sull'amore stesso di Cristo che "ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore" (*Ef.* 5, 2; 5, 25)». Si veda GIOVANNI PAOLO II (1988), *Allocuzione alla Rota Romana*, 25 gennaio, n. 5, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 211. *Coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «*Ius Communio*» 9 (2021), pp. 141-142: «... la psiquiatría y la psicología [...] con frecuencia reducen la persona humana solamente a la dimensión de cuerpo y de psique y también reducen la antropología a mero apéndice de la zoología, olvidando la tridimensionalidad de la persona humana [se refiere al pensamiento de Viktor Frankl], la cual, como enseña el magisterio de la Iglesia, con una sana antropología, es siempre una unidad-múltiple, corpórea-psíquica-espiritual. / Solamente la noción de naturaleza humana tridimensional – biológica, psicológica y espiritual – ofrece la posibilidad de entender alguna perturbación de la personalidad, que no surge de la frustración de la sexualidad o de la necesidad de auto-affirmación sino solamente de la dimensión espiritual». *Coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 10, «*Ius Communio*» 9 (2021), p. 146: «Aunque a primera vista las afirmaciones franklianas puedan parecer nuevas y muy recientes, no son infrecuentes ni inusitadas, ya que están enraizadas en la perenne y sana antropología que la Iglesia explica cuidadosamente en

persona umana come un essere indivisibile³⁸ con tre dimensioni concentriche:³⁹ 1) la dimensione fisica o biologica, 2) la dimensione psicologica, e 3) la dimensione spirituale o noetica.⁴⁰ Lo psichiatra austriaco si basa su questa visione integrale della persona⁴¹ per elaborare la sua logoterapia, cioè, la psicoterapia che – centrata sulla dimensione spirituale o noetica – aiuta uomini e donne a trovare un senso alla loro esistenza.⁴²

La dimensione fisica o biologica è l'ambito studiato dalla medicina: il corpo. La dimensione psicologica è l'ambito della condotta e dei processi mentali di cui si occupa la psicologia scientifica.⁴³ La psichiatria si dispiega in entrambe le dimensioni: è una disciplina psicofisica che racchiude aspetti della dimensione corporale, fisica o biologica e di quella psicologica. Queste due dimensioni dell'essere umano costituiscono il campo di lavoro degli psichiatri e psicologi formati nella maggior parte delle università contemporanee. Per questo, le perizie psicologiche o psichiatriche abituali nei tribunali ecclesiastici si basano esclusivamente su queste due dimensioni.⁴⁴

La terza dimensione, quella spirituale o noetica, invece, è l'ambito in cui gli uomini e le donne forgiavano il senso delle loro vite, delle loro esistenze,

los actos humanos y diligentemente custodia». Per un'analisi della relazione tra logoterapia e religione si veda V. FRANKL, *Alla ricerca di un significato della vita*, Milano, Mursia, 2022, pp. 125-138.

³⁸ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial. Textos de seis décadas*, Barcelona, Herder, 2018, p. 255: «La persona es un individuo: la persona es algo indivisible, no se puede subdividir ni escindir precisamente porque es una unidad».

³⁹ È bene pensare a questa idea graficamente immaginando – come fa VIKTOR FRANKL (*Logoterapia y análisis existencial*, cit., pp. 255-267) – l'individuo come un cilindro in cui c'è un unico centro e attorno al quale si distinguono tre cerchi: 1) il più ampio è quello della dimensione fisica o biologica; 2) il cerchio intermedio è quello della dimensione psicologica; e 3) il cerchio più piccolo è quello della dimensione spirituale o noetica.

⁴⁰ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 254: «Pero no es que el hombre se componga de cuerpo, alma y espíritu. Sin embargo, la unidad antropológica del hombre solo se puede comprender, a pesar de la diversidad ontológica de lo corporal, de lo psíquico y de lo espiritual, en el sentido de una ontología dimensional».

⁴¹ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 250: «No hay ninguna psicoterapia sin una concepción del hombre y sin una visión del mundo».

⁴² V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 371: «La logoterapia intenta ordenar y orientar al paciente hacia un sentido concreto y personal». Per conoscere i concetti fondamentali della logoterapia si veda V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2015, pp. 123-160. Per le sue differenze con la psicologia post-freudiana si veda V. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo di oggi*, Milano, Mursia, 2022.

⁴³ Cf. R. J. CAMPBELL, *Psychiatric Dictionary*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 805.

⁴⁴ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., pp. 255-256: «Más allá de lo físico, de lo fisiológico o biológico y de lo psicológico, el psicologismo no acepta como válido ningún otro ámbito del ser».

l'ambito in cui risiedono i loro valori.⁴⁵ Frankl considera questa dimensione costitutiva dell'essere umano; la sua dimensione specifica, ancor più della razionalità.⁴⁶

Tuttavia, la dimensione spirituale non è isolata o svincolata dalle altre. È inscindibilmente unita all'ambito psicofisico della persona, cioè, alla sua dimensione fisica o biologica e a quella psicologica, sebbene siano distinte.⁴⁷ Ancor più, la dimensione spirituale o noetica si esprime sempre attraverso la dimensione psicologica e quella fisica.⁴⁸

È nell'ambito spirituale o noetico che hanno origine le nevrosi noogene⁴⁹ delle quali si occupa la logoterapia,⁵⁰ e al quale non arrivano le altre scuole o correnti psicologiche o psichiatriche.⁵¹

Le nevrosi classiche, cioè, quelle di cui si occupano gli psichiatri e psicologi non franklini, sono malattie, anomalie, perturbazioni o immaturità⁵²

⁴⁵ FRANCESCO (2018), *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 372: «La coscienza assume un ruolo decisivo nelle scelte impegnative che i fidanzati devono affrontare per accogliere e costruire l'unione coniugale e quindi la famiglia secondo il disegno di Dio».

⁴⁶ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 255: «Lo espiritual no es solo una dimensión propia del hombre sino que es la dimensión específica de este. Aunque la dimensión espiritual representa la dimensión específica del hombre, sin embargo no se trata, por lo que a ella se refiere, de la única dimensión del hombre, puesto que el hombre es una unidad y una totalidad corporal psíquica y espiritual». V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 264: «Además es válido que dentro del espíritu, desde un punto de vista noológico, lo racional y lo intelectual ni siquiera representan lo que es específico en el hombre; más bien lo emocional y lo existencial les disputan este rango».

⁴⁷ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 250: «... designamos como espiritual en el hombre aquello que puede confrontarse con todo lo social, lo corporal e incluso lo psíquico en él».

⁴⁸ Cf. V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 296, e si veda M. GUBERMAN, E. PÉREZ SOTO, *Diccionario de logoterapia*, Buenos Aires, Lumen, 2005, pp. 50-51.

⁴⁹ Per un'analisi della concezione frankliniana delle nevrosi, si veda V. FRANKL, *Teoria e terapia delle nevrosi*, Brescia, Morcelliana, 2021.

⁵⁰ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 367: «Está claro que en casos de neurosis noógenas que provienen de lo espiritual es indicada una psicoterapia que provenga también de lo espiritual, y como tal se entiende a sí misma la logoterapia». V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 372. «La psicología debe ser también propiamente noología, llámese así o de otra manera. Solo como tal es capaz de aproximarse o de llegar solo a las cercanías de algo como "persona" – "existencia" – "lo espiritual"» (pp. 266-267).

⁵¹ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 286: «La ciencia [psiquiátrica y psicológica] ve únicamente el organismo psicofísico y no la persona espiritual». Cf. V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., pp. 310-311, 328. Si veda *coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «Ius Communionis» 9 (2021), pp. 141-146.

⁵² Sebbene abbiano sfumature diverse, usiamo questi termini come sinonimi, come fa l'illustre uditore rotale Mons. Vito Angelo Todisco. *Coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «Ius Communionis» 9 (2021), 141: «... ante Nuestro Fuero Apostólico, los peritos investigan siempre, mediante un examen psicológico o psiquiátrico, las perturbacio-

che hanno origine e sviluppo esclusivamente nella dimensione psicologica e fisica dell'essere umano.⁵³

Le nevrosi noogene delle quali si occupa la logoterapia, invece, sono malattie o anomalie che, pur sviluppandosi anch'esse nella dimensione psicologica o fisica dell'essere umano, hanno origine nella sua dimensione spirituale o noetica,⁵⁴ cioè, sorgono a partire da problemi esistenziali.⁵⁵ Ad esempio, un conflitto di coscienza, una crisi di valori (moralì, religiosi, sociali, culturali), una crisi esistenziale o di senso della vita, eccetera (dimensione spirituale o noetica), possono portare una persona a soffrire di nevrosi (dimensioni fisica e psicologica).⁵⁶

In senso stretto, Frankl ritiene che tutte le nevrosi si sviluppino sempre e solo nell'ambito psicofisico, perché le nevrosi sono – in fin dei conti – malattie – di maggiore o minore importanza – e le malattie si producono esclusivamente nella dimensione fisica o psicologica di una persona, mai nella sua dimensione spirituale o noetica.⁵⁷

nes de la personalidad o las anomalías o enfermedades psíquicas o la inmadurez grave en la persona del contrayente».

⁵³ Si veda R.J. CAMPBELL, *Psychiatric Dictionary*, cit., pp. 661-662, e M. GUBERMAN, E. PÉREZ SOTO, *Diccionario de logoterapia*, cit., pp. 89-90. V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 366: «Si, en general, se quiere hablar de neurosis, debe existir necesariamente una afección psicofísica».

⁵⁴ Si veda M. GUBERMAN, E. PÉREZ SOTO, *Diccionario de logoterapia*, cit., pp. 89-90. V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 320: «Hemos definido la neurosis *stricto sensu* como una enfermedad psicógena [...] Además de estas neurosis, en el sentido más restringido de la palabra, conocemos neurosis en el sentido más amplio del término, por ejemplo, (pseudo) neurosis somatógenas, noógenas, sociógenas. En todas ellas tenemos que vérnoslas con neurosis en sentido clínico». Si veda *coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «Ius Communionis» 9 (2021), pp. 141-146.

⁵⁵ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2015, p. 130: «Las neurosis noógenas no surgen del conflicto entre impulsos e instintos, sino más bien de problemas existenciales (que en una formulación general podríamos calificar de espirituales), y en ellos desempeña una función primordial la frustración de la voluntad de sentido».

⁵⁶ Si veda M. GUBERMAN, E. PÉREZ SOTO, *Diccionario de logoterapia*, cit., p. 94. V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 322: «Sabemos que no solo un conflicto psíquico, sino también un conflicto espiritual-ético, por ejemplo, un conflicto de conciencia, puede llevar a una neurosis. Las designamos como neurosis noógenas»; «Siempre que [una frustración existencial] se vuelve patógena (patógeno = algo que produce enfermedad), o sea, siempre que de hecho conduce a una enfermedad neurótica, designamos tales neurosis como neurosis noógenas (noógeno = originado de forma espiritual)» (p. 329); «Las neurosis no tienen que tener su raíz en el ámbito psíquico, también la pueden tener en un ámbito que esencialmente supera el ámbito psíquico: en el ámbito noético, en el ámbito de lo espiritual. Hablamos de neurosis noógena en los casos en que, en última instancia, un problema espiritual, un conflicto moral o una crisis existencial se basan etiológicamente en la neurosis correspondiente» (p. 362).

⁵⁷ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 366: «... de acuerdo precisamente con esta [la logoterapia], solo puede haber una enfermedad desde el principio en el ámbito

In definitiva, tra le nevrosi psicofisiche sono noogene solo quelle che hanno la loro origine (non il loro sviluppo) nell'ambito spirituale o noetico.⁵⁸ Pertanto, non tutte le problematiche o crisi esistenziali della dimensione spirituale implicano una malattia psicofisica o nevrosi (dimensioni fisica e psicologica); né ogni nevrosi psicofisica (dimensioni fisica e psicologica) ha origine nella dimensione spirituale o noetica.⁵⁹

3. 3. 2. Incapacità matrimoniale e nevrosi noogene

La concezione frankliana delle nevrosi noogene fornisce una cornice adatta per comprendere il numero 8 citato della sentenza *coram* SALVATORI. L'incapacità di origine culturale per contrarre matrimonio secondo il canone 1095, n. 2 potrebbe manifestarsi come segue.

Nelle società occidentali contemporanee, la crisi della concezione del matrimonio naturale o cristiano è dovuta alle visioni culturali egemoniche che differiscono o si oppongono alla visione cristiana del sacramento del matrimonio.⁶⁰

La prospettiva di genere, ad esempio, ha permeato l'educazione, i *mass media*, l'arte, la filosofia, le lotte sociali, le legislazioni sulla famiglia, la morale sessuale, fra altri ambiti. Questa prospettiva svincola assolutamente l'identità sessuale biologica di una persona riguardo alla sua identità sessuale culturale, che possono coincidere o differire nello stesso individuo. Di conseguenza, molte legislazioni occidentali stabiliscono il cosiddetto *matrimonio egualitario*, ossia l'unione di stile coniugale tra due (e, talvolta, più) persone,

del organismo físico, pero no en cambio en el ámbito de la persona espiritual: la persona espiritual no puede ponerse enferma. Sin embargo, el hombre bien puede ponerse enfermo. Pero siempre que esto ocurra, debe estar involucrado el organismo psicofísico». *Coram* ERLEBACH, sent. diei 9 februarii 2017, A. 31/2017, n. 6, «*Ius Communionis*» 8 (2020), p. 149: «... una inmadurez noógena [...] no puede separarse de la inmadurez psicógena o psíquica, aunque haya surgido preferentemente en un contexto de carencia de un recto sistema de valores en la familia de origen».

⁵⁸ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 366: «... neurosis noógenas son enfermedades “que provienen del espíritu”, en cambio no son enfermedades “que se encuentran en el espíritu”». G. ERLEBACH, *Algunas notas sobre el concepto de inmadurez noógena*, «*Ius Communionis*» 8/2 (2020), p. 286: «La inmadurez noógena, para ser tal, debe poseer necesariamente dos componentes: uno noógeno y otro estrictamente psíquico...».

⁵⁹ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 250: «No toda desesperación es patógena y no toda neurosis es noógena»; «... en modo alguno sostenemos que solo existen neurosis noógenas, que todas las neurosis son noógenas [...] no cualquier frustración existencial se convierte en patógena, y no cualquier enfermedad neurótica es noógena» (p. 363).

⁶⁰ D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione noogena*, cit., p. 425: «... non è tuttavia possibile escludere *a priori* che, nel futuro, possano giungere al matrimonio persone che non conoscano in buona parte o del tutto cosa esso sia sul piano naturale o addirittura valoriale. Si pensi ad esempio alla questione del *gender* e, più in generale, alle altre controversie annesse, implicanti e insidianti la dimensione valoriale del matrimonio naturale».

senza importare il sesso biologico delle parti, né la durata⁶¹ né il fine di detta unione.⁶² In questo senso, la prospettiva di genere esige dagli uomini e dalle donne tutta la messa in movimento e cambiamenti personali, intimi e vitali, sociali e politici, che spesso sono in contrasto con la visione cristiana della sessualità, il matrimonio e la famiglia.⁶³

Questa situazione culturale contemporanea⁶⁴ trasmette alle persone (soprattutto, ai giovani) idee di matrimonio diverse o contrarie al matrimonio naturale o cristiano. Gli individui assorbono la prospettiva di genere – attraverso l'educazione istituzionale, le canzoni, i programmi televisivi, la lettura di giornali, riviste e libri, il cinema e il teatro, i dibattiti politici, eccetera – nella sua dimensione spirituale o noetica, cioè, nella dimensione in cui risiede il senso delle loro vite, delle loro esistenze. Col tempo, le persone trasformano queste idee di matrimonio in valori da vivere o difendere, nel senso esistenziale delle odierne unioni di stile coniugale.

Così, il concetto di matrimonio naturale o cristiano può essere sfigurato o alterato (anche completamente) nell'ambito della dimensione spirituale o noetica delle persone a causa della cultura contemporanea.⁶⁵ Questo può

⁶¹ FRANCESCO (2023), *Allocuzione alla Rota Romana*, 27 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., pp. 398-399: «L'indissolubilità viene spesso concepita come un ideale, e tende a prevalere la mentalità secondo la quale il matrimonio dura finché c'è amore».

⁶² Si veda, ad esempio, la legge 26.618 della Repubblica Argentina sul matrimonio civile, promulgata il 21 luglio 2010.

⁶³ Si veda, tra gli altri, M. LAGARDE, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Horas y horas, 1997, e J. BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

⁶⁴ M. LAGARDE, *Género y feminismo*, cit., p. 14: «Desde un análisis antropológico de la cultura es importante reconocer que todas las culturas elaboran cosmovisiones sobre los géneros y, en ese sentido, cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y todas las personas, tienen una particular concepción de género, basada en la de su propia cultura. Su fuerza radica en que es parte de su visión del mundo, de su historia y sus tradiciones nacionales, populares, comunitarias, generacionales y familiares. Forma parte de concepciones sobre la nación y del nacionalismo; cada etnia tiene su particular cosmovisión de género y la incorpora además a la identidad cultural y a la etnicidad, de la misma manera que sucede en otras configuraciones culturales. Por eso, además de contener ideas, prejuicios, valores, interpretaciones, normas, deberes y prohibiciones sobre la vida de las mujeres y los hombres, la cosmovisión de género propia, particular, es marcadamente etnocentrista. Cada quien aprende a identificarse con la cosmovisión de género de su mundo y hasta hay quienes creen que la suya es universal. Como es evidente, la cosmovisión de género es desde luego parte estructurante y contenido de la autoidentidad de cada uno».

⁶⁵ FRANCESCO (2018), *Allocuzione alla Rota Romana*, 29 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 372: «Il cammino sinodale di riflessione sul matrimonio e la famiglia, e la successiva esortazione apostolica *Amoris laetitia*, hanno avuto un percorso e uno scopo obbligati: come salvare i giovani dal frastuono e rumore assordante dell'effimero, che li porta a rinunciare ad assumere impegni stabili e positivi per il bene individuale e collettivo. Un condizionamento che mette

creare una crisi di valori riguardo al matrimonio.⁶⁶ Fin qui ci troviamo nella dimensione spirituale o noetica. Pertanto, se l'influenza⁶⁷ della cultura sulla concezione, il senso e il valore del matrimonio si ferma qui, non potremmo parlare in senso stretto di nevrosi noogene, perché non intaccherebbe la struttura psicofisica di una persona, la sua dimensione psicologica o quella fisica, ma solo si produrrebbe un conflitto di valori rispetto al matrimonio, o la mancanza del suo senso esistenziale.⁶⁸

Per parlare correttamente di nevrosi noogene, l'influenza della cultura deve intaccare sia la dimensione spirituale o noetica che quella psicologica. Quest'ultima dimensione spesso – ma non sempre – influenza la dimensione fisica o biologica. Entrambe dimensioni (psicologica e fisica o biologica) conformano quello che denominiamo *l'ambito psicofisico dell'essere umano*, cioè, la sfera in cui, come abbiamo spiegato, si sviluppano le malattie. È in quest'ambito che, a partire dalla dimensione spirituale che non si ammalia, l'influenza della cultura contemporanea può dare luogo a malattie, anomalie, perturbazioni, immaturità o nevrosi psicofisiche di origine spirituale,

a tacere la voce della loro libertà, di quell'intima cella – la coscienza appunto – che Dio solo illumina e apre alla vita, se gli si permette di entrare. / Quanto è preziosa e urgente l'azione pastorale di tutta la Chiesa per il recupero, la salvaguardia, la custodia di una coscienza cristiana, illuminata dai valori evangelici! [...] l'urgente attenzione della Chiesa stessa ai processi psicologici e religiosi di tutte le persone chiamate alla scelta matrimoniale e familiare».

⁶⁶ M. LAGARDE, *Género y feminismo*, cit., p. 20: «... como la perspectiva de género está basada en otra apreciación de los mismos temas [respecto a la visión clásica o tradicional occidental], en otros valores y en otro sentido ético, choca y se confronta con las convicciones más acendradas de las personas, con sus dogmas, sus lealtades y su sentido del deber y de lo posible. La crisis intelectual y afectiva que produce el contacto con ideas, valores y propuestas distintas a las propias es enorme»; «Es factible también que en una persona converjan cosmovisiones de género diversas y que, por ejemplo, algunas de sus concepciones, valores y juicios provengan de fuentes tradicionales religiosas de origen milenario, otras sean modernas recientes producidas sólo hace doscientos años, y otras franjas de su cosmovisión de género provengan del racionalismo científico y su origen se remonte a sólo 50 años. Con esta metodología es posible hacer el mapa histórico-temporal de la cosmovisión de género hasta agotar sus reductos, y comprobar que la cultura como vivencia social y la subjetividad de cada quien, están organizadas de manera sincrética: en ambas coexisten con mayor o menor tensión y conflicto aspectos eclécticos de diversas cosmovisiones» (p. 14).

⁶⁷ FRANCESCO (2015), *Allocuzione alla Rota Romana*, 23 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 358: «L'esperienza pastorale ci insegna che vi è oggi un gran numero di fedeli in situazione irregolare, sulla cui storia ha avuto un forte influsso la diffusa mentalità mondana. Esiste infatti una sorta di mondanità spirituale [...] È evidente che, per chi si piega a questo atteggiamento, la fede rimane priva del suo valore orientativo e normativo, lasciando campo aperto ai compromessi con il proprio egoismo e con le pressioni della mentalità corrente, diventata dominante attraverso i mass media. / Per questo il giudice, nel ponderare la validità del consenso espresso, deve tener conto del contesto di valori e di fede – o della loro carenza o assenza – in cui l'intenzione matrimoniale si è formata».

⁶⁸ Si veda G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., pp. 283-284.

che ci permettono di parlare propriamente di nevrosi noogene.⁶⁹ Queste spesso provocano nuove modalità di comportamenti morali, sociali, politici, giuridico-positivi, affettivi, religiosi, eccetera.⁷⁰

In alcuni casi, il conflitto di valori e di senso prodotto dalla cultura riguardando al matrimonio naturale o cristiano⁷¹ incide sulla struttura psicofisica della persona, cioè, non solo sulla sua dimensione spirituale o noetica, ma anche su quella psicologica e quella fisica.⁷² Solo in questi casi potremmo essere in presenza di una nevrosi noogena.⁷³

⁶⁹ G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., p. 283: «... queremos saber si una anomalía determinada ha tenido un impacto en las facultades psíquicas implicadas en el consentimiento matrimonial y, si esto hubiese sido así, qué efectos ha provocado [...] / Por eso, si nos interesa la información sobre la anomalía y su efecto, entonces tenemos que tomar en consideración lo que es psicológicamente apreciable como anomalía, puesto que es este el ámbito de la causalidad próxima en el ámbito de la incapacidad. Por tanto, prescindiendo del hecho de que la dimensión espiritual (o de los valores) de la persona humana se distingue claramente de la dimensión psíquica, aquí es relevante lo que va a confluír directamente en una anomalía que tiene repercusiones en las facultades psíquicas».

⁷⁰ M. LAGARDE, *Género y feminismo*, cit., p. 14: «Es posible que una persona a lo largo de su vida modifique su cosmovisión de género simplemente al vivir, porque cambia la persona, porque cambia la sociedad y con ella pueden transformarse valores, normas y maneras de juzgar los hechos».

⁷¹ FRANCESCO (2015), *Allocuzione alla Rota Romana*, 23 gennaio, in *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici alla Rota Romana (1939-2023)*, a cura di F. Catozzella, G. Erlebach, cit., p. 358: «... la frequente prevalenza del pensiero mondano sul magistero della Chiesa».

⁷² Si veda J. L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *Comentario [alla sentenza coram Erlebach, sent. diei 9 februarii 2017, A. 31/2017]*, «Ius Communio» 8/1 (2020), p. 176. G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., pp. 287-288: «... ¿de qué modo pueden coexistir los dos componentes de la inmadurez noógena, o sea, la dimensión de los valores y la dimensión *sic et simpliciter* psíquica? [...] esto sucede cuando la asunción de los contravalores – que no necesariamente tiene lugar de modo totalmente consciente, sino sencillamente a través de las decisiones individuales que poco a poco van siendo tomadas por un niño, por un adolescente o incluso por un joven adulto – confluye en la formación de su personalidad. Con otras palabras, no es suficiente con que los contravalores estén sostenidos como tales a nivel intelectual; es necesario, en cambio, que estén integrados en la personalidad, influenciando por tanto *ab imis* negativamente la libertad de obrar».

⁷³ M. LAGARDE, *Género y feminismo*, cit., p. 20: «La mirada a través de la perspectiva de género feminista nombra de otras maneras las cosas conocidas, hace evidentes hechos ocultos y les otorga otros significados. Incluye el propósito de revolucionar el orden de poderes entre los géneros y con ello la vida cotidiana, las relaciones, los roles y los estatutos de mujeres y hombres. Abarca, de manera concomitante, cambiar la sociedad, las normas, las creencias, al Estado y por ello puede ocasionar malestar a las personas y a las instituciones más conservadoras y rígidas, más asimiladas y consensuadas por el orden patriarcal». *Coram Todisco*, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «Ius Communio» 9 (2021), pp. 145-146: «... una perturbación noógena – generada por un vacío existencial y por la disminución del sentido de identidad – es un síntoma más profundo y de algún modo se convierte en una perturbación generadora, que lleva a una profunda y arraigada mutación de la personalidad humana y se descubre en estados conflictivos, conmociones inesperadas de ánimo violento, pensamientos obsesivos, neurosis de ansiedad, inmadurez afectiva, en psicosis y también en otras afecciones psíquicas de las que se originan incapacidades de discernir y de asumir».

Insomma, le nevrosi noogene motivate dalla cultura contemporanea – incidendo sulla struttura psicofisica – potrebbero perturbare la capacità conoscitiva di un uomo o di una donna rispetto al matrimonio naturale o cristiano.⁷⁴ Così, la capacità conoscitiva lascerebbe di essere integra a livello psicologico, filosofico e morale.⁷⁵ Se tale perturbazione fosse seria,⁷⁶ potrebbe produrre in uno o in entrambi contraenti un grave difetto di discrezione di giudizio circa i diritti e i doveri essenziali del matrimonio che mutuamente devono essere dati e accettati, dando luogo a quella che denominiamo incapacità di origine culturale secondo il canone 1095, n. 2.⁷⁷

⁷⁴ Si veda sentenza *coram* SALVATORI, 7 de mayo de 2020, nn. 6-7. D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione noogena*, cit., p. 422: «La giurisprudenza rotale, infatti, seguendo la psicologia tomista del processo di scelta, ricorrendo alla bipartizione intelletto-volontà, ha concepito, su tale impostazione, la struttura dell'attuale can. 1095: il n. 1 e il n. 2 del canone in parola sono stati enucleati con riferimento alla dimensione intellettuale, mentre il n. 3 a quella specificamente volitiva». J. L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *Comentario*, cit., p. 176: «... la persona que padece dicha forma de inmadurez [noógena] está incapacitada desde la raíz para poder prestar un consentimiento matrimonial válido...».

⁷⁵ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 6.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II (1987), *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio, in F. CATOZZELLA, G. ERLEBACH, *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici*, cit., n. 7, p. 206: «Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo la incapacità e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio. Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia, sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia, infine, per deficienze di ordine morale. Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente». Si veda GIOVANNI PAOLO II (1988), *Allocuzione alla Rota Romana*, 25 gennaio, in F. CATOZZELLA, G. ERLEBACH, *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici*, cit., n. 6, p. 212. *Coram* BOTTONE, sent. diei 2 decembris 2004, *RRDec.*, vol. xcvi, p. 825, n. 7: «Non ergo quicumque defectus, vel perturbatio, anomalía vel immaturitas nullitatem matrimonii provocant nisi notula gravitatis signata esse pateant». G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., pp. 276-277: «Para hacernos una idea, basta con reclamar el requisito de la gravedad de la inmadurez, al igual que de cualquier otra causa de incapacidad consensual. El requisito de la gravedad está expresamente indicado desde la perspectiva probatoria, por lo que es elevado a un verdadero y propio criterio de valoración judicial»; «... de por sí es impensable que una anomalía poco significativa pueda tener un efecto incapacitante» (p. 281). Si veda *coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 9, «Ius Communio» 9 (2021), pp. 141-146.

⁷⁷ *Coram* TODISCO, sent. diei 12 maii 2020, A. 41/2020, n. 11, «Ius Communio» 9 (2021), pp. 150-151: «Pero, si la perturbación noógena – que con frecuencia inhibe la percepción del significado y del valor de la existencia y, como perturbación generadora, se hace patente en la inmadurez psicoafectiva, en las psicosis y también en otras afecciones psíquicas – impide al menos que el intelecto práctico del contrayente estime previamente lo que es el matrimonio como proyecto de vida común, o impide al menos que la voluntad del contrayente posea el dominio necesario de sus actos conyugales para acoger la obligación, el contra-

È così che intendiamo l'argomentazione che il ponente Salvatori fa nel numero 8 citato.⁷⁸

3. 4. *Prova dell'incapacità di origine culturale*

Nel contesto dell'incapacità per contrarre matrimonio causata da nevrosi noogene motivate dalla cultura contemporanea, è essenziale presentare prove.⁷⁹ Tra gli elementi di prova classici, come le dichiarazioni delle parti e dei testi, i documenti, eccetera,⁸⁰ si rileva la necessità di una perizia psicologica o psichiatrica.⁸¹

Questa perizia deve basarsi su colloqui clinici con le parti e concordare con gli altri elementi di prova e circostanze del caso.⁸² Sebbene il giudice non è vincolato da essa, deve esprimere i motivi se decide di discostarsene.⁸³ In particolare, la perizia psicologico-psichiatrica deve essere respinta quando non concorda con gli atti della causa, viola le regole della logica, o è contraria alla visione cristiana dell'essere umano.⁸⁴

Nei casi di una probabile incapacità di origine culturale ai sensi del canone 1095, n. 2, il perito – a nostro avviso – non può essere uno psicologo o psichiatra qualsiasi, anche se collabora abitualmente con il tribunale. Uno psicologo o psichiatra che non sia formato alla logoterapia o, peggio ancora,

yente es incapaz de poner un acto oblativo, su consentimiento material ha de tenerse como inválido, por ser completamente inepto para llevar a cabo con la otra parte relaciones interpersonales válidas, que promuevan el bien moral, espiritual y social de los cónyuges. / En estos casos el contrayente que padece una perturbación noógena, aunque goce de suficiente uso de razón, con frecuencia carece, en cambio, de la suficiente discreción de juicio para estimar las obligaciones matrimoniales que han de ser entregadas y aceptadas en el pacto nupcial, y también de la facultad para asumir, y por ello se vuelve incapaz para prestar el consentimiento matrimonial». Si veda G. CABERLETTI, *La gravitas del defectus discretionis iudicii a partire dalla recente giurisprudenza rotale*, in *Incapacità matrimoniale e società moderna. Atti degli incontri di formazione presso il Tribunale di Prima Istanza del Vicariato di Roma in collaborazione con il Coetus Advocatorum*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2023, pp. 77-107.

⁷⁸ Si veda sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 8.

⁷⁹ Si veda R. PALOMBI, *La prova del difetto di uso di ragione e del difetto di discrezione di giudizio*, in *La prova della nullità matrimoniale secondo la giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011, pp. 125-167.

⁸⁰ Si veda J. M. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma, EDIURCLA, 2020, pp. 455-560.

⁸¹ Cf. canoni 1574, 1678 § 3 e articolo 209, § 2, n. 2 *Dignitas connubii*. Si veda ERLEBACH 2020: 272-281. ERLEBACH (2020: 290-291): «Pero lo que cuenta principalmente es la valoración del caso concreto, realizada con ayuda pericial, de manera que quede establecida la consistencia de la anomalía, especialmente su gravedad intrínseca, y sobre todo su incidencia en las facultades psíquicas implicadas en el consentimiento matrimonial, o sea, la gravedad extrínseca».

⁸² Si veda canone 1579 § 1.

⁸³ Si veda canone 1579 § 2.

⁸⁴ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 9.

che la rifiuti, non potrà verificare l'esistenza o meno di una nevrosi noogena.⁸⁵

Per comprovare la presenza di una nevrosi noogena, data la particolarità di questo tipo di malattia o anomalia, è necessario che il perito sia uno psicologo o psichiatra formato alla scuola di Viktor Frankl o logoterapia.⁸⁶ A proposito, esistono diversi test o esami logoterapeutici (Scala esistenziale, EVS, Logotest, LPQ, MIST, PIL, SONG). Si tratta di strumenti validati statisticamente per verificare i gradi di ricerca di sensi e di valori, frustrazioni esistenziali, e malattie o anomalie noogene.⁸⁷

Il perito logoterapeuta corroborerà scientificamente se un fenomeno culturale (motivo) ha influenzato la dimensione spirituale o noetica di una o di entrambe le parti, e se ha portato loro a una crisi di senso esistenziale o di valori. Oltre a ciò, tale professionista proverà se questa crisi spirituale o noetica (causa) ha perturbato la struttura psicofisica di una persona e se le ha causato una nevrosi noogena (effetto).⁸⁸

Pensiamo che, data la specialità di queste nevrosi, senza una perizia logoterapeutica, il giudice da solo non deve, sulla base degli atti, sostenere l'esistenza di una nevrosi noogena.⁸⁹

⁸⁵ G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., p. 291: «... en el caso de la inmadurez noógena podría plantearse una dificultad ulterior, debido al papel que desempeña el componente de los valores [...] podría llevar a alguien a negar el alcance anómalo desde la perspectiva psicológico-psiquiátrica de la vertiente noógena, en cuanto que es debida a la voluntad, o como mínimo alguien podría sostener que esto crea no pocas dificultades en la valoración de su incidencia».

⁸⁶ Si veda V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., pp. 231-342, 372; «... en las neurosis noógenas la logoterapia representa una terapia específica: las neurosis noógenas como neurosis que surgen de lo espiritual, han requerido que la logoterapia sea una terapia desde lo espiritual» (p. 372). J. L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *Comentario*, cit., p. 175: «... para poder comprender la existencia de una posible causa de incapacidad en una persona determinada, el perito psicólogo o psiquiatra deberá entender que el ser humano posee un principio de naturaleza espiritual que le define en esencia: es el alma espiritual. Esta se expresa a través de la psique de la persona, siendo esta el instrumento de expresión del alma hacia el exterior».

⁸⁷ Cf. M. GUBERMAN, E. PÉREZ SOTO, *Diccionario de logoterapia*, cit., pp. 49, 53, 81, 86, 110, 127, 132, 139.

⁸⁸ V. FRANKL, *Logoterapia y análisis existencial*, cit., p. 365: «¿Cuándo se vuelve patógena la frustración existencial? Pues bien, para ello, a la frustración existencial le debe salir al encuentro una afección somatopsíquica». *Coram ERLEBACH, sent. diei 9 februarii 2017*, A. 31/2017, n. 12, «Ius Communis» 8 (2020), p. 163: «... esta [perito] psicóloga [de la causa] solo tuvo presente la dimensión psicológica estrictamente intelectual, pero no la antropológica o noética. Lo cual no se puede admitir en el ámbito del fuero canónico».

⁸⁹ Su questo punto prendiamo le distanze dall'illustrissimo uditor rotale Mons. Grzegorz Erlebach che ritiene che un'immatunità noogena può essere identificata dal giudice anche quando le perizie degli psicologi o psichiatri in un caso non la rilevano. Cf. *coram ERLEBACH, sent. diei 9 februarii 2017*, A. 31/2017, n. 12, «Ius Communis» 8 (2020), 163-164. G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., p. 281: «Saber captar esta realidad [una inmadurez noógena] es útil en aquellos casos en los que el perito no aprecia la dimensión noógena de la anomalía, lle-

Tutto sommato, se il perito psicologo o psichiatra logoterapeuta verifica una nevrosi noogena in uno o entrambi i contraenti; se, in modo critico,⁹⁰ il giudice ritiene che la perizia concorda con gli atti e con gli altri elementi di prova della causa e, su questa base, possiede la certezza morale⁹¹ che questa nevrosi noogena ha intaccato gravemente la capacità conoscitiva di uno o entrambi contraenti e abbia causato loro un'incapacità per contrarre matrimonio (can. 1095, n. 2);⁹² allora, il tribunale – crediamo – deve dichiarare la nullità del matrimonio per grave difetto di discrezione di giudizio riguardo ai diritti e ai doveri essenziali del matrimonio secondo il canone 1095, n. 2 (cioè, quella che abbiamo denominato incapacità di origine culturale).

4. APPLICAZIONE DEL DIRITTO AL CASO

Nella parte *in fatto* della sentenza,⁹³ non si giunge alla conclusione di un'incapacità di origine culturale. Ciò è dovuto alle limitazioni degli elementi di prova presentati, che impediscono di inferire tale incapacità. Infatti, non è stata

gando por ello a un juicio que solo en parte da cuenta de la condición anómala de la persona examinada»; «... el interés dirigido a la inmadurez noógena [...] nace de otra exigencia, a saber, la de una causa concreta en la que la nulidad del consentimiento ha sido considerada por el colegio de jueces como suficientemente probada, pero en la que, a nivel pericial, la inmadurez no había sido valorada de modo adecuado. Por tanto, una reflexión sobre las causas de esta divergencia ha puesto de manifiesto que se trataba de una forma de inmadurez psico-afectiva, debida en buena parte a la incidencia de contra-valores, precisamente de esta dimensión de los valores no reconocida por el perito. Sin embargo, este caso concreto no parece ser en absoluto un caso aislado. De aquí surge, por tanto, el interés por esta particular, más aun, particularísima forma de anomalía de tipo psíquico [le nevrosi noogene]» (p. 286).

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II (1987), *Allocuzione alla Rota Romana*, 5 febbraio, in F. CATOZZELLA, G. ERLEBACH, *Le allocuzioni dei Sommi Pontefici*, cit., n. 8, p. 206: «La valutazione circa la nullità del matrimonio spetta unicamente al giudice. Il compito del perito è soltanto quello di prestare gli elementi riguardanti la sua specifica competenza, e cioè la natura ed il grado delle realtà psichiche o psichiatriche, a motivo delle quali è stata accusata la nullità del matrimonio. Infatti, il Codice, ai cann. 1578-1579, esige espressamente dal giudice che valuti criticamente le perizie».

⁹¹ Cf. canone 1608. Si veda G. ERLEBACH, *Algunas notas*, cit., p. 291. FRANCESCO (2024), *Allocuzione alla Rota Romana*, 25 gennaio, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/01/25/0081/00160.pdf>, p. 2: «Raggiungere la certezza morale sulla nullità, superando nel caso concreto la presunzione di validità, implica portare a termine un discernimento a cui tutto il processo, specialmente l'istruttoria, è ordinato. Tale discernimento costituisce una grande responsabilità che la Chiesa vi affida, perché influisce fortemente sulla vita delle persone e delle famiglie. Bisogna affrontare questo compito con coraggio e lucidità ma, prima di tutto, è decisivo contare sulla luce e la forza dello Spirito Santo».

⁹² J. L. LÓPEZ ZUBILLAGA, *Comentario*, cit., p. 179: «Un conocimiento equivocado de lo que implica esencialmente el matrimonio, debido a una conciencia moral errónea, provocaría la incapacidad matrimonial del sujeto que padece dicha ignorancia en la forma de la realización de un juicio crítico-valorativo totalmente equivocado».

⁹³ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 10-17.

riscontrata alcuna nevrosi noogena che abbia perturbato gravemente la capacità conoscitiva delle parti prima o durante la celebrazione del matrimonio.

In prima istanza, «nessuna delle parti ha patito anomalie psichiche, né in gioventù né prima delle nozze»⁹⁴ e, pertanto, negli atti «[...] non consta una evidenza psichica delle malattie delle parti».⁹⁵ Neanche in seconda istanza sono state riscontrate deficienze gravi nella struttura psichica delle parti, ai sensi del canone 1095, n. 2.⁹⁶

Il perito psichiatra designato in seconda istanza non era un logoterapeuta formato alla scuola di pensiero di Viktor Frankl.⁹⁷ Pertanto, non avrebbe potuto mai rilevare una eventuale nevrosi noogena. In effetti, nella sentenza non c'è traccia dell'esecuzione di alcuno dei test logoterapeutici menzionati.

Inoltre, in seconda istanza, il perito non ha condotto alcun colloquio clinico personale né con il marito né con la moglie, ma si è basato solo sugli atti della causa per esprimere il suo parere.⁹⁸ Il ponente Salvatori riconosce questa carenza: «è meglio ottenere una perizia direttamente sulle parti che ricevere un voto basato solo sugli atti [...] il peso probatorio non è lo stesso».⁹⁹

In particolare, il perito ha affermato che il marito non soffriva di alcuna perturbazione nella sua struttura psico-fisica all'epoca della celebrazione delle nozze:

... il perito rotale, Professore D., nel suo voto periziale non ha riscontrato nel marito alcun disordine mentale, alcuna perturbazione dell'animo, né – infine – alcuna grave immaturità [...] non ha riscontrato nel marito alcun difetto di natura psichica.¹⁰⁰

È molto interessante che i giudici, oltre al voto periziale, abbiano preso in considerazione l'aspetto esistenziale del marito, cioè, quello che – seguendo Viktor Frankl – denominiamo *la dimensione spirituale o noetica della persona*:

La scelta matrimoniale dell'attore, invece, è stata fatta in gioventù (aveva appena venticinque anni). Ma in quel momento della sua vita, in cui le questioni esistenziali erano buone, in effetti, si trattava delle condizioni della sua esistenza (in inglese, *existential conditions*) in qualche modo risolte, consumate, e ben gestite. Si trattava, infatti, dell'ottimo completamento degli studi, del buon inizio della vita lavorativa, del buon modo di stabilire relazioni interpersonali e di non comportarsi in alcun modo contro i costumi o le istituzioni e, in poche parole, non si riscontrano vizi nel suo comportamento (in inglese, *transgressive behaviours*).¹⁰¹

⁹⁴ Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 10 (traduzione nostra).

⁹⁵ Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 10 (traduzione nostra).

⁹⁶ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 10-17.

⁹⁷ Si veda sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 10.

⁹⁸ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 11.

⁹⁹ Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 11 (traduzione nostra).

¹⁰⁰ Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 12 (traduzione nostra).

¹⁰¹ Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 12 (traduzione nostra).

Per tutto quanto, i giudici rotali hanno concluso che il marito è stato capace di contrarre validamente matrimonio.¹⁰²

Per quanto riguarda la donna, la sua situazione e circostanze sembravano piuttosto influenzate dalla cultura contemporanea: i suoi genitori avevano divorziato quando lei era piccola; prima di sposare l'attore, all'età di 21 anni, aveva già avuto un precedente matrimonio che era stato dichiarato nullo; durante il matrimonio con l'attore aveva avuto relazioni affettive-sessuali parallele, eccetera.¹⁰³

Tuttavia, sebbene il perito abbia ritenuto che lei – al momento della celebrazione del matrimonio – avesse una struttura psichica anomala,¹⁰⁴ i giudici hanno affermato che il voto del perito è contraddittorio e incoerente con gli atti della causa. Inoltre, come abbiamo detto, quel voto era «basato esclusivamente sugli atti»,¹⁰⁵ senza alcun colloquio o esame clinico con la moglie, il che lo indebolisce ulteriormente. Così, i giudici hanno respinto il voto e hanno ritenuto la donna capace di contrarre validamente matrimonio.¹⁰⁶

Per tutte queste questioni di fatto e di diritto, il 7 maggio 2020, il turno giudicante della Rota Romana ha dichiarato definitivamente in seconda istanza che, nel caso, non consta la nullità del matrimonio.¹⁰⁷

5. CONCLUSIONE

L'interessante corrente giurisprudenziale del Tribunale Apostolico della Rota Romana – basata sulla classica dottrina canonica sull'incapacità matrimoniale, e sul pensiero di Viktor Frankl riguardo alle nevrosi noogene –, nella quale si iscrive il ponente Salvatori, è agli inizi, ma cammina con sicurezza intellettuale e audacia pastorale. Il contributo più rilevante della sentenza che commentiamo è quello di aprire le porte ad una possibile nullità matrimoniale per incapacità secondo il canone 1095, n. 2, provocata – in ultima istanza – dalla cultura occidentale contemporanea. Solo l'arduo lavoro forense dei giudici rotali e di periti logoterapeutici – appoggiati da studi accademici – potrà, con il tempo, accogliere o respingere quella che qui denominiamo incapacità di origine culturale.¹⁰⁸

¹⁰² Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 13.

¹⁰³ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 1 e 14.

¹⁰⁴ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, nn. 14-15.

¹⁰⁵ Sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 16 (traduzione nostra).

¹⁰⁶ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 16.

¹⁰⁷ Cf. sentenza *coram* SALVATORI, 7 maggio 2020, n. 17.

¹⁰⁸ D. SALVATORI, *Immaturità o perturbazione*, cit., p. 419: «Non è possibile esprimersi al momento in merito a come la giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana recepirà la questione attinente all'*immaturità* o *perturbazione* [o nevrosi] *noogena*. È tuttavia possibile ipotizzare il profilarsi di alcuni sviluppi, che rimangono prerogativa – ricordiamo – del solo tribunale apostolico, non di quelli delle chiese locali».

NOTE E COMMENTI

ORIENTE E OCCIDENTE NELL'INSEGNAMENTO DEL DIRITTO CANONICO

EAST AND WEST IN CANON LAW TEACHING

PABLO GEFAELL CHAMOCHÍN

SOMMARIO: 1. Il Diritto canonico degli orientali cattolici. – 1.1 Due Codici nella Chiesa? – 1.2 Tutte le Chiese godono della stessa dignità nella Chiesa cattolica. – 1.3 Altri ambiti di interrelazione tra la disciplina orientale e quella latina. – 2. Riguardo ai rapporti giuridici con le Chiese ortodosse. – 2.1 Ragioni del primato nella Chiesa universale. – 2.2 Le Chiese ortodosse hanno vero Diritto canonico perché sono “Chiese” e hanno episcopato.

SONO ormai diversi anni che mi occupo dell'insegnamento del Diritto canonico orientale presso la Facoltà di Diritto Canonico rivolta principalmente a formare i futuri canonisti latini. Risulta quindi necessario giustificare la presenza di questa materia nel *curriculum* degli studi. Ritengo infatti che sia un sentire comune ampliare i nostri orizzonti oltre l'ambito della Chiesa latina. Non bisogna dimenticare, a tal proposito, le parole del Concilio Vaticano II: «Tutti i chierici e i candidati agli ordini sacri siano bene istruiti sui riti e specialmente circa le norme pratiche in materie inter-rituali; anzi, nelle spiegazioni catechetiche vengano istruiti anche i laici sui riti e le loro norme» (decr. *Orientalium Ecclesiarum* n. 4).¹

gefaell@pusc.it, Professore Ordinario di Diritto canonico orientale, Facoltà di Diritto Canonico, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia.

Il testo riproduce la Prolusione tenuta dall'autore il 3 ottobre 2023 alla Pontificia Università della Santa Croce per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2023-2024. Attesa la natura accademica di questo testo, il contributo non è stato sottoposto alla peer-review.

¹ Versione ufficiale in lingua latina: CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis, *Orientalium ecclesiarum*, n. 4, 21 novembre 1964, «AAS» 57 (1965), pp. 76-89 [qui, p. 77]. Versione italiana in www.vatican.va [<https://bit.ly/3sU3nQd>], visitato il 18 settembre 2023. Come sviluppo di tale indicazione conciliare, nel 1987 la Congre-

Nel 1990 fu promulgato il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO),² parallelo al Codice del 1983 per la Chiesa latina, entrambi espressioni dello sviluppo del Diritto secondo l'impulso dato dal Concilio Vaticano II. San Giovanni Paolo II, in occasione della presentazione di questo nuovo Codice al Sinodo dei vescovi,³ diceva:

Nel presentare a questa Assemblea, così rappresentativa della Chiesa universale, il Codice, che regola la disciplina ecclesiastica comune a tutte le Chiese orientali cattoliche, lo considero come parte integrante dell'unico "Corpus iuris canonici" [costituito dal Codice latino, il Codice orientale e la cost. ap. sulla Curia Romana⁴], [...]. Dinanzi a questo "Corpus" viene spontaneo il suggerimento che nelle Facoltà di Diritto Canonico si promuova un appropriato studio comparativo di entrambi i Codici anche se esse, a seconda dei loro statuti, hanno per loro principale oggetto lo studio di uno o l'altro di essi. Infatti la scienza canonica pienamente corrispondente ai titoli di studio che queste Facoltà conferiscono, non può prescindere da un tale studio (n. 8).

Il desiderio di promuovere questo studio comparativo nelle Facoltà di Diritto Canonico fu allora l'occasione per arricchire il *curriculum* della nostra Facoltà con l'introduzione di una nuova materia dedicata al Diritto canonico orientale.⁵

Nel 1993, a tal riguardo, il Santo Padre insisteva:

Infatti, tale attenzione corrisponde ai miei auspici, spesso ripetuti, che tutta la Chiesa respiri con due polmoni. [...] La conoscenza di questo intero Corpus, [...] deve

gazione per l'Educazione Cattolica sottolineava l'importanza degli studi sulle Chiese orientali (cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Lettera circolare *Eu égard au développement*, 6 gennaio 1987, in *Enchiridion Vaticanum* 10, nn. 1130-1149).

² Promulgato il 18 ottobre 1990 con la cost. ap. *Sacri Canones* («AAS» 82 [1990], pp. 1033-1044), è entrato in vigore il 1° ottobre 1991.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Sinodo dei Vescovi nella presentazione del "Codice dei Canoni delle Chiese Orientali"*, 25 ottobre 1990, versione latina in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/2 (1992), pp. 936-937. La traduzione italiana si può trovare in *L'Osservatore Romano*, 27 ottobre 1990, pp. 4-5.

⁴ Quella ora in vigore è la cost. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, in *L'Osservatore Romano*, 31 marzo 2022, [www.osservatoreromano.va \[https://bit.ly/3y6jHOo\]](https://bit.ly/3y6jHOo), visitato il 31 luglio 2023.

⁵ Inizialmente, impartiva un corso opzionale il prof. Marco Brogi, OFM, allora sottosegretario della Congregazione per le Chiese orientali e, in seguito, il caro maestro e prof. Carl Gerold Fürst, dell'Università di Friburgo. Quel corso opzionale poi è divenuto materia curricolare obbligatoria. Nel frattempo, ho potuto integrare i miei studi canonistici presso il Pontificio Istituto Orientale, che ringrazio sempre di cuore per l'arricchimento ricevuto in quegli anni di formazione. È stato un privilegio aver potuto frequentare le lezioni impartite da molti dei protagonisti della codificazione orientale. Voglio ricordare qui con particolare affetto i proff. Ivan Žužek S.J., George Nedungatt S.J., Joseph Prader, Dimitrios Salachas e tanti altri che mi hanno avviato nella scoperta di quel nuovo mondo, nuovo almeno per me. Cfr. P. GEFAELL, *El Derecho oriental desde la promulgación del CIC y del CCEO*, «Ius Canonicum» 49 (2009), pp. 37-65 [qui, pp. 39-43].

essere opportunamente promossa nella formazione sacerdotale, e, in primo luogo, in tutte le Facoltà di Diritto canonico.⁶

E due anni più tardi, parlando del rapporto con gli ortodossi, ribadiva:

Credo che un modo importante per crescere nella comprensione reciproca e nell'unità consista proprio nel migliorare la nostra conoscenza gli uni degli altri. I figli della Chiesa cattolica già conoscono le vie che la Santa Sede ha indicato perché essi possano raggiungere tale scopo: conoscere la liturgia delle Chiese d'Oriente; approfondire la conoscenza delle tradizioni spirituali dei Padri e dei Dottori dell'Oriente cristiano; prendere esempio dalle Chiese d'Oriente per l'inculturazione del messaggio del Vangelo; combattere le tensioni fra Latini e Orientali e stimolare il dialogo fra Cattolici e Ortodossi, formare in istituzioni specializzate per l'Oriente cristiano teologi, liturgisti, storici e 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. Sono indicazioni sempre molto valide, sulle quali intendo insistere con particolare forza.⁷

Oggi, dopo l'intenso flusso migratorio da Est verso Ovest, centinaia di migliaia di fedeli orientali (cattolici e ortodossi) si trovano in territori che prima erano quasi esclusivamente latini.⁸ E questo suppone una sfida formativa per tutti noi, ma specialmente per gli agenti pastorali, che ora devono accogliere questi fratelli "della porta accanto". Così diceva ancora il santo Papa polacco:

Un pensiero particolare va poi ai territori della diaspora dove vivono, in ambito a maggioranza latina, molti fedeli delle Chiese orientali che hanno lasciato le loro terre d'origine. Questi luoghi, dove più facile è il contatto sereno all'interno di una società pluralistica, potrebbero essere l'ambiente ideale per migliorare e intensificare la collaborazione fra le Chiese nella formazione dei futuri sacerdoti, nei progetti pastorali e caritativi, anche a vantaggio delle terre d'origine degli Orientali.

Agli Ordinari latini di quei Paesi raccomando in modo particolare lo studio attento, la piena comprensione e la fedele applicazione dei principi enunciati da questa Sede sulla collaborazione ecumenica e sulla cura pastorale dei fedeli delle Chiese

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio Summi Pontificis ad eos qui conventui internationali iuris canonici interfuerunt*, 23 aprile 1993, in *L'Osservatore Romano*, 25 aprile 1993, p. 4, e anche «*Communicações*» 25 (1993), pp. 13-14. Versione online in www.vatican.va [<https://bit.ly/3LNAMCB>], visitato il 30 settembre 2023.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Orientale Lumen*, n. 24, versione ufficiale «AAS» 87 (1995), pp. 745-774 [qui, p. 771], versione italiana in www.vatican.va [<https://bit.ly/3rkkHwY>], visitato il 10 luglio 2023.

⁸ Cfr. P. GEFAELL, *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, «*Folia Canonica*» 2 (2006), pp. 117-137; IDEM, *L'attenzione degli orientali cattolici nei documenti delle Conferenze episcopali*, «*Ius Ecclesiae*» 22 (2010), pp. 367-382; IDEM, *La relación con las Iglesias orientales ortodoxas y orientales católicas en España*, in R. VÁZQUEZ JIMÉNEZ (a cura di), *Las Iglesias ortodoxas y orientales en España. Presencia y características*, Madrid, Edice editorial, 2021, pp. 67-93.

orientali cattoliche, soprattutto quando costoro sono sprovvisti di una propria Gerarchia.⁹

Questi argomenti sarebbero già di per sé sufficienti a giustificare l'introduzione della materia di cui trattiamo.¹⁰ Tuttavia, non si tratta solo di "conoscere l'altro", come se fosse un "esotico alieno"; soprattutto, quando parliamo degli orientali cattolici, che sono tanto cattolici quanto noi latini, così come del Diritto canonico delle Chiese ortodosse, che ugualmente non va considerato come qualcosa di "forestiero". Più avanti ci soffermeremo su queste due realtà e sullo stimolo che pone alla riflessione canonistica l'esistenza stessa del Diritto orientale cattolico e di quello ortodosso.

Sin dall'inizio degli anni Novanta, diversi canonisti di molteplici Paesi e riti,¹¹ hanno messo in atto la nuova disciplina orientale, armonizzando le diverse componenti del Diritto canonico nella Chiesa cattolica.

Nell'insegnamento del Diritto orientale, in una Facoltà latina, occorre uno sguardo aperto su tutto l'orizzonte canonico; per questa ragione, penso sia stata un'ottima decisione quella promossa dalla nostra Università di voler introdurre lo studio della materia nell'ultimo semestre dell'ultimo anno della Licenza, cioè quando gli studenti hanno ormai studiato quasi tutte le discipline del *curriculum* e si accingono a sostenere l'esame finale. Infatti, di-

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Orientale Lumen*, 2 maggio 1995, «AAS» 87 (1995), pp. 745-774, n. 26.

¹⁰ Infatti, nel 2002 è stata inclusa come disciplina obbligatoria, nel secondo ciclo degli studi di ogni Facoltà di Diritto Canonico, una «introduzione al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali per gli studenti di una Facoltà di Diritto Canonico latino» e la «introduzione al Codice di Diritto Canonico per gli studenti di una Facoltà di Diritto Canonico orientale» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Decreto con cui viene rinnovato l'ordine degli studi nelle Facoltà di Diritto Canonico*, 2 settembre 2002, art. 56, 2°, c, in [www.vatican.va \[https://bit.ly/45ycsMy\]](https://www.vatican.va/bit.ly/45ycsMy), visitato il 22 agosto 2023). Nell'Istruzione della CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Gli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale*, del 29 aprile 2018 (in [www.vatican.va \[https://bit.ly/3YN68Pm\]](https://www.vatican.va/bit.ly/3YN68Pm), visitato il 22 agosto 2023), artt. 9, 13, 18, 24, 28, si indica diverse volte il necessario studio del Diritto orientale, ma solo come alternativa a quello latino, senza proporre lo studio comparativo. Comunque, ritengo che tale studio comparativo si debba fare sempre, come richiesto da san Giovanni Paolo II e secondo le indicazioni del Dicastero nel 2002.

¹¹ Posso citare qui solo alcuni: Péter Szabó (ungherese greco-cattolico), Lorenzo Lorusso (italiano latino), Luis Okulik (argentino greco-cattolico bielorusso), Astrid Kaptijn (olandese latina), Natale Loda (italiano latino), Ionela Cristescu (romena greco-cattolica), Georges Ruyssen (belga latino), Cherian Thunduparampil (indiano siro-malabarese), Danilo Ceccarelli-Morolli (italiano latino), Michael Kuchera (statunitense greco-cattolico slovacco), Luigi Sabbarese (italiano latino), Sunny Kokkaravalayil (indiano siro-malabarese), Orazio Condorelli (italiano latino), Jobe Abbass (canadese maronita), Leszek Adamowicz (polacco latino), John D. Faris (statunitense maronita), Varghese Koluthara (indiano siro-malabarese), Federico Marti (italiano latino) e gli ora vescovi Cyril Vasil' (slovacco greco-cattolico), Elie Haddad (libanese melchita), Giorgio Gallaro (italiano greco-cattolico) e Selim Sfeir (libanese maronita).

versamente dalle altre materie, la nostra è onnicomprensiva, ed è strutturata tentando di coprire quasi tutte le materie insegnate nella nostra Facoltà (dal diritto costituzionale alla storia e le fonti, dalle norme alle persone, dall'organizzazione ecclesiastica ai sacramenti, dal diritto matrimoniale a quello patrimoniale, dal penale al processuale, ecc.), offrendo il corrispondente approccio orientale su ciascuna di esse. Serve quindi, a ripassare tutto il percorso della Licenza e dunque anche a prepararsi meglio alla prova finale.

I professori degli atenei romani hanno spesso la possibilità di servire la Chiesa anche come consultori presso la Curia romana. Una delle peculiarità del Dicastero per le Chiese orientali¹² è che, come per la nostra materia, si devono risolvere questioni riguardanti tutto l'arco della disciplina canonica: vicende sui vescovi, sul clero, sui religiosi, sulle eparchie, sui sacramenti, ecc. È perciò estremamente utile aver ricevuto una visione integrale del Diritto canonico orientale, che non rimanga però a un livello superficiale.

1. IL DIRITTO CANONICO DEGLI ORIENTALI CATTOLICI

Vediamo ora, in primo luogo, le sfide e gli stimoli che pone alla docenza del Diritto canonico la presenza di una disciplina canonica propria delle Chiese orientali cattoliche.

Secondo il Romano Pontefice, il CCEO, il CIC e la costituzione apostolica sulla Curia romana costituiscono un'unità all'interno del Diritto Canonico della Chiesa universale, benché abbiano ambiti di applicazione propri.

L'esistenza di una disciplina canonica per le Chiese orientali cattoliche non è certamente un fatto nuovo per il Popolo di Dio. La promulgazione del CCEO non ha comportato un cambiamento nell'assetto giuridico della Chiesa, perché tale dualità, in questo ambito, è sempre esistita. Lo studioso, tuttavia, può porsi delle domande, e cercare di approfondire il significato e la portata di questa realtà. La riflessione canonistica ha ricevuto nuove coordinate dal momento in cui Giovanni Paolo II, nel citato discorso di presentazione del CCEO al Sinodo dei vescovi, ha affermato che i due Codici costituiscono parte di un unico "Corpus" di Diritto canonico.

Tale asserzione suscita domande che richiedono una adeguata risposta dottrinale. Quali conseguenze canoniche può comportare tale affermazione? Come si deve valutare il fatto che nella Chiesa esiste un unico "Corpus" di Diritto, composto, però, da due Codici (oltre che dalle leggi speciali universali, come la *Praedicate Evangelium* sulla curia romana)?

¹² Organismo della curia romana che «si occupa delle materie concernenti le Chiese cattoliche orientali *sui iuris*, per quanto riguarda le persone e le cose»: FRANCESCO, cost. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, art. 82, in *L'Osservatore Romano*, 31 marzo 2022, www.osservatoreromano.va [<https://bit.ly/3y6jHOo>], visitato il 31 luglio 2023.

1. 1. *Due Codici nella Chiesa?*

Nella Chiesa esiste un unico ordinamento giuridico primario,¹³ nato dal comune Battesimo e dalla comunione ecclesiale tra i fedeli, che fanno di essa un corpo sociale unico, composto, però, di diversi sistemi disciplinari o di ordinamenti secondari.

Esiste, infatti, una sola Chiesa, con un unico diritto costituzionale¹⁴ comune a tutti i fedeli, ma esistono innegabilmente due discipline (quella latina e quella orientale) che, sebbene emanate dallo stesso supremo legislatore, sono rivolte a due diversi gruppi di fedeli.

L'esistenza di due "Codici" nella Chiesa, quindi, sembra mettere in crisi l'idea stessa di codice o l'idea di unità di ordinamento giuridico sovrano.¹⁵ Poiché la Chiesa è una, e la ventina¹⁶ di Chiese *sui iuris* che esistono al suo interno non sono sovrane, si dovrebbe ammettere che il problema si possa risolvere abbandonando, una volta per sempre, il mito della codificazione, e considerando la nozione di "codice" nella Chiesa come un concetto soltanto analogo (e quindi diverso) a quello esistente negli ordinamenti statali di tradizione codificatoria.¹⁷

Se ammettiamo che non tutto il contenuto del diritto costituzionale appartiene al diritto divino, ci sembra lecito dire che ognuna delle Chiese *sui iuris* costituisce un ordinamento giuridico secondario con norme proprie, che integrano a livello particolare le norme costituzionali comuni della

¹³ Nella prospettiva del sano realismo giuridico nella ricerca di "ciò che è giusto", il Diritto non sono solo le norme e i codici, ma la realtà dei rapporti dei battezzati con i beni ecclesiali e tra di loro. Cfr. J. HERVADA, *Cos'è il Diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Roma, EDUSC, 2013.

¹⁴ Si può definire Diritto costituzionale nella Chiesa l'insieme di esigenze di giustizia e di principi ordinatori che, contenuti esplicitamente o implicitamente nella volontà fondata di Cristo, hanno conseguenze in relazione a ciò che chiamiamo Diritto e che prevalgono sul resto dell'ordine giuridico ecclesiastico (cfr. P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico. Introduzione - Diritto costituzionale - Parte generale*, Milano, Giuffrè, 1985; M. DEL POZZO, *Ordine costituzionale del Popolo di Dio. Compendio di diritto costituzionale canonico*, Roma, EDUSC, 2023).

¹⁵ «En efecto, – osserva García Hervás – la coexistencia de dos "Códigos" sobre la misma materia dentro de la Iglesia, es tan inadecuada como pudiera ser la de dos Códigos civiles, comerciales, etc. dentro de un mismo Estado» (D. GARCÍA-HERVÁS, *La significación para la Iglesia del nuevo Código Oriental*, in R. COPPOLA [a cura di], *Atti del congresso internazionale "Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente". Bari 23-29 settembre 1991*, vol. II, Bari, Cacucci, 1994, pp. 41-47 [qui, p. 42]).

¹⁶ Non ci soffermeremo qui sulla discussione relativa al "numero" di Chiese *sui iuris* orientali oggi esistenti. Basti sapere che sono più di venti.

¹⁷ Cfr. G. ALPA (a cura di), *Corso di Sistemi Giuridici Comparati*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 64 ss.

Chiesa universale.¹⁸ È questa la logica conseguenza del riconoscimento di ogni Chiesa come “Chiesa di diritto proprio (*sui iuris*)”.¹⁹ La Chiesa latina (che in un certo qual modo²⁰ è una Chiesa *sui iuris*) ha il suo ordinamento e il suo Codice. Il diritto proprio di ciascuna delle Chiese orientali costituisce un ordinamento secondario che, per ragioni funzionali, è incluso in un diritto “comune” a tutte le Chiese orientali, raccolto nel CCEO.²¹

L’esistenza di un “Codice” comune a molti ordinamenti secondari (comune, cioè, alle oltre venti Chiese orientali cattoliche) evidenzia ancora di più il senso analogico del termine “codice”.

Come abbiamo rilevato in altra sede,²² l’unicità dell’ordinamento canonico porta alla necessità di costruire e di insegnare un diritto canonico unitario, che tenga conto di entrambe le discipline: orientale e latina. Benché, in ogni caso, lo studio si debba concentrare di preferenza sull’una o sull’altra, la ricostruzione degli istituti canonistici comuni deve essere realizzata armonizzando l’insieme dei dati, dei cenni e dei risvolti derivanti dall’intero ordine normativo.

1. 2. Tutte le Chiese godono della stessa dignità nella Chiesa cattolica

A distanza ormai di decenni dal Concilio Vaticano II, oggi forse siamo abituati a concetti e impostazioni della vita ecclesiale che non erano invece così

¹⁸ Cfr. P. VALDRINI, *L’Aequalis dignitas des Eglises d’Orient et d’Occident*, in A. AL-AHMAR, A. KALIFÉ, D. LE TOURNEAU (éds.), *Acta Symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium. Kaslik 24-29 aprilis 1995*, Kaslik (Libano), Centre d’édition et de diffusion du livre à l’USEK, 1996, p. 65.

¹⁹ La discussione sull’unicità, la dualità o la molteplicità dei Codici (uno per ogni Chiesa *sui iuris*) cominciò sin dall’inizio del Concilio Vaticano I: cfr. C. G. PATELOS, *Vatican I et les évêques uniates, une étape éclairante de la politique romaine à l’égard des orientaux (1867-1870)*, Louvain-la-Neuve-Louvaine, Ed. Mauwerlaerts, 1981, pp. 162-183; I. ŽUŽEK, *Common Canons and ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in R. COPPOLA, *Incontro fra canonici d’Oriente e d’Occidente*, vol. 1, cit., pp. 21-56 [in particolare, p. 37]; e, soprattutto, «Nuntia» 3 (1976), pp. 3-4, e «Nuntia» 26 (1988), pp. 102-104.

²⁰ Diciamo “in un certo qual modo” perché vi sono alcune caratteristiche della Chiesa latina che non corrispondono esattamente al profilo delineato dai cc. 27 e 28 del CCEO per le Chiese *sui iuris*. Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS [PCLT], *Nota explicativa quoad can. 1 CCEO*, 8 dicembre 2011, «Communicationes» 34 (2011), pp. 315-316.

²¹ «Nello scegliere l’espressione “ristabilimento del Codice comune” si è avuta la consapevolezza che essa sarebbe potuta essere anche “sgradita”, soprattutto a chi aveva scritto che la stessa nozione di autonomia di una Chiesa *sui iuris* dovesse avere il suo proprio Codice, almeno formalmente differente da quello delle altre Chiese» (I. ŽUŽEK, *Incidenza del “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” nella Storia moderna della Chiesa Universale*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS [a cura di], *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente x anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici, diebus 19-24 aprilis 1993*, in *Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano, LEV, 1994, pp. 675-738 [qui, pp. 689-690]).

²² P. GEFAELL, *La presentazione del Codice orientale*, «Ius Ecclesiae» 3 (1991), p. 355.

“evidenti” prima del Concilio. Per poter valutare adeguatamente la portata storica della svolta magisteriale da esso operata, e per renderci pienamente conto della sua novità (dentro la continuità), è opportuno soffermarci brevemente sugli antecedenti storici di questo tema.

Dal tempo dello Scisma tra Oriente e Occidente, e durante tutto il Basso Medioevo, i cristiani uniti a Roma appartenevano quasi esclusivamente alla Chiesa latina. In questo stato di cose, si era formata una mentalità che identificava l'essere “cattolico” con l'essere “latino”. Per secoli, quindi, gli sforzi attuati per raggiungere l'unità delle Chiese si sono spesso tradotti in tentativi di latinizzazione, e “i riti orientali” sono stati visti quasi come una “curiosità” liturgica che poteva tutto al più essere “tollerata”. Nel secolo XVIII fu coniata l'idea della “*praestantia latini ritus*” (preeminenza del rito latino),²³ che naturalmente ebbe inevitabili ripercussioni pratiche. Per esempio, così diceva nel 1755 l'enciclica *Allatae sunt*: «Dal momento che il Rito Latino è quello che usa la Santa Romana Chiesa, che è Madre e Maestra delle altre Chiese, deve preferirsi a tutti gli altri Riti. Da ciò si deduce che non è lecito passare dal Rito Latino a quello Greco, né a quelli che una volta dal Rito Greco o Orientale passarono a quello Latino è pacifico tornare all'antico Rito Greco».²⁴ Questa mentalità rimase sostanzialmente invariata fino alla fine del secolo XIX.²⁵

²³ Tale “*praestantia*” si basava sul fatto che «*dignitatem vel praestantiam ipsius Sedis Romanae paulatim in ritum quoque romanum extensam esse putamus*» (A. PETRANI, *An adsit ritus praestantior*, «*Apollinaris*» 6 [1933], p. 74). Bisogna riconoscere, tuttavia, che, nel contesto dell'epoca, papa Benedetto XIV ha difeso e promosso molto il cattolicesimo orientale: cfr. H. HOFFMANN, *De Benedicti XIV latinizationibus in const. “Etsi Pastoralis” et “Inter Multa”*, «*Ephemerides Iuris Canonici*» 4 (1948), pp. 9-54.

²⁴ «*Cum Latinus Ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferrī debet. Ex quo porro sequitur, haud licere a Latino Ritu ad Graecum transire; nec illis, qui semel a Ritu Graeco, vel Orientali, ad Latinum transierunt, integrum esse ad pristinum Graecum Ritum reverti*» (BENEDICTUS XIV, litt. enc. *Allatae sunt*, 26 luglio 1755, n. 20, in P. GASPARRI [a cura di], *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1928, pp. 456-474 [qui, p. 459, § 20], traduzione italiana in www.vatican.va [<https://bit.ly/3Rdo6Wn>], visitato il 12 settembre 2023). Cfr., anche, BENEDICTUS XIV, cost. ap. *Etsi pastoralis*, 26 maggio 1742, § IX n. I, in P. GASPARRI (a cura di), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1924, pp. 734-755 [qui, p. 739, XIII].

²⁵ Pio IX, per esempio, rispondeva così alla domanda del vescovo di Palermo sulle richieste di libero transito dal rito latino a quello greco: «Se si concedesse loro il permesso, si sovvertirebbe quasi totalmente quella certissima superiorità che è propria del rito latino al di sopra dei riti greci. Ti è ben noto che questa eccellenza del rito latino deve essere assolutamente preservata» [«Si iisdem assensus praeberetur, certissima illa, quae latini ritus propria est, supra graecorum ritum praestantia fere penitus everteretur. Verum exploratum tibi est, hanc ritus latini praestantiam omnino custodiri debere»] (PIUS IX, litt. *Plura sapienter*, 11 giugno 1847, n. 4, in SACRA CONGREGAZIONE “PRO ECCLESIA ORIENTALI” [a cura di], *Codificazione canonica orientale. Fonti*, serie I, fasc. II, Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1931, p. 533. Traduzione italiana nostra).

Soltanto con la lett. ap. *Orientalium dignitas* di Leone XIII si cominciava a superare la diffusa convinzione della “*praestantia*” del rito latino, fino ad allora dominante (e, non inganniamoci, condivisa ancora oggi da alcuni latini).²⁶ Ma gli effetti pratici della svolta operata dal Papa furono di fatto molto limitati e gradualisti.

Provvidenzialmente, nel decreto sulle Chiese orientali cattoliche, il Concilio Vaticano II ha voluto sottolineare che tutte le Chiese:

sia dell'Oriente che dell'Occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti – cioè per la liturgia, per la disciplina ecclesiastica e il patrimonio spirituale – tuttavia [...] godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragioni di rito; fruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo [...], sotto la direzione del romano Pontefice (decr. *Orientalium Ecclesiarum* n. 3).²⁷

Tale principio doveva essere messo in pratica anche nell'ambito giuridico.

I principi dottrinali formulati dal Concilio si sono concretizzati in molti canoni del CCEO e nello stesso spirito generale del Codice, ma su questo particolare si riflettono direttamente soprattutto nei cc. 39-41, sull'osservanza dei riti (canoni che non esistono nel CIC, forse perché rivolto alla sola Chiesa latina). Il can. 39, ad esempio, sancisce l'obbligo di osservare e di promuovere i riti delle Chiese orientali e il can. 40 ricorda il dovere a tutti i livelli, gerarchia, chierici, religiosi e altri fedeli, di custodire e di osservare il rito *ovunque* si trovino. In questo senso, per esempio, anche se il can. 333 CCEO consente, in via eccezionale, di ammettere nello stesso seminario seminaristi di varie Chiese *sui iuris*, il can. 343 CCEO esige però che gli alunni siano formati secondo il loro proprio rito, riprovando la consuetudine contraria. Infine, il can. 41 CCEO vincola direttamente coloro (anche i latini) che per ragioni di ufficio hanno frequenti relazioni con gli orientali, all'obbligo di conoscere e di venerare il patrimonio rituale delle Chiese interessate.

1. 3. Altri ambiti di interrelazione tra la disciplina orientale e quella latina

Altro ambito in cui tale principio trova riflessi codiciali è il can. 916 § § 4-5 CCEO, che stabilisce norme per sapere chi deve prendersi cura pastorale dei fedeli senza parroco o Gerarca [i.e. Ordinario] della propria Chiesa. Infatti, è necessario tener conto dell'esistenza di comunità orientali in territori che una volta erano forse esclusivamente latini. Tali comunità, se esigue e senza

²⁶ Si veda, ad esempio, le resistenze da parte di taluni ad applicare la normativa che prevede il dovere di conservare il rito di origine in caso di accoglienza di ortodossi nella Chiesa cattolica (cfr. can. 35 CCEO).

²⁷ Uno studio approfondito su OE n. 3 può trovarsi in I. ŽUŽEK, *Incidenza del “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*, pp. 692-715.

Gerarca proprio, saranno affidate alla cura pastorale del Vescovo latino del luogo, che dovrà provvedere nel modo che ritenga ragionevole, ma sempre garantendo la loro identità. Se invece esiste già una gerarchia della loro Chiesa nel luogo, il Vescovo latino dovrà rispettare la sua competenza.

Lungo gli anni di applicazione del CCEO sono venuti a galla alcuni punti in cui era necessaria un'armonizzazione tra la disciplina latina e quella orientale. A mio avviso rimangono ancora parecchie materie da armonizzare, ma nel 2016 il motu proprio *De concordia inter Codices*²⁸ ha introdotto importanti novità.

Pochi anni fa abbiamo visto le riforme del Diritto processuale matrimoniale con norme parallele per i latini²⁹ e per gli orientali,³⁰ ma con le proprie peculiarità e, non si può negare, con i limiti propri di ogni diritto umano.³¹ Lo stesso è accaduto con il recentissimo aggiornamento del Diritto Penale, prima quello latino³² e dopo quello orientale.³³

Oltre allo studio dei criteri giuridici per i rapporti tra i due codici,³⁴ le tradizioni orientali sono fonti di stimolo anche per la riflessione di tutta la Chiesa. Non posso soffermarmi nei dettagli, ma ricordo qui, ad esempio, la tradizionale sensibilità nel vivere la sinodalità in Oriente,³⁵ le sfide poste dalla disciplina sul clero sposato orientale,³⁶ le possibilità e i limiti dell'appli-

²⁸ FRANCESCO, Motu proprio *De concordia inter Codices*, 31 maggio 2016, in *L'Osservatore romano*, 16 settembre 2016. Il testo può trovarsi anche in [www.vatican.va \[http://bit.ly/37g7beK\]](http://www.vatican.va/bit.ly/37g7beK), visitato il 26 luglio 2023. Cfr. P. GEFAELL, *Commenti al m.p. De Concordia inter Codices*, «Ius Ecclesiae» 29 (2017), pp. 159-174.

²⁹ FRANCESCO, Motu proprio *Mitis et misericors Iesus*, 15 agosto 2015, «AAS» 107 (2015), pp. 946-957.

³⁰ IDEM, Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, «AAS» 107 (2015), pp. 958-967.

³¹ Cfr. P. GEFAELL, *Nota al Motu proprio "Mitis et Misericors Iesus"*, «Ius Ecclesiae» 28 (2016), pp. 63-77 [qui pp. 71-74].

³² FRANCESCO, Costituzione apostolica *Pascite gregem Dei*, 23 maggio 2021, in *L'Osservatore Romano*, 21 giugno 2021, vedi [www.osservatoreromano.va \[bit.ly/43SivdS\]](http://www.osservatoreromano.va). Anche in [www.vatican.va \[https://bit.ly/3085gqx\]](http://www.vatican.va). I testi dei nuovi canoni del Libro VI del CIC si trovano in [www.vatican.va \[https://bit.ly/3gNhMUs\]](http://www.vatican.va), visitato il 27 luglio 2023.

³³ FRANCESCO, Motu proprio *Vocare peccatores*, 20 marzo 2023, in *L'Osservatore romano*, n. 80, 5 aprile 2023, pp. 10-11. Cfr. P. GEFAELL, *La riforma del Diritto Penale Orientale*, testo presentato al Convegno "Riforma del diritto penale canonico", tenuto all'Istituto Postgraduato di Diritto Canonico dell'Università Cattolica Pázmány Péter di Budapest, il 30 maggio 2023, in corso di stampa.

³⁴ Cfr. P. GEFAELL, *Rapporti tra i due "Codici" dell'unico "Corpus iuris canonici"*, in G. P. MILANO, J. I. ARRIETA (a cura di), *Metodo, Fonti e Soggetti del Diritto canonico*, Città del Vaticano, LEV, 1999, pp. 654-669.

³⁵ Cfr. IDEM, *L'istituzione sinodale nelle Chiese di Oriente: Aspetti storici e canonici, ed eventuali suggerimenti per la Chiesa universale*, «Annales Theologici» 36 (2022), pp. 461-474.

³⁶ Cfr. IDEM, *Il celibato sacerdotale nelle Chiese orientali: storia, presente e avvenire*, in L. TOUZE, J. M. ARROYO (a cura di), *Il celibato sacerdotale: teologia e vita*, Roma, EDUSC, 2012, pp. 135-156.

cazione dell'*oikonomia* nell'applicazione del Diritto,³⁷ il senso antropologico e canonico della non accettazione di porre condizioni nel matrimonio,³⁸ la necessaria ampiezza di mente per trovare anche in Oriente una adeguata inquadatura canonica delle prelature personali,³⁹ ecc. Come altri colleghi, mi sono occupato a livello scientifico di ognuna di queste materie.

2. RIGUARDO AI RAPPORTI GIURIDICI CON LE CHIESE ORTODOSSE

Per quel che attiene agli aspetti ecumenici del Diritto canonico delle Chiese ortodosse possiamo, in questa sede, indicarne soltanto alcuni. Non entro ora nelle questioni canoniche sulla condivisione sacramentale,⁴⁰ né in altri punti che potrebbero essere interessanti in un altro contesto. Mi concentrerò, dunque, solo su due questioni: il primato del Romano Pontefice e il riconoscimento dell'esistenza di un vero Diritto canonico nelle Chiese ortodosse.

2. 1. *Ragioni del primato nella Chiesa universale*

Da molti anni tento di spiegare, in dialogo con gli autori ortodossi, la coerenza teologica e giuridica del Primato del Romano Pontefice.⁴¹ Sembra una questione soltanto ecclesiologica, ma ha anche indiscutibili risvolti canonici. In tale studio si può ricorrere all'affascinante ecclesiologia eucaristica che invita all'unità, e quindi trarre le conseguenze canoniche anche riguardo la capacità vincolante in ambito sociale delle indicazioni e decisioni del Papa. Come ha fatto ben notare san Giovanni Paolo II, rivolgendosi a tutte

³⁷ Cfr. IDEM, *Fondamenti e limiti dell'oikonomia nella tradizione orientale*, «Ius Ecclesiae» 12 (2000), pp. 419-436; IDEM, *Oikonomia for failed Marriages? A Catholic Perspective based on Pastoral Sensitivity*, in SOCIETY FOR THE LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES (a cura di), *Oikonomia, Dispensatio and Aequitas Canonica* (Kanon XXIV), Hennef, Edition Roman Kovar, 2016, pp. 246-262.

³⁸ Cfr. IDEM, *Il matrimonio condizionato durante la codificazione pio-benedettina. Fonte del c. 826 CCEO*, «Ius Ecclesiae» 7 (1995), pp. 581-625.

³⁹ Cfr. IDEM, *Juridical discipline of personal prelatures in Latin Canon Law*, in SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES (a cura di), *Autonomie in den Ostkirchen* (Kanon XXI), Hennef, Edition Roman Kovar, 2010, pp. 305-321.

⁴⁰ Cfr. IDEM, *Sharing in Sacramental Life: doctrinal principles and normatives in the New Ecumenical Directory*, in A. AL-AHMAR, A. KALIFÉ, D. LE TOURNEAU (éds.), *Acta Symposii internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., pp. 315-367; IDEM, *L'Eucaristica e la cura pastorale degli ortodossi*, in G. RUYSEN (a cura di), *Dalle fonti dei canoni – Festschrift Ivan Žužek, "La divina Eucaristia nel Diritto canonico orientale"* (Kanonika 16), Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2010, pp. 189-201.

⁴¹ Cfr. IDEM, *L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del Romano Pontefice*, «Folia Canonica» 1 (1998), pp. 129-149. Cfr., anche IDEM, *The Ecclesiological Foundations of the Ecumenism and the Primacy of the Successor of Peter*, in IDEM, *Harmonizing the Canons*, Bengaluru (India), Dharmaram Publications, 2016, pp. 61-89.

le Chiese cristiane: «La missione del Vescovo di Roma nel gruppo di tutti i pastori consiste appunto nel “vegliare” [...] in modo che, grazie ai Pastori, si oda in tutte le Chiese particolari la vera voce di Cristo [...]. Con il potere e l'autorità senza i quali tale funzione sarebbe illusoria»,⁴² Sarebbe opportuno accennare alla tensione verso un *Protos* esistente anche nelle Chiese ortodosse, ma sarebbe un tema troppo lungo da trattare in dettaglio qui. Mentre ci lavoriamo, lasciamolo nelle mani del Signore, Lui che per primo si è impegnato per l'unità («*ut omnes unum sint*» [Gv 15,21]).

2. 2. *Le Chiese ortodosse hanno vero Diritto canonico perché sono “Chiese” e hanno episcopato*

Non possiamo qui approfondire tutti gli argomenti sull'esistenza di un vero Diritto canonico nelle Chiese ortodosse. Ne daremo solo alcuni cenni e per un'analisi ulteriore rimando ad alcuni miei studi precedenti.⁴³

Dopo gli approfondimenti conciliari nell'ambito dell'ecclesiologia ecumenica, le ragioni che si adducevano prima del Concilio per negare l'esistenza della giurisdizione nelle Chiese ortodosse, non sono più sostenibili.

Oggi, infatti, si ammettono diversi gradi di comunione con la Chiesa,⁴⁴ e si riconosce la vera *ecclesialità* delle Chiese ortodosse.⁴⁵ Se, da un lato, si ammette che le Chiese ortodosse sono vere Chiese e, dall'altro, è assodato che la dimensione giuridica sia una dimensione *essenziale* della Chiesa – analoga all'essenzialità dell'umanità di Cristo, Verbo Incarnato, vero Dio e vero uomo⁴⁶ – si deve affermare, come conseguenza logica [teologica], l'esistenza del diritto nelle Chiese ortodosse, nella misura in cui esse sono per l'appunto vere Chiese. E tale diritto deve considerarsi appartenente all'unico “ordinamento giuridico primario” della Chiesa di Cristo. Le Chiese ortodosse

⁴² GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Ut unum sint* [UUS], 25 maggio 1995, n. 94, «AAS» 87 (1995), pp. 921-982. Traduzione italiana in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, nn. 2667-2884, pp. 1556-1693.

⁴³ Cfr. P. GEFAELL, *Basi ecclesiologiche della giurisdizione delle Chiese ortodosse sui matrimoni misti*, in J. CARRERAS (a cura di), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Roma, Giuffrè, 1998, pp. 127-148.

⁴⁴ Cfr. UR 3 22; OE 4; UUS 56.

⁴⁵ In conseguenza dei diversi testi conciliari che riconoscono l'ecclesialità delle Chiese ortodosse (ad esempio UR 3 e 14) e la centralità dell'Eucaristia nell'essere Chiesa (cfr. SC 41; LG 3, 11, e 26; CD 30; UR 2), «là dove ci sia una comunità cristiana che costituzionalmente (non bastano quindi i casi individuali) celebra validamente l'Eucaristia, lì si trova la Chiesa di Cristo, con una maggiore o minore pienezza»: P. GEFAELL, *Principi dottrinali per la normativa sulla “communicatio in sacris”*, «Ius Ecclesiae» 8 (1996), p. 515.

⁴⁶ «Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale [...] non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato» (*Lumen Gentium*, n. 8).

possiedono l'episcopato, nel quale risiede l'origine sacramentale della *sacra potestas*, base dell'autorità legislativa, esecutiva e giudiziale della Chiesa, e hanno quindi capacità di avere *giurisdizione canonica* in senso stretto.

Giovanni Paolo II ha affermato:

Dal decreto [UR 16] risulta chiaramente la caratteristica autonomia disciplinare, di cui godono le Chiese orientali: essa *non è conseguenza di privilegi concessi dalla Chiesa di Roma, ma della legge stessa* che tali Chiese possiedono sin dai tempi apostolici.⁴⁷

Questa autonomia disciplinare non si comprenderebbe senza l'esercizio della giurisdizione. L'affermazione del Papa, quindi, significa che nelle Chiese ortodosse i vescovi esercitano la giurisdizione ecclesiastica tramandata dagli apostoli. Allo stesso tempo, è innegabile che l'esercizio della potestà episcopale non è possibile se non in unione con il Papa; ma «il ministero papale esige l'unità con lui soltanto come segno di unità con la Chiesa stessa, e questa ammette diversi gradi di realizzazione».⁴⁸

L'esistenza del Diritto canonico nelle Chiese ortodosse spiega, per esempio, perché, sempre che non siano contrarie al diritto divino, le loro leggi sul matrimonio possano essere da noi "riconosciute" e non semplicemente "canonizzate" (come invece lo sono quelle civili). A questo riguardo, i cc. 780-781 del CCEO, sull'applicazione del diritto delle Chiese non cattoliche, sono stati accolti posteriormente anche nel Diritto latino attraverso gli artt. 2 e 4 dell'istruzione *Dignitas Connubii*⁴⁹ da osservarsi nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio.

Lo stesso si può dire della competenza giuridica dei loro vescovi per giudicare: le sentenze da loro pronunciate, se concordi al diritto divino e legittime, possono essere riconosciute anche dalla Chiesa cattolica.⁵⁰

⁴⁷ «Ex hoc Decreto [UR 16] eruitur dilucide autonomiam, qua quoad disciplinam Ecclesiae Orientales fruuntur, *non manare e privilegis ab Ecclesia Romana concessis, sed a lege ipsa, quam huiusmodi Ecclesiae a temporibus apostolicis tenent*» (GIOVANNI PAOLO II, litt. ap. *Euntes in mundum universum*, 25 gennaio 1988, «AAS» 80 [1988], p. 950, n. 10. Versione italiana in www.vatican.va [<https://bit.ly/478JBAh>], visitato il 1° agosto 2023).

⁴⁸ «L'affirmation fondamentale que l'exercice du pouvoir épiscopal n'est possible que dans l'unité avec le pape, mise en doute par l'évidence de cet exercice par des ministres qui n'ont pas gardé la communion avec lui, peut donc être gardée, mais en comprenant la possibilité de l'existence de degrés différents, possibilité ouverte par le fait que le ministère papal n'exige l'unité avec lui que comme signe de l'unité avec l'Église elle-même, et celle-ci admet des degrés de réalisation différents» (A. CARRASCO ROUCO, *Le Primat de l'évêque de Rome. Etude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du Primat de juridiction*, Fribourg [Suisse], Éditions Universitaires, 1990, p. 226).

⁴⁹ PCLT, istruzione *Dignitas connubii*, da osservarsi nei Tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio, 25 gennaio 2005, Città del Vaticano, LEV, 2005. Versione digitale in www.vatican.va [<https://bit.ly/3KMIuNj>], visitato il 1° agosto 2023.

⁵⁰ Cfr. PCLT, *Nota explicativa quoad pondus canonicum divortii orthodoxi*, 20 dicembre 2012,

Molte altre considerazioni potrebbero ancora proporsi, ma penso che quelle ora esposte siano sufficienti allo scopo prefissato, e cioè la giustificazione dello studio del Diritto canonico orientale presso le Facoltà di Diritto canonico latino.

★

Molti anni fa, allora giovane docente di Diritto orientale nella Facoltà di Diritto Canonico latino dell'Università della Santa Croce scrivevo:

La sfida di radicare una visione globale del diritto della Chiesa deve continuare a stimolare il lavoro di ricerca e di docenza nelle nostre Facoltà. Solo così questo approccio impregnerà a poco a poco anche le altre realtà della vita della Chiesa. [...] credo che all'interno del corpo docente non si possa fare a meno di un professore specializzato nel diritto orientale nel suo insieme. Questo professore [...] dovrebbe farsi carico di promuovere tra i professori la conoscenza del diritto orientale tramite seminari, corsi di aggiornamento, consigli e indicazioni specifiche a riguardo di un argomento che stia studiando qualche professore, segnalazione di bibliografia, ecc. [...] Non si tratta di formare specialisti in diritto orientale, bensì di integrare la formazione canonistica latina con una conoscenza sufficiente dell'altro "polmone della Chiesa".⁵¹

Sono ancora convinto della necessità di integrare il *curriculum* degli studi del Diritto canonico latino con la conoscenza dei principali caposaldi del Diritto canonico orientale, onde fornire agli studenti una formazione canonistica completa ed una visione della Chiesa davvero cattolica.

«Communicationes» 44 (2012), pp. 357-359, n. 6; P. GEFAELL, *La giurisdizione delle Chiese ortodosse per giudicare sulla validità del matrimonio dei loro fedeli*, «Ius Ecclesiae», 19 (2007), pp. 773-791.

⁵¹ P. GEFAELL, *Metodologia dell'insegnamento del Diritto canonico orientale ai latini*, «Folia Canonica» 4 (2001), pp. 168-169.

STATO E CHIESA
NEI PAESI DELL'EX-BLOCCO ORIENTALE
TRE DECENNI DOPO
LA CADUTA DEL COMUNISMO

STATE AND CHURCH
IN FORMER EASTERN BLOC COUNTRIES
THREE DECADES AFTER THE FALL OF COMMUNISM

BALÁZS SCHANDA

SOMMARIO: 1. Il ruolo del diritto concordatario. – 2. Libertà di religione – libertà della Chiesa. – 3. La situazione giuridica delle comunità religiose. – 4. Facoltà teologiche. – 5. Insegnamento della religione. – 6. La questione del riconoscimento dei matrimoni religiosi. – 7. Il patrimonio della Chiesa e le questioni del finanziamento. – 8. Conclusioni.

È UN onore speciale per me essere invitato a questa festa e avere l'opportunità di parlare della mia Patria e della regione, l'Europa tra Occidente e Oriente. In effetti, forse posso testimoniare qualcosa dell'esperienza, delle ferite, della fede, delle sfide, delle gioie e delle opportunità di questa regione, della Chiesa dell'ex blocco orientale tre decenni dopo la caduta del comunismo.

Tre decenni ci danno già una prospettiva sufficiente per osservare non solo la serie degli eventi, ma i processi nel loro insieme, per identificare tendenze e caratteristiche.

I Paesi dell'Europa Centro-Orientale hanno in comune il fatto di aver avuto per quattro decenni un sistema comunista, anche se la natura del sistema variava da Paese a Paese e da epoca a epoca. La differenza era nei gradi e nella modalità di repressione. Un'esperienza comune di tutta la zona è stata

schanda.balazs@jak.ppke.hu, Università Cattolica Pázmány Péter, professore ordinario,
ORCID ID: 0000-0001-6876-4152.

Il testo riproduce la relazione tenuta dall'autore in occasione della festa di S. Raimondo di Peñafort presso la Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce. Attesa la natura accademica di questo testo, il contributo non è stato sottoposto alla peer-review.

la difficoltà della transizione democratica, che ha sollevato anche una serie di questioni giuridiche concrete (ad esempio il problema della proprietà dei beni ecclesiastici nazionalizzati).¹

Tuttavia, possiamo osservare anche importanti differenze. Bulgaria, Serbia e Romania sono Paesi a maggioranza ortodossa, mentre le società ceca ed estone sono altamente secolarizzate, con la grande maggioranza della popolazione non appartenente a nessuna religione. Gli altri Paesi della regione (Croazia, Polonia, Lituania, Slovacchia e Slovenia) sono a maggioranza cattolica, anche se il grado di religiosità varia notevolmente. L'Ungheria è confessionalmente divisa fin dalla Riforma protestante – con una maggioranza cattolica.²

In molti Paesi, i confini confessionali coincidono con quelli etnici. La popolazione musulmana della Bulgaria è di etnia turca, in Romania gli ungheresi sono protestanti o cattolici – le divisioni della Bosnia-Erzegovina sono ben conosciute.

Una caratteristica comune della regione è che negli ultimi decenni è stata soggetta più all'emigrazione che all'immigrazione. Cosicché, da nessuna parte sono comparse nuove comunità musulmane con un significativo sfondo migratorio.

Tutti i Paesi risentono della secolarizzazione della società, dell'allentamento dei legami con le chiese, anche se i valori iniziali e la portata di questo fenomeno sono molto diversi. È difficile dire se questo fenomeno abbia raggiunto il punto più basso, se la società ceca o estone stia diventando ancora più secolarizzata, oppure se il ruolo delle comunità religiose nella società abbia raggiunto il livello più basso. In Ungheria, i risultati del censimento del 2022 sono stati sconcertanti: il 40% della popolazione non ha risposto alle domande sulla religione (molti hanno compilato il questionario *online* e la pigrizia può esserne stato il motivo). Tuttavia, i giovani tra i venti e i trent'anni non sono significativamente più lontani dalla religione rispetto alle persone di mezza età, tra i cinquanta e i sessant'anni – mentre i gruppi di età più avanzata hanno riportato tassi più elevati di appartenenza religiosa.³

1. IL RUOLO DEL DIRITTO CONCORDATARIO

Tutti i Paesi della regione intrattengono relazioni diplomatiche con la Santa Sede. I Paesi di tradizione cattolica – e più recentemente anche la

¹ D. NEMEC, M. RYNKOWSKI, B. SCHANDA, E. TAVALA, *La questione dell'espropriazione e della restituzione delle proprietà delle Chiese nell'Europa centro-orientale*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 2 (2010).

² M. TOMKA, P. M. ZULEHNER, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern, Schwabenverlag, 1999, p. 27.

³ Nel 2001 solo 10% non hanno dato una risposta sulla religione, nel 2011 il 28%. Per le date del censimento, <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/adatbazis/>.

Romania – assicurano inoltre l'anzianità del Nunzio Apostolico nel corpo diplomatico.

È interessante notare che mentre solo una minoranza dei vecchi Stati membri dell'Unione ha stabilito un rapporto contrattuale con la Santa Sede (non esiste nessun concordato nel caso di Paesi di tradizione cattolica, come il Belgio, il Lussemburgo, l'Irlanda), mentre i “nuovi” Stati membri dell'Unione Europea centro-orientale – con l'eccezione dei Paesi di tradizione ortodossa, Bulgaria e Romania – hanno regolarizzato con la Santa Sede, in documenti bilaterali, lo *status* giuridico della Chiesa cattolica o almeno alcuni aspetti di esso.⁴

Il primo accordo nella regione è stato firmato dal primo ministro dell'Ungheria e il Cardinale Segretario di Stato per stabilire le relazioni diplomatiche nel febbraio 1990. La ragione pratica – oltre al gesto – è stata che le parti hanno dovuto abrogare il “documento” del 1964 (spesso – a torto – chiamato *modus vivendi*, che regolava la questione delle nomine dei vescovi, il giuramento sulla Costituzione della Repubblica Popolare e lo *status* del Pontificio Istituto Ecclesiastico Ungherese).⁵ È simbolico che lo storico documento della Ostpolitik sia stato firmato da Agostino Casaroli, allora sottosegretario della Congregazione per gli affari ecclesiastici della Santa Sede, considerando che un quarto di secolo dopo, ormai in qualità di Cardinale Segretario di Stato, fu sempre lui a firmare l'accordo che abrogava il documento, ponendo così fine alla Ostpolitik.⁶ Ciò fu un esperimento storico che io, – nato più tardi – non sono in grado di giudicare. È commovente comunque vedere i sacrifici e le ferite subite dal popolo di Dio; è commovente vedere gli sforzi diplomatici compiuti in circostanze impossibili dalla Santa Sede per cercare di fare l'impossibile: raggiungere almeno un accordo parziale e pratico con un sistema politico che mirava alla distruzione della Chiesa. Era di per sé enormemente significativo il fatto che un governo comunista accettasse di dover negoziare con la Santa Sede su questioni riguardanti la Chiesa cattolica, riconoscendo in questo modo la giurisdizione della Santa Sede senza contatti diplomatici. (Se a qualcuno a questo proposito viene in mente la situazione della Chiesa nella Repubblica Popolare Cinese, non è un puro caso).

La natura degli accordi stipulati con l'Ungheria dal 1990 differisce in qualche modo da quella degli altri, stipulati dalla Santa Sede nella regione o altro-

⁴ SZ. A. SZUROMI, O.Praem., *Relación Iglesia – Estado: sobre los concordatos iglesia-estado en diversos países de la Europa Oriental (entre 1990 y 2019)*, «Folia theologica et canonica» 8 (2019), pp. 109-120.

⁵ G. BARBERINI, *La politica del dialogo. La Carte Casaroli sull'Ostpolitik vaticana*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 156-171.

⁶ A. CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*, Torino, Einaudi, 2000, p. 95.

ve: gli accordi con l'Ungheria sono trattati puramente tecnici, in gran parte privi di dichiarazioni di principio o di alto livello (sull'ordinariato militare e sulle questioni economiche).⁷

In senso stretto, solo la Polonia ha concluso con la Santa Sede un concordato (completo e solenne, specificatamente intitolato "Concordato") nel 1993, che è stato ratificato solo dopo un'intera legislatura, nel 1998.⁸ La Slovacchia ha firmato un trattato di base (sono trascorse solo poche settimane tra la firma e la ratifica, nel 2000).⁹ Anche la Lituania¹⁰ e la Croazia¹¹ (assieme alla Spagna) hanno firmato diversi accordi (su questioni giuridiche, sulla cooperazione in campo educativo e culturale e sull'assistenza pastorale ai cattolici nelle forze armate), sempre nell'anno del grande Millennio. La Lettonia e la Slovenia hanno concluso un accordo globale sul funzionamento della Chiesa rispettivamente nel 2000 e nel 2001. Nel caso dell'Estonia, la situazione della comunità cattolica è stata stabilita con uno scambio di note nel 1999.¹² Il trattato slovacco prevedeva la conclusione di altri quattro accordi, di cui quelli sulla cura pastorale dei membri delle forze armate e sull'istruzione e la cultura sono stati conclusi, mentre ancora non è stato concluso alcun accordo sulle questioni economiche. Di particolare interesse è l'altro accordo, che non si è concretizzato ma di cui esiste un testo redatto nel 2010: avrebbe protetto la libertà di coscienza dei cattolici.¹³ Ogni concordato è anche una fonte teologica, e come tale questo testo è una sintesi unica a livello mondiale, in linguaggio giuridico, delle questioni in cui la Chiesa ritiene che la libertà dei credenti sia oggi minacciata e quindi da proteggere, fornendo una possibile soluzione istituzionale a tale protezione.

Le ragioni del ricorso al regolamento contrattuale dei rapporti sono varie. In alcuni Paesi, la tradizione può aver giocato un ruolo, ad esempio, prima del periodo comunista, i concordati regolavano i rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica. In altri, nel caso di Stati di recente indipendenza, le relazioni con la Chiesa hanno giocato un ruolo importante nella definizione dell'i-

⁷ P. ERDŐ, *Accord bilatéraux entre le Saint-Siège et la Hongrie*, «Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"» 199 (décembre 1996, Quand le Saint-Siège signe des concordats), pp. 121, 127.

E. BAURA, *L'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Ungheria sull'assistenza religiosa alle Forze Armate e di Polizia di Frontiera*, «Ius Ecclesiae» 7 (1995), pp. 374-381; P. ERDŐ, *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica d'Ungheria*, «Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado» XIV (1998), pp. 721-728; «Ius Ecclesiae» 10 (1998), pp. 652-659.

⁸ «AAS» (1998), pp. 310-329.

⁹ «AAS» (2001), pp. 136-155.

¹⁰ «AAS» (2000), pp. 783-794; 795-808; 809-816.

¹¹ «AAS» 89 (1997), pp. 283-284.

¹² «AAS» (1999), pp. 414-418.

¹³ D. DURISOTTO, *Il progetto di accordo tra la Santa Sede e la Slovacchia per l'esercizio dell'obiezione di coscienza e le valutazioni della E.U. Network of Independent Experts On Fundamental Rights*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), settembre 2008.

dentità nazionale (ad esempio in Croazia o in Slovacchia). Un'importante ragione pratica può essere stata la transitorietà dell'intera regione: i rapidi cambiamenti nell'ambiente socio-politico-giuridico hanno reso una necessità impellente la certezza del diritto. Gli accordi hanno svolto un ruolo di stabilizzazione nel periodo della transizione. La Santa Sede non ha cercato privilegi per la Chiesa cattolica, ma ha cercato soprattutto di promuovere la sicurezza legale. Il contenuto degli accordi è stato adattato in modo flessibile all'apertura dello Stato interessato. Se c'era un'apertura relativamente al riconoscimento civile del matrimonio canonico, questa possibilità è stata inclusa nell'accordo. Se lo Stato era aperto anche ad accettare le decisioni dei tribunali ecclesiastici che dichiaravano nullo un matrimonio, anche questa possibilità era inclusa nell'accordo. Ma la Santa Sede non ha insistito affatto sulla questione del diritto matrimoniale: molti accordi non toccano affatto la questione del matrimonio.

Forse anche singole personalità possono avere avuto una grande influenza sullo sviluppo del diritto concordatario. Erwin Josef Ender fu nunzio nei tre Paesi baltici tra il 1997 e il 2001: durante il suo mandato furono raggiunti accordi con tutti e tre i Paesi: come già detto, nel 2000 furono raggiunti accordi con la Lituania e pure con la Lettonia confessionalmente divisa, mentre l'Estonia risolse la situazione della sua piccola comunità cattolica con una nota verbale nel 1999. I successori di Ender non hanno avuto un compito simile. È interessante notare che un accordo complesso è stato firmato il 25 luglio 2002 anche nella Repubblica Ceca, il suo incarico successivo, anche se poi l'anno successivo la Camera dei deputati del Paese si è rifiutata di ratificarlo.

Gli accordi con la Santa Sede hanno avuto un impatto specifico anche sulla situazione giuridica di altre comunità religiose. Ciò che la Santa Sede ha ottenuto, seguendo il principio della parità confessionale, è stato recepito anche da altre comunità religiose (esempio concreto: nel 1997 la Santa Sede ha ottenuto che in Ungheria, quando si dona l'1% dell'imposta sul reddito delle persone fisiche, quasi l'8 per mille in Italia, le comunità religiose non debbano concorrere con tutte le ONG per ottenere una parte della percentuale di imposta sul reddito, ma che oltre all'1% aperto per le ONG, ci sia un 1% separato che i contribuenti possono donare a una comunità religiosa o a un fondo alternativo). In questo modo, la Chiesa cattolica non è in concorrenza con l'Associazione scout, ma solo con le altre confessioni (mentre l'Associazione scout è in concorrenza, anno dopo anno, con un'ampia varietà di ONG, organizzazioni animaliste, caritatevoli o ambientaliste). Ciò che la Santa Sede ha ottenuto è indirettamente un grande servizio a tutte le comunità religiose, dato che una persona difficilmente può avere più di una religione, e allo stesso tempo è solidale con molte iniziative delle ONG (nessuna comunità religiosa ha mai ringraziato la Chiesa cattolica per questo suo servizio). Per esprimere l'autonomia e l'uguaglianza delle parti e la parità

confessionale, diversi Paesi hanno concluso accordi anche con altre confessioni (in Polonia, in Ungheria). In Slovacchia, 11 comunità religiose hanno firmato un accordo congiunto con il governo il 13 aprile 2002 (delle comunità religiose registrate, solo i Testimoni di Geova e una piccola comunità protestante non hanno aderito all'accordo).¹⁴ Naturalmente questi accordi – come anche eventuali accordi con le conferenze episcopali – hanno una natura molta diversa da quella degli accordi concordatari.

Il ritmo del cambiamento è rallentato nell'ultimo decennio. Questo è forse il motivo principale per cui negli ultimi anni ci sono stati pochi nuovi accordi nella regione, mentre intorno all'inizio del nuovo Millennio, nelle nunziature, si percepiva un vivace fermento a riguardo. Negli ultimi dieci anni, l'unico accordo nuovo nella regione è quello tra la Serbia e la Santa Sede, stipulato nel 2015, che riguarda le questioni di istruzione superiore.¹⁵ Nel 2013, l'Ungheria e la Santa Sede hanno firmato un accordo sulla modifica dell'Accordo, firmato il 20 giugno 1997, sul finanziamento delle attività di servizio pubblico e di altre prettamente religiose ("della vita di fede") svolte in Ungheria dalla Chiesa cattolica, e su alcune questioni di natura patrimoniale.¹⁶

2. LIBERTÀ DI RELIGIONE – LIBERTÀ DELLA CHIESA

Il ripristino della libertà di governo della Chiesa dopo diversi decenni di regime comunista è stato un tema chiave. È degno di nota il fatto che, nel dichiarare la libertà religiosa in diversi Paesi della regione, la Costituzione menziona esplicitamente il diritto di non esprimere le proprie convinzioni religiose, cioè il "lato negativo" della libertà religiosa. Dopo la caduta dei regimi politici che avevano imposto l'ateismo con la violenza dello Stato, i legislatori di molti Paesi sono stati cauti e riservati nei confronti della religione come anche di tutte le ideologie.¹⁷

Il preambolo della Costituzione slovacca (1992) fa esplicito riferimento all'eredità spirituale di Cirillo e Metodio, ma l'articolo 1 della Costituzione afferma che la Repubblica Slovacca "non è vincolata da nessuna ideologia o religione". La Costituzione stabilisce che "le chiese e le comunità religiose amministrano i propri affari; stabiliscono i propri organi, nominano i propri

¹⁴ D. NĚMEC, M. MENKE, *Accent on the Parity Approach to Churches and Religious Societies in the Light of their Agreements with the State in the German Federal States and in the Slovak Republic*, in *Freedom of Conscience and Religious Freedom*, a cura di M. Moravčíková, Š. Marek, Praga, Leges, 2015, pp. 150, 166.

¹⁵ «AAS» 107 (2015), pp. 369-372.

¹⁶ «AAS» 106 (2014), pp. 207-219.

¹⁷ G. BARBERINI, *La libertà di religione nel processo di democraticizzazione degli Stati dell'Europa centrale ed orientale*, in S. FERRARI, W. C. DURHAM JR., E. A. SEWELL, *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 9-30.

pastori, provvedono all'educazione religiosa, stabiliscono i propri ordini e altre istituzioni ecclesiastiche, indipendentemente dagli organi statali".

La "Carta dei diritti e delle libertà fondamentali" nella Repubblica Ceca (1992) sancisce la libertà di religione sia positiva che negativa, il diritto di rifiutare il servizio militare per motivi di religione o di coscienza, il diritto di autodeterminazione per le chiese e le comunità religiose e fa riferimento alla possibilità di impartire un'educazione religiosa nelle scuole pubbliche.

Il preambolo della Costituzione polacca (1997), nel fare appello alla nazione costituente, commemora coloro che "credono in Dio come fonte di verità, bontà e bellezza, e coloro che non condividono questo credo ma derivano questi valori universali da altre fonti". La Costituzione dichiara esplicitamente che le chiese e le comunità religiose hanno pari diritti. Le autorità devono essere imparziali rispetto alle credenze personali. Seguendo il modello italiano, la Costituzione stabilisce che le relazioni con la Chiesa cattolica romana sono regolate da una legge e dai trattati internazionali stipulati con la Sede Apostolica, mentre le relazioni con le altre chiese e organizzazioni religiose sono regolate da leggi adottate in seguito ad accordi tra il Consiglio dei Ministri e le stesse organizzazioni religiose.¹⁸

La Costituzione lettone (1922 – ampiamente modificata nel 1998) sancisce la separazione tra Stato e Chiesa. La legge sulle organizzazioni religiose (1995) stabilisce esplicitamente anche la libertà religiosa negativa. È da notare che la Legge fondamentale sui diritti e i doveri dei cittadini e delle persone (1991) enfatizza la libertà religiosa negativa e che i motivi religiosi o ideologici non esentono nessuno dai propri obblighi di cittadino e dall'osservanza della legge. La riserva al fenomeno religioso è espressa anche dal fatto che la libertà religiosa positiva è riconosciuta esplicitamente dalla legge solo in relazione alla libertà di culto.

Anche la Costituzione lituana (1992) stabilisce che la coercizione religiosa è proibita e che la pratica della religione non può costituire un crimine o un altro reato. Oltre al riconoscimento della libertà religiosa, la Costituzione estone (1992) afferma che "lo Stato deve funzionare separatamente dalla Chiesa".

Anche la Costituzione della Romania (1991) sancisce la libertà religiosa positiva e negativa. La libertà di coscienza è espressa in uno spirito di tolleranza e rispetto reciproco e sono vietate tutte le forme di odio religioso nelle relazioni interreligiose. La Costituzione sancisce l'autonomia delle confessioni religiose nei confronti dello Stato e il sostegno da parte dello Stato ad assicurare le cure pastorali istituzionali.

¹⁸ P. STANISZ, *Relations between the State and Religious Organizations in Contemporary Poland from Legal Perspective*, in *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, a cura di W. Rees, M. Roca, B. Schanda, Berlin, Dunker & Humblot, 2013, p. 687.

La Costituzione della Bulgaria (1991) stabilisce che le istituzioni religiose agiscano in maniera separata dallo Stato, che le comunità e le istituzioni religiose e le credenze religiose non possano essere utilizzate per scopi politici e dichiara che la religione tradizionale in Bulgaria è quella ortodossa orientale.

La Legge fondamentale dell'Ungheria (2011) fa riferimento alla tradizione cristiana del Paese e al fatto che il primo monarca, il re santo Stefano, rese il Paese parte dell'Europa cristiana all'inizio del Millennio. Oltre a tutelare l'autonomia delle comunità religiose, la Costituzione stabilisce anche che lo Stato debba cooperare con le chiese stabilite per promuovere gli obiettivi della comunità (il bene comune). La protezione della cultura cristiana del Paese è un dovere di tutti gli organi statali.

Gli Stati non hanno più nessuna influenza sull'assegnazione delle sedi episcopali. Solo nel caso degli ordinariati militari c'è l'obbligo di informare il governo in anticipo e il diritto di segnalare in modo confidenziale eventuali obiezioni (e neanche una tale segnalazione vincolerebbe la Santa Sede).¹⁹ Rispetto al sistema precedente, che interferiva persino con le disposizioni dei parroci, la liberazione è grandiosa.

La Santa Sede si è allineata ai confini statali nel ridefinire le chiese particolari.

Anche le restrizioni sulle istituzioni di vita consacrata sono state rimosse.

3. LA SITUAZIONE GIURIDICA DELLE COMUNITÀ RELIGIOSE

Gli Stati dell'Europa Centro-Orientale offrono uno *status* giuridico specifico alle comunità religiose, non considerandole semplicemente delle associazioni. In alcuni Paesi, le comunità religiose godono di diritti sostanzialmente uguali, come in Polonia o in Slovenia.²⁰ Qui, 100 individui possono registrare una comunità religiosa. In Estonia e Lettonia sono necessari rispettivamente 12 e 25 cittadini adulti per costituire una comunità religiosa, mentre in Slovacchia questo numero corrisponde a 20.000 persone.²¹

In molti Paesi si fa una distinzione tra comunità religiose più piccole e più grandi, tradizionali e nuove. In Lituania, ad esempio, lo *status* delle nuove comunità stabilite sul territorio lituano da almeno trecento anni è diverso da quello delle altre comunità religiose con *status* associativo. Come ha spiegato la Corte Costituzionale: "La tradizione non è creata dalla legge o

¹⁹ Per l'Ungheria: Accordo tra la Santa sede e la Repubblica di Ungheria sull'assistenza religiosa alle forze armate e di polizia di frontiera, Art. II.

²⁰ L. ŠTURM, *Staat und Kirche in Slowenien*, in *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, a cura di G. Robbers, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2005², pp. 509, 518.

²¹ D. NĚMEC, *Registration of Churches and Religious Societies in Slovakia*, in *Registration of Churches and Religious Societies in the Visegrad Four Countries, Austria and Ukraine*, a cura di D. NĚmec, Praha: Leges, Uniwersytet Ślaski, 2019, pp. 211-242.

dalla volontà del legislatore, né può essere abolita. La designazione di chiese e organizzazioni religiose come tradizionali non implica la loro istituzionalizzazione in quanto tali, ma si limita a registrare il fatto che queste organizzazioni hanno una tradizione e hanno raggiunto un certo livello di implicazione con la società. La legge esprime quindi con questa denominazione lo sviluppo e lo stato della cultura religiosa nella società".²²

In Romania, la legge classifica i culti in due categorie (culti riconosciuti e associazioni di culto), e una distinzione simile viene fatta nella Repubblica Ceca. A partire dal 2018, in Ungheria esistono quattro diverse categorie giuridiche: due *status* giuridici intermedi sono stati creati per legge tra le chiese stabilite e le associazioni religiose, al fine di dare alle associazioni religiose più importanti uno *status* riconosciuto, senza essere immediatamente collocate nel gruppo "stabilito", che ha una cooperazione privilegiata con lo Stato.

Gli Stati della regione non sono tipicamente avari nel riconoscere la personalità giuridica ecclesiastica dei vari enti: nella maggior parte dei casi, tutte le unità organizzative interne delle chiese godono di personalità giuridica anche nell'ordinamento statale. Alcuni Paesi mantengono l'obbligo di registrazione separata di tali entità giuridiche, oppure l'obbligo di notifica (ad esempio, Polonia, e, per le comunità religiose "tradizionali", Lituania, Slovacchia e Slovenia).²³ In relazione alla personalità giuridica delle istituzioni ecclesiastiche, può sorgere un problema se la Chiesa è costretta a creare organizzazioni formalmente indipendenti (ad esempio associazioni o fondazioni), mentre la loro identità è definita dall'affiliazione alla Chiesa: ad esempio, nella Repubblica Ceca, la possibilità per le organizzazioni caritative ecclesiastiche di godere della personalità giuridica come entità legali ecclesiastiche (e non solo come ONG) è stata oggetto di un notevole dibattito.²⁴

4. FACOLTÀ TEOLOGICHE

È varia l'evoluzione delle facoltà teologiche cattoliche, le quali, (secondo la prassi tedesca) un tempo facevano parte delle università statali, mentre in seguito furono separate dalle università dal regime comunista. Mentre la facoltà di teologia della più antica università della regione (fondata nel 1347

²² R. ŽILIUKATĖ, D. GLODENIS, *State and Church in Lithuania*, in *State and Church in the Baltic States: 2001*, a cura di R. Balodis, Rīga, Relīģijas Brīvības Asociācija, 2001, pp. 67, 76.

²³ Religious entities as legal persons – Eastern Central Europe (Czech Republic, Hungary, Poland, Slovakia, Slovenia) in *Churches and other religious organisations as legal persons*, a cura di L. Friedner, Leuven, Peeters, 2007, pp. 9-12.

²⁴ P. PAJAS, *The Impact of the New Czech Law on Churches*, «The International Journal of Not-for-Profit Law» 6/1 (2003).

da papa Clemente V), l'Università Carlo di Praga, fu separata dall'università statale pur rimanendo di proprietà dello Stato,²⁵ in Ungheria le facoltà di teologia separate dalle università statali furono trasferite presso le rispettive confessioni nel 1950. Questa discrepanza ha portato decenni dopo, in seguito al cambio di regime, al ritorno della facoltà di teologia nell'Università Carlo di Praga, mentre a Budapest la facoltà di teologia è diventata la base per la fondazione di una nuova università cattolica.

Curiosamente, in tutti i Paesi della regione – ad eccezione dell'Ungheria – le facoltà di teologia sono state restituite alle università statali e sono state create facoltà di teologia in università statali dove prima non esistevano. L'Università Babeş-Bolyai di Cluj è il *leader* in termini di diversità confessionale, con quattro facoltà di teologia (ortodossa, romano cattolica, greco cattolica e protestante) che offrono una formazione teologica per sette confessioni (la facoltà protestante offre formazione in teologia luterana, calvinista e unitariana). Oltre alla tradizione storica, anche certe considerazioni economiche possono aver giocato un ruolo nella (re)integrazione delle facoltà di teologia: in molti luoghi, i vescovi hanno potuto garantire in questo modo il mantenimento dell'istruzione teologica, essendo i costi sostenuti dallo Stato.

Lo *status* delle facoltà teologiche è una questione in cui si può cogliere evidentemente l'influenza del diritto ecclesiastico (il *Staatskirchenrecht*) della Germania. Allo stesso tempo, tuttavia, è stata istituita una rete di università cattoliche che ha raggiunto un'ottima valutazione dei sistemi di istruzione superiore nei summenzionati Paesi (ad esempio Ungheria, Polonia, Slovacchia, Croazia).

5. INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE

Riconoscere i diritti dei genitori è stata una sfida in tutti i Paesi che hanno subito un cambiamento di regime considerando che il sistema precedente, e ormai fallito, pretendeva dagli stessi insegnanti, e nelle scuole, la diffusione della propria ideologia. Quasi ovunque (la Slovenia è un'eccezione),²⁶ è stato riammesso l'insegnamento della religione nelle scuole. Tuttavia, sono emerse soluzioni legali diverse e ci sono anche grandi differenze nel contesto sociale. Così, sebbene in Polonia l'insegnamento della fede sia facoltativa, la stragrande maggioranza degli alunni vi partecipa, mentre in Ungheria benché sia una materia obbligatoria anche nelle scuole statali dal 2012, solo un terzo degli alunni (genitori) sceglie di seguire un'educazione alla fede con-

²⁵ J. R. TRETERA, *Church Autonomy in the Czech Republic*, in *Church Autonomy. A Comparative Survey*, a cura di G. Robbers, Frankfurt am Main, Lang, 2001, pp. 633, 639.

²⁶ F. STANIČIĆ, *Religious education in the public sphere in Slovenia*, «Law, Identity and Values» 1/2 (2021), pp. 143-162.

fessionale, cosicché più della metà degli alunni studia etica – gli altri frequentano scuole ecclesiastiche dove l'educazione alla fede è obbligatoria – e con loro la quota di alunni che ricevono l'educazione alla fede si avvicina al 50%.

Nella Repubblica Ceca la scelta è facoltativa, al di fuori del *curriculum* regolare, ma l'insegnante di religione è pagato dalla scuola,²⁷ mentre in Ungheria è assunto dalla propria Chiesa di appartenenza e intanto le chiese interessate ricevono un sostegno dal *budget* statale riservato a questo scopo. Quindi, alla fine, il *budget* statale copre i costi qua e là, ma la situazione rimarrebbe più chiara se l'insegnante di religione dipendesse chiaramente ed esclusivamente dalla propria chiesa, o se la chiesa potesse determinare il contenuto della materia senza alcuna interferenza statale.

6. LA QUESTIONE DEL RICONOSCIMENTO DEI MATRIMONI RELIGIOSI

In *Slovacchia*, *Croazia* e *Lituania*, in base agli accordi di questi Stati con la Santa Sede, i matrimoni canonici hanno effetti civili a partire dalla conclusione del matrimonio, e le sentenze dei tribunali ecclesiastici che dichiarano la nullità dei matrimoni, come anche le decisioni della suprema autorità ecclesiastica con le quali si procede a sciogliere il vincolo matrimoniale, sono comunicate al tribunale civile competente, che ne trae le conseguenze giuridiche civili in base alla legge nazionale. In questi Paesi, quindi, si applica una soluzione giuridica simile a quella *italiana* e *spagnola*.²⁸ La realtà sociale forse sta cambiando: sulla scia del divorzio facile dei matrimoni civili, un gran numero di persone coinvolte si rivolge al tribunale ecclesiastico solo anni dopo il divorzio quando vogliono sanare la situazione in vista di un nuovo matrimonio.

Dopo il cambio di regime, il matrimonio ecclesiastico è stato riconosciuto nella *Repubblica Ceca*²⁹ e in *Lettonia*, Paesi a maggioranza non cattolica. I matrimoni ecclesiastici sono tipicamente non riconosciuti nei Paesi già socialisti in cui un tale sistema era in vigore decenni prima della presa di potere comunista: in Ungheria e Romania, la forma civile di matrimonio riconosciuta dallo Stato è rimasta esclusiva.

In *Polonia*, una delle questioni chiave nel dibattito sulla ratifica del Concordato è stata la regolamentazione del diritto matrimoniale.³⁰ Secondo l'arti-

²⁷ J. R. TRETERA, *Church Autonomy in the Czech Republic*, in *Church Autonomy. A Comparative Survey*, a cura di G. Robbers, cit., pp. 633, 640.

²⁸ R. NAVARRO-VALS, *L'efficacité civile du mariage religieux dans le droit espagnol* in *Marriage and Religion in Europe*, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 25-59.

²⁹ J. R. TRETERA, *Staat und Kirche in der Tschechischen Republik*, in *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, a cura di G. Robbers, cit., pp. 37, 53.

³⁰ M. RYŃKOWSKI, *Staat und Kirche in Polen*, in *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, a cura di G. Robbers, cit., pp. 455, 468.

colo 10 del Concordato, "il matrimonio canonico, dal momento della sua conclusione, ha le stesse conseguenze del matrimonio civile". Tuttavia, ciò è subordinato al fatto che la coppia non sia soggetta al divieto di matrimonio secondo la legge polacca e accetti espressamente le conseguenze civili del matrimonio, e che il matrimonio sia registrato dall'Ufficio dell'Anagrafe. Esiste una rigida separazione per quanto riguarda la sorte giuridica ulteriore del matrimonio, vale a dire che le sentenze dei tribunali ecclesiastici o le eventuali decisioni papali di scioglimento non possono avere effetti giuridici secolari. La situazione in Polonia mostra che, nel caso della regolamentazione concordataria, la Santa Sede accetta che solo la cerimonia del matrimonio sia collegata col diritto civile, mentre la decisione del foro ecclesiastico non deve avere effetti civili per quanto riguarda l'ulteriore sorte giuridica del matrimonio, né una sentenza di un tribunale civile ha conseguenze dal punto di vista del diritto canonico.

7. IL PATRIMONIO DELLA CHIESA E LE QUESTIONI DEL FINANZIAMENTO

La situazione delle proprietà ecclesiastiche è una questione delicata in tutti i Paesi ex socialisti, poiché il regime comunista ha confiscato ovunque una parte significativa dei beni delle chiese. Tuttavia, la situazione precedente a ciò era diversa: mentre in alcuni Paesi (come l'Ungheria) la Chiesa era un importante proprietario terriero, facendo parte della vita economica del Paese prima della Seconda Guerra Mondiale, in altri Stati – come la Polonia – i latifondi ecclesiastici non erano un fattore dominante. Praticamente, in Polonia e Slovacchia, tutte le proprietà ecclesiastiche confiscate furono restituite. In altri Paesi, tra cui l'Ungheria, sono state trovate soluzioni di compromesso. La questione delle proprietà della Chiesa ha portato a gravi tensioni nella Repubblica Ceca e in Romania; in Romania maggiormente nel contesto delle chiese minoritarie (quelle con denominazioni ungheresi ma soprattutto di minoranza greco-cattolica). Nella Repubblica Ceca è stato finalmente raggiunto un accordo, nel 2012, tra il governo e la Conferenza Episcopale ed altre denominazioni.

Nessuno Stato ha introdotto un sistema di tasse ecclesiastico come quello della Germania. Allo stesso tempo, a partire dall'Ungheria nel 1997, si è diffuso un sistema di gestione delle quote fiscali basato sul modello italiano: soluzioni simili sono state introdotte in Polonia, Slovacchia e Romania: in Romania, la legge fiscale offre a ogni cittadino rumeno la possibilità di donare il 3,5% dell'imposta sul reddito personale a un'organizzazione non governativa di cui desidera sostenere le attività: può trattarsi anche di organizzazioni ecclesiastiche. In Slovacchia, il 2% dell'imposta sul reddito personale può essere donato alle organizzazioni ecclesiastiche, oltre che alle ONG. In Polonia, dal 2004, l'1% dell'imposta sul reddito può essere devoluto a orga-

nizzazioni non profit di pubblica utilità e in Lituania, sempre dal 2004, questa quota corrisponde al 2%.

Come il Belgio, in Occidente, anche la Romania e la Slovacchia³¹ (nella regione mitteleuropea) pagano uno stipendio al clero delle confessioni riconosciute quasi come ai dipendenti pubblici (fino all'accordo del 2012, la Repubblica Ceca faceva lo stesso).

Le scuole ecclesiastiche sono tipicamente sostenute dallo Stato ovunque. Oltre che in Ungheria, il principio del sostegno paritario si applica nella Repubblica Ceca, in Lituania, in Polonia e in Slovacchia. La Lettonia si è impegnata a sostenere le scuole cattoliche "in conformità con la propria legislazione interna".

Gli Stati interessati sono generalmente favorevoli alla protezione del patrimonio culturale religioso.

8. CONCLUSIONI

Dopo più di tre decenni, i Paesi dell'Europa Centro-Orientale non sono più "nuove democrazie" (non abbiamo definito la Germania una nuova democrazia negli anni '70, o la Spagna all'inizio del nuovo Millennio). La regione porta le cicatrici della storia, forse diverse, e forse più ferite rispetto ad altre regioni dell'Europa.

Gli anni Novanta erano caratterizzati dalla ricerca di un modello, dichiaratamente o non dichiaratamente (spesso solo in relazione alla regolamentazione di un singolo istituto giuridico): quale modello seguire? Questo periodo è finito. Mentre negli anni '90 la situazione giuridica era fluida e ci furono molti cambiamenti, dall'inizio del nuovo Millennio assistiamo a una sorta di consolidamento, aiutato anche dagli accordi con la Santa Sede.³² Da allora si può parlare di aggiustamenti più che di innovazioni strutturali. Il risultato della ricerca per un modello dei rapporti Stato-Chiesa rifiuta gli estremi: in nessuna parte della regione si è sviluppata la Chiesa di Stato (neanche negli Stati di tradizione ortodossa), ma nessun Paese ha seguito il modello francese di separazione laica. Se guardiamo ai singoli istituti giuridici – diritto matrimoniale, le facoltà teologiche, l'insegnamento della religione, il sostegno statale alle varie confessioni – vediamo che nella regione in questione coesistono le soluzioni del diritto ecclesiastico italiano e di quello tedesco: una separazione aperta alla cooperazione.

³¹ J. MARTINOKVÁ, *The financing of religious communities in Slovakia*, in *The financing of religious communities in the European Union*, a cura di B. Basdevant-Gaudemet, S. Berlingò, Leuven, Peeters, 2006. pp. 295, 297.

³² P. ERDŐ, *Rapporti giuridici tra Chiesa e Stato in Europa: Gli sviluppi degli ultimi decenni*, in *Contemplata aliis tradere: Studia sollemnia Professori Géza Kuminetz Sexagenario dedicata*, a cura di N. Birher, J. Frivaldszky, C. Szilágyi, G. Veress, Veszprém, Országos Oktatástechnikai Központ, 2019, pp. 97-104, 448.

Cosa può offrire questa regione alla Chiesa universale? Forse un'esperienza particolare, un'esperienza di come vivere la mancanza di libertà e poi la ripresa della libertà. Come si può guarire da un trauma. Forse le chiese e i popoli della regione portano ferite diverse da quelle degli altri, ed è importante condividerle per guarire.³³ Una riconciliazione tra le nazioni della regione e nelle società rimane un compito nel quale la Chiesa dovrebbe giocare un ruolo chiave.

Ma è anche un'esperienza importante per vedere quale ruolo possano svolgere il diritto – i giuristi – e la diplomazia nel difendere la libertà anche con i mezzi di diritto – la libertà della Chiesa – cioè la libertà di Cristo vivente nella Chiesa.

Non nobis Domine, sed nomini tuo da gloriam!

³³ A. MÁTÉ-TÓTH, *Focusing on Wounded Collective Identity: Toward a Regional Interpretation of Religious Processes in Central and Eastern Europe*, «Occasional Papers on Religion in Eastern Europe» 42 (2013): 64-76, (2022); IDEM, *Wounded Words in a Wounded World: Opportunities for Mission in Central and Eastern Europe Today*, «Mission studies» 37 (2020), pp. 354-373.

LA RICERCA DELLA VERITÀ NEL PROCESSO. LA LEZIONE DELL'AQUINATE

THE SEARCH FOR TRUTH IN THE TRIAL.
THE LESSON OF AQUINAS

ELVIO ANCONA

RIASSUNTO · Il presente saggio intende mostrare l'attualità della dottrina tommasiana dell'*adaequatio*, illustrandone il contributo al dibattito contemporaneo sulla conoscibilità della verità nei processi. Essa, infatti, in virtù dei suoi fondamenti ontologici e gnoseologici, appare in grado di rendere ragione della presunzione di oggettività dell'accertamento giudiziario senza soccombere alle obiezioni anticorrispondentistiche. In particolare, la dottrina tommasiana si dimostra capace di fornire una giustificazione adeguata della qualità epistemica dei risultati della ricerca della verità in ambito processuale, soprattutto perché, in combinazione con la riflessione sulla *certitudo probabilis* delle testimonianze, permette di coniugare la consapevolezza che in ambito giudiziario, come in ogni materia variabile e contingente, non possiamo raggiungere certezze assolute, con la convinzione di poter nondimeno sapere ciò che con più probabilità si è effettivamente verificato.

PAROLE CHIAVE · verità, *adaequatio*, corrispondenza, contraddittorio, probabilità.

ABSTRACT · This essay intends to show the relevance of the Thomasian doctrine of *adaequatio*, illustrating its contribution to the contemporary debate on the knowability of the truth in trials. In fact, by virtue of its ontological and epistemological foundations, it appears able to account for the presumption of objectivity of judicial assessment without succumbing to anticorrespondence objections. In particular, the Thomasian doctrine proves capable of providing an adequate justification of the epistemic quality of the results of the search for truth in the procedural context, above all because, in combination with the reflection on the *certitudo probabilis* of testimonies, it allows us to combine the awareness that in the judicial field, as in any variable and contingent matter, we cannot reach absolute certainties, with the belief that we can nevertheless know what most likely actually occurred.

KEYWORDS · Truth, *Adaequatio*, Correspondence, Cross-Examination, Probability.

elvio.ancona@uniud.it, Università degli Studi di Udine, Udine, Italia.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601011](https://doi.org/10.19272/202408601011) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 293-310

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://iusecclesiae.libraweb.net)

SUBMITTED : 5.1.2024 · REVIEWED : 19.1.2024 · ACCEPTED : 26.1.2024

SOMMARIO: – 1. Attualità del tomismo giuridico. – 2. Il problema della verità attingibile nei processi. – 3. La dottrina tommasiana della verità come *adaequatio* e la sua rilevanza per il contesto processuale. – 3.1. Risposta a un'obiezione. – 4. La dottrina tommasiana dell'*adaequatio* di fronte alle problematiche del sistema italiano di procedura penale. – 4.1. Il problema della natura della corrispondenza aletica. – 4.2. Il problema della metodologia della ricerca della verità. – 4.3. Il problema della conoscenza probabile. – 4.4. Il problema della relazione tra differenti concezioni della probabilità. – 4.5. Il problema dei limiti legali alla ricerca della verità. – 5. Conclusioni – Ancora sulla fondazione metafisica della conoscenza giuridica.

1. ATTUALITÀ DEL TOMISMO GIURIDICO

NELL'INTRODUZIONE del volume *Il tomismo giuridico del xx secolo* (Torino, Giappichelli, 2015) i curatori prendono le mosse dal seguente quesito: quali sono le ragioni di attualità della dottrina giuridica tommasiana? In che senso – ci si chiedeva – può essere importante per il giurista del nostro tempo il pensiero di un frate domenicano, che insegnò teologia presso l'università di Parigi nel XIII secolo?¹

In effetti, se solo volgiamo un rapido sguardo a quanto avvenuto nel secolo scorso, possiamo facilmente constatare l'estrema vitalità dimostrata dalla riflessione di tradizione tomista nell'affrontare le nuove sfide poste dall'esperienza giuridica durante il suo tormentato arco temporale, in particolare la capacità del tomismo novecentesco di confrontarsi fecondamente con le principali correnti speculative coeve sui drammatici problemi giuridici emergenti nel corso dell'epoca. Vediamo così dipanarsi le varie fasi della storia recente del tomismo giuridico: la transizione dalla scolastica e neoscolastica al personalismo e alla teoria dei diritti umani, l'aprirsi della questione metodologica con l'irrompere delle diverse concezioni dell'argomentazione giuridica, il serrato confronto con la logica formale e la filosofia analitica che fruttificherà poi nel mondo anglo-americano in un rinnovato dibattito sulla legge naturale.²

Nel presente saggio vorrei provare a riflettere su un'un'altra significativa manifestazione di questa vitalità, l'elaborazione di una teoria ontologica e gnoseologica in grado di legittimare la prassi della *ricerca della verità* in ambito processuale, e più in generale, un sistema normativo retto dai principi di legalità e ragionevolezza, intesi in senso realistico in virtù delle loro connessioni con le *fattispecie* di volta in volta coinvolte.

Nello stesso tempo, vorrei farlo ponendo in essere una particolare modalità di attualizzazione dell'opera dell'Aquinate. Per l'esattezza, a differenza

¹ Cfr. *Il tomismo giuridico del xx secolo. Antologia di autori e testi*, a cura di E. Ancona, G. De Anna, Torino, Giappichelli, 2015, p. ix.

² Si veda, per la documentazione di questa sequenza, *ivi*, pp. xii-xv.

dei neotomismi del secolo scorso, non ritengo che la riproposizione del suo pensiero debba necessariamente coincidere con il contaminarlo con il linguaggio della modernità o della contemporaneità, quasi come se un'azione di travestimento, di maquillage, potesse renderlo più agevolmente accettabile per chiunque lo accostasse delle più recenti generazioni. È molto facile, infatti, che operazioni del genere conducano innanzitutto ad uno snaturamento della speculazione tommasiana, ad una trasformazione tale da compromettere la sua peculiare identità.

Credo piuttosto che attualizzare Tommaso voglia dire semplicemente provare a vedere se il suo pensiero, ricostruito il più fedelmente possibile, sia in grado di fornire risposte efficaci ai problemi filosofici o teologici del nostro tempo. Ciò può avvenire se per esprimere il pensiero di Tommaso ci limitiamo a utilizzare il linguaggio di Tommaso, mentre per dialogare col nostro tempo utilizziamo il linguaggio del nostro tempo – ove ovviamente per 'linguaggio' si intenda non solo il lessico, ma le categorie, i concetti, i ragionamenti, etc. Ciò può avvenire, in altri termini,³ se si impiega il linguaggio del nostro tempo come *metalinguaggio* con cui porre il linguaggio di Tommaso in relazione ai problemi del nostro tempo, più precisamente come metalinguaggio con cui valutare la capacità delle tesi espresse da Tommaso nel suo linguaggio di fornire soluzioni ai problemi posti nel linguaggio del nostro tempo. Questo approccio presuppone due condizioni imprescindibili: da un lato il massimo rigore, anche filologico, nell'individuazione dell'autentico pensiero di Tommaso a partire dai suoi testi, dall'altro la massima duttilità nello stabilire collegamenti, confronti, corrispondenze, espressi nel linguaggio contemporaneo, tra i problemi posti ai nostri giorni in questo stesso linguaggio e le tesi formulate da Tommaso nel linguaggio del suo tempo. Si potrà così verificare l'attualità del suo pensiero, la sua 'classicità', il suo continuare ad essere *philosophia perennis*: con tali denominazioni, infatti, non si vuol intendere altro se non il suo consistere di una struttura teoretica stabile che, in quanto metafisicamente fondata, risulta in grado di dialogare costruttivamente con il pensiero di ogni tempo, e quindi anche del nostro.

2. IL PROBLEMA DELLA VERITÀ ATTINGIBILE NEI PROCESSI

Nel presente saggio vorrei appunto provare ad affrontare secondo questo approccio uno specifico problema filosofico-giuridico, un problema che indubbiamente affonda le sue radici nella storia dei sistemi giuridici, oltre che filosofici, ma che la teoria e la prassi giudiziaria del nostro tempo continuano

³ Ci si avvale qui della terminologia della linguistica contemporanea, introdotta da A. TARSKI, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati* (1933), trad. it. in F. RIVETTI BARBÒ, *L'antinomia del mentitore. Da Peirce a Tarski*, Milano, Vita e Pensiero, 1961, pp. 391-677.

a riproporre: quello dell'esistenza e della conoscibilità della *verità* nei processi.⁴

Nell'ambito giudiziario, infatti, l'esigenza di giustizia si intreccia indissolubilmente con l'esigenza di verità, stabilendo una relazione che appare necessaria non solo alla ricerca filosofica o alla coscienza giuridica, ma innanzitutto al senso comune, tanto che diventa imbarazzante anche per il più incallito relativista opporvisi senza essere costretto a rinnegare al contempo i principi più elementari della civiltà giuridica occidentale, e in fondo il senso stesso dell'esperienza giuridica. *Eppure*, la discussione sulla possibilità di attingere la verità nei processi appare tutt'altro che esaurita, spesso riecheggiando il confronto fra le diverse posizioni che animano il dibattito pubblico, e quello specificamente filosofico, sull'esistenza e sulla conoscibilità della verità in generale.

Al centro di questa discussione vi è indubbiamente la *concezione corrispondentista* della verità. Appare difficile, infatti, in un contesto quale quello processuale, prescindere da una concezione della verità come rappresentazione per quanto possibile fedele degli eventi giuridicamente rilevanti, dunque dalla tensione ad una verità intesa appunto come corrispondenza tra il giudizio di fatto alla base della sentenza e i fatti realmente accaduti. *Eppure*, non è difficile riscontrare tra i processualisti, e più in generale tra coloro che praticano la professione legale, un atteggiamento scettico nei riguardi di questa concezione, essendo al massimo ammessa la cosiddetta 'verità processuale' o 'giudiziale', intesa come il risultato del processo, quale viene fissato nella decisione della sentenza.⁵

Si comprende bene allora come sia proprio questa la posta in gioco, oggi più che in altri tempi, la possibilità che in ambito forense ci sia ancora posto per la verità, e non per una verità qualunque, ma precisamente per una verità che rappresenti il più fedelmente possibile i fatti della causa, una verità dunque intesa come *corrispondenza* con la realtà.

Ebbene, la mia tesi è che da una lettura attenta dei testi tommasiani emerge una concezione ontologica e gnoseologica in grado di giustificare la possibilità di parlare di verità nel contesto processuale, e precisamente in termini corrispondentisti, nonché di rispondere alle molteplici obiezioni sollevate al riguardo nel dibattito contemporaneo.

⁴ Lo stesso problema è oggetto di una più ampia e approfondita trattazione nel mio volume *Veritas est adaequatio rei et intellectus. L'epistemologia tommasiana di fronte alle problematiche del processo penale*, Torino, Giappichelli, 2020.

⁵ Sui limiti di questa concezione, si vedano: M. TARUFFO, *La prova dei fatti giuridici. Nozioni generali*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 3-5, 51-2; J. FERRER BELTRÁN, *Prueba y verdad en el derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2002, trad. it. *Prova e verità nel diritto*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 73 ss.

3. LA DOTTRINA TOMMASIANA DELLA VERITÀ COME *ADAEQUATIO* E LA SUA RILEVANZA PER IL CONTESTO PROCESSUALE

Scopo del presente studio, in particolare, è riconsiderare la dottrina tommasiana dell'*adaequatio*, mostrando, quasi come in un caso di scuola, la speciale rilevanza che essa assume, dati i suoi principi fondanti, per la soluzione dei problemi inerenti la ricerca processuale della verità.

Si può infatti motivatamente sostenere che la concezione tommasiana della verità come *adaequatio rei et intellectus* rappresenta una singolare variante del corrispondentismo che, proprio per le sue implicazioni metafisiche, risulta particolarmente in grado di rendere ragione della possibilità del conseguimento di conoscenze vere, anche in ambito giudiziario. Essa, in effetti, presentando alcuni tratti di assoluta specificità rispetto alle altre teorie corrispondentiste,⁶ è forse anche quella che appare capace di rendere meglio ragione della possibilità dello svolgersi del nostro progresso conoscitivo. Ciò è dovuto alla peculiare dottrina tommasiana dell'intelligibilità dell'*ens* che vi è sottesa, in quanto l'*adaequatio* dell'intelletto alla realtà è possibile secondo Tommaso unicamente perché la realtà tutta, ovvero l'*ens* nella sua totalità, è per sé stessa integralmente intelligibile, sebbene venga conosciuta solo in modo discorsivo e graduale.⁷ Di conseguenza, considerando come nella riflessione dell'Aquinate si evidenzia che perfino il darsi di conoscenze incerte implica che siamo comunque in grado di conoscere, sia pure attualmente in modo parziale, la realtà,⁸ si può comprendere perché e in che senso sia legittimo parlare di verità pur in un contesto connotato dalla probabilità qual è il processo.

⁶ Occorre anzi ricordare che la qualificazione della concezione tommasiana come teoria corrispondentista non è più unanimemente condivisa. Come osserva Davids, infatti, «eine solche Verhältnisbestimmung erkennt erstens die divergierenden und deutlich konfligierenden Propositionalitätskonzepte der diskutierten Wahrheitsauffassungen, zweitens die Bedeutungsdifferenzen der wahrheitstheoretischen Zentralbegriffe 'Korrespondenz' und 'Adäquation' und drittens die Tatsache, dass die Korrespondenztheorie anders als die Adäquationstheorie metaphysisch und theologisch neutral ist» (T. DAVIDS, *Wahrheit als Korrespondenz und Adäquation. Überlegungen zur Wahrheitskonzeption des Thomas von Aquin*, «Philosophisches Jahrbuch» 113/1 [2006], p. 74). Pur condividendo questi rilievi, nel presente lavoro si continuerà a considerare la concezione tommasiana una peculiare versione del corrispondentismo, evidenziandone peraltro i tratti che la rendono specificamente diversa rispetto a tutte le altre sue varianti.

⁷ Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1. Sull'intelligibilità dell'*ens*, che, in quanto partecipa dell'*esse*, risulta ad un tempo, nella sua totalità, confusamente conosciuto e distintamente conoscibile dal nostro intelletto, si diffonde in particolare R. J. MAYER, *De veritate: quid est? Vom Wesen der Wahrheit: ein Gespräch mit Thomas von Aquin*, Fribourg (Schweiz), Universitätsverlag, 2002, pp. 138-143.

⁸ Si veda, fra i tanti, il seguente passo tratto dal commento tommasiano alla *Metafisica* di Aristotele: «licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci potest, tamen nullus homo est ita expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat» (*In Metaph.* II, l. 1).

D'altra parte, se è indubbio che esistono notevoli limitazioni alla ricerca della verità nel sistema probatorio vigente negli ordinamenti contemporanei, è altrettanto manifesto che, pur nei confini imposti dalla legge, la ricerca della verità rimane uno scopo, se non lo scopo, del processo, almeno in relazione alla *quaestio facti*,⁹ e pertanto il problema filosofico della possibilità di cercarvela è ancora vivo, pressante e attuale, ed è appunto il problema che il corrispondentismo tommasiano, proprio in virtù dei suoi fondamenti metafisici, ci aiuta a risolvere.

3. 1. Risposta a un'obiezione

Si pone a questo punto però un'ulteriore, inevitabile, obiezione: in un'epoca che continua ad essere pervasa dal pensiero debole e senza fondamento, come possiamo 'ancora' aderire, – ci si chiederà – ad una dottrina fondata addirittura metafisicamente, e più in generale a qualsiasi tipo di discorso metafisico? Può ancora aderirvi un processualista italiano, o più semplicemente un giurista, o un magistrato, del XXI secolo?

È opportuno al riguardo innanzitutto sottolineare che non si tratta di aderire ad una metafisica 'qualsiasi'. Si tratta di aderire ad una metafisica con caratteristiche tali da consentirle di giustificare la corrispondenza tra una proposizione (o credenza) e un fatto (o stato di cose). Più precisamente, è necessario aderire ad una *metafisica realista*, che preservi la connaturalità tra intelletto ed intelligibile, sulla base di una relazione originaria tra essere e conoscere. Ma soprattutto, è necessario aderire ad una 'vera' metafisica.

Certo, sappiamo bene quanto ai nostri giorni sia diffusa la diffidenza nei confronti di 'qualsiasi' specie di discorso metafisico. Occorre nondimeno tener presente il modo corretto in cui dovrebbe essere intesa la 'metafisica', non come una dottrina fatta e conclusa, ma come l'esito provvisorio di una ricerca, ricerca che strutturalmente rimane aperta a ulteriori approfondimenti o integrazioni, e persino a sostanziali revisioni. In senso tecnico, infatti, secondo l'insegnamento aristotelico,¹⁰ 'metafisica' significa semplicemente l'indagine filosofica intorno al principio, o ai principi, dell'essere e del conoscere.

Né si potrebbe eccepire che tali principi siano presupposti o convenzionalmente stabiliti, frutto di assunzioni teologiche, o comunque ideologiche. Anch'essi, invero, nella prospettiva metodologica aperta dallo Stagirita, vengono individuati e presentati tramite un discorso inquisitivo e problematizzante, e possono dirsi dimostrati solo in virtù di un'argomentazione dialettica.

⁹ Si pensi alla persistente riproposizione da parte della giurisprudenza di legittimità nazionale della tesi secondo cui la ricerca della verità è «fine primario ed ineludibile del processo penale» (cfr., da ultimo, Cass. pen. sez. II, 10 marzo 2023, n. 12189).

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1-3.

tica, essenzialmente confutatoria, basata su esperienze condivise e sempre pronta a sottoporre a nuove verifiche i risultati conseguiti.¹¹

4. LA DOTTRINA TOMMASIANA DELL'ADAEQUATIO DI FRONTE ALLE PROBLEMATICHE DEL SISTEMA ITALIANO DI PROCEDURA PENALE

Al fine di illustrare la rilevanza per la prassi forense della concezione tommasiana dell'*adaequatio*, prendiamo le mosse da alcune questioni di diritto processuale, che vengono discusse nel contesto del sistema italiano di procedura penale, in quanto possiamo qualificarlo come «accusatorio temperato»¹² per le caratteristiche da esso assunte dopo le riforme del codice di rito (1988) e dell'art. 111 Cost. (1999).

Facciamo riferimento a questo sistema in quanto possiamo ritenerlo abbastanza rappresentativo degli odierni ordinamenti processuali europei, in relazione ai quali si può vedere come una impostazione originariamente inquisitoria sia stata profondamente modificata dall'influsso di procedure recepite dal *common law* angloamericano.¹³ La capacità del corrispondentismo tommasiano, di offrire soluzioni valide ai problemi filosofici emergenti nell'ordinamento nazionale può quindi fornire un'importante attestazione della sua attualità.

4. 1. *Il problema della natura della corrispondenza aletica*

I primi due problemi non coinvolgono direttamente il pensiero di Tommaso, riguardando invece la concezione corrispondentista in generale nella sua applicazione al contesto processuale.

In primo luogo, dunque, sotto il profilo *gnoseologico*, occorre fronteggiare l'obiezione circa l'effettiva conoscibilità della corrispondenza in tale contesto.

Al riguardo va subito precisato che la corrispondenza con la realtà del discorso giudiziario non può certo intendersi in termini di realismo ingenuo come dato immediatamente osservabile, quanto piuttosto in termini di rea-

¹¹ Per un'ampia e articolata trattazione sulla metafisica di tradizione aristotelica, si veda E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 2017. Di tale metafisica, considerata soprattutto nella riformulazione che ne diedero egli stesso e il suo maestro Marino Gentile, Berti sottolinea in particolare «il carattere problematico, cioè critico, non dogmatico, e dialettico, cioè non deduttivo, ma confutatorio, ovvero, per usare un termine aristotelico, 'elenctico'» (ivi, p. 43).

¹² Cfr. P. TONINI, *Manuale di procedura penale*, Milano, Giuffrè, 2012¹³, p. 689.

¹³ Si veda in proposito, con specifico riferimento all'introduzione del contraddittorio nell'ordinamento nazionale, P. CERAMI, G. DI CHIARA, M. MICELI, *Profili processualistici dell'esperienza giuridica europea. Dall'esperienza romana all'esperienza moderna*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 203 ss.

lismo critico come *criterio di verifica*¹⁴ degli enunciati fattuali che devono essere provati. Legittimandone l'accoglimento o il rigetto sulla base della conformità con gli enunciati probatori, la corrispondenza funge non solo da *principio regolativo* della decisione giudiziale sul fatto,¹⁵ ma altresì quale suo *principio orientativo*, perlomeno nella misura in cui ogni giustificata revisione delle precedenti conoscenze possa considerarsi come un passo avanti nel cammino che conduce alla verità. Possono pertanto esservi gradi diversi di *approssimazione* allo stato di corrispondenza assoluta che rappresenta il valore teorico di riferimento, ovvero – per usare il linguaggio giuridico – gradi diversi di corrispondenza del giudizio di fatto alla realtà empirica dei fatti rilevanti. Come nota Taruffo, «il riferimento al valore teorico della corrispondenza assoluta, come all'altro estremo della non-corrispondenza, serve a distinguere i gradi di approssimazione che si realizzano nel processo e a stabilire quando vi sono incrementi o diminuzioni nell'approssimazione, o ancora a determinare il criterio di scelta tra più descrizioni diverse dello stesso fatto».¹⁶ In base a tale valore di riferimento, quindi, non possiamo sapere con assoluta certezza se un enunciato è vero,¹⁷ ma possiamo sapere quando, sulla base della 'probabilità logica prevalente', un enunciato è preferibile ad un altro.¹⁸

¹⁴ La locuzione deve essere qui intesa in senso atecnico, nella consapevolezza che nel ragionamento probatorio «non siamo in grado di dimostrare la verità di un'ipotesi accusatoria. Possiamo tuttavia confermarla o infirmarla» (L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1998⁵, p. 123). Per le basi epistemologiche di tale consapevolezza si rimanda evidentemente a K. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien, J. Springer, 1934, trad. ingl. con nuove note e aggiunte, *The Logic of the Scientific Discovery*, London, Routledge, 1959, trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 21 ss., 66 ss.

¹⁵ Anche per un non-corrispondentista come Ferrajoli l'ideale della 'perfetta corrispondenza' «è un principio regolativo (o modello limite) nella giurisdizione, così come l'idea di verità oggettiva è un principio regolativo (o un modello limite) nella scienza» (L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione*, cit., p. 24). Occorre precisare tuttavia che per Ferrajoli la verità come corrispondenza con la realtà può fungere da principio regolativo, solo se si intende la nozione di corrispondenza come priva di connotazioni ontologiche o metafisiche, e cioè come indice di una situazione ideale e mai effettivamente realizzata e realizzabile. Quest'accezione della corrispondenza, peraltro, come rileva Ferrua (cfr. P. FERRUA, *Studi sul processo penale. II - Anamorfosi del processo accusatorio*, Torino, Giappichelli, 1992, p. 73), appare inutilizzabile ai fini dell'accertamento giurisdizionale, e soprattutto incapace di giustificare quella possibilità di maggiore o minore approssimazione alla verità che pur viene dallo stesso Ferrajoli esplicitamente ammessa (cfr. L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione*, cit., pp. 23-24).

¹⁶ M. TARUFFO, *La prova dei fatti giuridici*, cit., p. 156.

¹⁷ Cfr. P. FERRUA, *Studi sul processo penale*, cit., p. 67: «un enunciato può sempre essere falso, pur ottemperando a tutti i requisiti stabiliti per la sua asseribilità: 'perfettamente coerente', 'ben controllato', 'non falsificato, nonostante la severa confutazione', o altri predicati epistemici non costituiscono criteri oggettivi, garanzie di verità».

¹⁸ Cfr., in questo senso, M. TARUFFO, *La prova dei fatti giuridici*, cit., pp. 272 ss.; IDEM., *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 222 ss. Il concetto di 'probabilità logica' sarà ripreso *infra*, in § 4.4.

allorché, ad esempio, nel processo un'ipotesi decisoria si dimostra capace di spiegare in modo più soddisfacente l'insieme delle risultanze proceduralmente conseguite ed è confermata dal maggior numero di prove raccolte.

In questa prospettiva, anche la regola dell'«al di là di ogni ragionevole dubbio», ormai recepita anche nell'ordinamento nazionale,¹⁹ dovrebbe essere intesa non come richiedente per l'accertamento della colpevolezza una certezza assoluta,²⁰ né come uno *standard* in qualsiasi modo quantificabile,²¹ quanto piuttosto – come sostiene una celebre sentenza delle Sezioni Unite – quale prescrittiva di un'«elevata probabilità logica» o di un «alto grado di credibilità razionale».²²

Si affaccia qui l'idea di una 'verità probabile', da intendersi come la condizione epistemica dell'ipotesi ricostruttiva dell'avvenimento concreto in questione che, allo stato delle conoscenze, 'più probabilmente' corrisponde alla realtà.²³

4. 2. *Il problema della metodologia della ricerca della verità*

Il secondo problema è di natura *metodologica*. Esso concerne le caratteristiche del 'giusto processo' positivizzato nel nuovo art. 111 Cost., e in particolare, con riferimento al 'giusto processo penale', il ruolo che vi gioca il procedimento utilizzato nella ricostruzione dei fatti di causa. A tale riguardo, attraverso una lunga e articolata discussione che ha coinvolto tanto la dottrina quanto la giurisprudenza, quanto le stesse istituzioni parlamentari,²⁴ è stata riscontrata la compatibilità della concezione corrispondentista con l'adozione del *contraddittorio* quale strumento imprescindibile per la formazione della prova.²⁵ Nonostante le resistenze opposte da una cultura giuridica di antica matrice inquisitoria,²⁶ si è infatti progressivamente riconosciuto

¹⁹ Cfr. art. 533 c.p.p., modificato dall'art. 5, della l. 20 febbraio 2006, n. 46.

²⁰ Cfr. L. LAUDAN, *Truth, Error, and Criminal Law. An Essay in Legal Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 32-36.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 44 ss.

²² È questo almeno il senso in cui il criterio sembra essere accolto nella fondamentale sentenza "Franzese" delle Sezioni Unite penali (11 settembre 2002, n. 30328). Si veda al riguardo G. CANZIO, *La regola dell'oltre il ragionevole dubbio come regola probatoria e di giudizio nel processo penale*, in *L'unità del sapere giuridico tra diritto penale e processo*, Atti del Convegno (Bari, 21-22 maggio 2004), a cura di V. Garofoli, Milano, Giuffrè, 2005, pp. 39-48. Sull'importanza di questa sentenza si tornerà *infra*, in § 4.4.

²³ Cfr., in questo senso, P. COMANDUCCI, *La motivazione in fatto*, in *La conoscenza del fatto nel processo penale*, a cura di G. Ubertis, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 237 ss.

²⁴ Per una sintetica ricostruzione della vicenda, mi permetto di rinviare ad E. ANCONA, *Veritas est adaequatio*, cit., cap. I, § 4.

²⁵ È appena il caso di ricordare che il comma 4 del modificato art. 111 lo prescrive espressamente.

²⁶ Si vedano le pronunce della Corte costituzionale che, prima della riforma dell'art. 111, in

che, proprio perché la verità deve essere intesa come corrispondenza con la realtà, il suo accertamento impone, e tanto più nel campo penale, di impiegare il metodo dialettico del contraddittorio.²⁷

Ciò può essere attribuito all'*implicazione reciproca* esistente tra funzione aletica della corrispondenza e principio del contraddittorio, un'implicazione per cui il contraddittorio, attraverso il controllo dialettico delle opposte versioni delle parti, permette di selezionare gli elementi probatori che presumibilmente consentono di raggiungere la verità sui fatti e tale verità, a sua volta, conduce al contraddittorio quale metodo della propria manifestazione, rivelandosi più sicuramente allorquando, tramite apposita confutazione, il campo d'indagine sia stato liberato da tutte le ricostruzioni risultate insostenibili da un punto di vista probatorio, in modo che si possa più facilmente riconoscere, tra le restanti, quella maggiormente sostenuta da prove ancora valide.

L'esito della ricerca della verità condotta in contraddittorio è il *giudizio di fatto*.²⁸ Ed è in esso che non a caso ritroviamo l'implicazione. Il giudizio di fatto non dice necessariamente la verità, ma, in quanto, e solo in quanto, costituisce l'esito conseguente del contraddittorio, fornisce la rappresentazione della realtà che 'più probabilmente' la manifesta, 'talvolta', come richiesto per le sentenze di condanna, persino «al di là di ogni ragionevole dubbio». Nell'assertorietà del giudizio che pone fine alla controversia se ne fissa così la soluzione, il termine, un termine tanto evidentemente provvisorio quanto ineludibilmente meritevole di accoglimento se, nella pur incompiuta ricerca della verità, si è potuto nondimeno conseguire il miglior risultato possibile, perlomeno rispetto alle conoscenze possedute.

In questo modo, tuttavia, il nesso tra verità intesa come corrispondenza con la realtà e contraddittorio quale metodo della sua ricerca è stato mostrato, ma non ancora dimostrato. Si tratta ora di vedere se è possibile fondarlo sul piano ontologico e gnoseologico a partire dalla riflessione sviluppata dall'Aquinate sulla verità concepita come *adaequatio rei et intellectus* e sul-

nome del 'principio di non dispersione della prova', avevano significativamente depotenziato l'impianto accusatorio del codice di rito penale del 1988: sent. 3 giugno 1992, n. 255; sent. 16 giugno 1994, n. 241; sent. 2 novembre 1998, n. 361.

²⁷ Si veda in questo senso, per tutti, P. FERRUA, *Contraddittorio e verità nel processo penale*, in IDEM, *Studi sul processo penale*, cit., pp. 45-84.

²⁸ Sulla relazione strutturale che lega il giudizio al contraddittorio, si veda, in ambito penale, G. GIOSTRA, *Valori ideali e prospettive metodologiche del contraddittorio in sede penale*, «Politica del diritto» 17/1 (1986), p. 16, e, in ambito civile, S. SATTA, C. PUNZI, *Diritto processuale civile*, Padova, Cedam, 1996¹², pp. 173-5, nonché L. P. COMOGLIO, *Contraddittorio (principio del)*. I - *Diritto processuale civile*, in *Enciclopedia giuridica*, VIII, Roma, Treccani, 1997, pp. 2, 5. Si vedano inoltre, per un approfondimento filosofico, i saggi raccolti nel volume *Audiatur et altera pars. Il contraddittorio fra principio e regola*, a cura di M. Manzin, F. Puppo, Milano, Giuffrè, 2008.

le speciali *viae* dialettiche che nelle discipline concernenti le azioni umane, quali il diritto, l'etica e la politica, conducono ad essa.

4. 3. *Il problema della conoscenza probabile*

La connessione tra verità intesa come corrispondenza con la realtà e contraddittorio quale metodo della sua ricerca può in effetti essere giustificata considerando l'analogo legame tra la concezione tommasiana della verità intesa come *adaequatio* e le argomentazioni dialettiche che ne favoriscono l'accertamento.

Tale legame può essere colto, insieme alle sue precondizioni ontologiche e gnoseologiche, proprio nel contesto della riflessione dell'Aquinate sulla prassi giudiziaria²⁹ per le peculiari caratteristiche della conoscenza che vi si dispiega.

Occorre innanzitutto riconoscere, infatti, che nel processo, così come in *materia variabili et contingenti*, la verità non può essere conosciuta con certezza assoluta. Tommaso lo afferma chiaramente,³⁰ evitandoci ogni illusione, ma evidenzia altrettanto chiaramente che possiamo nondimeno conoscere ciò che 'con più probabilità' si è verificato.³¹ Se abbiamo acquisito elementi sufficienti, possiamo affermare che è probabile che ciò che conosciamo sia vero, o, per lo meno, possiamo affermare che, tra le ipotesi possibili, conosciamo quella che più probabilmente corrisponde alla realtà. Emblematici in questo senso sono i passi in cui Tommaso parla addirittura di una *certitudo probabilis*, e ne parla proprio in riferimento ad una tematica specificamente giudiziaria, al problema dell'attendibilità delle testimonianze nei processi.³²

Di questa conoscenza probabile la *dialettica* costituisce il metodo.³³ Essa

²⁹ Pur non avendo Tommaso affrontato sistematicamente l'argomento, possiamo ricostruire il suo pensiero tramite alcune indicazioni sparse all'interno del trattato sulla virtù della giustizia (*Summa Theol.* II-II, qq. 57-79).

³⁰ Cfr. *Sententia Ethic.*, I, l. 3: «[...] ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia quantum natura rei patitur; non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti sicut in materia necessaria semper eodem modo se habente».

³¹ Si veda nel saggio di T. DEMAN, *Probabilis*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), pp. 268 s. e 282 ss., l'ampia disamina dei casi in cui Tommaso perviene alla risoluzione di un problema attraverso la comparazione tra più opinioni probabili.

³² Cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 105, a. 2, ad 8; ivi, II-II, q. 60, a. 3, ad 1; ivi, II-II, q. 70, a. 2 e ad 1 e a. 3; *Super Ioannem*, c. 8, l. 2.

³³ Cfr. *Expositio Posteriorum*, I, l. 1: «Per huiusmodi enim processus [il *processus rationis*] quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum ex quibus proceditur, quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius; et ad hoc ordinatur topica sive dialectica, nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est». Su questa definizione della dialettica tommasiana si veda l'ancora fondamentale studio di J. ISAAC, *La notion de dialectique chez Saint Thomas*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 34 (1950), pp. 481-506.

infatti permette di individuare, tra una molteplicità di soluzioni possibili, quella che appare maggiormente compatibile con i dati in nostro possesso.³⁴ Scartando le opzioni contraddittorie o incongruenti con le prove raccolte, essa è in grado di riconoscere quelle che hanno più probabilità di essere vere. Come sottolinea Byrne: «This opinionative knowledge acquired by the dialectician is, however, taken to be genuinely true, at least for the most part».³⁵ In tal modo, pur senza garantirci di conoscerla, la dialettica traccia la strada che più sicuramente porta alla verità.

Ma oltre all'importanza della dialettica emerge quella della *gnoseologia* e, conseguentemente, dell'*ontologia* dell'Aquinate. Il darsi di una conoscenza probabile presuppone, infatti, sia che comunque è possibile conoscere la realtà, sia che esistono precise ragioni per cui la conosciamo in questo modo. Nell'ambito del probabile la realtà non solo ci appare conoscibile, a motivo della materia di cui si tratta, con un grado di certezza relativo,³⁶ ma ci diventa nota per approssimazioni successive, sempre correggibili e rivedibili ogniquale volta nuovi elementi si presentino al nostro sguardo. D'altra parte, queste caratteristiche di *parzialità e difettività*, indubbiamente inerenti alla conoscenza che si sviluppa in tale ambito, non connotano solo il sapere probabile: in quanto derivano essenzialmente dalla limitatezza dell'intelletto umano, ultimo nell'ordine degli spiriti, parzialità e difettività si rivelano proprietà strutturali del nostro conoscere, che valgono per ogni campo dello scibile, anche laddove, trattandosi di realtà necessarie, fosse possibile conseguire certezze indubitabili. «En un mot, – scriveva Peghaire a proposito delle conseguenze della dottrina tommasiana dell'unione sostanziale dell'anima con il corpo – l'inferiorité ontologique entraîne l'imperfection psychologique et logique».³⁷ Non solo, dunque, *in materia variabili et contingenti*, ma in qualsiasi situazione, noi non conosciamo se non secondo le modalità tipiche della *ratio*, che passa dal noto all'ignoto discorsivamente e progressivamente.³⁸

³⁴ Ne possiamo rinvenire il modello negli articoli delle *quaestiones disputatae* che costituiscono una parte rilevante dell'opera dell'Aquinate.

³⁵ E. F. BYRNE, *Probability and Opinion. A Study in the Medieval Presuppositions of Post-medieval Theories of Probability*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p. 183.

³⁶ Si veda, oltre al passo citato *supra* alla nota 30, anche *Summa Theol.*, I-II, q. 96, a. 1, ad 3: «in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus».

³⁷ J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936, p. 126.

³⁸ Lo attesta, esaustivamente, il seguente brano della *Summa Theologiae*: «intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obi-

Possiamo ora comprendere che per Tommaso la conoscenza non può essere intesa come rispecchiamento statico, in quanto si tratta piuttosto di un processo dinamico, del processo di esplicitazione del contenuto dell'*intellectus entis*. È un percorso di svelamento dell'essere, che può essere conosciuto, e tante volte effettivamente lo è, ma mai totalmente ed esaustivamente. Così anche la verità può essere detta solo progressivamente e discorsivamente, tramite giudizi che corrispondono alla realtà, ma non ne esauriscono né l'ampiezza né la profondità. Tali successive *adaequationes*, peraltro, in tanto sono possibili in quanto si è già data l'originaria *adaequatio* dell'*intellectus entis*, l'esperienza veritativa fondamentale della corrispondenza tra *intellectus* e *ens*.

4. 4. Il problema della relazione tra differenti concezioni della probabilità

Si dovrebbe adesso percepire più chiaramente come la dottrina dell'*adaequatio*, in combinazione con la riflessione dell'Aquinate sulla *certitudo probabilis* delle testimonianze, possa apportare un significativo contributo all'epistemologia forense, anche a quella della nostra epoca. A questo punto un ulteriore passaggio si rende però necessario.

L'affacciarsi della nozione di 'conoscenza probabile' pone il problema della relazione tra la dottrina giuridica italiana contemporanea e la medioevale filosofia tommasiana che vi fanno similmente riferimento. Non è affatto scontato, invero, che in entrambi i casi si sia parlato della stessa cosa. A prescindere dal lungo tratto di tempo intercorso tra la formulazione di queste due concezioni, non possiamo infatti non registrare la presenza nell'attuale dibattito epistemologico di differenti teorie della probabilità. Occorre pertanto ricorrere all'operazione metalinguistica sopra indicata al fine di comprendere se e in che senso si possa stabilire un collegamento tra i suddetti impieghi della 'probabilità'.

Può essere opportuno a questo proposito richiamarsi alla c.d. 'probabilità logica' o 'baconiana', anteposta dall'ormai storica sentenza "Franzese" delle Sezioni Unite penali³⁹ alla c.d. 'probabilità statistica', in quanto rispetto a quest'ultima comporterebbe, anche tramite l'esclusione di spiegazioni alternative, «la verifica aggiuntiva dell'attendibilità dell'applicazione della legge statistica al singolo evento» in questione.⁴⁰

ectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari» (*Summa Theol.*, I, q. 85, a. 5). La struttura sintetico-diairetica della *secunda operatio intellectus* è qui anche un indice della sua incompiutezza conoscitiva che richiede di essere perfezionata attraverso tutta la progressività e discorsività dell'umano *ratiocinari*.

³⁹ Cfr. Cass. Pen., Sez. Un., 10 luglio 2002, n. 30328 (Franzese).

⁴⁰ *Ibidem*.

In estrema sintesi, si tratta di una concezione della probabilità di tipo dialettico, relativa al sostegno argomentativo ricevuto da una tesi in base ai dati disponibili e alle ragioni della sua preferibilità rispetto alle opinioni concorrenti. Essa, elaborata dal logico britannico Jonathan Cohen,⁴¹ annovera precedenti non solo, come suggerisce il nome attribuitole, negli scritti baconiani, in particolare nella probabilità induttiva ivi descritta,⁴² ma prima ancora, nella probabilistica *ars opponendi et respondendi* della scolastica medievale,⁴³ e soprattutto – per quanto ci riguarda – nella conoscenza probabile conseguita tramite le tecniche disputatorie utilizzate nelle *quaestiones* dell'Aquinate.⁴⁴

Vediamo allora, per questa via, come tale nozione di probabilità affondi le sue radici nella pratica tommasiana della dialettica disputativa, basata su argomentazioni e confutazioni, che supporta la tesi ritenuta 'logicamente' più probabile, anche oltre il 'ragionevole dubbio', sia avanzando ragioni a suo favore, sia respingendo le ragioni contrarie.⁴⁵

4. 5. *Il problema dei limiti legali alla ricerca della verità*

Ci resta da esaminare una delle obiezioni più comuni nei confronti della ricerca processuale della verità: l'assunto per cui essa sarebbe impedita, o quantomeno limitata, dalle regole procedurali vigenti nel nostro come in qualsiasi altro ordinamento positivo. Tali regole sarebbero in effetti per lo più funzionali non alla ricerca della verità, ma alla risoluzione dei conflitti, perseguita secondo l'opzione ideologicamente ritenuta più conveniente.⁴⁶

Proviamo dunque a vagliare l'effettiva validità dell'assunto in questione prendendo in considerazione due istituti particolarmente rilevanti nell'at-

⁴¹ Cfr. L. J. COHEN, *The Probable and the Provable* [1977], Oxford, Clarendon Press, 2011; IDEM, *Baconian and Pascalian Probability in Forensic Proof*, «Criminal Law Review»? (1980), pp. 747-752; IDEM, *Some Historical Remarks on the Baconian Conception of Probability*, «Journal of the History of Ideas» 41/2 (1980), pp. 219-231; IDEM, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability*, Oxford, Oxford University Press, 1989, trad. it. *Introduzione alla filosofia dell'induzione e della probabilità*, Milano, Giuffrè, 1998.

⁴² Cfr. in proposito lo stesso L. J. COHEN, *Introduzione*, cit., pp. 5 ss.; IDEM, *Some Historical Remarks*, cit., pp. 219 ss.

⁴³ Cfr. A. GIULIANI, *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, Giuffrè, 1961, pp. 115 ss.

⁴⁴ Cfr. E. F. BYRNE, *Probability and Opinion*, cit., chapter IV, § A.

⁴⁵ Si tratta in effetti di una rielaborazione dell'antica dialettica greca, che si ricollega, direttamente o indirettamente, alle sue successive formulazioni, socratica, platonica e aristotelica, connotate tutte da un impiego diffuso del metodo elenctico. Si veda segnatamente sul punto E. ANCONA, *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, Padova, Cedam, 2012, pp. 51-52.

⁴⁶ Si pensi solo alle ragioni etico-politiche, di natura evidentemente an-epistemica, che sono alla base dell'istituto del patteggiamento, ovvero dell'applicazione della pena su richiesta delle parti', disciplinato dall'art. 444, più volte modificato, del nuovo codice di rito penale.

tuale sistema processualpenalistico, entrambi coinvolti, su versanti apparentemente opposti, nel dibattito sulla definizione degli scopi del processo: l'esercizio di poteri istruttori da parte del giudice dibattimentale (previsto nell'ordinamento nazionale dall'art. 507 c.p.p.) e il divieto di scienza privata nel giudizio (presupposto dall'art. 115 c.p.c.).

Anche in questo caso ci sovengono alcuni passi del maestro domenicano, che ci aiutano a comprendere come gli istituti menzionati, pur apparentemente discordanti, possano trovare una composizione sistematica proprio nella prospettiva di una metodologia dialettica e critica dell'accertamento giudiziale dei fatti di causa. Di particolare interesse risulta al riguardo l'articolo della *Secunda secundae* in cui si pone il quesito «*Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur*». ⁴⁷ Per Tommaso, dunque, il giudice non può certamente giudicare in base alle proprie conoscenze private, ma «può servirsene per indagare con maggior rigore le prove [pubblicamente] addotte al fine di scoprirne l'[eventuale] inganno». ⁴⁸ Proprio il riferimento a questa facoltà giudiziale ci mostra che il rifiuto della scienza privata non comporta nel testo in esame alcuna rinuncia alla verità, né a favore dei diritti delle parti, né dell'istituzione; dall'articolo tommasiano emerge piuttosto la consapevolezza che la verità venga conosciuta più sicuramente tramite una ricerca collettiva, condotta con il contributo delle parti in una pubblica udienza, *secundum allegata*. ⁴⁹

Si delinea così una concezione processuale quanto mai attuale, la consapevolezza che la ricerca della verità nelle aule di giustizia non è opera solitaria, che sia deduttiva, abduttiva o induttiva, ma sociale, coinvolgente una pluralità di soggetti nella «discussione della causa», ⁵⁰ quindi eminentemente dialettica.

Ma si profila altresì un'implicazione epistemologica più generale: l'idea che nel campo della conoscenza probabile la ricerca della verità è opera comune, condivisa, non puramente individuale, mai esclusivamente soggettiva.

5. CONCLUSIONI. ANCORA SULLA FONDAZIONE METAFISICA DELLA CONOSCENZA GIURIDICA

In sintesi, provando a raccogliere in pochi punti essenziali quanto finora abbiamo visto, possiamo dire di aver conseguito i seguenti risultati.

⁴⁷ Cfr. *Summa Theol.*, II-II, q. 67, a. 2.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*: «ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare».

⁴⁹ Cfr. *ibidem*. Si veda in questo senso anche *Summa Theol.*, II-II, q. 64, a. 6, ad 3.

⁵⁰ *Summa Theol.*, II-II, q. 67, a. 2, ad 3: «Si autem [aliquid] sit manifestum iudici et non aliis, vel aliis et non iudici, tunc est necessaria iudicii discussio».

1. La ricerca processuale, dialetticamente strutturata e condotta, della verità presuppone una concezione metafisica che la giustifichi.

2. Tra le concezioni metafisiche potenzialmente in grado di fondare la ricerca della verità in ambito giudiziario un posto di particolare rilievo spetta alla dottrina tommasiana dell'*adaequatio*. Tale dottrina si mostra infatti capace di fondare metafisicamente la ricerca dialettica della verità, anche in un sistema processualpenalistico quale quello nazionale successivo alla riforma del 1988.

3. Alla base della dottrina dell'*adaequatio* c'è dunque una concezione metafisica i cui principi si rivelano di perdurante attualità.

Si profila in tal modo, all'esito di questo percorso, la possibilità di verificare la capacità della teoresi tommasiana di fornire un quadro ontologico e gnoseologico idoneo a legittimare metafisicamente l'assetto epistemologico della procedura penale nei nostri ordinamenti.

Con ciò – è bene sottolinearlo – non ci si propone affatto di dimostrare che occorre rinvenire nella metafisica dell'Aquinate l'unico fondamento adeguato per risolvere i problemi processuali del nostro tempo. Non c'è dubbio che possano ben darsi altre fondazioni metafisiche in grado di garantire l'affidabilità delle conoscenze che si acquisiscono in giudizio. Ciò che si vuol sostenere è, molto più semplicemente, che la teoresi tommasiana ne consente una fondazione valida, tra le molte possibili, in quanto si basa su una metafisica realista della coappartenenza originaria di *esse* e *intelligere*.

Solo una metafisica 'di questo tipo' può giustificare non solo l'idea di corrispondenza, ma la stessa possibilità di parlare di verità nel processo.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- ANCONA, E., DE ANNA, G. (a cura di), *Il tomismo giuridico del xx secolo. Antologia di autori e testi*, Torino, Giappichelli, 2015.
- ANCONA, E., *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, Padova, Cedam, 2012.
- IDEM, *Veritas est adaequatio rei et intellectus. L'epistemologia tommasiana di fronte alle problematiche del processo penale*, Torino, Giappichelli, 2020.
- BERTI, E., *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 2017.
- BYRNE, E. F., *Probability and Opinion. A Study in the Medieval Presuppositions of Post-medieval Theories of Probability*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- CANZIO, G., *La regola dell'oltre il ragionevole dubbio come regola probatoria e di giudizio nel processo penale*, in *L'unità del sapere giuridico tra diritto penale e processo*, Atti del Convegno (Bari, 21-22 maggio 2004), a cura di V. Garofoli, Milano, Giuffrè, 2005, pp. 39-48.
- CERAMI, P., DI CHIARA, G., MICELI, M., *Profili processualistici dell'esperienza giuridica europea. Dall'esperienza romana all'esperienza moderna*, Torino, Giappichelli, 2003.
- COHEN, L. J., *Baconian and Pascalian Probability in Forensic Proof*, «Criminal Law Review»? (1980), pp. 747-752.

- IDEM, *Some Historical Remarks on the Baconian Conception of Probability*, «Journal of the History of Ideas» 41/2 (1980), pp. 219-231.
- IDEM, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability*, Oxford, Oxford University Press, 1989, trad. it. *Introduzione alla filosofia dell'induzione e della probabilità*, Milano, Giuffrè, 1998.
- IDEM, *The Probable and the Provable* [1977], Oxford, Clarendon Press, 2011.
- COMANDUCCI, P., *La motivazione in fatto*, in *La conoscenza del fatto nel processo penale*, a cura di G. Ubertis, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 215-244.
- COMOGLIO, L. P., *Contraddittorio (principio del). I - Diritto processuale civile*, in *Enciclopedia giuridica*, VIII, Roma, Treccani, 1997, pp. 1-21.
- DAVIDS, T., *Wahrheit als Korrespondenz und Adäquation. Überlegungen zur Wahrheitskonzeption des Thomas von Aquin*, «Philosophisches Jahrbuch» 113/I (2006), pp. 63-77.
- DEMAN, T., *Probabilis*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933), pp. 260-290.
- FERRAJOLI, L., *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1998⁷.
- FERRER BELTRÁN, J., *Prueba y verdad en el derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2002, trad. it. *Prova e verità nel diritto*, Bologna, il Mulino, 2004.
- FERRUA, P., *Studi sul processo penale. II - Anamorfosi del processo accusatorio*, Torino, Giappichelli, 1992.
- GIOSTRA, G., *Valori ideali e prospettive metodologiche del contraddittorio in sede penale*, «Politica del diritto» 17/1 (1986), pp. 13-50.
- GIULIANI, A., *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, Giuffrè, 1961.
- ISAAC, J., *La notion de dialectique chez Saint Thomas*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 34 (1950), pp. 481-506.
- LAUDAN, L., *Truth, error, and Criminal Law. An Essay in Legal Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MANZIN, M., PUPPO, F. (a cura di), *Audiatur et altera pars. Il contraddittorio fra principio e regola*, Milano, Giuffrè, 2008.
- MAYER, R. J., *De veritate: quid est? Vom Wesen der Wahrheit: ein Gespräch mit Thomas von Aquin*, Fribourg (Schweiz), Universitätsverlag, 2002, pp. 138-143.
- PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936.
- POPPER, K., *Logik der Forschung*, Wien, J. Springer, 1934, trad. ingl. con nuove note e aggiunte, *The Logic of the Scientific Discovery*, London, Routledge, 1959, trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1995.
- SATTA, S., PUNZI, C., *Diritto processuale civile*, Padova, Cedam, 1996¹².
- TARSKI, A., *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati* [1933], trad. it. in F. RIVETTI BARBÒ, *L'antinomia del mentitore. Da Peirce a Tarski*, Milano, Vita e Pensiero, 1961, pp. 391-677.
- TARUFFO, M., *La prova dei fatti giuridici. Nozioni generali*, Milano, Giuffrè, 1992.
- IDEM, *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- TONINI, P., *Manuale di procedura penale*, Milano, Giuffrè, 2012¹³.

LE SECRET DE LA CONFESSION ET LE SECRET PROFESSIONNEL DES PRÊTRES DANS LES ACCORDS BILATÉRAUX SAINT-SIÈGE – ÉTATS

PIERRE LAFFON DE MAZIÈRES

DOMINIQUE LE TOURNEAU

RÉSUMÉ · La protection du secret de la confession trouve dans l'instrument concordataire un outil très apprécié du Saint-Siège spécialement dans les pays africains. Cela ressort de l'examen des accords récents qui contiennent souvent un article sur la question. Si plusieurs pays occidentaux s'en prennent dans leur législation à ce secret ou le menacent, la voie diplomatique pourrait être davantage sollicitée pour protéger cette liberté de l'Église. L'étude de la situation d'un pays comme la France permet de rappeler les tensions et les enjeux en présence. De la lecture attentive des concordats en vigueur se dégagent 5 principes fondamentaux relatifs au secret de la confession et au secret professionnel. Ces principes fondamentaux sont pour le Saint-Siège et les États des garanties juridiques pour protéger le secret de la confession et le secret professionnel des prêtres, deux éléments importants de la liberté religieuse.

ABSTRACT · The protection of the secrecy of confession finds in the Concordat instrument a tool much appreciated by the Holy See, especially in African countries. This is clear from an examination of recent agreements, which often contain an article on the subject. If several Western countries attack or threaten this secrecy in their legislation, diplomatic channels could be used increasingly to protect this freedom of the Church. A study of the situation in a country like France highlights the tensions and issues at stake. A careful reading of the concordats in force reveals 5 fundamental principles relating to the secrecy of confession and professional secrecy. For the Holy See and the States, these fundamental principles are legal guarantees to protect the secrecy of confession and the professional secrecy of priests. These 2 secrets are important aspects of religious freedom.

pierre.laffon@gmail.com, Docteur en droit canonique de l'Université pontificale de la Sainte-Croix, Rome, Italia.

dominique.le.tourneau@gmail.com, Professeur émérite du Studium de Droit canonique de Lyon, Francia.

Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601012](https://doi.org/10.19272/202408601012) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 311-328

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET)

SUBMITTED: 14.11.2023 · REVIEWED: 17.11.2023 · ACCEPTED: 4.12.2023

MOTS-CLEFS · concordat, accord diplomatique, secret de la confession, secret professionnel, liberté religieuse.

KEYWORDS · Concordat, Diplomatic Agreement, Secrecy of Confession, Professional Secrecy, Religious Freedom.

SOMMAIRE : 1. Fragile situation du secret de la confession en droit français, symptomatique d'un monde sécularisé. A. Occident sécularisé et secret de la confession. B. Situation française. – 2. Positions fermes du Saint-Siège mais délicate action diplomatique. A. La politique du Saint-Siège de protection du secret de la confession. B. Les cinq principes dégagés de l'examen des accords diplomatiques récents -. Annexe : listes des conventions sauvegardant le secret de la confession sacramentelle et ses conséquences.

DANS les années 1960-1970, le «ventre» du journal *Le Monde* faisait état d'un projet gouvernemental visant à placer des micros dans les confessionnaux en Grande-Bretagne. Pourtant, dans ce même pays, Alfred Hitchcock avait porté à l'écran, en 1953, un film intitulé *I confess*, traduit en français par *La loi du silence*, dans lequel il défendait l'usage du confessionnal comme quelque chose d'on ne peut plus naturel et indispensable. Le projet du gouvernement de Sa Majesté n'a pas abouti. D'autres régimes moins démocratiques ne se sont pas fait scrupule de procéder à ce genre de mesures odieuses, telle la Pologne communiste. D'ailleurs, une fois le bloc de l'Est éclaté, une forte demande de protection du secret de la confession se traduira dans les concordats de l'ex-bloc soviétique. «La protection du secret de confession revient en force dans les concordats des pays sortis de la période communiste. Ainsi l'accord croate sur les questions juridiques déclare le secret de la confession inviolable» (1996, art. 8, 2). Il prévoit aussi que l'autorité ecclésiastique sera avertie chaque fois qu'un ecclésiastique devra comparaître en justice (art. 8, 1) [...] La Lettonie en 2000 garantit le «secret du sacrement de la réconciliation». Un prêtre ne peut jamais être interrogé «sur des sujets liés au secret de la confession» (art. 7).¹ La même année, la Lituanie «garantira l'inviolabilité du secret de la confession sacramentelle, y compris si le prêtre est amené à témoigner dans une procédure judiciaire» (art. 8, 1).

Le premier accord à prévoir une telle immunité est le concordat de 1887 entre le Saint-Siège et la Colombie dont l'article 12 sur le for ecclésiastique prévoit que les personnes ecclésiastiques ne seront pas obligées par l'ordre civil à déclarer avec ou sans serment sur des faits ou actes qu'ils doivent garder secrets conformément aux dispositions de l'Église.² La pratique va se

¹ R. MINNERATH, *L'Église catholique face aux États : deux siècles de pratique concordataire, 1801-2010*, Paris, Cerf, 2012, p. 278.

² Ivi, p. 277; A. MERCATI, *Racolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la santa sede et*

généraliser et chaque fois que cela est possible, que les conditions politiques sont réunies et que l'opportunité se présente, le Saint-Siège prévoit la protection d'un tel secret spécifique dans ses accords avec les États.

La présente étude se propose de rappeler l'actualité et les enjeux d'une telle question. Les implications et conséquences d'un tel secret de la confession font entrer en jeu de nombreuses questions juridiques tant du point de vue du droit séculier que du point de vue canonique.³ Le secret dont il sera question ici est principalement celui de la confession. En plus de la protection d'un tel secret, les accords diplomatiques étudiés érigent aussi des normes visant à protéger le secret naturel qui découle des conversations liées à l'accompagnement spirituel.⁴ Ces accords rattachent ce secret ministériel au secret professionnel de leur ordre juridique, d'où le titre de notre article.

La situation française nous servira de révélateur des enjeux de la protection du secret de la confession dans un monde sécularisé (I). Nous essaierons ensuite de dégager les grands principes de la politique du Saint-Siège en ce domaine (II). Dans un article, le professeur Rafael Palomino a étudié les accords qui ont traité le sujet de la confession jusqu'en 2008 compris.⁵ Il s'agit d'un ensemble de dix-sept accords internationaux, dont quatorze ont été signés entre 1997 et 2008, soit sur une période de douze ans. À ceux-là viennent s'ajouter 9 autres accords allant de 2009 à 2015 que nous avons présentés dans notre ouvrage sur la politique concordataire.⁶ Il faut en outre tenir compte des conventions nées depuis lors jusqu'en 2019, au nombre de six, de deux nouveaux accords intervenus en 2019 entre le Saint-Siège et respectivement l'Angola et le Burkina Faso ainsi que d'un accord passé en 2022 avec le São-Tomé-e-Príncipe.⁷ Pour faciliter le suivi de ces divers ac-

le *autorita civilii*, Roma, Tipographia poliglotta Vaticana, 1919, pp. 1064-1065. Cfr. aussi J. T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di Concordati 1950-1999*, Città del Vaticano, LEV, 2000; IDEM, *I Concordati del 2000*, Città del Vaticano, LEV, 2001; IDEM, *I Concordati dal 2000 al 2009*, Città del Vaticano, LEV, 2010.

³ Cfr. B. SERRA, *Intimum, privatum, secretum: sul concetto di riservatezza nel diritto canonico*, Modena, Mucchi, 2022.

⁴ R. PALOMINO LOZANO, *La protección jurídica del secreto ministerial a través de los concordatos*, dans *Ius et iura: escritos de derecho eclesiástico y de derecho canónico en honor del profesor Juan Fornés*, Granada, Editorial Comares, 2010, p. 896.

⁵ R. PALOMINO LOZANO, *La protección jurídica del secreto ministerial a través de los concordatos*, cit., pp. 893-908.

⁶ D. LE TOURNEAU, *La politique concordataire du Saint-Siège*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2020, pp. 173-174.

⁷ En ce qui concerne cet accord ratifié et publié alors que ces pages étaient sous presse, nous renvoyons au traité n° 35 dans la liste établie en annexe du présent d'article. Une rapide présentation en est faite après son énoncé. Pour la liste des concordats, leurs références et éventuellement leur texte, l'on verra le site https://www.iuscangreg.it/accordi_santa_sede.php. Nous avons indiqué dans l'ouvrage sus-mentionné, p. 47, comment compléter cette liste.

cords ayant traité du secret de la confession sous une forme ou une autre, nous en donnons la liste en annexe. Nous sommes en présence d'un *corpus* imposant de 35 conventions, dont plus des deux-tiers ont été signées au *xxi*^e siècle. Notre étude se veut complémentaire à l'approche de Rafael Palomino qui a étudié le sujet du point de vue du droit ecclésiastique. Nous nous plaçons du point de vue du droit public de l'Église et de sa politique concordataire.

I. FRAGILE SITUATION DU SECRET DE LA CONFESSION EN DROIT FRANÇAIS, SYMPTOMATIQUE D'UN MONDE SÉCULARISÉ

Le monde de plus en plus laïcisé (A) dans lequel nous vivons au *xxi*^e siècle, résolument anticatholique même,⁸ fait pression sur l'Église catholique pour qu'elle revienne sur certains de ses principes essentiels. Le secret de la confession en fait partie. La situation de la France à cet égard est symptomatique (B).

A. Occident sécularisé et secret de la confession

Face aux scandales des abus et leurs répercussions dans l'opinion publique, une remise en cause du secret de la confession peut être observée dans de nombreux pays. Le cas de l'Australie est malheureusement connu : l'abolition du secret de la confession était l'une des 189 recommandations formulées par la *Royal Commission* sur les abus dans son rapport final sur l'amélioration de la protection des enfants contre les abus (rapport de 2017).⁹ Depuis, plusieurs États fédérés ont voté des lois obligeant les confesseurs à dénoncer les abus révélés en confession : l'Australie occidentale, l'Australie méridionale, l'État de Victoria, de Tasmanie et la ville-État de Canberra.¹⁰

Comme le remarque le professeur Geraldina Boni, des attaques « de plus en plus sévères contre le secret ministériel et les aveux »¹¹ ont eu lieu récemment dans différents pays en plus de l'Australie déjà évoquée : en Irlande (un projet de loi en 2011 avait provoqué une crise diplomatique avec le Saint-Siège), aux États-Unis (où un projet de loi avait été présenté en Californie en 2019), en Belgique, en Inde, au Chili, où des projets de loi

⁸ Cette orientation générale s'est manifestée au grand jour dans la plupart des pays, au mépris des lois fondamentales, lors de l'épidémie de coronavirus. Cfr. à ce sujet D. LE TOURNEAU, *Les Droits fondamentaux du canon 213 CIC (c. 16 CCEO) à l'épreuve de la Covid-19*, «Forum Canonicum» 16 (2021), pp. 9-36.

⁹ Cfr. M. CARNÌ, *Tutela del sigillo sacramentale e del segreto ministeriale in Australia*, «Ephemerides Iuris Canonici» 61 (2021), pp. 649-677.

¹⁰ Cfr. *El secreto de confesión, según la ley, es revocado en Australia: católicos protestan*, <https://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=41803>, consulté le 18-09-2023.

¹¹ G. BONI, *Sigillo sacramentale e segreto ministeriale. La tutela tra diritto canonico e diritto secolare*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» 34 (2019).

ont aussi été avancés pour contraindre les prêtres à aller contre le sceau sacramentel.¹²

Si les abus de la part de clerc sur des mineurs ou des personnes vulnérables constituent effectivement un grand scandale, remettre en cause ce secret absolu qui est une composante essentielle du sacrement de la confession et qui est aussi une garantie de la liberté de conscience et de religion des personnes serait ajouter un mal au mal. Le constat de la Pénitencerie apostolique l'exprime très clairement: «Dans ce contexte, semble se développer un inquiétant “préjugé négatif” sur l'Église catholique, dont l'existence est présentée culturellement, et réinterprétée socialement, d'une part à la lumière des tensions qui peuvent apparaître au sein même de la hiérarchie et, d'autre part, des récents scandales d'horribles abus, commis par des membres du clergé. Ce préjugé, oubliant la véritable nature de l'Église, son histoire authentique, et l'influence réelle et bénéfique qu'elle a eue et a encore dans la vie des hommes, se traduit quelquefois par une “prétention” injustifiable que l'Église elle-même, dans ces domaines, conforme sa propre législation à celle des États dans lesquels elle vit, comme seule possible “garantie de correction et de rectitude”».¹³

B. Situation française

Le secret de la confession est protégé en France par son intégration dans le régime juridique du secret professionnel, protection fragile s'il en est, une simple modification du code pénal pouvant renverser un équilibre législatif et jurisprudentiel très précaire.¹⁴

La Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (Ciase), dite aussi Commission Sauvé, du nom de son président, installée le 8 février 2019, a rendu public son rapport le 5 octobre 2021.¹⁵ Dans sa recommandation n° 8, elle demande «dans tout type de formation et de catéchèse, comme en pastorale, [d']enseigner [...] que le secret de la confession s'inscrit dans le seul temps du sacrement de pénitence». La même recommandation invite les autorités religieuses à «relayer [...] un message clair indiquant aux

¹² M. OSUALA, THADDEUS, *Sigilo sacramental y denuncia obligatoria del abuso de menores. Una mirada global*, «Revista Española de Derecho Canónico» 186 (2019), pp. 215-239.

¹³ Cfr. Note de la Pénitencerie apostolique sur l'importance du for interne et l'inviolabilité du sceau sacramentel, 21-06-2019, https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20190629_forointerno_fr.html.

¹⁴ E. TAWIL, *Le secret de la confession, source de conflit entre le droit canonique et le droit français?*, «Le Club des juristes», 12 octobre 2021, https://blog.leclubdesjuristes.com/le-secret-de-la-confession-source-de-conflit-entre-le-droit-canonique-et-le-droit-francais/#_ftnref4, consulté le 9-09-2023.

¹⁵ Cfr. <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-Rapport-5-octobre-2021-Les-violences-sexuelles-dans-l-Eglise-catholique-France-1950-2020.pdf>.

confesseurs et aux fidèles que le secret de la confession ne peut déroger à l'obligation, prévue par le code pénal et conforme, selon la commission, à l'obligation de droit divin naturel de protection de la vie et de la dignité de la personne, de signaler aux autorités judiciaires et administratives les cas de violences sexuelles infligées à un mineur ou à une personne vulnérable». Ce qui est repris mot à mot par la recommandation n° 43. Une telle approche s'écarte d'une jurisprudence et d'une législation françaises de près de deux siècles qui s'évertuent à ne pas entrer «dans une délimitation entre le sacramentel et l'extra-sacramentel»¹⁶ souhaitant «circonscrire le secret à l'activité ministérielle en général».¹⁷ En effet, en droit français, le secret de la confession s'est étendu à toutes les connaissances acquises dans le cadre du ministère.¹⁸

La recommandation n° 8 demande encore de «passer au crible: – la disposition canonique dite de l'absolution du complice, radicalement inappropriée aux cas d'agression sexuelle». Il y a ici l'illustration d'une incompréhension de la Ciasa de cette institution canonique: «Un problème de fond d'un point de vue méthodologique», car les présupposés de l'ordre juridique canonique ne sont pas pris en compte ici par la Ciasa, la peine d'excommunication *latae sententiae* lors de l'absolution du complice ayant justement comme fin de protéger les pénitents de tout détournement du sacrement de la confession.¹⁹

Quant au paragraphe 0926, il affirme qu'«aucun secret de quelque nature qu'il soit ne peut prévaloir sur l'obligation légale, sauf à commettre un délit, de signaler aux autorités judiciaires ou administratives les mauvais traitements infligés à un mineur ou une personne vulnérable. Il doit être rappelé aux clercs, religieux et religieuses que la loi de la République prévaut». La loi humaine serait donc prévalente.

Quoi qu'il en soit, l'esprit laïciste de plus en plus envahissant et agressif ne tolère plus le secret de la confession, au nom d'une soi-disant liberté qui n'en est pas une. Car le recours à la confession est un choix libre et délibéré du fidèle qui entend préserver ses droits fondamentaux (formalisé par les canons 220 CIC et 23 CCEO)²⁰ et sa liberté religieuse.

¹⁶ B. DU PUY-MONTBRUN, *La détermination du secret chez les ministres du culte: le secret pastoral en droit canonique et en droit français*, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2012, p. 343.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. Cass. crim., 4 déc. 1891; B. GONÇALVES, *Le sceau sacramentel en question: essai d'analyse juridico-canonique des recommandations de la CIASA*, «Revue du droit des religions» 15 (2023), pp. 73-91.

¹⁹ Cfr. T. SOL, *Aspectos canónicos problemáticos del informe Salvé sobre los casos de abusos en la Iglesia católica de Francia*, «Ius Canonicum» 124 (2022), pp. 943-944.

²⁰ D. LE TOURNEAU, *Le canon 220 et les droits fondamentaux à la bonne réputation et à l'intimité*, «Ius Ecclesiae» 26 (2014), pp. 127-148.

II. POSITIONS FERMES DU SAINT-SIÈGE MAIS DÉLICATE ACTION DIPLOMATIQUE

La politique concordataire du Saint-Siège de protection du secret de la confession (A) se concrétise dans cinq principes juridiques indentifiables dans les accords en vigueur (B).

A. La politique du Saint-Siège de protection du secret de la confession

La protection du secret de la confession est un point récurrent des questions à traiter dans les questions diplomatiques entre le Saint-Siège et les États. En témoigne le nombre de concordats ou accords-cadres qui touchent ce point. Dans les accords du type général postérieurs à 2008, seuls ceux passés avec le Cameroun et l'Azerbaïdjan n'abordent pas la question.²¹

L'on remarquera que la plupart des pays signataires qui ont intégré le secret de la confession dans leur accord appartiennent au continent africain, mais uniquement à la partie francophone ou, pour quatre d'entre eux, lusophone, les pays de langue anglaise s'abstenant toujours pour l'heure, comme nous le remarquions déjà précédemment.²² Il s'agit donc de pays où l'évangélisation catholique a pris de bonnes racines. Ce catholicisme est combiné à une sensibilité religieuse africaine spécialement fine – à juste titre – en ce qui concerne le secret de la confession.

Toujours en Afrique, les accords ont été rendus nécessaires avant tout pour fixer le statut de l'Église dans ces pays nouvellement indépendants.²³ Pour nombre d'entre eux, le statut de l'Église était calqué sur la situation française et donc peu sûr juridiquement, l'Église catholique en France ne bénéficiant que d'un statut précaire. C'est dans ce contexte que l'emblématique accord-cadre entre le Gabon et le Saint-Siège a été signé en 1997.²⁴ Les concordats africains qui entrent dans l'objet de la présente étude en sont largement redevables tant sur ce point concernant le statut juridique de l'Église dans ces pays²⁵ que sur la protection du secret de la confession.²⁶ Les accords

²¹ Ne sont pas concernés ici les nombreux accords partiels passés durant cette période.

²² D. LE TOURNEAU, *La politique concordataire du Saint-Siège*, cit., p. 54; Giuseppe Dalla Torre pointe également «le préjugé anticatholique et anti-romain des grandes réalités anglophones de l'Afrique noire». Cfr. G. DALLA TORRE, *Introduction*, dans A. BLASI, *Concordati africani. Elementi e Fonti di Diritto Concordatario Africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022, p. 18. Notre traduction.

²³ D. LE TOURNEAU, *La politique concordataire du Saint-Siège*, cit., pp. 53-54.

²⁴ Cfr. R. PALOMINO LOZANO, *L'Accordo-quadro del 1997 tra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 1 (1999), pp. 81-86.

²⁵ Cfr. A. BLASI, *Concordati africani. Elementi e Fonti di Diritto Concordatario Africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022, p. 85.

²⁶ Ivi, p. 115.

du Saint-Siège avec le Mozambique (2011),²⁷ le Burundi (2012),²⁸ le Cap-Vert (2013),²⁹ la Guinée équatoriale (2013),³⁰ le Tchad (2013),³¹ la République Centrafricaine (2016),³² le Bénin (2013),³³ la République du Congo Brazzaville (2017),³⁴ l'Angola (2019),³⁵ le Burkina Faso (2019)³⁶ et la République démocratique du Congo (2020),³⁷ protègent explicitement le secret de la confession dans des termes comparables à ceux de l'accord entre le Gabon et le Saint-Siège: le secret de la confession y est reconnu comme «absolu et inviolable» tel que l'article 8 § 3 de l'accord gabonais le prévoit.

En dehors de l'Afrique, l'accord avec l'Organisation de la libération de la Palestine affirme lui aussi protéger le *sigillum sacramentale*.³⁸

Notons que l'accord passé avec la Slovaquie pour l'assistance spirituelle aux membres des forces armées (2002) reconnaît à l'Ordinaire militaire correspondant le droit de «diriger, assurer et contrôler» l'activité des prêtres et des diacres de l'ordinariat «conformément aux normes juridiques relatives à la protection des faits couverts par le secret» (art. 2.4). Cette formulation laisse entendre que le secret envisagé couvre un champ plus large que celui du seul secret de la confession, et s'applique aussi à l'accompagnement spirituel, comme nous le verrons plus avant.

Cette protection du secret de la confession semble plus efficiente si un État reconnaît la personnalité internationale du Saint-Siège comme le font, en Afrique, les accords avec le Mozambique (art 5.1), le Burundi (art 3 § 1), le Cap-Vert (art 2.1), le Tchad (art. 1.1), la Guinée équatoriale (art. 3.1), la République centrafricaine (art. 2), le Bénin (art. 3 § 1), la République du Congo Brazzaville (art. 3.1), l'Angola (art. 3.1), le Burkina Faso (art. 2) et la République démocratique du Congo (art. 2), et comme ce fut aussi le cas de l'accord-cadre avec le Gabon (art. 2). En reconnaissant la personnalité juridique du Saint-Siège qui représente l'Église catholique, un certain degré de souve-

²⁷ Art. 10 § 1: «Le secret de la confession est inviolable».

²⁸ Art. 8 § 3: «Le secret de la confession est absolu et inviolable. Il n'est donc jamais permis d'interroger un clerc en cette matière».

²⁹ Art. 9.1: «Le secret du ministère sacerdotal est garanti, en particulier le secret de la confession sacramentelle».

³⁰ Art. 9.3: «Le secret de la confession est absolu et, par suite, inviolable».

³¹ Art. 14 § 3: «Le secret de la confession sacramentelle est absolu et inviolable».

³² Art. 8 § 3: «Le secret de la confession est absolu et inviolable».

³³ Art. 9 § 3: «Le secret de la confession sacramentelle est absolu et inviolable».

³⁴ Art. 9.1: «Le secret de la confession sacramentelle est absolu et par conséquent inviolable».

³⁵ Art. 8.1: «Le sceau sacramentel de la confession est toujours et absolument inviolable».

³⁶ Art. 8 § 4: «Le secret sacramentel de la Confession est absolu et inviolable».

³⁷ Art. 8 § 3: «Le secret de la confession est absolu et par là inviolable».

³⁸ Chap. III, art. 12 § 5: «Le sceau du sacrement de la confession est reconnu comme inviolable par les autorités palestiniennes compétentes».

raineté de la société Église est reconnu par l'État; le secret de la confession qui est un élément important de l'ordre juridique interne à l'Église peut être ainsi mieux protégé.

L'initiative de tels accords dépend des conditions politiques locales. Elle est rarement prise par le Saint-Siège. S'assurer l'adhésion de la conférence des évêques à un accord international est tout l'enjeu pour le Saint-Siège. Dans cette logique, mieux vaut que l'initiative vienne de la base. L'actuel secrétaire d'État, le cardinal Pietro Parolin, insiste aussi sur les modalités d'élaboration des récents accords-cadres qui révèlent clairement «la prévalence d'un schéma [...] qui appelle les conférences épiscopales à la conclusion d'accords pour réguler des matières déterminées. De plus, les conférences sont parties prenantes dans le processus d'élaboration des accords, de la phase de projet à celle de la formulation concrète».³⁹

La nécessité d'une convention peut être donc soulevée par les pouvoirs publics d'un pays ou par la conférence des évêques concernée.⁴⁰ Mais notons qu'au final, seul le Saint-Siège est compétent pour engager l'Église catholique dans un accord international conformément au canon 459 § 2 du CIC 1983. Devant les pressions d'un État, il est tentant pour une conférence d'évêques de vouloir réguler elle-même ou en relation avec une autre conférence des évêques la question de la protection du secret de la confession, ce qui serait cependant contraire au droit canonique. Si les conférences des évêques ne sont pas et ne peuvent pas être compétentes selon la vision du Saint-Siège, il est aisément compréhensible qu'une commission ou une institution de l'ordre temporel ne peut interférer avec l'ordre spirituel sur un point aussi sensible et relevant du droit divin. «Le secret inviolable de la Confession provient directement du droit divin révélé et plonge ses racines dans la nature même du sacrement, au point de ne permettre aucune exception dans le domaine ecclésial, et encore moins dans le domaine civil»,⁴¹ rappelle la note de la Pénitencerie apostolique approuvée en forme simple par le Pape François.

Dans cette optique, l'accord-cadre du Gabon assurait que «dans le cadre des relations entre Conférences épiscopales, la Conférence des évêques du Gabon s'engage à observer l'obligation énoncée au canon 459 § 2». Du reste, le Saint-Siège rappelle dans nombre d'accords cette nécessité de soumettre à l'approbation du Saint-Siège les matières d'une certaine importance traitées

³⁹ P. PAROLIN, *Préface*, dans A. BLASI, *Concordati africani. Elementi e Fonti di Diritto Concor-datario Africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022, p. 15. Notre traduction.

⁴⁰ P. ERDÖ, *Il ruolo delle conferenze episcopali nei rapporti con lo stato*, «Ius Canonicum» 39, supplément n°1, Escritos en honor de Javier Hervada (1999), pp. 1099-1107.

⁴¹ Note de la Pénitencerie apostolique sur l'importance du for interne et l'invocabilité du sceau sacramentel, 21-06-2019, https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20190629_forointerno_fr.html, consulté le 9-09-2023.

entre le niveau local de la conférence des évêques et la sphère temporelle.⁴² Cette «clause de compétence exclusive du Saint-Siège» pour les matières d'une certaine importance se retrouve clairement rappelée dans de nombreux accords, tel que l'accord avec le Brésil (2009) où il est précisé que «les organes du Gouvernement brésilien, dans le cadre de leurs compétences respectives, et la Conférence nationale des évêques du Brésil, dûment autorisée par le Saint-Siège, peuvent conclure des accords sur des questions spécifiques pour la pleine exécution du présent Accord» (art. 18 § 1). Un rappel identique se trouve dans les accords avec le Tchad (art. 10 § 2) et le Burundi (articles 12, 13, 14, 15). Les compétences des conférences des évêques en ces matières sont donc liées à l'application des accords comme en Italie où la conférence des évêques est compétente de manière «dérivée et applicative» d'un traité international de rang supérieur.⁴³

B. Les cinq principes dégagés de l'examen des accords diplomatiques récents

Le climat hostile présenté dans la première partie de cet article explique, au moins partiellement, la position du Saint-Siège qui tient à faire figurer en bonne et due place le respect du *sigillum sacramentale* et du secret professionnel des clercs dans les accords bilatéraux qu'il est amené à signer avec les partenaires étatiques.

De la lecture attentive des textes nous pouvons dégager cinq principes fondamentaux relatifs au secret de la confession et au secret professionnel.

a) Le premier d'entre eux est la reconnaissance de la part de l'État concerné du caractère «absolu» du secret de la confession, c'est-à-dire qu'il ne saurait admettre aucune limitation, de quelque nature que ce soit. Ce principe essentiel est affirmé, s'agissant de la période que nous étudions, par les accords signés par le Saint-Siège avec la république de Guinée Équatoriale, le 13 octobre 2010, en son article 9 § 3; avec la république du Burundi, le 6 novembre 2012, en son article 8 § 3; avec la république du Tchad, le 6 novembre 2013, en son article 14 § 3; avec la république démocratique du Congo, le 20 mai 2016, en son article 8 § 3; avec la république du Bénin, le 21 octobre 2016, en son article 9 § 3; avec la république du Congo Brazzaville, le 3 février 2017, en son article 9 § 1; avec la république de l'Angola, le 21 novembre 2019, en son article 8 § 1; avec la république Centrafricaine, le 5 mars 2019, en son article 8 § 3; avec l'État du Burkina Faso, le 7 septembre 2020, en son article 8 § 4.

b) En second lieu, étant absolu, ce secret se trouve être aussi «inviolable». C'est ce qu'affirment les mêmes accords, auxquels viennent s'ajouter, sans

⁴² R. PALOMINO LOZANO, *L'Accordo-quadro del 1997 tra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon*, cit., p. 82.

⁴³ Cfr. J.-P. SCHOUPE, *Relations entre Église et communauté politique. Doctrines - pratiques juridiques*, Montréal, Wilson & Lafleur, 2020, pp. 301-302.

précision d'absoluité, ceux passés avec le Monténégro, le 24 juin 2011⁴⁴; avec le Mozambique,⁴⁵ le 7 décembre 2011; avec la Palestine, le 26 juin 2015⁴⁶ et avec le Timor Oriental,⁴⁷ le 14 août 2015. Les autorités de la Palestine garantissent également «le droit des prisonniers de continuer à jouir pleinement de la liberté religieuse», et, par suite, à recevoir la visite régulière de chapelains. Sont alors respectés «le caractère privé de leur conversation et le secret inhérent à la confession sacramentelle».⁴⁸

c) Une conséquence de l'inviolabilité du secret de la confession – c'est le troisième principe reconnu officiellement – est le respect du secret professionnel ecclésiastique. Le gouvernement du Burundi reconnaît que «les Évêques, les prêtres et les religieux (religieuses) ont droit au respect de leur secret professionnel» (art. 8 § 3) ou du «secret lié à leur état».⁴⁹ Pour la Guinée Équatoriale, l'inviolabilité du secret de la confession «s'étend au secret professionnel ecclésiastique» (art. 9 § 3). La république d'Angola «respecte le secret professionnel des prêtres, des religieux et des religieuses» (art. 8.1). Quant aux autorités du Burkina Faso, elles précisent que «le secret relatif au ministère spirituel sera traité à l'image du secret professionnel de professions similaires» (art. 8 § 4), formulation quelque peu vague, la notion de «similaire» n'étant guère précise, mais la garantie apportée semble suffisante. Cette clause se retrouve dans les accords passés avec la république démocratique du Congo,⁵⁰ la république Centrafricaine⁵¹ et la république du Congo Brazzaville.⁵² L'accord du Burkina Faso précise que «le secret relatif au ministère spirituel sera traité à l'image du secret professionnel de professions similaires» (art. 8 § 4).

d) Ces principes étant posés, il en découle logiquement, c'est un quatrième point, que «les ecclésiastiques ne peuvent être interrogés par les magistrats ou par d'autres autorités sur les faits et les choses dont ils ont eu connaissance en raison de leur ministère», comme le reconnaît le gouvernement du

⁴⁴ Art. 9: «Le secret de la confession est toujours inviolable».

⁴⁵ Cfr. note 28.

⁴⁶ Cfr. note 39.

⁴⁷ Art. 20.3: «Le secret de la Confession est inviolable».

⁴⁸ Comprehensive Agreement between the State of Palestine and the Holy See, chap. II, art. 4, § 14.

⁴⁹ Accord avec la république du Bénin, art. 9 § 3: «Les évêques, les prêtres et les religieux(es) ont le droit au respect de leur obligation au secret lié à leur état».

⁵⁰ Art. 8 § 4: «Les Évêques, les prêtres, les religieux et les religieuses ont droit au respect de leur obligation au secret lié à leur état de la même manière que les membres de professions à qui le respect du secret professionnel est reconnu».

⁵¹ Art. 8 § 4: «Les Évêques, les prêtres, les religieux et religieuses ont droit au respect de leur obligation au secret lié à leur état de la même manière que les membres des professions à qui le respect du secret professionnel est reconnu».

⁵² Art. 9.2: «Les Évêques, les prêtres, les religieux (religieuses) ont droit au respect de l'obligation au secret lié à leur ministère ou état de vie, de la même manière que pour les membres d'autres professions à qui le respect du secret professionnel est reconnu».

Cap Vert,⁵³ ce qui englobe non seulement les connaissances acquises via la confession sacramentelle mais aussi celles provenant de l'accompagnement spirituel. Dans le même sens, la Guinée Équatoriale affirme nettement que «l'on ne permettra jamais qu'un prêtre soit interrogé sur cette matière» (art. 9 § 3), formulation qui se retrouve dans les accords passés avec la république du Bénin,⁵⁴ la république démocratique du Congo,⁵⁵ la république Centrafricaine,⁵⁶ la république du Congo Brazzaville.⁵⁷ Cela implique que «le clerc ne peut faire l'objet d'aucune poursuite à cet effet», c'est-à-dire dans l'hypothèse où il invoquerait le secret de la confession.⁵⁸ L'inviolabilité du secret de la confession a pour effet, par exemple, qu'elle «comprend le droit de refuser de déposer devant les organes de l'État de la République du Mozambique» (art. 10 § 1).

L'accord avec la Palestine apporte quelques précisions ultérieures: «Un prêtre catholique ne doit pas être interrogé sur des matières en lien avec le secret de la confession, y compris quand il intervient lui-même comme témoin ou partie dans un procès civil».⁵⁹ Les autorités du Schleswig-Holstein se contentent d'accorder aux prêtres catholiques «la faculté de refuser de témoigner sur tout ce qui leur a été confié ou qu'ils ont appris dans le cadre de la confession ou de leur activité pastorale» (art. 9). Dans le cas de l'Angola, il est bien précisé que les prêtres «ne peuvent jamais être obligés de répondre à des magistrats ou à d'autres autorités, sur des matières dont ils ont eu connaissance dans l'exercice de leur ministère ou au for interne» (art. 8.1). Enfin, les Autorités judiciaires du Burkina Faso s'engagent à «conduire tout interrogatoire d'un clerc dans le respect de cette règle de l'Église catholique» (art. 8 § 4) qu'est le secret absolu et inviolable de la confession.

Une question annexe en rapport avec cette exclusion d'interrogatoires dans des procès sur les connaissances acquises sous le sceau du secret sacramentel, est l'incompatibilité entre la condition de ministre du culte et de membre d'une congrégation religieuse de figurer comme membre d'un juré d'assise. Cette exemption est prévue par le droit de pays comme l'Allemagne,⁶⁰ l'Angleterre et l'Italie. Elle n'existe pas en Espagne ni aux

⁵³ Art. 9.2: «Les ecclésiastiques ne peuvent pas être interrogés par les magistrats ou par d'autres autorités sur les faits et les choses dont ils ont connaissance en raison de leur ministère».

⁵⁴ Art. 9 § 3: «Il n'est donc pas permis d'interroger un clerc en cette matière».

⁵⁵ Art. 8 § 3: «Il n'est donc jamais permis d'interroger un clerc en cette matière».

⁵⁶ Art. 8 § 3: «Il n'est donc jamais permis d'interroger un clerc en cette matière».

⁵⁷ Art. 9.1: «Il n'est donc jamais permis d'interroger un clerc en cette matière».

⁵⁸ Accord avec la république du Tchad, art. 14 § 3.

⁵⁹ Comprehensive Agreement between the State of Palestine and the Holy See, chap. III, art. 12 § 5.

⁶⁰ Cfr. H. PREE, *Tutela del sigillo confessionale e del segreto ministeriale in Germania*, «Ephemerides Iuris Canonici» 61 (2021), pp. 601-603.

États-Unis,⁶¹ et pas davantage en France. Ceci n'est pas sans présenter une anomalie, à partir du moment où la République française ne reconnaît pas le phénomène religieux et ignore le droit de l'Église, étant ainsi amenée, par exemple, à refuser aux membres du clergé et aux religieux pourtant munis des diplômes correspondants d'enseigner dans les établissements publics. Il est pour le moins étrange qu'il permette – voir oblige – des ecclésiastiques à intervenir dans un juré de cour d'assise et que ceux-ci soient reconnus compétents en la matière.

e) Un dernier point concerne les archives ecclésiastiques.⁶² Le lien avec ce que nous avons vu jusqu'ici est magistralement établi par l'accord avec le Burkina Faso. Nous lisons à son article 8 § 5 que «l'inviolabilité du secret relatif au ministère spirituel s'étend aussi aux archives soumises à la juridiction ecclésiastique». Ladite protection des archives de l'Église est assurée aussi par les conventions passées avec Andorre⁶³ bien que cet accord n'aborde pas le secret de la confession, l'Angola,⁶⁴ le Bénin,⁶⁵ la république Centrafricaine⁶⁶ la république du Congo Brazzaville,⁶⁷ la Guinée Équatoriale⁶⁸ et le Mozambique.⁶⁹ Ces archives sont déclarées «inviolables» et jouissant d'une protection particulière, tout en précisant parfois que ladite inviolabilité est conditionnée par la législation étatique en vigueur. L'on remarquera que la notion d'archives est prise au sens large, puisqu'elle peut englober aussi les registres et autres documents ecclésiastiques.

★

«Sur fond de déculturation religieuse massive et de sécularisation générale, le secret qui caractérise la célébration du sacrement de pénitence et de ré-

⁶¹ Cfr. senat.fr/lc/lc14/lc14_mono.html.

⁶² Cfr. D. LE TOURNEAU, *La place des archives ecclésiastiques dans l'Église*, «Revue de Droit Canonique» 64 (2014), pp. 95-125.

⁶³ Art. V.4 § 2: «L'État respecte et protège l'inviolabilité des archives, registres et autres documents déposés dans les paroisses andorranes et dans d'autres entités et institutions ecclésiastiques».

⁶⁴ Art. 8.3: «La République d'Angola garantit l'inviolabilité des archives, registres et autres documents appartenant à l'Église Catholique».

⁶⁵ Art. 9 § 3: «De même, les archives ecclésiastiques sont inviolables et jouissent d'une protection particulière».

⁶⁶ Art. 6 § 2: «Dans le cadre de sa législation, la République Centrafricaine assure l'inviolabilité [...] archives ecclésiastiques».

⁶⁷ Art. 6.2: la République du Congo [Brazzaville] «assure, conformément à sa législation, l'inviolabilité des [...] archives ecclésiastiques».

⁶⁸ Art. 9.3: «Cette inviolabilité s'étend [...] aux archives sous juridiction ecclésiastique».

⁶⁹ Art. 10.2: «L'État respecte et protège l'inviolabilité des archives, des registres et des autres documents appartenant à la Conférence des évêques du Mozambique, aux Curies épiscopales, aux Curies des Supérieurs Majeurs des Ordres, Congrégations religieuses et Sociétés de vie apostolique, aux paroisses et à d'autres institutions et entités ecclésiastiques».

conciliation (la «confession») dans l'Église catholique semble avoir atteint un point de rupture dans son acceptabilité sociale et même morale.⁷⁰ Il est à craindre que ce constat du frère Joseph-Thomas Pini à propos de la situation française s'étendra à l'international: un fossé semble s'être creusé entre notre occident sécularisé et la politique du Saint-Siège en matière de protection du secret de la confession. Le cas de l'Australie, rappelé précédemment, pourrait être aussi évoqué ici.

La politique du Saint-Siège en cette matière atteint – du moins dans le droit en vigueur – nombre de ses objectifs dans les pays concordataires ayant une tradition catholique encore vivante, notamment en Afrique. La situation française quant à la protection du secret de la confession semble en revanche fragile. Pour remédier à cette menace et éviter que l'épée de Damoclès ne tombe et ne mette des centaines de prêtres dans des situations kafkaïennes, un accord international sur ce point serait le bienvenu. En effet, le secret de la confession ne peut-être assimilé au secret professionnel. Ce secret de la confession revêt une nature théologique et provient d'un autre ordre juridique; contrairement au secret professionnel, il ne souffre d'aucune exception possible. L'État est en mesure toutefois d'accepter la réalité de ce sacrement, réalité qui fait partie de la liberté religieuse (des ministres et des fidèles catholique) et qui dépasse le domaine du secret professionnel séculier.

Dans les droits séculiers, sa protection contribue à garantir la liberté religieuse. C'est sur ce terrain que peuvent être trouvés des accords respectueux de la nature sacramentelle de la confession et du secret qui en découle.⁷¹ Certes, la France reste un État à séparation stricte et sa situation semble bien différente de ces pays signataires d'un accord-cadre avec le Saint-Siège. La voie diplomatique, qui a fait ses preuves dans de nombreuses «matières mixtes» à la France et au Saint-Siège,⁷² pourrait apporter toutefois une solution quant à la protection du secret de la confession. Il serait irréaliste pour le moment de projeter la signature d'un concordat ou d'un accord-cadre de type général. Un accord sectoriel même informel pourrait être cependant le début d'une protection par voie diplomatique de cet aspect de la liberté religieuse et de la *Libertas ecclesiae*. Dans cette optique l'instance de Matignon, toujours pour le cas français, est un outil qui a le mérite d'exister et qui pourrait être le lieu de l'établissement d'un accord sur ce point. Cette structure minimaliste permet de réunir le Premier Ministre, le Nonce apos-

⁷⁰ J.-T. PINI, *Secret de la confession: points de rupture et points d'équilibre*, «La semaine du droit», n° 42, 18 octobre 2021, p. 1886.

⁷¹ Cfr. Note de la Pénitencerie apostolique sur l'importance du for interne et l'inviolabilité du sceau sacramentel, 21-06-2019. https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20190629_forointerno_fr.html, consulté le 9-09-2023.

⁷² Cfr. E. TAWIL, *Recueil des accords en vigueur entre la France et le Saint-Siège*, Paris, Les éditions du cerf, 2017.

tolique, le Président, les vice-présidents et le Secrétaire général de la Conférence des Évêques de France avec un secrétaire de l'Instance désigné par la Nonciature.⁷³ Cette instance permet l'établissement d'un contact direct avec le pouvoir politique. Elle a été voulue par l'ancien Premier ministre Lionel Jospin et reconnue par Jean-Paul II dans sa lettre du 12 février 2002 comme «un signe de l'évolution de la laïcité française».⁷⁴

ANNEXE

LISTE DES CONVENTIONS SAUVEGARDANT LE SECRET DE LA CONFESSION SACRAMENTELLE ET SES CONSÉQUENCES

1) Accords étudiés par le professeur Palomino :

1. *Concordat entre le Saint-Siège et la République Dominicaine*, 16 juin 1954, «AAS» 46 (1954), pp. 433-457.
2. *Accord entre le Saint-Siège et l'État espagnol*, 28 juillet 1976, «AAS» 68 (1976), pp. 509-512.
3. *Accord entre le Saint-Siège et la République italienne apportant des modifications au Concordat du Latran*, 18 février 1984, «AAS» 77 (1985), pp. 521-578.
4. *Accord entre le Saint-Siège et la République de Croatie sur des questions juridiques*, 19 décembre 1996, «AAS» 89 (1997), pp. 277-302.
5. *Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République gabonaise sur les principes et sur certaines dispositions juridiques concernant leurs relations et leur collaboration*, 12 décembre 1997, Martín de Agar, *Raccolta di Concordati 1950-1999*, cit., pp. 221-229.
6. *Conventio inter Apostolicam Sedem et liberum Statum Thuringiae*, 11 juin 1997, «AAS» 89 (1997), pp. 756-795.
7. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Foederatam Civitatem Megaloburgi-Pomeraniae Anterioris*, 15 septembre 1997, «AAS» 90 (1998), pp. 98-116.
8. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Foederatam Civitatem Saxoniae-Anhaltini*, 15 janvier 1998, «AAS» 90 (1998), pp. 470-502.
9. *Agreement between the Holy See and the Republic of Lithuania concerning juridical aspects of the relations between the Catholic Church and the State*, «AAS» 92 (2000), pp. 795-809.
10. *Agreement Between the Holy See and the Republic of Latvia*, 8 novembre 2000, «AAS» 95 (2003), pp. 102-120.
11. *Conventio inter Sanctam Sedem et Slovachiae Rem publicam*, 24 novembre 2000, «AAS» 93 (2001), pp. 136-155.
12. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Foederatam Civitatem Brandenburgii*, 12 novembre 2003, «AAS» 96 (2004), pp. 625-652.

⁷³ Cfr. <https://eglise.catholique.fr/sengager-dans-la-societe/laicite/362215-rencontre-entre-leglise-catholique-et-le-gouvernement-2/>, consulté le 13-09-2023.

⁷⁴ P. PORTIER, *L'État et les religions en France : une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 236-237.

13. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Liberam Hanseaticam Civitatem Bremae*, 21 novembre 2003, «AAS» 94 (2004), pp. 452-469.
14. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Rem Publicam Lusitaniae*, 18 mai 2004, «AAS» 97 (2005), pp. 29-50.
15. *Conventio inter Apostolicam Sedem atque Liberam et Hanseaticam Civitatem Hamburgi*, 29 novembre 2005, «AAS» 98 (2006), pp. 825-847.
16. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Bosniam et Herzegoviam*, 19 avril 2006, «AAS» 99 (2007), pp. 939-946.
17. *Accordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja católica no Brasil*, 18 novembre 2008, «AAS» 102 (2010), pp. 118-129.

2) Accords mentionnés dans D. Le Tourneau, *La politique concordataire du Saint-Siège*, Paris 2020 :

18. *Accordo fra il Land Schleswig-Holstein e la Santa Sede*, 12 janvier 2009, «AAS» 101 (2009), pp. 539-556.
19. *Accordo di base tra la Santa Sede e il Montenegro*, 24 juin 2011, «AAS» 104 (2012), pp. 587-598.
20. *Accordo su Principi e Disposizioni Giuridiche per il rapporto tra la Santa Sede e la Repubblica di Mozambico*, 12 mars 2012, «AAS» 104 (2012), pp. 567-586.
21. *Accord-cadre entre le Saint-Siège et la République du Burundi sur des matières d'intérêt commun*, 28 février 2014, «AAS» 106 (2014), pp. 195-207.
22. *Conventio inter Sanctam Sedem et Rempubicam Guineae Aequatorialis de Relationibus inter Catholicam Ecclesiam et Statum*, 13 octobre 2012, «AAS» 105 (2013), pp. 987-998.
23. *Conventio inter Sanctam Sedem et Rempubicam Promunturii Viridis [cap Vert] de Statu Iuridico Ecclesiae Catholicae in eadem Rempubicam*, 16 juin 2013, «AAS» 106 (2014), pp. 220-241.
24. *Accord entre la République du Tchad et le Saint-Siège sur le statut juridique de l'Église catholique au Tchad*, 22 juin 2015, «AAS» 107 (2015), pp. 804-811.
25. *Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization*, 26 juin 2015, «AAS» 108 (2016), pp. 168-185.
26. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Democratica di Timor-Leste*, 14 août 2015, «Communicationes» 49 (2017), pp. 5-25.

3) Autres accords :

27. *Conventio inter Sanctam Sedem et Slovachiae Rempubicam de spiritali adiumento praestendo christifidelibus catholicis, copiarum militarium ac custodum Slovachiae publicorum consortibus*, 21 août 2002, «AAS» 95 (2003), pp. 176-184.
28. *Acord entre el Principat d'Andorra i la Santa Seu*, 17 mars 2008, «AAS» 101 (2009), pp. 330-339.
29. *Accord-cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun*, 20 mai 2016, «AAS» 112 (2020), pp. 191-199 = «AAS» 113 (2021), *Numerus Specialis*, pp. 64-72.
30. *Accord-cadre entre le Saint-Siège et la République Centrafricaine sur des matières d'intérêt commun*, 6 septembre 2016, «AAS» 111 (2019), pp. 732-744 = «AAS» 113 (2021) *Numerus specialis*, pp. 4-16.

31. *Conventio inter Sanctam Sedem et Rempubicam Benini de Statu Iuridico Ecclesiae Catholicae in Benino*, 21 octobre 2016, «AAS» 110 (2018), pp. 1289-1295.
32. *Accord-Cadre entre la république du Congo (Brazzaville) et le Saint-Siège sur les Relations entre l'État et l'Église catholique*, 3 février 2017, «AAS» 111 (2019) Numerus specialis pp. 45-63 = «AAS» 113 (2021), pp. 27-36.
33. *Pactio Libellorum Diplomaticorum inter Sanctam Sedem et Rempubicam Angolanam de necessitudine inter Ecclesiam Catholicam et Statum*, 21 novembre 2019, «AAS» 113 (2021) Numerus specialis pp. 45-63 = «AAS» 111 (2019), pp. 1914-1932.
34. *Accord entre le Saint-Siège et l'État du Burkina Faso sur le statut juridique de l'Église catholique au Burkina Faso*, 12 juillet 2019, «AAS» 113 (2021) Numerus specialis pp. 73-87 = «AAS» 111 (2019), pp. 889-903.
35. *Accord entre le Saint-Siège et la République Démocratique de São-Tomé-e-Príncipe*, Bollettino della Sala Stampa, 16 août 2022 et 30 janvier 2024.*

BIBLIOGRAPHIE ESSENTIELLE

- BLASI, A., *Concordati africani. Elementi e Fonti di Diritto Concordatario Africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022.
- BONI, G., *Sigillo sacramentale e segreto ministeriale. La tutela tra diritto canonico e diritto secolare*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» (23-12-2019).
- CARNÌ, M., *Tutela del sigillo sacramentale e del segreto ministeriale in Australia*, «Ephemerides Iuris Canonici» 61 (2021), pp. 649-677.
- DALLA TORRE, G., *Introduction*, dans A. BLASI, *Concordati africani. Elementi e Fonti di Diritto Concordatario Africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022.
- DU PUY-MONTBRUN, B., *La détermination du secret chez les ministres du culte : le secret pastoral en droit canonique et en droit français*, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2012.
- ERDÖ, P., *Il ruolo delle conferenze episcopali nei rapporti con lo stato*, «Ius Canonicum» 39, supplément n°1, Escritos en honor de Javier Hervada (1999), pp. 1099-1107.
- GONÇALVES, B., *Le sceau sacramentel en question : essai d'analyse juridico-canonique des recommandations de la CIASE*, «Revue du droit des religions»15 (24-05-2023), pp. 73-91.

* Ce pacte est dans la droite ligne des accords analysés dans cette étude. S'il n'admet pas directement la personnalité internationale du Saint-Siège, il reconnaît néanmoins en son article 3 «les personnes juridiques ecclésiastiques qui ont leur siège à São-Tomé-e-Príncipe et qui ont une personnalité juridique publique conformément aux dispositions du droit canonique, notamment la Conférence épiscopale, les diocèses, les paroisses, les missions, les sanctuaires, les congrégations et les instituts de vie consacrée, les sociétés de vie apostolique, les séminaires, les associations, les établissements de santé, les écoles et les établissements d'enseignement à tous les niveaux». L'article 7 considère le sceau sacramentel comme «toujours et absolument inviolable». L'article 8. 1. reconnaît «le secret professionnel des prêtres, des religieux et des religieuses». L'article 8 poursuit en précisant que ces derniers «ne peuvent être obligés de répondre à des magistrats ou à d'autres autorités sur des sujets dont ils ont eu connaissance dans l'exercice de leur ministère ou dans le cadre du for interne». L'article 8.2 «garantit l'inviolabilité des archives, registres et autres documents appartenant aux personnes morales ecclésiastiques». Les 5 principes dégagés dans la présente étude sont donc parfaitement identifiables dans le dernier accord général en date entre le Saint-Siège et un État.

- LE TOURNEAU, D., *Le canon 220 et les droits fondamentaux à la bonne réputation et à l'intimité*, «*Ius Ecclesiae*» 1 (2014), pp. 127-148.
- IDEM, *La place des archives ecclésiastiques dans l'Église*, «*Revue de Droit Canonique*» 64 (2014), pp. 95-125.
- IDEM, *La politique concordataire du Saint-Siège*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2020.
- IDEM, *Les Droits fondamentaux du canon 213 CIC (c. 16 CCEO) à l'épreuve de la Covid-19*, «*Forum Canonicum*» 16 (2021), pp. 9-36.
- MARTÍN DE AGAR, J. T., *Raccolta di Concordati 1950-1999*, Città del Vaticano, LEV, 2000.
- IDEM, *I Concordati del 2000*, Città del Vaticano, LEV, 2001.
- IDEM, *I Concordati dal 2000 al 2009*, Città del Vaticano, LEV, 2010.
- MERCATI, A., *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la santa sede et le autorità civili*, Roma, Tipographia poliglotta Vaticana, 1919.
- MINNERATH, R., *L'Église catholique face aux États: deux siècles de pratique concordataire, 1801-2010*, Paris, Cerf, 2012.
- OSUALA, M., THADDEUS, *Sigilo sacramental y denuncia obligatoria del abuso de menores. Una mirada global*, «*Revista Española de Derecho Canónico*» 76/186 (2019), pp. 215-239.
- PALOMINO LOZANO, R., *L'Accordo-quadro del 1997 tra la Santa Sede e la Repubblica del Gabon*, «*Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*» 1 (1999), pp. 81-86.
- IDEM, *La protección jurídica del secreto ministerial a través de los concordatos*, dans *Ius et iura: escritos de derecho eclesiástico y de derecho canónico en honor del profesor Juan Fornés*, Editorial Comares, 2010, pp. 893-908.
- PAROLIN, P., *Préface*, dans A. BLASI, *Concordati africani. Elementi e Fonti di Diritto Concordatario Africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022.
- PORTIER, P., *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.
- PINI, J.-T., *Secret de la confession: points de rupture et points d'équilibre*, «*Le Club des juristes*», (12-10-2021), «*La semaine du droit*», n° 42, 18 octobre 2021, pp. 1886-1888.
- PREE, H., *Tutela del sigillo confessionale e del segreto ministeriale in Germania*, «*Ephemerides Iuris Canonici*» 61 (2021), pp. 597-608.
- SCHOUPPE, J.-P., *Relations entre Église et communauté politique. Doctrines - pratiques juridiques*, Montréal, Wilson & Lafleur, 2020.
- SERRA, B., *Intimum, privatum, secretum: sul concetto di riservatezza nel diritto canonico*, Modena, Mucchi, 2022.
- SOL, T., *Aspectos canónicos problemáticos del informe Sauvé sobre los casos de abusos en la Iglesia católica de Francia*, «*Ius Canonicum*» 62 (2022), pp. 917-957.
- TAWIL, E., *Recueil des accords en vigueur entre la France et le Saint-Siège*, Paris, Les éditions du cerf, 2017.
- IDEM, *Le secret de la confession, source de conflit entre le droit canonique et le droit français?*, «*Le Club des juristes*» (12-10-2021), https://blog.leclubdesjuristes.com/le-secret-de-la-confession-source-de-conflit-entre-le-droit-canonique-et-le-droit-francais/#_ftnref4.

LA COSTITUZIONE APOSTOLICA
IN *ECCLESIARUM COMMUNIONE*,
CIRCA L'ORDINAMENTO
DEL VICARIATO DI ROMA

THE APOSTOLIC CONSTITUTION
IN *ECCLESIARUM COMMUNIONE*,
ON THE ORDERING OF THE VICARIATE OF ROME

ANTONIO INTERGUGLIELMI

RIASSUNTO · La Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communionem* nasce nel quadro della riforma intrapresa da Papa Francesco verso una Chiesa che superi una struttura di “autopreservazione” e si apra alla missionarietà e alla sinodalità. In questo contesto abbiamo analizzato la nuova disciplina introdotta con questa Costituzione apostolica, da cui emerge un governo di carattere collegiale della diocesi, che viene realizzato mediante la valorizzazione del ruolo dei Vescovi ausiliari quali Vicari episcopali del Papa a contatto con il territorio e le persone della città, coadiuvati nella loro azione dagli uffici della Curia diocesana di Roma, aperti alla collaborazione e all'ascolto di tutti. Una struttura della Curia in cui è molto più presente l'intervento e il controllo del Pontefice, di cui il Cardinale Vicario si fa garante e diviene lo strumento di collegamento con il Consiglio episcopale, mentre al Vicege-

ABSTRACT · The Apostolic Constitution *In Ecclesiarum Communionem* was born within the framework of the reform undertaken by Pope Francis toward a Church that overcomes a structure of “self-preservation” and opens itself to missionary and synodality. In this context, we have been analyzing the new discipline introduced with this Apostolic Constitution, from which emerges a government of a collegial nature of the diocese, which is realized through the enhancement of the role of the auxiliary bishops as episcopal vicars of the Pope in contact with the territory and the people of the city, assisted in their action by the offices of the Curia in Rome, open to collaboration and listening to all. A structure of the Curia in which the intervention and control of the Pontiff is much more present, of which the Cardinal Vicar acts as guarantor and becomes the instrument of connection

antonio.interguglielmi@gmail.com, Studium Theologicum Galilaeae, Israele.
Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer-review*).

[HTTPS://DOI.ORG/10.19272/202408601013](https://doi.org/10.19272/202408601013) · «IUS ECCLESIAE» · XXXVI, 1, 2024 · PP. 329-348

[HTTP://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET](http://IUSECCLESIAE.LIBRAWEB.NET)

SUBMITTED: 15.1.2024 · REVIEWED: 29.1.2024 · ACCEPTED: 31.1.2024

rente è affidato il compito di coordinatore dell'attività dei diversi Uffici. Una disciplina nell'organizzazione del Vicariato che si distacca in tanti aspetti da quelle precedenti, con un sicuro afflato rivolto alla sinodalità e all'apertura alle nuove povertà della città.

PAROLE CHIAVE · diocesi, collegialità, Vicariato, Pontefice, governo, *In Ecclesiarum Communionem*.

with the Council of Bishops, while the Vicegerent is entrusted with the task of coordinating the activity of the various offices. A discipline in the organization of the Vicariate that is detached in so many aspects from the previous ones, with a sure tendency aimed at synodality and openness to the new poverties of the city.

KEYWORDS · Diocese, Collegiality, Vicariate, Pontifex, *In Ecclesiarum Communionem*.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Lo sviluppo nell'organizzazione della Curia di Roma. – 3. Linee programmatiche della nuova Costituzione apostolica di Papa Francesco. – 4. Le innovazioni contenute nei Principi Orientativi. – 5. Come cambia la struttura di governo del Vicariato: la soppressione di alcune figure. – 6. Il Consiglio Episcopale: espressione privilegiata della Sinodalità. – 7. Nuovo ruolo del Cardinale Vicario. – 8. Uffici e servizi del Vicariato. – 9. I Tribunali. – Conclusioni.

1. INTRODUZIONE

LA Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communionem* di Papa Francesco ha determinato un deciso cambiamento nella disciplina e nell'organizzazione della diocesi di Roma rispetto ai precedenti ordinamenti del Vicariato di Roma approvati da Paolo VI e da Giovanni Paolo II.

Si è inteso con questa nuova disciplina rimodulare l'aspetto peculiare della Curia di Roma, rendendola in qualche modo simile all'organizzazione di una qualsiasi altra diocesi, come suggerisce il titolo della stessa Costituzione, garantendo e valorizzando specialmente l'esercizio collegiale del governo da parte del Consiglio episcopale, con una maggiore presenza del Pontefice quale Vescovo di Roma nelle decisioni più importanti da adottare.

Si sono così ridefiniti i principi ecclesiologici che erano alla base delle precedenti Costituzioni apostoliche, seguendo le linee programmatiche di questo Pontificato verso una Chiesa caratterizzata dalla sinodalità e aperta alla partecipazione dei laici al governo ecclesiale.¹

¹ Lo sviluppo dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II avviene valorizzando sempre più i principi della *communio*, che quest'ultima riforma del Vicariato ha inteso sviluppare dando preminenza all'esercizio collegiale della funzione episcopale. Su questo aspetto peculiare del governo ecclesiale sono ancora valide le riflessioni di J. HERVADA, *Estructura y principio constitucionales del gobierno central*, «*Ius canonicum*» XI (1971), pp. 11-55; rispetto alle novità del CIC 1983, cfr. C. CARDIA, *Il governo della Chiesa nel codex del 1983, Il nuovo codice di diritto canonico*, a cura di S. Ferrari, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 124 ss.; G. ALBERIGO, *La sinodalità dopo il Vaticano II*, in M. FABRI DOS ANJOS (a cura di), *Vescovi per la speranza del mondo*, Bologna,

Prima di affrontare l'analisi della nuova Costituzione sarà utile ripercorrere brevemente l'evoluzione nell'organizzazione della Curia diocesana di Roma, così come venne delineata dalle diverse Costituzioni apostoliche promulgate dai Sommi Pontefici.

2. LO SVILUPPO NELL'ORGANIZZAZIONE DELLA CURIA DI ROMA

La Costituzione apostolica *Etsi nos, De urbis Vicariatu*, del 1° gennaio 1912² di Papa Pio X delineò la prima vera riforma della Curia della diocesi di Roma. Con questa Costituzione apostolica, successiva ad un'altra importante riforma di Pio X, quella della Curia romana del 1908,³ si introduceva un governo con al vertice l'ufficio del Cardinale Vicario, abolendo sia le precedenti giurisdizioni dei Cardinali, sia l'ufficio del Vicegerente.

La struttura organizzativa veniva articolata in quattro uffici – del Culto divino e della visita apostolica, della Disciplina del clero e del popolo cristiano, ufficio degli affari giudiziari e infine l'ufficio dell'amministrazione economica – affidati ciascuno ad un prelado che li dirigeva.

Tutti gli uffici erano presieduti dal Cardinale Vicario, mentre le competenze dei precedenti, come ad esempio i diritti e i doveri già attribuiti al Vicegerente o quelli del Segretario e Revisore Vicario, che venivano abrogati, erano ora assegnate per competenza a ciascuno dei prelati che dirigevano i nuovi uffici, scelti dal Cardinale Vicario.⁴

Alcune piccole modifiche vennero introdotte successivamente, ma una revisione più generale fu inaugurata a partire dal Concilio Vaticano II: Papa Giovanni XXIII accorpò già nel 1962 la diocesi di Ostia a quella di Roma, che veniva così affidata al Cardinale Vicario, e introdusse due Vescovi ausiliari. Allo stesso tempo si ritenne necessaria la divisione del territorio della città in settori, progressivamente sempre più esteso, che furono perciò portati a cinque dal suo successore Paolo VI, con il *Motu proprio Romanae Urbis dignitatem* del 2 febbraio 1966, che mise a capo di ciascuno di essi un Vescovo ausiliare.⁵

Sempre Paolo VI alcuni anni dopo realizzò, con la Costituzione apostolica *Vicariae potestatis in Urbe*,⁶ una più radicale riforma della precedente struttura di governo della diocesi, con l'intento di aggiornarla con i principi eccle-

Dehoniane, 2001, pp. 99-113 e F. PUIG, *Sinodalità, forme di corresponsabilità e funzione consultiva nella Chiesa*, «Annales Theologici» 36 (2022), pp. 447-460.

² PIO X, Costituzione Apostolica *Etsi Nos*, 1° gennaio 1912, «AAS» 4 (1912), pp. 5-22.

³ PIO X, Costituzione Apostolica *Sapienti Consilio* 29 giugno 1908, «AAS» 1 (1908), pp. 7-19.

⁴ Su questa nuova organizzazione della diocesi di Roma introdotta da Pio X, cfr. J. B. FERRERES, *La curia romana*, Madrid 1911², p. 8-17.

⁵ PAOLO VI, *Motu proprio Romanae Urbis dignitatem*, 2 febbraio 1966, «AAS» 58 (1966), n. 2, pp. 115-118.

⁶ PAOLO VI, Costituzione apostolica *Vicariae potestatis in Urbe*, 6 gennaio 1977, «AAS» 69 (1977), pp. 5-18.

siologici del Concilio Vaticano II.⁷ Riorganizzando così il Vicariato di Roma si volle ottenere un maggiore decentramento del governo, come si leggeva nella prefazione: «Un'adeguata rispondenza delle strutture alle finalità che debbono perseguire, una funzionale distribuzione delle responsabilità, ed una ponderata organizzazione dell'apostolato attraverso operatori qualificati...».

Per meglio realizzare l'effettiva rispondenza all'ecclesiologia del Vaticano II nella nuova Costituzione vennero formulati cinque "Principi orientativi", che mettevano in evidenza la natura pastorale di coloro che lavoravano negli uffici della curia: «Indole pastorale, spirito di servizio, coordinamento degli uffici, avvicendamento e aggiornamento».

Venti anni dopo con la Costituzione apostolica *Vicariae potestatis in Urbe*, Papa Giovanni Paolo II rinnovò nuovamente l'organizzazione del Vicariato di Roma con la promulgazione della Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*⁸ con cui si intese aggiornare la precedente disciplina alla luce di quanto era emerso nel Sinodo Diocesano del 1993⁹ celebrato sotto la sua presidenza.

Si leggeva infatti nella prefazione della *Ecclesia in Urbe*: «La presente Costituzione, pertanto, intende sostenere l'ecclesiologia di comunione e l'impegno missionario a cui il Sinodo ha concretamente orientato la Chiesa di Roma, mediante una migliore definizione e organizzazione dei compiti propri del Vicariato che va considerato, sotto questo profilo, a tutti gli effetti una Curia diocesana, secondo la definizione del can. 469 del C.I.C.».¹⁰

L'organizzazione del Vicariato ricevette successivamente una più completa regolamentazione – sotto il profilo organizzativo, disciplinare ed economico – con l'emanazione del Regolamento generale del Vicariato di Roma

⁷ Ivi, p. 5: la Costituzione apostolica di Paolo VI si apriva infatti con questa frase: «L'esigenza di rendere l'esercizio della potestà vicaria nella cura pastorale della Diocesi di Roma più consono agli orientamenti emersi dal Concilio Ecumenico Vaticano II e sempre più rispondente ai bisogni degli uomini del nostro tempo ha suggerito un aggiornamento delle norme relative al funzionamento del Vicariato, formalmente ancora regolato dalla Costituzione Apostolica "Etsi Nos" di San Pio X del 1° gennaio 1912».

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*, 1° gennaio 1998, «AAS» 90 (1998), pp. 177-193.

⁹ *Libro del Sinodo della Diocesi di Roma*. Il Sinodo Diocesano celebrato sotto la presidenza di S. S. Giovanni Paolo II, Roma 1993. Nella sua Lettera in occasione della promulgazione del Libro di questo secondo Sinodo diocesano che Giovanni Paolo II aveva aperto il 3 ottobre 1992, il Pontefice volle sottolineare come si trattasse di un ulteriore sviluppo nell'attuazione dei principi del Concilio: «La sua solida dottrina, basata sulla parola di Dio e sul magistero pontificio e conciliare, la sua tensione missionaria e saggezza pastorale, unite alla completezza dei suoi contenuti, ne fanno uno strumento prezioso in vista di quell'opera della nuova evangelizzazione nella quale è chiamata a impegnarsi sempre più a fondo la Chiesa di Roma, per la missione di salvezza che ha verso il popolo di questa città e per il debito di esemplarità che la lega alle Chiese sorelle sparse nel mondo intero») GIOVANNI PAOLO II, *Libro del Sinodo della Diocesi di Roma*, Città del Vaticano, S.G.S., 1993).

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*, cit., p. 177.

dell'allora Cardinale vicario Camillo Ruini, approvato dal Papa il 30 maggio 2000 ed entrato in vigore il 1° luglio successivo.

Si giunge infine nel 2023 alla Costituzione apostolica *In Ecclesiarum Communionem* di Papa Francesco,¹¹ oggetto del nostro studio, che abroga la precedente *Ecclesia in Urbe* del 1998 di Giovanni Paolo II. Viene introdotta una nuova disciplina che riorganizza in 45 articoli l'ordinamento del Vicariato – in linea con la riforma della Curia romana entrata in vigore pochi mesi prima – distaccandosi per diversi aspetti dalle Costituzioni precedenti.

3. LE LINEE DELLA NUOVA COSTITUZIONE APOSTOLICA DI PAPA FRANCESCO

Come le due precedenti Costituzioni di Paolo VI e di Giovanni Paolo II anche *In Ecclesiarum Communionem* si apre con un *proemio* in cui Francesco traccia una profonda riflessione sulla diocesi di Roma, di cui sottolinea l'importanza dal punto di vista ecclesiale del governo del Vescovo di Roma che «esercita il proprio ministero anzitutto garantendo che il popolo di Dio nella diocesi a lui affidata sia confermato nella fede e nella carità (cfr. *Lc* 22,32)».¹²

Il Pontefice ricorda in particolare il necessario coordinamento dell'organizzazione della Curia di Roma con i principi del Concilio Vaticano II, la necessità di un più attento collegamento tra il sacerdozio comune e quello ministeriale, poiché ciascuno di essi partecipa a titolo differente all'unico sacerdozio di Cristo.

Si tratta della linea programmatica portata avanti dal Pontificato di Papa Francesco, ribadita in tanti suoi documenti precedenti e discorsi, definita in *Evangelii Gaudium* come un "improrogabile rinnovamento ecclesiale": «La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita", favorendo così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia».¹³ Si tratta di una riforma delle strutture portata avanti dall'attuale Pontefice mediante interventi parziali che sono culminati con la Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium*.

Nel *Proemio* emerge dunque a più riprese la necessità che nell'organizzazione della Curia di Roma si possa mostrare l'esempio di una organizzazione sinodale, anche in funzione di una crescita dello spirito missionario della città: «Per rianimare la missione, nel primato della carità e nell'annuncio

¹¹ FRANCESCO, Costituzione apostolica *In Ecclesiarum Communionem*, in *Osservatore Romano* 163 (2023), n. 5, del 7 gennaio 2023, pp. 2-5.

¹² Ivi, p. 2.

¹³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, «AAS» 105 (2013), pp. 1019-1137, n. 27.

della misericordia divina, vanno sostenute e promosse, in sinergia, la collegialità episcopale e l'attiva partecipazione del popolo dei battezzati».

Possiamo dunque rintracciare nel *Proemio* alcune delle linee generali che hanno ispirato il Pontefice in questa riorganizzazione del Vicariato di Roma, sviluppate nella Costituzione apostolica:

- possiamo identificare la *ratio* del documento in una sentita esigenza di cambiamento, da attuare mediante una conversione pastorale e missionaria: come detto, si tratta di una necessità che emerge tante volte come priorità in questo Pontificato, a partire dalla *Evangelii Gaudium* fino alla recente Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium*,¹⁴ ma che era stata espressa già in numerosi documenti di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.¹⁵ Una visione della *sacra potestas* dunque nella prospettiva missionaria;
- abbandono di strutture rigide, verso un'organizzazione di carattere sinodale, aperta all'ascolto di tutti;
- si evidenzia la necessità di mettersi in ascolto della voce dello Spirito Santo, da cui nasce la spinta a cercare “i poveri, gli invisibili e gli esiliati”;
- per cui si deve creare una struttura che metta al centro l'attenzione verso i poveri e i sofferenti della città, come testimonianza dell'amore di Dio;
- realizzare allo stesso tempo una organizzazione efficace per perseguire la missionarietà;
- l'intento ecumenico, unito alla promozione del dialogo e l'amicizia con la comunità ebraica.

Tutti questi obiettivi vanno realizzati con l'intenzione di riprendere e sviluppare le linee tracciate nelle Costituzioni apostoliche sul Vicariato dei predecessori di Papa Francesco, Paolo VI e Giovanni Paolo II.

Nel numero 14 del *Proemio* troviamo perciò elencati in maniera più analitica della nostra sintesi quali sono gli impegni più urgenti che questa nuova Costituzione si prefigge di realizzare attraverso questa rimodulazione nella strutturazione del governo.

4. LE INNOVAZIONI CONTENUTE NEI PRINCIPI ORIENTATIVI

La motivazione che ha determinato il Pontefice ad una rivisitazione dell'organizzazione della Curia della diocesi di Roma è il principio che ad ogni

¹⁴ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, in *L'Osservatore Romano*, n. 6, 31 marzo, pp. I-XII, sulla riforma della Curia romana, in cui ad esempio emerge la centralità dell'evangelizzazione nell'attribuzione diretta al Romano Pontefice della presidenza del Dicastero per l'Evangelizzazione (art. 54).

¹⁵ Tra i principali: in Giovanni Paolo II citiamo tra i tanti documenti del suo pontificato in cui emerge l'esigenza missionaria la Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, «AAS» 83 (1991), pp. 249-349; Benedetto XVI, le Lettere apostoliche *Deus Caritas Est*, 25 dicembre 2005, «AAS» 98 (2006), pp. 217-252 e *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, «AAS» 101 (2009), pp. 641-709.

ufficio del popolo di Dio siano collegati comportamenti ed impegni corrispondenti alla sua natura; già nella *Pastor Bonus*, la riforma della Curia romana realizzata da Giovanni Paolo II, si sottolineava questo principio, ripreso nella nuova organizzazione del Vicariato: il servizio degli uffici deve essere considerato un servizio ecclesiale di indole pastorale.¹⁶

Conseguentemente, nei Principi orientativi della nuova Costituzione apostolica, viene ribadito che il fine di tutte le attività svolte dai diversi uffici che compongono il Vicariato deve essere l'attuazione dell'annuncio del Vangelo, attenendosi a quanto previsto nel programma pastorale diocesano, attraverso il quale si dovranno chiarire le modalità per poter raggiungere il primato della carità e dell'annuncio della misericordia divina.

Ne discendono alcune modalità che con questa Costituzione apostolica dovrebbero rendere più efficace il perseguimento di questi intenti: condivisione di tutti i battezzati, collaborazione tra i vari uffici con cui si attui una reale sinodalità, in vista dell'attuazione degli obiettivi pastorali diocesani.

La riforma del Vicariato si inserisce nella scia di quella realizzata con la Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* che ha ridisegnato la struttura e il funzionamento della Curia romana: la necessità di una "conversione missionaria" della Chiesa, come la definisce il Pontefice, che deve coinvolgere le strutture del governo ecclesiale.¹⁷

Possiamo notare una sostanziale conferma di questo principio orientativo già nei primi articoli. Nell'articolo 5, dedicato alla vitalità degli uffici, già presente nella precedente Costituzione, si stabilisce una prima importante novità: all'opportuno avvicendamento contenuto nell'*Ecclesia in Urbe* viene ora introdotto e aggiunto il principio che il personale direttivo deve venire nominato solo per un quinquennio, eventualmente rinnovabile, ma per non più di una volta, a giudizio del Consiglio Episcopale.

L'ufficio ecclesiastico, che il codice definisce al primo paragrafo del canone 145 come «qualunque incarico, costituito stabilmente per disposizione sia divina sia ecclesiastica da esercitarsi per un fine spirituale», diviene così un incarico "a tempo" determinato, con la definizione di un limite di durata che non potrà essere superato.

Nella nuova Costituzione apostolica, inoltre, la nomina dei direttori degli uffici non sarà più, come avveniva precedentemente, a discrezione del Cardinale Vicario, sebbene fosse sempre prevista la successiva ratifica da parte

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* sulla Curia Romana, 28 giugno 1988, «AAS» 80 (1988) 841-930, al n. 33: «L'attività di tutti coloro che lavorano nella Curia Romana e negli altri organismi della Santa Sede è un vero servizio ecclesiale, contrassegnato da carattere pastorale, in quanto è partecipazione alla missione universale del Romano Pontefice, e tutti devono compierlo con la massima responsabilità e con la disposizione a servire».

¹⁷ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, cit., 6.

del Pontefice,¹⁸ ma diviene una decisione collegiale (art. 27) del Consiglio Episcopale che viene poi presentata dal Cardinale Vicario all'approvazione papale.¹⁹

5. COME CAMBIA LA STRUTTURA DI GOVERNO DEL VICARIATO: LA SOPPRESSIONE DI ALCUNE FIGURE

Un deciso cambiamento rispetto alle normative precedenti sulla struttura del Vicariato lo troviamo a partire dall'articolo 10, nel quale il Pontefice, riprende quanto già aveva affermato nel *Proemio*, dichiarando di trovarsi nella necessità di fornire un "aiuto nella cura della Diocesi di Roma". La *ratio* che è alla base della riforma del Vicariato è la considerazione della Curia di Roma quale Organo della Santa Sede, come tale soggetta alle norme applicabili alle Istituzioni della Curia Romana, poiché i Vicari del Vicariato agiscono a nome del Papa, in quanto dotati di potestà ordinaria vicaria.

Allo stesso tempo, poiché l'organizzazione del Vicariato è da considerarsi esemplare rispetto alle Curie delle altre Chiese particolari, il governo della diocesi di Roma deve svolgersi con una modalità sinodale.²⁰ I Vicari sono riuniti nel Consiglio Episcopale, che, presieduto dal Papa o, in sua assenza, dal Cardinale Vicario, si riunisce almeno tre volte al mese.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*, cit., art. 25: «§ 1 – Ogni Ufficio, oltre al Direttore, può avere un Vicedirettore ed uno o più Addetti. § 2 – I Direttori di tutti gli Uffici, come i Parroci della Diocesi di Roma, sono nominati dal Cardinale Vicario previa mia approvazione; i Vicedirettori e gli altri Addetti sono nominati dal Cardinale Vicario».

¹⁹ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communionem*, cit., oltre all'articolo 27 ricordato nel testo, ne tratta anche nell'art. 21 § 4: «Il Consiglio Episcopale, individuate particolari esigenze pastorali, sentite le indicazioni del Vescovo Ausiliare responsabile del Settore territoriale o pastorale, e dei Direttori degli Uffici competenti, esprime il suo consenso alla nomina, da parte del Cardinale Vicario, dei cappellani, dei rettori delle chiese e dei responsabili dei servizi pastorali».

²⁰ «Già prima del Concilio Vaticano II, constatando alcune situazioni concrete, era sorto il desiderio di un maggior sviluppo della Collegialità episcopale, partendo dal principio esatissimo, richiamato anche da Pio XII, che i Vescovi in quanto successori degli Apostoli hanno una particolare responsabilità verso la Chiesa intera e la sua missione universale»: così, C. COLOMBO, *Il significato della collegialità episcopale nella Chiesa*, «Ius canonicum» 38 (1979), p. 15. Per un maggior approfondimento, cfr. J. RATZINGER, K. RAHNER, *Episcopato e primato*, Brescia, Morcelliana, 2007, e IDEM, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, «Concilium» 1 (1965), pp. 44-56. Altri studi sull'argomento: A. CATTANEO (a cura di), *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*: Atti del convegno di studio svolto a Venezia il 12 maggio 2004, Venezia, Istituto di diritto canonico San Pio X, 2005 e R. SOBANSKI, *L'uso del concetto di 'collegialità' nel contesto teologico degli enunciati ufficiali della Chiesa e le sue implicanze nel diritto canonico*, «Concilium» xxvi/4 (1990), pp. 63-75. Infine, una recente e interessante riflessione sulla "sinodalità" si trova in M. DE SALIS, *La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione*, «Annales Theologici» 36 (2022), pp. 283-316.

Il Cardinale Vicario che nelle precedenti strutture organizzative esercitava, a nome e per mandato del Pontefice, il ministero “episcopale di magistero, santificazione e governo della pastorale per la Diocesi di Roma”, viene confermato quale ausiliare e Vicario Generale del Pontefice ma il suo governo viene distribuito ed esercitato ora mediante una stretta collaborazione con gli altri Ausiliari:²¹ il Vicario «nella sua funzione di coordinamento della pastorale diocesana, agisce sempre in comunione con il Consiglio Episcopale» (art. 21 § 3).

Si tratta di un’accentuazione nel governo della funzione episcopale, riprendendo un’esigenza che già è stata evidenziata più volte anche dai predecessori di Papa Francesco, come Papa Giovanni Paolo II che scrisse in *Pastores gregis*, l’Esortazione apostolica dedicata al ministero dei Vescovi: «Come ho già scritto in precedenza, “molto è stato fatto dal Concilio Vaticano II in poi anche per quanto riguarda la riforma della Curia Romana, l’organizzazione dei Sinodi, il funzionamento delle Conferenze episcopali. Ma certamente molto resta da fare, per esprimere al meglio le potenzialità di questi strumenti della comunione, oggi particolarmente necessari di fronte all’esigenza di rispondere con prontezza ed efficacia ai problemi che la Chiesa deve affrontare nei cambiamenti così rapidi del nostro tempo».²²

Allo stesso tempo, la figura del Vicegerente subisce un notevole cambiamento, con nuove attribuzioni: gli viene affidata la direzione e il coordinamento degli uffici del Vicariato, una funzione che precedentemente veniva svolta dal Prelato Segretario (cfr. art. 18 dell’*Ecclesia in Urbe*)²³ che viene in tal modo soppresso dall’organico della diocesi. Un compito che il Vicegerente dovrà svolgere coordinandosi sempre con il Cardinal Vicario.

²¹ Risalta ancora di più l’indole vicaria delle attribuzioni di governo: una potestà che è ricevuta dal Sommo Pontefice, nei limiti che ha stabilito, come viene evidenziato anche nella Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, ad esempio al numero 5.

²² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica Post-Sinodale *Pastores Gregis*, sul Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza nel mondo, «AAS» 96 (2004) pp. 845-846. Il carattere collegiale del ministero episcopale viene approfondito soprattutto nel n. 8, in cui viene sottolineata che la collegialità episcopale ha carattere sacramentale in quanto si fonda sull’ordinazione episcopale: «L’unione collegiale tra i vescovi è fondata, insieme, sull’ordinazione episcopale [...]». Nel testo si trova poi la distinzione tra la collegialità affettiva o affetto collegiale e la collegialità effettiva.

²³ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*, cit., n. 18: «Il Prelato Segretario, da me nominato su presentazione del Cardinale Vicario, ha il compito di moderatore degli Uffici del Vicariato. A lui spetta di coadiuvare il Cardinale Vicario e il Vicegerente nell’esercizio delle loro funzioni, come pure di coordinare le attività connesse alla trattazione degli affari amministrativi e di curare che gli altri addetti del Vicariato svolgano fedelmente l’ufficio a loro affidato». Ancora più ampie erano le competenze del Prelato Segretario del Vicariato nella Costituzione Apostolica di Paolo VI, che all’articolo 4 gli attribuiva anche il compito di curare la formazione pastorale permanente del Clero, dei Religiosi e delle Religiose, la cura dei laici impegnati nella pastorale, nonché la formazione e aggiornamento degli insegnanti e catechisti.

Nell'articolo 14 della *In Ecclesiarum Communionem* al Vicegerente viene inoltre affidato un nuovo compito: dovrà "fissare i criteri per una corretta applicazione" del principio dell'interlocuzione unica nei rapporti tra il Vicariato e le altre Autorità.²⁴ Con il decreto pubblicato il 6 gennaio, il Papa assegna al Vicegerente anche la funzione di preposto del Palazzo apostolico lateranense e il compito di "verificare e sottoporre gli eventuali nuovi statuti e i regolamenti" di Opera Romana Pellegrinaggi, Caritas, Opera Romana Preservazione della Fede, Fondazioni, Confraternite, Arciconfraternite ed enti collegati al Vicariato.²⁵

Emerge da questi cambiamenti una diversa modulazione del governo della diocesi di Roma, con una evidente dilatazione dei poteri del Vicegerente e un maggior intervento dei Vescovi Ausiliari, con conseguente compromissione nell'autonomia decisionale del Cardinal Vicario, in favore di una maggiore presenza del Pontefice e del Consiglio Episcopale, espressione di una nuova sinodalità dell'agire.

In questa prospettiva si è inteso proseguire e ampliare l'aspetto pastorale, privilegiando allo stesso tempo la dimensione collegiale del ministero episcopale che si esprime attraverso il governo della Chiesa di Roma: il Consiglio Episcopale diviene lo strumento con cui il Pontefice governa la diocesi, rafforzando e valorizzando in tal modo il ruolo dei Vescovi ausiliari e in qualche modo ridimensionando quello del Vicario del Papa, a favore della collegialità.

6. IL CONSIGLIO EPISCOPALE: ESPRESSIONE PRIVILEGIATA DELLA SINODALITÀ

Nell'articolo 21, § 1 che apre il Titolo III della *In Ecclesiarum Communionem*, viene definito uno dei principi ispiratori della riforma: «Il Consiglio Episcopale, organo primo della Sinodalità, è il luogo apicale del discernimento e delle decisioni pastorali e amministrative riguardanti la Diocesi e il Vicariato di Roma».

La funzione del Consiglio Episcopale e il ruolo dei Vescovi ausiliari assumono dunque, in applicazione del principio della Sinodalità nel governo, un

²⁴ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communionem*, cit., art 14 § 2: «Il Vicegerente dirige gli uffici che compongono il Servizio della Segreteria Generale del Vicariato, come indicato nell'art. 33. Il Vicegerente ha il compito di moderare gli Uffici del Vicariato nell'esercizio delle loro funzioni, convocare mensilmente la riunione dei Direttori di tutti gli Uffici del Vicariato, fissare criteri per una corretta applicazione del principio dell'interlocuzione unica nei rapporti tra il Vicariato e le altre Autorità e curare che i dipendenti del Vicariato svolgano fedelmente i compiti loro affidati».

²⁵ Cfr. https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230106-decreto-vescovi-ausiliari.html.

notevole ampliamento:²⁶ viene in evidenza che i Vescovi Ausiliari non sono i vicari del Cardinale Vicario, ma sono vicari episcopali del Papa (art. 16).

Il Consiglio Episcopale esprimerà il parere o darà il consenso nei casi stabiliti dalla Costituzione apostolica: quando il Cardinale vicario si trova a dover adottare una decisione per cui sia richiesto il suo parere e il Consiglio concordemente abbia dato invece il suo diniego, il Cardinale Vicario potrà comunque adottare la decisione ma solo dopo aver valutato la questione con il Pontefice.²⁷

La norma si discosta dal disposto del canone 127, § 2, 2 (che permette al superiore di agire contro il parere del consiglio qualora egli valutasse l'esistenza di una ragione prevalente) in quanto, per non seguire il parere del Consiglio, al Cardinale Vicario non basterà l'individuazione di una ragione prevalente «da valutarsi a suo giudizio» come stabilisce il canone in parola, ma dovrà anche valutare la questione con il Romano Pontefice.²⁸

Da sottolineare che *In Ecclesiarum Communione* si prevede che il Consiglio Episcopale possa essere presieduto dal Papa; in questa evenienza chiaramente il Consiglio non assumerà una funzione consultiva, in quanto nessuno può dare il suo consenso o il suo dissenso ad una decisione del Pontefice.

Viene inoltre introdotta con *Praedicate Evangelium* una nuova procedura per la scelta dei Parroci e anche dei Vicari parrocchiali. Affinché si realizzi anche qui una scelta sinodale, al Vescovo ausiliare del settore competente sono assegnati i compiti di:

1. Verificare le condizioni della parrocchia
2. Vagliare il lavoro svolto dal Parroco o Vicario da sostituire
3. Ascoltare il Consiglio parrocchiale interessato
4. Relazionare al Consiglio Episcopale, che si confronterà per la scelta del presbitero da nominare.

Per i candidati selezionati, inoltre, si dovranno valutare le caratteristiche spirituali, psicologiche, intellettuali, pastorali, compreso anche il parere dei formatori nel caso dei candidati più giovani: al termine di questa complessa procedura, sarà il Cardinale Vicario a sottoporre al Pontefice i nomi di coloro che possono essere nominati. Anche per la nomina dei candidati al presbiterato viene introdotta una nuova procedura: è richiesta una relazione del Vescovo delegato ai Seminari al Consiglio Episcopale e, soltanto successi-

²⁶ Nella *Ecclesia in Urbe* gli organi consultivi del Vicariato avevano un compito di ausilio per il governo del Cardinale Vicario (Titolo III Organi Consultivi del Vicariato).

²⁷ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communione*, cit., art. 21 § 3.

²⁸ Canone 127, § 2, 2: «Se si esige il parere, è invalido l'atto del Superiore che non ascolta le persone medesime; il Superiore, sebbene non sia tenuto da alcun obbligo ad accedere al loro voto, benché concorde, tuttavia, senza una ragione prevalente, da valutarsi a suo giudizio, non si discosti dal voto delle stesse, specialmente se concorde».

vamente all'orientamento espresso dal Consiglio, il Cardinale Vicario potrà sottoporre i candidati al Pontefice.

L'ampliamento dei compiti dei Vescovi ausiliari, in forza della potestà ordinaria vicaria di cui godono, si estende alle decisioni pastorali e amministrative che riguardano il territorio di loro competenza, sempre dopo aver sentito il parere degli altri membri del Consiglio Episcopale e in accordo con il Cardinale Vicario.²⁹

Il programma pastorale diocesano diviene anch'esso espressione del governo sinodale della diocesi.³⁰ Il Consiglio episcopale lo elabora, previa consultazione del Consiglio Pastorale Diocesano, del Collegio dei Consultori, del Consiglio dei Prefetti e del Consiglio Presbiterale, mentre le linee direttive dell'azione pastorale devono essere approvate dal Cardinale Vicario e ratificate dal Pontefice.³¹

Anche il Consiglio Diocesano per gli Affari Economici, che può essere presieduto dal Cardinale Vicario o dal Vicegerente, fa riferimento al Pontefice, che ne approva il Regolamento e il rendiconto consuntivo, così come gli è affidata la ratifica dei membri laici del Consiglio nominati dal Cardinale Vicario (art. 23 § 1 e 2).

L'articolo 24 della Costituzione prescrive infine l'obbligatoria costituzione del Consiglio Pastorale Parrocchiale, che, come noto, il CIC prevede invece ancora come facoltativo (can. 536 § 1);³² si dovranno costituire inoltre i Consigli Pastoral di Prefettura e di Settore, assicurandone una composizione che «dia voce a tutte le rappresentanze del popolo di Dio».³³

7. NUOVO RUOLO DEL CARDINALE VICARIO

La figura del Vicario del Papa per la diocesi di Roma è un'espressione della peculiarità del governo del Vicariato: svolge un ruolo che non si può assimilare, se non per alcuni aspetti, a quanto è previsto nella normativa canonica

²⁹ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communionem*, cit., art. 19 § 1.

³⁰ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, cit., al n. 31: «Nella sua missione di favorire una comunione dinamica, aperta e missionaria, dovrà stimolare e ricercare la maturazione degli organismi di partecipazione proposti dal Codice di diritto canonico e di altre forme di dialogo pastorale, con il desiderio di ascoltare tutti e non solo alcuni, sempre pronti a fargli i complimenti. Ma l'obiettivo di questi processi partecipativi non sarà principalmente l'organizzazione ecclesiale, bensì il sogno missionario di arrivare a tutti».

³¹ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *In Ecclesiarum Communionem*, cit., art. 22, § 1.

³² Una scelta già adottata in diverse diocesi. È stato rilevato in dottrina che dopo il Concilio «[...] maggiore presa e diffusione hanno mostrato di avere proprio i Consigli pastorali parrocchiali, pur potendo essi giovare solo di una previsione conciliare più generica, come quella rintracciabile nel capitolo 26 dell'*Apostolicam actuositatem*» (S. BERLINGÒ, *Il Consiglio Pastorale Parrocchiale*, in *La Parrocchia*, Città del Vaticano, LEV, 1997 [«Studi giuridici» XLIII], pp. 249-266, p. 252).

³³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, cit., art. 24.

per un Vescovo residenziale, tenendo conto che nell'esercizio del suo potere deve spesso confrontarsi con la complessa e variegata realtà della Curia Pontificia, Segreteria di Stato in primo luogo.

Già nel codice di diritto canonico del 1917 non si trovava nessuna norma che disciplinasse la figura del Cardinale Vicario: per questo in tema di diritto comune ci si poteva riferire, ma in maniera indiretta, al canone 1562 che si limitava a trattare della figura dei vicari generali ed episcopali, una norma poi riprodotta sostanzialmente invariata nello stesso canone del CIC del 1983. A differenza del Vescovo residenziale, la potestà ordinaria del Vicario della diocesi di Roma non è propria, ma vicaria (cfr. can. 131 § 2 CIC), poiché agisce a nome e per mandato del Vescovo di Roma, anche se esercita effettivamente un ministero propriamente episcopale di magistero, santificazione e di governo.

Il mandato del Cardinale Vicario contenuto nelle precedenti Costituzioni apostoliche, che almeno in una prospettiva teorica risultava di grande ampiezza, risulta ora ridistribuito e condiviso con i diversi Vescovi Ausiliari, con un intento *sinodale* di governo che determina diverse novità, come ad esempio avviene per la decisione della nomina di un nuovo Parroco o di un Vicario parrocchiale (art. 19 § 2).

In precedenza era generalmente controversa l'applicazione per il Cardinale Vicario dell'equiparazione al Vescovo diocesano, contenuta nel canone 381 § 2 CIC. Con questa nuova distribuzione dei compiti nel governo della Curia di Roma in cui il Vicario assume un ruolo maggiormente limitato nella sua autonomia (a beneficio di un governo sinodale) risulta perciò maggiormente difficile sostenere la sua equiparazione con un Vescovo diocesano.

Il compito del Vicario diviene prevalentemente quello di coordinare il Consiglio episcopale presieduto dal Pontefice: anche gli organi consultivi – Consiglio Pastorale diocesano, Collegio dei Consultori, Consiglio dei Prefetti e Consiglio Presbiterale – svolgono il loro ruolo avendo come riferimento principale il Consiglio episcopale (art. 22 § 1) sebbene al Cardinale Vicario e al Vicegerente ne rimanga attribuita la presidenza delle riunioni.

Il governo territoriale viene affidato ai Vescovi ausiliari in ragione della loro competenza, sempre insieme al Consiglio episcopale e in comunione con il Papa; infatti, molti degli orientamenti adottati dal Consiglio episcopale vengono successivamente presentati al Pontefice dal Cardinale Vicario, per la ratifica delle decisioni che ritiene opportuno adottare.

8. UFFICI E SERVIZI DEL VICARIATO

Oltre ad elencare gli Uffici che compongono la nuova struttura della Curia di Roma (art. 33), la Costituzione apostolica introduce alcune importanti no-

vità. Gli Uffici sono posti sotto il controllo dei rispettivi Vescovi Ausiliari, in quanto il Papa li nomina come suoi Vicari Episcopali relativamente a specifici ambiti e servizi.

L'operatività degli Uffici deve essere in questo modo principalmente al servizio dei rispettivi Vicari Episcopali: per cui saranno chiamati ad agire sempre in comunione con loro e secondo lo schema sinodale delle tre fasi dello svolgimento: ascolto, decisione e attuazione.

Rimane invece inalterata la struttura dei singoli Uffici con un direttore e un vicedirettore – nominati dal Cardinale Vicario, col consenso del Consiglio Episcopale e con la previa approvazione del Papa (art. 27) – con cui collaborano solitamente alcuni addetti. Per ogni Ufficio si richiede che siano assicurati dei collaboratori che possano quanto più rappresentare i ministeri e i carismi presenti nel popolo di Dio (art. 26).

Delle due importanti figure della Curia disciplinate dal Codice di diritto canonico, a cui viene rinviato per le rispettive competenze, il Cancelliere e l'Economo diocesano (a cui è ora aggiunta la figura del direttore dell'Ufficio amministrativo), la Costituzione apostolica non ne specifica le modalità di nomina.

Riteniamo tuttavia che si possa dedurre che per la loro nomina il Cardinale Vicario debba anche in questo caso ricevere il consenso del Consiglio Episcopale e la previa approvazione del Papa: del resto, anche per dare altri incarichi al Cancelliere, all'Economo, ai Direttori e ai Vicedirettori, la Costituzione prevede che il Cardinale Vicario debba ottenere il consenso del Consiglio Episcopale e la previa autorizzazione del Papa (art. 30).

Nomina diretta da parte del Cardinale Vicario è invece quella del Responsabile del nuovo Ufficio per la Protezione dei Dati (DPO) della Diocesi di Roma, il cui ruolo è assimilabile ad un direttore d'Ufficio e che quindi viene nominato anch'esso sempre per un quinquennio, rinnovabile una sola volta (art. 32).

Prioritario compito degli Uffici viene indicato il raggiungimento dell'integrazione tra le diverse competenze, in vista del perseguimento del loro scopo comune: il servizio al popolo di Dio, che si ritiene possa venir favorito con un *turn over* dei direttori, da sostituire ogni cinque anni che potranno essere prorogati una sola volta, nonché incentivando e promuovendo la collaborazione di altri, presbiteri, religiosi e laici.³⁴

Analogamente a quanto è stato stabilito nella *Praedicate Evangelium* per la Curia Romana,³⁵ viene inoltre istituito un Organo di controllo interno,

³⁴ Sotto l'aspetto organizzativo la frequente sostituzione del personale direttivo potrebbe comportare degli svantaggi e dei costi indiretti, ma appare qui evidente l'intento pastorale, così come si prevede la nomina a nove anni per i parroci in Italia.

³⁵ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, cit., in cui si trova la funzio-

composto da sei membri nominati direttamente dal Papa con un mandato di tre anni, anch'esso riconfermabile una sola volta, che ne approva anche il regolamento interno. A questa Commissione viene affidato il compito di controllare l'andamento amministrativo, economico e di lavoro del Vicariato (art. 31).

La costituzione di questa Commissione intende in qualche modo ovviare al vuoto normativo relativo al controllo dell'attività amministrativa, più volte evidenziato anche dalla dottrina, poiché «Le norme della Chiesa vigenti in tema di rendicontazione degli enti ecclesiastici (in particolare italiani) sono veramente minimali».³⁶

9. I TRIBUNALI

Il Cardinale Vicario, in quanto dotato della potestà ordinaria vicaria che esercita in nome del Sommo Pontefice, è giudice ordinario della Diocesi di Roma e Moderatore dei Tribunali, mentre il Vicegerente di Roma esercita la potestà propria del Cardinale Vicario sui Tribunali nei casi di un suo impedimento o di assenza, ovvero nel caso che l'Ufficio del Cardinale vicario sia vacante.

Le principali novità rispetto alle Costituzioni apostoliche precedenti riguardano: la conferma della riduzione dei Tribunali a due³⁷ (Tribunale Ordinario della Diocesi di Roma, il Tribunale di Prima istanza per le cause di nullità di matrimonio della Regione Lazio),³⁸ ovviamente diverso dall'*Ecclesia in Urbe* che ne prevedeva tre (il Tribunale Ordinario della Diocesi di Roma, il Tribunale di Prima istanza per le cause di nullità di matrimonio della Regione Lazio e il Tribunale di Appello)³⁹ e la competenza per le nomine dei

ne di controllo del Consiglio per l'Economia (art. 205), della Segreteria per l'Economia (art. 212) e dell'Autorità di Supervisione e Informazione Finanziaria (art. 248). Cfr. anche la Lettera apostolica in forma di *Motu Proprio* con gli Statuti dei nuovi organismi economici della Santa Sede, 22 febbraio 2015, «Communicationes» 47 (2015), pp. 25-44. Già nel 2014 era stata promulgata dal Pontefice la Lettera apostolica in forma di *Motu Proprio Fidelis Dispensator et prudens*, per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e del S.C.V., 24 febbraio 2014, «AAS» 106 (2014), pp. 164-165.

³⁶ Così M. GRUMO, *Rendicontazione e bilancio degli enti ecclesiastici: alcuni spunti per un efficace e coerente processo di trasparenza interna ed esterna*, in *La trasparenza nella gestione dei beni ecclesiastici: dalla governance alla accountability, La sfida della rendicontazione tra pastoraltà e contabilità*, a cura di A. Aste, Venezia, Marcianum Press, pp. 79-85, p. 82.

³⁷ Con l'entrata in vigore della Lettera Apostolica in forma di *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* di papa Francesco del 15 agosto 2015, sono state aggiornate dalla Conferenza Episcopale Italiana le norme dei Tribunali ecclesiastici regionali italiani: cfr. P. MONETA, *La dinamica processuale nel M.P. Mitis iudex, «Ius Ecclesiae»* 28 (2016), pp. 39-62.

³⁸ Per l'appello alle sentenze del Tribunale di Prima istanza per le cause di nullità di matrimonio della Regione Lazio è ora competente la Rota Romana (artt. 36; 44; 45).

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*, cit., n. 31.

relativi incarichi giudiziari, che viene affidata ora – sempre in maniera collegiale – al Cardinale Vicario insieme al Vicegerente e ai Vescovi Ausiliari.

In particolare, sarà il Cardinale Vicario a procedere alla nomina dei Vicari Giudiziali aggiunti, dei Giudici, dei Promotori di Giustizia, dei Difensori del Vincolo, dei Cancellieri, dei Notari e degli altri addetti ma solo dopo il consenso del Consiglio Episcopale e sempre con la previa approvazione del Pontefice.

Nel Vicariato ha la sede anche il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità di matrimonio della Regione Lazio: in questo caso per le nomine il Cardinale Vicario è tenuto a udire i Vescovi delle Diocesi che aderiscono ad esso (art. 39 § 2 e 3).

Per l'approvazione dei Patroni e dei Procuratori, infine, il Cardinale Vicario dovrà ricevere il parere del Consiglio Episcopale (art. 40 § 1), così come per l'ammissione dei Periti nei Tribunali (art. 40 § 2).

10. CONCLUSIONI

La riorganizzazione della Curia della diocesi di Roma realizzata dalla *In Ecclesiarum communione* deve essere inquadrata nella visione ecclesiale del pontificato di Papa Francesco inteso a realizzare nelle strutture di governo, sia nella loro organizzazione che nel loro funzionamento, una svolta in senso collegiale e dinamica del governo della Chiesa, che si inserisce nella visione di *Praedicate Evangelium*, che ha rinnovato la Curia romana.

L'esigenza che il Pontefice esprime nel *Proemio* della Costituzione apostolica, «la chiamata alla conversione missionaria di tutta la Chiesa» (art.2), non può che partire dalla Sua diocesi, perché divenga l'esempio da seguire per tutte le altre Chiese: per questo la riorganizzazione del Vicariato di Roma, così come già avvenuto per le altre strutture collegate al Pontefice, mostra l'intento di realizzare un governo che abbia come prioritaria l'azione missionaria e di evangelizzazione, eliminando tutti quegli aspetti che sono definiti di «autopreservazione».

In questa prospettiva devono essere interpretati i diversi cambiamenti introdotti rispetto alle due precedenti Costituzioni di Paolo VI e Giovanni Paolo II, da cui la nuova organizzazione del Vicariato si distacca decisamente, le cui linee emerse dalla nostra analisi si possono così sintetizzare:⁴⁰

1. Attuazione di un diverso presupposto ecclesiologico;
2. sono così introdotti alcuni nuovi principi-cardine: soggezione pratica-

⁴⁰ Cfr. E. CORECCO, *Natura e struttura della Sacra potestas nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, «Communio» 75 (1984), pp. 24-52, che scriveva: «La "communio" in quanto dimensione ontologica del cristiano, e perciò in quanto criterio e principio formale regolatore dei rapporti intersoggettivi cristiani, si declina a livello istituzionale come rapporto di comunione tra la Chiesa» (ivi, p. 24).

mente *in toto* al diritto comune; territorialità del governo; poteri molto dilatati dei Vescovi ausiliari; limiti rigidi agli incarichi;

3. conseguente nuova struttura di governo, nel senso di nuove dinamiche (non sono cambiati gli interpreti, è cambiato lo spartito);

4. introduzione di nuove competenze e di nuovi soggetti, come ad esempio la Commissione di controllo di nomina diretta del Pontefice, il direttore dell'Ufficio amministrativo separato dall'economista diocesano, etc.;

5. l'attribuzione del governo della diocesi al Consiglio episcopale, con conseguente diminuzione del ruolo del Cardinale Vicario, con una funzione di coordinamento della pastorale diocesana in comunione con il Consiglio Episcopale, che diviene l'organo primo della Sinodalità e "luogo apicale del discernimento e delle decisioni pastorali e amministrative";

6. la rivisitazione di alcuni ruoli, in particolare la maggior presenza nella gestione della struttura del Vicariato da parte del Vicegerente, cui viene attribuito il ruolo di *moderator Curiae*, con la conseguente abolizione della figura del Prelato segretario;

7. la presenza e la decisa affermazione del Papa come Vescovo di Roma, con un nuovo modo di intendere la cura pastorale della Sua diocesi;

8. interazione del compito delle strutture e dei diversi uffici con la comunità ecclesiale, allargando la presenza di laiche e laici;

9. Indubbia peculiarità del Pontefice quale Vescovo della diocesi di Roma che ha sempre determinato la necessità di una larga delega al suo Vicario, viene ora realizzata con maggiori attribuzioni ai Vescovi Ausiliari, Vicari episcopali del Papa, che di fatto governano il territorio in maniera collegiale e allo stesso tempo garantiscono una maggiore presenza del Pontefice.

Non c'è dubbio che i Vescovi Ausiliari di Roma potranno garantire l'ascolto e la partecipazione del popolo di Dio, nonché l'emersione delle necessità di carità e assistenza a cui far fronte con l'azione congiunta dell'organizzazione della Curia e la guida del Pontefice. Si intende realizzare in questo modo un cammino per una «Chiesa costitutivamente sinodale» che «inizia ascoltando il Popolo di Dio», «prosegue ascoltando i pastori» e che culmina nell'ascolto del Vescovo di Roma, chiamato a pronunciarsi come «Pastore e Dottore di tutti i cristiani». ⁴¹

Gli intenti che abbiamo elencato nella disamina dei diversi aspetti della riforma hanno necessariamente comportato una maggiore complessità nella pratica del governo rispetto alle precedenti discipline, con l'introduzione di nuove procedure, come ad esempio per la nomina dei nuovi parroci e vicari parrocchiali.

⁴¹ Così, FRANCESCO, Costituzione apostolica *Episcopalis communio*, 15 settembre 2018, «AAS» 110 (2018), pp. 1359-1378.

Allo stesso tempo il giusto avvicendamento quinquennale, giustificato anche dall'esigenza di una maggiore e più larga partecipazione del popolo di Dio al governo della Chiesa – l'intento sinodale che permea tutta la Costituzione apostolica – potrebbe consigliarne un rinnovo, come del resto è previsto dalla Costituzione, per quegli incarichi più complessi e delicati, che richiedono preparazione, studio e profonda conoscenza della situazione, che non si acquisisce se non con l'esperienza di anni.

Una riforma che intende essere un esempio per le altre diocesi che potranno conformare le strutture dei loro uffici a questo spirito sinodale, per realizzare una maggiore comunione sia tra i pastori e i fedeli ma anche tra i Vescovi e il Papa, «Vescovo tra i vescovi, chiamato al contempo – come Successore dell'apostolo Pietro – a guidare la Chiesa di Roma che presiede nell'amore tutte le Chiese». ⁴²

Possiamo senz'altro affermare che con *In Ecclesiarum communione* si sviluppa e si rende operativo nella diocesi di Roma un concetto di governo ecclesiale sinodale, che mette al centro la collegialità in attuazione del Concilio Vaticano II. ⁴³

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Fonti ecclesiastiche

PIO X, Costituzione Apostolica *Sapienti Consilio*, 29 giugno 1908, «AAS» 1 (1908), pp. 7-19.

IDEM, Costituzione Apostolica *Etsi Nos*, 1° gennaio 1912, «AAS» 4 (1912), pp. 5-22.

PAOLO VI, *Motu proprio Romanae Urbis dignitatem*, 2 febbraio 1966, «AAS» 58 (1966), n. 2, pp. 115-118.

IDEM, Costituzione apostolica *Vicariae potestatis in Urbe*, 6 gennaio 1977, «AAS» 69 (1977), pp. 5-18.

GIOVANNI PAOLO II, *Libro del Sinodo della Diocesi di Roma*, Città del Vaticano, S.G.S., 1993.

IDEM, Costituzione apostolica *Ecclesia in Urbe*, 1° gennaio 1998, «AAS» 90 (1998), pp. 177-193.

IDEM, Esortazione apostolica Post-Sinodale *Pastores Gregis*, sul Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza nel mondo, «AAS» 96 (2004) pp. 845-846.

⁴² FRANCESCO, Costituzione apostolica *Episcopalis Communio*, op. ult. cit., n. 10, p. 1367.

⁴³ «Il senso della collegialità non può, infatti, essere quello di mettere un parlamento al posto di una monarchia, ma di far valere e rendere nuovamente operose le Chiese nella Chiesa, e quindi, se così si vuole, di promuovere la “collegialità particolare” che, certo, proprio in quanto tale è di importanza centrale anche per l'insieme e rende viva la struttura conciliare della Chiesa, la quale può agire in tempi determinati, e diventa, nei concili ecumenici, la forma più alta di attività collegiale nella Chiesa di Dio» (J. RATZINGER, H. MAIER, *DEMOKRATIE in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970; vers. italiana: *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, trad. di C. Danna, Brescia, Queriniana, 2005).

- IDEM, Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* sulla Curia Romana, 28 giugno 1988, «AAS» 80 (1988), pp. 841-930.
- IDEM, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, «AAS» 83 (1991), pp. 249-349.
- BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Deus Caritas Est*, 25 dicembre 2005, «AAS» 98 (2006), pp. 217-252.
- IDEM, Lettera apostolica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, «AAS» 101 (2009), pp. 641-709.
- FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, «AAS» 105 (2013), pp. 1019-1137.
- IDEM, Lettera apostolica in forma di *Motu Proprio Fidelis Dispensator et prudens*, per la costituzione di una nuova struttura di coordinamento degli affari economici e amministrativi della Santa Sede e del S.C.V., 24 febbraio 2014, «AAS» 106 (2014), pp. 164-165.
- IDEM, Costituzione apostolica *Episcopalis communio*, 15 settembre 2018, «AAS» 110 (2018), pp. 1359-1378.
- FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, *L'Osservatore Romano*, n. 6, 31 marzo, pp. I-XII.
- IDEM, Costituzione apostolica *In Ecclesiarum Communione*, *L'Osservatore Romano*, 163 (2023), n. 5, del 7 gennaio 2023, pp. 2-5.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERIGO, G., *La sinodalità dopo il Vaticano II*, in M. FABRI DOS ANJOS (a cura di), *Vescovi per la speranza del mondo*, Bologna, Dehoniane, 2001, pp. 99-113.
- BERLINGÒ, S., *Il Consiglio Pastorale Parrocchiale*, in *La Parrocchia*, Città del Vaticano, LEV, 1997, («Studi giuridici XLIII»), pp. 249-266.
- CARDIA, C., *Il governo della Chiesa nel codex del 1983*, in *Il nuovo codice di diritto canonico*, a cura di S. Ferrari, Bologna, il Mulino, 1983.
- CATTANEO, A. (a cura di), *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis": Atti del convegno di studio svolto a Venezia il 12 maggio 2004*, Venezia, Istituto di diritto canonico San Pio X, 2005.
- COLOMBO, C., *Il significato della collegialità episcopale nella Chiesa*, «Ius canonicum» 38 (1979).
- CORECCO, E., *Natura e struttura della Sacra potestas nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, «Communio» 75 (1984), pp. 24-52.
- FERRERES, J. B., *La curia romana*, II, Madrid 1911.
- GRUMO, M., *Rendicontazione e bilancio degli enti ecclesiastici: alcuni spunti per un efficace e coerente processo di trasparenza interna ed esterna*, in *La trasparenza nella gestione dei beni ecclesiastici: dalla governance alla accountability, La sfida della rendicontazione tra pastoraltà e contabilità*, a cura di A. Aste, Venezia, Marcianum Press, 2019, pp. 79-85.
- HERVADA, J., *Estructura y principio constitucionales del gobierno central*, «Ius canonicum» XI (1971), pp. 11-55.
- MONETA, P., *La dinamica processuale nel M.P. Mitis iudex*, «Ius Ecclesiae» 28 (2016), pp. 39-62.

- PUIG, F., *Sinodalità, forme di corresponsabilità e funzione consultiva nella Chiesa*, «Annales Theologici» 36 (2022), pp. 447-460.
- RATZINGER, J., RAHNER, K., *Episcopato e primato*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- IDEM, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, «Concilium» 1 (1965), pp. 44-56.
- IDEM, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia, Queriniana, 1992.
- RATZINGER, J., MAIER, H., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970; vers. italiana: *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, trad. di C. Danna, Brescia, Queriniana, 2005.
- DE SALIS, M., *La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione*, «Annales Theologici» 36 (2022), pp. 283-316.
- SOBANSKI, R., *L'uso del concetto di 'collegialità' nel contesto teologico degli enunciati ufficiali della Chiesa e le sue implicanze nel diritto canonico*, «Concilium» xxvi / 4 (1990), pp. 63-75.

RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Recensioni

ARMAND PAUL BOSSO, *Munus e potestas del parroco*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2022², pp. 290.

SIA l'autore del volume che il professore Giacomo Incitti, che ne redige la presentazione, prevengono il lettore dal considerare fin da subito come superflua "ancora un'altra monografia" sul *munus* e sulla *potestas* del parroco. Tale avvertimento benché possa ritenersi concettualmente plausibile, nel caso in oggetto può essere chiaramente scongiurato in quanto non si tratta di "un altro studio" su quella complessa quanto classica questione, bensì di un tentativo di mostrarne le basi indicando in esse delle strade realisticamente capaci di far progredire il sapere canonistico su di un argomento che sembrava essere in stallo.

La struttura della monografia è chiara e trasparente. Il primo capitolo è dedicato all'identità ecclesiale della comunità parrocchiale; il secondo capitolo è dedicato al *munus* del parroco; il terzo capitolo approfondisce la *potestas* nell'esercizio del *munus* del parroco.

La linearità della trattazione nasconde in realtà un tentativo qualitativamente alto, teso non solo ad evidenziare la profondità dei temi teologici, pastorali e canonici implicati nelle istituzioni della parrocchia e del parroco – che negli ultimi anni sono stati affrontati in una bibliografia sterminata – ma vuole trac-

ciare una linea interpretativa coerente e trasversale che secondo il nostro parere ha due scopi.

Il primo è quello di mostrare la coerenza tra le approssimazioni teologico-pastorali e quelle attinenti al diritto della Chiesa. L'autore si districa in considerazioni realistiche sul ricco intreccio di rapporti che si verificano a livello parrocchiale, il che richiama un approccio teologico e pastorale prossimo ad un'analisi sociologica. Questo sguardo complessivo sul tema non è fine a se stesso, bensì è orientato a nutrire l'impianto giuridico della parrocchia come realtà viva. Proprio per questo l'autore si giova di un orientamento nettamente personalista della prospettiva giuridica, che induce ad avere un occhio molto attento ai rapporti di giustizia tra le persone: tra i fedeli che costituiscono la comunità parrocchiale (i "fedeli parrocchiani" come è piaciuto all'autore definirli), tra la comunità e l'istituzione parrocchiale, nonché tra i fedeli e il parroco, sempre in chiave di diritti e doveri dei fedeli, il che include naturalmente la specifica posizione del pastore della parrocchia e dell'istituzione in quanto tale.

Il secondo scopo del percorso offerto dalla monografia rientra nella trattazione di una questione particolarmente discussa nel contesto tecnico-giuridico e cioè quella sulla natura della potestà del parroco, che è quasi un luogo comune del sapere canonistico. Il merito più si-

gnificativo del saggio è l'arricchimento che offre rispetto alla stringata problematica "tecnica". Sarebbe un errore – al quale magari potrebbe essere indotto uno studioso del diritto – andare a cercare *solamente* nel terzo capitolo l'apporto fruibile dal giurista. Sarebbe un errore perché le considerazioni del terzo capitolo benché intrise di elementi tecnici, sono mosse dalle riflessioni presenti nei primi due capitoli. Nell'opinione di chi scrive, questo merito implicito segna un indirizzo per chiunque da ora in avanti voglia affrontare il problema del *munus* e della potestà del parroco: vale a dire, che sarebbe inutile (e anche maldestro) affrontarlo come una sola questione tecnico-giuridica, specialmente se ridotta all'interpretazione dei canoni sulla potestà nell'ambito parrocchiale.

L'autore si mostra convinto della valenza esplicativa dei *tria munera* della Chiesa, sia per caratterizzare la comunità parrocchiale come comunità ecclesiale che per chiarire il contenuto del *munus* del parroco. In entrambi i casi si può rintracciare nel testo una sottile transizione dalle considerazioni più teologiche o pastorali verso la configurazione giuridica nella quale si traducono tali *munera*.

Nel primo capitolo, dove la comunità parrocchiale è osservata da una prospettiva principalmente ecclesiologica, la scansione legata ai *munera* è chiara: la parrocchia è considerata dal punto di vista del suo essere comunità di fede, nel suo carattere costitutivo come assemblea sacramentale e culturale, e di seguito analizzata nel modo in cui viene integrata nel sistema gerarchico canonico. In questa sezione vengono proposti diversi argomenti, come quello dell'autonomia, che saranno ripresi, nei loro tratti più prettamente giuridici, nel terzo capitolo.

Non va tralasciato il fatto che all'interno dei *tria munera* è inserito un paragrafo sulla parrocchia come *comunità di apostolato e di carità*. Queste pagine, oltre a mostrare la libertà con la quale l'autore si muove all'interno della triade dei *munera*, tradisce la straordinaria rilevanza di fornire un chiarimento sulla *missione* della parrocchia (per questa ragione l'apostolato viene qualificato come fattore "genetico" della parrocchia) e sul ruolo della *carità* come dimensioni appartenenti all'intima natura della Chiesa e quindi della parrocchia (in chiara sintonia con gli insegnamenti di Benedetto XVI).

Questi temi, che formano la parte centrale del primo capitolo, sono preceduti e seguiti da considerazioni socio-ecclesiologiche e socio-culturali per abbracciare da un lato la questione sempre aperta sui limiti della parrocchia o, per meglio dire, sulle caratteristiche che determinano l'esistenza di una comunità prettamente ecclesiale (naturalmente non manca una riflessione sui criteri di appartenenza a quella parrocchiale), e poi, dall'altro, sulle strategie che le parrocchie sono chiamate a svolgere nella grande tematica dell'inculturazione della fede. Su questo versante l'autore adita al ruolo protagonista dei laici della parrocchia e alla riflessione sulla proiezione dell'indole secolare della Chiesa sulla comunità parrocchiale come tale.

Nel secondo capitolo, la prospettiva determinata dai *munera* specificamente attribuiti all'ufficio di parroco è affiancata da una questione più generale e da due questioni specifiche. Quella più generale è il tentativo di individuare il *munus parochi* sulla scorta del concetto di *munus* rintracciato nell'ordinamento canonico. La scelta è significativa in quanto l'oggetto immediato di studio non è

l'ufficio di parroco bensì il suo *munus*. Particolarmente interessanti sono le qualifiche di questo *munus* nel suo rapporto con la missione del vescovo, e nelle indicazioni sul versante carismatico e politico in vista dell'edificazione della comunità parrocchiale. Precisamente dopo avere vagliato il significato del *munus parochi* si affronta il luogo canonistico tipico del parroco come "pastore proprio" della parrocchia in quanto ufficio ecclesiastico. Spicca tra le considerazioni quella che qualifica il parroco come ufficio di presidenza con dimensioni "capitali", questione che sarà trattata più da vicino nel terzo capitolo.

Come dicevamo prima è importante considerare come l'autore giunga al terzo capitolo (quello che ipoteticamente dovrebbe essere più prettamente canonistico) forte di una riflessione previa che non è lasciata indietro nel trattare le questioni più tecniche. Anzi il fatto che questo terzo capitolo, offrendo degli spunti interessanti, non sia totalmente conclusivo, risponde precisamente alla impossibilità di racchiudere le più pressanti sfide sulla parrocchia – riflesso delle sfide della Chiesa – in un dibattito ristretto alla questione della potestà ecclesiastica in una delle sue possibili declinazioni.

Armand Paul Bosso prende di petto la questione dottrinale implicata nella domanda sulla potestà del parroco, rivedendo le principali teorizzazioni del sapere canonistico; anche a tale scopo delinea alcuni passaggi storici in modo alquanto schematico, proprio per testimoniare quanto queste problematiche siano inseparabili dal loro sviluppo storico. Senza pretendere di sintetizzare il pensiero di Bosso, che va letto nell'integrità delle sue argomentazioni, l'autore difende l'esistenza di una *potestas regiminis pastoralis* del parroco, una vera pote-

stà e allo stesso tempo una vera potestà di giurisdizione.

Nell'ultimo e denso paragrafo del capitolo si possono intravedere gli assi portanti del ragionamento dell'autore al riguardo: «Nella sfera giuridica, la titolarità della potestà di governo del parroco e (anche) sostenibile a partire dalla natura capitale del suo ufficio pastorale, che in qualche modo assicura la continuità della figura e della missione pastorale del Vescovo nella parrocchia [...]. Questo ruolo pone pertanto il parroco in una funzione di *apicalità* pastorale e direttiva, il cui sviluppo è percepibile in tanti aspetti della vita parrocchiale. Il fatto che, entro i limiti della parrocchia i fedeli debbano obbedienza al parroco mentre adempie, quale *pastor proprius* il suo *munus pastoralis*, configura evidentemente per quest'ultimo esercizio di correlative potestà [...]. (L)e logiche dell'obbedienza suppongono un rapporto asimmetrico di sudditanza tra il parroco e il resto dei fedeli della comunità [...]. Un secondo elemento a giustificazione del potere direttivo si evince dall'impugnabilità nel contesto dei ricorsi gerarchici emergenti in ambito parrocchiale [...]. La potestà di governo del parroco è fondamentalmente di natura pastorale [...]. Trattasi della sfera abbastanza ampia e diversificata dalla potestà amministrativa della Chiesa esercitata in vista della *salus animarum*» (pp. 250-251). Nel testo della monografia questi ed altri argomenti vengono proposti in modo articolato: ognuno di loro merita un'attenzione specifica anche dal punto di vista delle ricadute in altri istituti giuridici qualora sembri che venga postulato un certo ampliamento delle categorie di base (come la capitalità, il governo, la condizione di suddito o la radice ultima della riferita impugnabili-

tà). Non da ultimo, merita un'ulteriore riflessione il rapporto interno tra autorità pastorale, ovviamente necessaria, e possibilità reale e propria di modificare la posizione giuridica di un soggetto ecclesiale, tipicamente richiamante la giurisdizione.

Il lavoro qui recensito, molto curato nella sua redazione e nell'ordine con il quale il lettore è guidato nelle diverse parti, oltre ad essere una aggiornata panoramica sulle questioni che riguardano la parrocchia come tale, offre uno sguardo rinnovato sui collegamenti esistenti tra le questioni giuridico-canoniche e le altre dimensioni della parrocchia.

Aderiamo alle parole del prof. Incitti che, nella presentazione, esprime «l'augurio che l'autore, alla sua prima opera monografica, possa continuare a discernere, nell'esperienza della vita, la strada maestra del diritto».

FERNANDO PUIG
fpuig@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce,
Roma, Italia

GUIDO CORSO, MARIA DE BENEDETTO, NICOLETTA RANGONE, (a cura di), *Diritto amministrativo effettivo. Una introduzione*, Bologna, il Mulino (Pandora Campus), 2022, pp. 370.

TRE professori di diritto amministrativo di università italiane hanno scritto questo volume, che si rivolge agli studenti, ma non solo, in quanto è di interesse per i professionisti che svolgono diverse funzioni nelle amministrazioni e nel mondo accademico. Per lo studioso di diritto canonico, la conoscenza dei diversi ambiti della scienza giuridica secolare comporta spesso notevoli van-

taggi, tra cui la possibilità di comparare prospettive e soluzioni per affrontare sfide simili.

Il testo è strutturato in due parti. La prima parte, intitolata *Diritto amministrativo ed effettività*, contiene tre capitoli (*Effettività del diritto amministrativo tra politiche pubbliche, regole e decisioni amministrative*, il primo; *L'effettività come questione nel diritto, anche amministrativo*, il secondo; *Come si rende effettivo il diritto amministrativo?* il terzo). La seconda parte, intitolata *L'effettività in alcuni settori di amministrazione*, è anch'essa suddivisa in tre capitoli (*Fiscalità*, *Ordine pubblico*, *Sanità*).

L'interesse di questa lettura risiede, per chi intende seguire più da vicino il campo del diritto amministrativo canonico, nel fatto che, sebbene il problema dell'efficacia del diritto amministrativo nella Chiesa sia stato affrontato in congressi scientifici, in manuali e anche a seguito di problemi specifici (basti l'esempio della questione dell'esecuzione delle sentenze di contenzioso amministrativo del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica), una riflessione più ampia sull'effettività del diritto amministrativo canonico è ancora in sospeso. E appunto, come si evince immediatamente dal titolo, l'opera in questione, che tratta sì di efficacia, persino di efficienza, soprattutto è una riflessione sull'effettività. Non sembra privo di interesse soffermarsi brevemente sulla distinzione, che si trova in uno dei capitoli del libro scritti da M. De Benedetto, tra queste tre qualità correlate ma diverse.

L'autrice intende l'efficienza come un valore che si riferisce all'economia tra i mezzi impiegati e i risultati ottenuti, in grado di generare benefici. In altre parole, l'efficienza si riferisce alla razionalizzazione del processo di applicazione

della legge e, allo stesso tempo, richiede la capacità di fare o produrre qualcosa senza sprecare mezzi, tempo o energia. È il campo dell'ingegneria procedurale, della riduzione della burocrazia, della misurazione degli oneri amministrativi e dell'uso di algoritmi.

L'efficacia, in secondo luogo, riguarda due aspetti diversi. Dal punto di vista dell'atto, l'efficacia è la capacità di produrre effetti giuridici. Si pensi alla fase di integrazione dell'efficacia nel processo legislativo, legata alla pubblicazione dell'atto e alla *vacatio legis*, così come alla teoria strutturale del procedimento amministrativo, che ha considerato l'efficacia nel contesto di una specifica fase procedurale (anche in questo caso, l'integrazione dell'efficacia), trascurando ogni valutazione relativa all'effettiva produzione degli effetti attesi dal provvedimento. Dal punto di vista dell'attività, l'efficacia è il risultato in funzione degli obiettivi.

Infine, l'effettività ha un significato diverso dall'efficienza e dall'efficacia. In primo luogo, perché cercando di produrre un effetto decisivo, determinante o desiderato, l'effettività non si riferisce solo all'amministrazione, ma esamina la catena integrata dell'azione istituzionale: dall'elaborazione delle norme alla loro applicazione, al loro impatto e alla loro riforma. In altre parole, nel ragionare sull'effettività è necessario muoversi tra un filone normativo e uno amministrativo, nella logica di quella che è stata definita la "norma felice" o, più recentemente, la "regolamentazione positiva", cioè quella norma o regolamentazione che raggiunge effettivamente lo scopo per cui è stata creata.

Inoltre, nell'effettività l'intera catena dell'azione istituzionale viene considerata non solo in chiave valutativa (adot-

tando una prospettiva *ex post*), ma in chiave prognostica, perché l'effettività raramente accade e viene (piuttosto) preparata, studiata e poi verificata e monitorata. Oggi le norme sono adottate in un contesto mutevole, le conoscenze scientifiche e tecnologiche evolvono rapidamente, la loro attuazione è difficile e costosa, ed è molto probabile che producano risultati indesiderati: in altre parole, l'azione del regolatore deve essere considerata strutturalmente esposta al fallimento, perché esistono fenomeni di traslazione degli effetti delle norme che possono finire per annullare di fatto la portata delle misure adottate. Così, molte disposizioni mirano ormai a disciplinare espressamente l'adozione di decisioni (sia legislative che amministrative) sulla base di studi di impatto o di altre forme di valutazione *ex-ante* (di rischio, di impatto ambientale, ecc.) proprio al fine di predisporre e garantire l'effettività.

Infine, l'effettività non è un elemento separabile della decisione, non la segue logicamente o temporalmente, aggiungendovi una qualità; piuttosto, viene a costituire il problema implicito di ogni decisione: la decisione è in grado di essere effettiva, così come disegnata dalla norma? È possibile applicarla in via amministrativa, o esiste un adeguato sistema di incentivi alla sua osservanza da parte dei destinatari? Esiste un sistema di disincentivi al contenzioso contro la decisione? Non c'è dubbio, quindi, che per essere effettiva, la decisione amministrativa richiede un disegno normativo orientato all'effettività della funzione amministrativa.

L'effettività va quindi ricercata perché ha una grande importanza sociale ed economica, in quanto influenza la certezza del diritto (chiarezza e prevedi-

bilità della legge), i costi di transazione e il contesto normativo in cui cittadini e imprese devono operare. E sebbene la nozione di effettività sia stata trascurata dalla dogmatica giuridica (che l'ha considerata un compito dei governanti), dovrebbe invece essere considerata essenziale per comprendere e colmare il divario tra il diritto e la società di oggi.

Per raggiungere l'effettività amministrativa, gli autori sottolineano, tra gli altri fattori, l'importanza della partecipazione delle parti interessate al procedimento amministrativo, la qualità della fase istruttoria del procedimento stesso e la motivazione degli atti.

Per quanto riguarda la partecipazione degli interessati nel procedimento amministrativo, accanto alla funzione originaria di garanzia e di difesa, nonché a quella di contribuire in termini conoscitivi al processo decisionale pubblico, la partecipazione diventa espressione di un approccio collaborativo in base al quale l'amministrazione deve considerare tutti gli interessi rilevanti anche per rispondere a un'esigenza di equità.

Quanto alla fase istruttoria, essa è cruciale e per questo, in alcuni casi, deve essere arricchita dai risultati dell'utilizzo di specifiche tecniche di supporto, come l'analisi di impatto e la consultazione. Anche quando queste tecniche non vengono applicate, alla luce del principio di proporzionalità, dovrebbe essere sempre lo stesso processo logico alla base della ricerca di dati empirici a supporto della decisione: esigenze, obiettivi, risultati attesi, opzioni alternative, conseguenze di queste opzioni. In altre parole, è necessario conoscere la realtà su cui incide l'intervento pubblico, qualunque essa sia. Un aspetto cruciale per l'effettività della decisione finale è il rigore nell'identifi-

cazione e nella valutazione delle prove.

In termini di motivazione, la trasparenza del processo decisionale sostiene l'effettività della decisione amministrativa, sia perché crea o rafforza il senso di appartenenza e di vicinanza tra pubblica amministrazione e cittadini e rende la decisione più accettabile, sia perché facilita la riforma nel caso in cui l'ineffettività della decisione sia dimostrata alla luce dell'applicazione concreta.

Le proposte contenute in questo volume riguardano principalmente l'effettività del diritto amministrativo in Italia, anche se il frequente ricorso a fonti bibliografiche di diritto amministrativo comparato apre strade attraverso le quali è possibile intravedere possibili miglioramenti per altri sistemi giuridici. La trasposizione di queste riflessioni al diritto amministrativo canonico richiede un'adeguata dose di discernimento, al fine di verificare la compatibilità e l'adeguatezza di tali soluzioni con i modelli del Popolo di Dio. Quel che è certo è che la lettura di questo volume offre approcci che permettono di affrontare i problemi che si presentano e ai quali la scienza giuridica ecclesiale è chiamata a rispondere.

Oltre ai contenuti interessanti, è suggestiva la presentazione del libro, nella piattaforma di *e-learning* Pandora Campus, che affianca alla versione cartacea un supporto digitale dotato di strumenti didattici di appoggio allo studio.

JAVIER CANOSA
canosa@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce
Roma, Italia

DAVIDE DIMODUGNO, *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale*, Torino, Università degli Studi di Torino, 2023 («Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino»), pp. 414.

L'AUTORE di questo corposo ed apprezzabile studio è un neo dottore di ricerca in "Diritti e Istituzioni" presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino. Davide Dimodugno, nell'opera che ora recensiamo, condensa ed approfondisce i suoi precedenti lavori circa la tematica, materia ben nota a chi scrive, specialmente per quel che concerne la parte canonica delle questioni approcciate. Va osservato, d'inizio, come quando studiavo per il dottorato simili argomenti non fossero molto trattati, approfonditi ed analizzati, se non in qualche articolo scientifico, per lo più a firma di ministri del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, con qualche rara eccezione. Pareva – appena otto anni fa – che il problema della riduzione ad uso profano non sordido degli edifici sacri (*rectius*: edifici di culto, nella civilistica italiana) fosse qualcosa di lontano dal nostro orizzonte nazionale, al di là di sporadici casi risalenti alle leggi eversive o a chiusure di comunità religiose, ed interessasse solo Paesi ormai scristianizzati e secolarizzati del nord Europa o l'Oltreoceano nord americano. Invece, specialmente a seguito del Convegno internazionale sui beni culturali «*Dio non abita più qui?*», tenutosi a Roma dal 29 al 30 dicembre 2018, sembra ci si sia resi conto non solo dell'attualità della materia, ma anche

del fatto che pure nei Paesi di antica e consolidata cristianizzazione, come l'Italia, la fattispecie sta divenendo, tristemente, direi, qualcosa con cui si deve e si dovrà fare i conti nell'immediato futuro. Quel Convegno del 2018 si tenne nell'anno europeo del patrimonio culturale, promosso dal Dipartimento dei Beni culturali del Pontificio Consiglio della Cultura, in collaborazione con l'Ufficio Nazionale per i Beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto della Conferenza Episcopale Italiana e la Facoltà di Storia e Beni culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana, puntando l'attenzione sul fenomeno della nuova destinazione d'uso di antichi luoghi di culto che si inserisce nella questione della gestione integrata dei beni culturali della Chiesa. Sintomatica in detto senso è pure la recente pubblicazione del volume di Alberto Tomer «*"Aedes sacrae" e "edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico". La condizione giuridica delle chiese tra ordinamento canonico e ordinamento italiano*» (Bologna, Bononia University Press, 2022), che, pur guardando all'intera "vita" dell'edificio di culto, non può non soffermarsi con una certa qual ampiezza sulla tematica oggetto dell'indagine specifica di Dimodugno, comparando i due ordinamenti, come per altro fa con abbondanza e precisione pure l'Autore del pregiato tomo che teniamo tra le mani, e ciò mostrando come, anche in Italia, si tratti di ipotesi tutt'altro che remote.

Sicché queste pagine del giovane Dottore di Ricerca dell'Università degli Studi di Torino sono tanto preziose in quanto sviscerano ciascuno dei molteplici aspetti e risvolti giuridici, ma anche sociali e culturali, che la riduzione ad uso profano di un edificio sacro – per continuare ad usare la dizione canonisti-

ca (cfr. can. 1222 § 2) – porta in sé. Sono riflessioni e considerazioni utilissime per la loro base ed il loro spessore scientifico, ben dimostrati dall'ampiezza delle note e dei riferimenti bibliografici, come anche per il fatto che la materia, purtroppo, non potrà lasciarci ancora a lungo indifferenti, come se non ci tangesse e, così, non farci trovare impreparati dinnanzi a questioni così rilevanti, che toccano non soltanto le comunità cristiane e la loro sensibilità a motivo della valenza simbolico – rappresentativa e del richiamo sacro che una chiesa costituisce, ma anche l'opinione pubblica, in virtù della rilevanza pure urbanistica e paesaggistica che tali strutture hanno. Invero, come emerge dall'articolato volume di Dimodugno, l'intera collettività nazionale, e specialmente gli organi pubblici preposti, devono dimostrarsi attenti poiché il rischio è quello di vedere irrimediabilmente compromessa la stessa preservazione di ciò che costituisce il nucleo pulsante del patrimonio culturale italiano. Pertanto, la monografia oggetto di questa recensione tenta di sopperire alla lacuna di una precedente trattazione sistematica della problematica, tanto considerando l'ambito canonistico, quanto indagando con acume e profondità l'aspetto civilistico. Il taglio interdisciplinare, e inteordinamentale, così come l'obiettivo di questo lavoro di Dimodugno, sono dall'Autore medesimo espressamente professati nell'Introduzione (pp. 13-19).

Interessante per lo studioso è la peculiare scelta metodologica assunta: quella di alternare ad una speculazione di carattere teorico circa i profili critici che la dismissione di chiese pone, uno sguardo più specificatamente pratico, frutto di una meticolosa ed interessante ricerca d'archivio compiuta dal Dotto-

re presso l'Ufficio Arte e Beni culturali dell'Arcidiocesi di Torino, per ricostruire, evincendolo *ex post*, l'approccio al problema sin qui tenuto dalle Autorità ecclesiastiche e civili in molti casi, al fine di avanzare proposte – e qui, forse, sta il maggiore pregio di quest'opera – per migliorare le procedure e le prassi, attraverso il ricorso a soluzioni giuridiche innovative, tanto di diritto pubblico quanto di diritto privato, che superino una visione meramente *case by case* e consentano, di contro, una gestione più attenta ed economicamente sostenibile sia degli edifici che continueranno ad essere adibiti al culto secondo la loro primigenia destinazione, sia di quelli che – come si diceva poc'anzi – in futuro potrebbero, ahinoi, venire adibiti ad usi non liturgici.

Il primo capitolo è dedicato a «*La gestione e il riuso degli edifici di culto: profili giuridici problematici*» (pp. 21-164). Qui c'è anzitutto una interessante e condivisibile *explicatio terminorum* previa: l'Autore fa notare come per “dismissione” si debba intendere la conclusione del procedimento di riduzione ad usi profani non sordidi dell'edificio di culto, mentre per “dismissione” si debba ritenere la rinuncia alla proprietà del bene. Se, come rileva Dimodugno, è erroneo l'uso volgarmente invalso di parlare di “sconsacrazione” per gli edifici dimessi, sarebbe da dire, tuttavia, che non è nemmeno esattamente corretto sostenere che i luoghi di culto assumono il loro carattere di “luoghi sacri” (cann. 1205-1243) in forza di una modalità nuova rispetto alla previgente normativa, ossia tramite la dedicazione (o, almeno, benedizione) invece che attraverso la consacrazione, vocabolo ormai riferito solamente alle persone fisiche. In realtà, non si tratta del cambio di modo, quanto piuttosto di

una variazione terminologica, più confacente ora al dato teologico-rituale. La difficoltà lessicale, comunque, è ampia circa questa materia: abbiamo discrasia pure nell'utilizzo dei termini "luogo di culto", "luogo sacro", "edificio di culto", "edificio sacro", a seconda che si sia nell'ambito civilistico o in quello canonistico, non essendovi identità fra tali concetti. Denuncia, infatti, il Dottore che «sebbene vi fossero state un'approfondita riflessione sull'individuazione del concetto di "bene culturale" durante i lavori preparatori del Codice del 1983 e la proposta del cardinale Giovanni Colombo di definire genericamente "beni culturali ecclesiastici" "tutti quelli che in qualche modo sono connessi con una testimonianza di fede", si preferì, infine, non cristallizzare una volta per tutte una nozione, peraltro suscettibile di continui cambiamenti, a seconda del diverso stato di avanzamento della riflessione internazionale sul patrimonio culturale» (p. 33). Va qui notato che, secondo anche la giurisprudenza della Segnatura Apostolica, non è corretto ritenere che la cessazione dell'uso culturale possa venire indotta da motivi di interesse economico o turistico o derivare da una riorganizzazione pastorale, come asserito invece dall'Autore (cfr. p. 36). La normativa prevede la cautela della sussistenza di una grave causa per la fattispecie di cui al can. 1222 § 2 e quelle summenzionate non sono state ritenute di per sé cause sufficientemente gravi a giudizio del Supremo Tribunale. Benché secondo valida dottrina, citata da Dimodugno, tipizzare i casi in cui sussistano cause che si configurino come gravi spetterebbe al Legislatore particolare, va detto che, in assenza di una normativa particolare, mentre si fa sempre salva la congrua discrezionalità di cui deve

godere chi esercita la potestà amministrativa ecclesiale, la giurisprudenza della Segnatura deve svolgere quel ruolo chiave che le spetta, motivo per cui numerose voci, in molteplici occasioni, hanno auspicato che essa sia sempre più diffusamente pubblicata e conosciuta (così anche l'Autore, cfr. pp. 54-55). Molto ben argomentato è il confronto istituito dal Dottore fra tre distinte posizioni dottrinali in ordine alla diversità di fattispecie normate nei cann. 1212 e 1222. Nel riferirsi a tutta la disciplina riguardante il giudizio contenzioso amministrativo che si svolge avanti al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica sarebbe stato auspicabile si fosse fatto almeno cenno alla nuova cost. ap. che regola la Curia Romana, la *Praedicate Evangelium* di papa Francesco, dato che si cita la precedente *Pastor bonus* (cfr. nota 121, p. 49). Sicuramente condivisibile è l'augurio, per altro pure dal sottoscritto sostenuto già in precedenza altrove, che la Segnatura Apostolica, oltre alla legittimità degli atti amministrativi singolari, possa invero sindacare circa il loro merito, secondo una visione sostanziale della giustizia. È molto interessante lo schema con cui Dimodugno riesce a riassumere le prospettive secondo cui gli interventi di riuso degli edifici sacri dimessi dovrebbero venire riutilizzati, ossia il rispetto della loro riconoscibilità; la loro sostenibilità culturale, sociale e politico-amministrativa; la corresponsabilità, in un'ottica di riappropriazione da parte della comunità e la pianificazione all'interno di strategie pastorali capaci di considerare le dinamiche sociali e le condizioni conservative degli edifici. Insomma, dev'esserci ogni sforzo per mantenere nel loro uso culturale originario detti edifici; qualora ciò non fosse possibile, si deve fare tutto quanto pos-

sibile perché, almeno, la loro nuova destinazione non sia disdicevole o contraria alla loro origine e alla sensibilità dei fedeli e dei cittadini. Non condividiamo, invece, l'auspicio dell'Autore di una revisione codiciale che comporti che l'uso misto nello spazio dell'edificio sia derubricato dall'essere ritenuto una forma di riduzione ad uso profano del luogo sacro. La *mens* è quella di tutelare massimamente questi edifici, sia per la loro valenza e significanza, sia per la loro deputazione cultuale e l'intervenuta dedizione o benedizione, che sono sacramentali, *in casu*, costitutivi, sicché rendono tendenzialmente perpetuo il carattere dato e l'uso riservato al culto tributato a Dio che connota in modo indelebile quello spazio. È una questione teologica e di fede, non solo giuridica. Ed una visione realista del diritto non può prescindere da questo. Inoltre, come emerge dallo scorrere delle pagine, dalla *deputatio ad cultum publicum* discende il vincolo di destinazione al culto, dovendosi così riferire all'art. 831 del Codice Civile, circa i beni degli enti ecclesiastici e gli edifici di culto, che pure è soggetto a diverse interpretazioni, tanto dottrinali quanto giurisprudenziali, secondo quanto ben richiama l'Autore. Come già si diceva, molti e diversi sono i profili implicati in questa fattispecie, compresi quelli di diritto costituzionale, come attentamente annota il Dottor Dimodugno, poiché si tangono l'art. 9 della Costituzione (tutela del patrimonio storico-artistico) e l'art. 19 (libertà di religione e di culto). Non manca nemmeno un interesse da parte del diritto comunitario dell'Unione Europea e di quello internazionale, pur tuttavia lasciando intonsa la sovranità di ciascuno Stato, applicandosi piuttosto il principio di sussidiarietà. La difficoltà è sempre,

primariamente, lessicale: cosa si deve intendere per bene culturale ecclesiastico? Anche a livello pattizio ed internazionale non è stata data una definizione e ciò non favorisce la normativa e l'azione in questi casi, secondo quanto dimostra acutamente l'Autore. Nemmeno, però, è contornato il concetto ecclesiastico di "uso non indecoroso" che, difatti, rimane compreso fra quei concetti canonici indefiniti che popolano il Codice vigente e l'azione amministrativa ecclesiastica. Interessante è l'osservazione del Dottore, secondo la quale finora si è avuto un approccio alla questione solamente *case by case* avvalendosi di numerosi istituti di diritto civile per concretizzare operazioni di riuso degli edifici di culto, quali la donazione modale, il comodato, la locazione, la compravendita ed il diritto di superficie. Il problema su cui la dottrina continua ad interrogarsi è su come poter far valere la clausola dell'uso non profano sugli eventuali acquirenti successivi al primo. L'Autore avanza l'ipotesi di una interpretazione dell'espressione «in conformità delle leggi che li riguardano» di cui all'art. 831, comma secondo, c.c., relativo alla cessazione della destinazione all'esercizio pubblico del culto cattolico, intendendo tali leggi come un rinvio formale alla disciplina canonica che norma la riduzione ad uso profano, tuttavia nota come parte della dottrina ritenga difficile un'applicazione *erga omnes* di detto vincolo, in quanto una limitazione delle possibili destinazioni d'uso appare arduo poterla perseguire coi soli strumenti dell'autonomia privata. Pertanto giunge ad una convincente proposta: ricorrere all'art. 2645-ter c.c., concernente la trascrivibilità degli atti di destinazione novantennali per la realizzazione di interessi meritevoli di tutela ai sensi

dell'art. 1322, comma secondo, c.c., ancorché più di qualche voce dimostri dubbi a motivo della durata limitata di tale vincolo nel tempo, cosa che potrebbe scoraggiare l'investitore. Per Dimodugno, tuttavia, la via più percorribile appare porre il vincolo in un atto traslativo nel quale un ente ecclesiastico che intende trasferire la proprietà di un bene immobile, vincolandolo ad un determinato scopo, collegato ad un interesse di un beneficiario, preveda al contempo che la successiva alienazione del medesimo bene, qualora contrastante con lo scopo di destinazione, costituisca condizione risolutiva del trasferimento (cfr. pp. 152-153). Chiaramente, però, un tale vincolo diminuirà il valore economico del bene. Sulla questione sono molteplici le possibili soluzioni avanzate da diversi autori e va dato atto che queste pagine in modo preciso espongono le varie posizioni, mettendole fra loro in un confronto dialogico, evidenziandone sempre potenzialità e limiti, concludendo che, ad oggi, ancora non si è individuato uno strumento giuridico in grado di garantire in modo certo che il futuro uso del bene sia "non indecoroso", secondo l'interpretazione canonica di tale cautela.

Il secondo capitolo è particolarmente interessante per la sua analisi statistica dei dati ricavati dallo studio meticoloso degli archivi dell'Arcidiocesi di Torino. In esso, infatti, l'Autore tratta de «*Il riuso degli edifici di culto nell'Arcidiocesi di Torino*» (pp. 165-249), guardando ai casi occorsi tra il 1978 ed il 2019. Segue una comparazione statistica con i casi verificatisi nell'Arcidiocesi di Milano nel periodo 1993-2019, per concludere con una sintesi critica rispetto all'insieme dei casi analizzati, agli strumenti giuridici sin qui utilizzati e prospettando la

necessità di ricorrere a soluzioni giuridiche e gestionali che, più innovative, possano meglio rispondere alle esigenze attuali, sia ecclesiali che civili. L'Autore insiste sull'auspicio che si permetta e si incentivi la possibilità dell'uso misto degli edifici come prospettiva risolutiva la questione, almeno in parte. Va, tuttavia, notato che gli edifici di culto che siano luoghi sacri rimangono tali e, pertanto, per simili usi, l'Ordinario dovrebbe dare la propria licenza per ogni caso e ciò manifesta la *mens* del Legislatore e la *ratio* di simile previsione, ovvero salvaguardare il più possibile gli edifici sacri nel loro uso proprio in quanto, essendo divenuti per l'appunto sacri, ovvero dedicati a Dio e al suo culto, essi devono essere perseverati il più possibile da usi profani o estranei, per quanto magari anche compatibili.

Il capitolo terzo mostra tutta la vivacità della tematica: tentare di individuare piste che permettano di conservare al meglio questi luoghi peculiari in un contesto in cui sempre più sovente la fattispecie dovrà essere considerata. Così l'Autore si propone in queste pagine di andare «*alla ricerca di soluzioni giuridiche innovative per la gestione e il riuso degli edifici di culto*» (pp. 251-352), con l'apprezzabile intento di superare l'approccio *case by case* ed il carattere emergenziale sottostante a molte decisioni di dimissione e di dismissione. La premessa necessaria da cui parte Dimodugno è chiarire che gran parte delle costruzioni oggetto della ricerca rientrano nella categoria canonica di beni ecclesiastici (can. 1254), configurandosi così la categoria dei "beni culturali – comuni ecclesiastici", che esprime i molteplici interessi implicati nella fattispecie all'attenzione di questa ricerca di notevole valore. Ecco, dunque, che si è portati a concentrarsi sui

patti di collaborazione per la cura e la rigenerazione dei beni comuni urbani e sulla possibilità di una gestione condivisa degli edifici di culto dimessi, con richiamo ai principi di sussidiarietà e di partecipazione, per una “rigenerazione urbana”, con avanzamento di stimolanti idee *de iure condendo*, rivolte al Legislatore civile. Il Codice dei beni culturali non manca di presentare degli strumenti validi per la materia. Il Dottore li analizza uno ad uno. Fra essi si trova l’uso individuale, strumentale e precario, e temporaneo di beni culturali. Ci sia permesso di notare, in ordine alla utilizzazione temporanea, che evita complicazioni di ordine procedimentale e di natura economica, e che non necessita di una precisazione temporale, che si deve badare che tale via non si configuri come un aggirio, come un *modus agendi* in frode alla legge e, quindi, illegittimo ed illecito. Altre formule che possono intervenire favorevolmente potrebbero essere: gli accordi di valorizzazione per i beni culturali di proprietà pubblica e privata; la sponsorizzazione di beni culturali; la fondazione di partecipazione; il trust (per quanto questo istituto possa operare nel nostro Paese, poiché – come evidenziato in queste pagine – secondo alcuni l’Italia sarebbe un paese *non-trust*); il *project management*; il *project financing*. Dal punto di vista tributario, rilevano l’*Art Bonus* e tutta una serie di agevolazioni previste per la tutela dei beni culturali, come pure i contratti di paterna-riato sociale. Dinnanzi al fondato invito che Dimodugno fa – *de iure condendo* – circa uno snellimento delle previsioni canoniche afferenti alla fattispecie oggetto della sua indagine, va rimarcato che essi si configurano quali cautele appositamente poste a salvaguardia di beni ecclesiastici ritenuti prevalenti e

degni di speciale attenzione, quali sono gli edifici sacri, onde scongiurare ogni arbitrarietà, *inappropriatezza e scandalo dei fedeli*.

Dopo le conclusioni (pp. 353-363), l’Autore propone una vastissima ed assai apprezzabile bibliografia (pp. 365-414), a dimostrazione dello spessore scientifico del suo lavoro. Manca, tuttavia, un indice dei nomi e delle materie, che avrebbe ulteriormente impreziosito questa monografia, già di per sé costituente un valido contributo alla scienza canonica e civile circa una materia ancora poco esplorata e che, invece, sarà sempre più attuale nell’avvenire prossimo, dovendosi contemperare il rispetto di ciò che è stato ormai riservato a Dio e al suo culto ed il valore culturale spesso implicato, ma pure la sostenibilità di fare ciò.

GIOVANNI PARISE

parisemarco1980@virgilio.it

Istituto teologico “Pio XI”

Ventimiglia-Sanremo, Italia

GIORGIO FELICIANI, *Le basi del diritto canonico. Nuova edizione a cura di Michele Madonna*, Bologna, il Mulino, 2023, pp. 162.

NEL 1979 il giovane professore di Diritto canonico dell’Università di Pavia, Giorgio Feliciani, pubblicò un breve volume di carattere pedagogico sul diritto canonico, che, come ebbe a dire il grande maestro di tanti canonisti, Pedro Lombardía, era, sì, un’introduzione al diritto canonico ma non solo: si trattava di esporre, appunto, le basi del diritto canonico, così come recitava il titolo dell’opera. Dopo una successiva edizione posteriore al Codice del 1983, oggi, a distanza di vent’anni dall’ultima edizione e a più di quaranta dalla prima pubblica-

zione, si è provveduto a dare alle stampe un'edizione aggiornata a cura di un discepolo dell'autore e suo successore nella cattedra di Pavia, Michele Madonna. Non sarebbe possibile capire e tanto meno apprezzare l'opera ora disponibile se si prescindesse dal suo contesto storico.

Infatti, la pubblicazione della prima edizione nel 1979 fu un evento di notoria novità. Erano anni di preparazione del nuovo Codice, di conseguente caduta di autorevolezza del Codice del 1917 ancora "formalmente" vigente, e di un ambiente ecclesiale contrario al diritto canonico perché percepito come un apparato disciplinare che soffocava la spontaneità del vigore pastorale. Sul piano accademico, era il periodo della profonda riflessione sulla natura del diritto nella Chiesa e sullo statuto epistemologico della scienza canonica. Mentre nelle università italiane, e sulla loro scia nella scuola di Lombardía e di Hervada, si cercava di coltivare il diritto canonico alla stessa stregua del diritto civile in continuità con una tradizione universitaria secolare, la Scuola di Monaco di Baviera difendeva la natura teologica del diritto canonico, reputandolo diritto solo in senso analogo, e, mentre il suo fondatore, Klaus Mörsdorf, aveva propugnato il metodo giuridico per la scienza teologica del diritto canonico, un suo discepolo, Eugenio Corecco, si era spinto oltre, proponendo che il diritto canonico fosse una scienza teologica *tout court*, avendo il concetto di *communio* al centro della sua riflessione.

In questo contesto il giovane professore di Pavia ebbe l'ardire di pubblicare una breve opera destinata precipuamente ai suoi studenti, in cui presentava con chiarezza e sinteticità le basi del diritto della Chiesa seguendo un metodo giuridico, pur avvertendo che la legge della

Chiesa non deve imitare il diritto civile. E prima ancora che venisse promulgato il Codice del 1983, Giorgio Feliciani espose le basi del diritto canonico facendo tesoro della dottrina del Vaticano II, anticipandosi quindi alla "traduzione" codiciale dell'ecclesiologia conciliare.

In effetti, l'opera pubblicata nel 1979 e ora rivista, si divide in quattro Capitoli: le leggi della Chiesa; la legge nella Chiesa; i poteri; e i fedeli nella Chiesa. Nel primo Capitolo ad essere trattate sono le caratteristiche specificamente canoniche dell'ordinamento della Chiesa, quali la questione dialettica tra unità e pluralismo, oppure quella sul rapporto tra diritto universale e diritto particolare. Si prende anche in esame il tema della codificazione canonica, di cui l'autore si è ampiamente occupato durante la sua vita accademica, nonché le fonti di «produzione» del diritto (legge, consuetudine, atti amministrativi). Nel secondo Capitolo, quello sulla «legge nella Chiesa», l'autore riesce ad esporre con chiarezza e sinteticità il complesso dibattito dottrinale circa il diritto e la teologia, spiega l'intreccio tra diritto divino e diritto positivo ecclesiastico e descrive talune caratteristiche dell'ordinamento canonico, quale la sua tante volte richiamata "elasticità" a fronte della necessaria certezza del diritto, oppure le esigenze dell'equità canonica. Nel terzo Capitolo, quello sui «poteri» nella Chiesa, il libro affronta diversi temi sull'organizzazione ecclesiastica (l'ufficio ecclesiastico, il primato pontificio, il collegio episcopale, il governo della Chiesa particolare) e (seguendo in questo il criterio classificatorio del Codice piano-benedettino) sui chierici. Infine, l'ultimo Capitolo è dedicato al fedele e alle diverse posizioni giuridiche in cui si può trovare il battezzato nella Chiesa.

La validità di queste pagine ora riproposte può essere compiutamente apprezzata solo se si considera quando furono scritte per la prima volta. In particolare, la sintesi del secondo Capitolo e l'impostazione dell'ultimo (in cui si palesano, prima della promulgazione del Codice, le conseguenze giuridiche della dottrina conciliare sul *christifideles*) offrivano un elemento di novità tale da meritare la decisione, caldeggiata da Pedro Lombardía, di pubblicare una traduzione del libro in lingua spagnola, ad opera di Eduardo Molano (*Elementos de Derecho Canónico*, Euns, Pamplona 1980). Nella presentazione all'edizione spagnola, Lombardía metteva in evidenza la maturità del giovane professore – il quale era stato capace di offrire una sintesi pedagogica delle basi del diritto canonico –, nonché il coraggio di pubblicare quest'opera prima ancora della promulgazione del Codice allora in preparazione.

Non sorprende che dopo la promulgazione del secondo Codice della Chiesa, l'autore abbia voluto presentare una nuova edizione con gli aggiornamenti richiesti dalla nuova legislazione. Risulta notevole l'idea che sul Codice del 1983 ha l'autore, espressa già in quella edizione, e ora riproposta nella Premessa a questa nuova edizione: il Codice del 1983 «non è stato concepito come un testo tendenzialmente fisso e immutabile, ma come una legislazione programmaticamente aperta a un continuo rinnovamento della vita ecclesiale». A dire il vero, nei primi anni del vigore del Codice postconciliare non sembrava che esso fosse destinato ad essere mutato facilmente, tuttavia il passare del tempo ha dato abbondantemente ragione all'intuizione di Feliciani.

Per il resto l'edizione aggiornata ora

recensita contiene nuovi riferimenti bibliografici e commenti a interventi normativi recenti. La bibliografia presente in altre edizioni in appendice si trova ora consultabile sulla edizione digitale del volume, a cui si può accedere secondo le indicazioni offerte dal retro della prima pagina di copertina. La Premessa del libro, a firma sia del curatore della nuova edizione che dell'autore del libro, mette in evidenza la solerzia del discepolo e lo spirito del professore andato in pensione ma sempre attivo nell'arena canonistica.

EDUARDO BAURA

ebaura@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce
Roma, Italia

CARMEN PEÑA, MIGUEL CAMPO IBÁÑEZ, (a cura di), *El derecho canónico ante los abusos sexuales*, Madrid, Dykinson, 2023, pp. 296.

IL volume recensito è il frutto prezioso dell'iniziativa dell'*Asociación Española de Canonistas* di promuovere uno studio monografico su questa importante e rilevante tematica che nel corso degli anni, a partire dalle norme contenute nel m.p. di Giovanni Paolo II *Sacramentorum sanctitatis tutela* del 2001, si è andata mano approfondendo ed arricchendo non solo a livello legislativo ma anche e soprattutto nel modo di affrontare questa problematica che presenta profili sempre più complessi e che richiedono approcci pluridisciplinari. Al tempo stesso, come indicano i Coordinatori nel presentare il volume: «nell'ambito della prevenzione, al diritto canonico spetta di creare uno spazio di buon governo e di relazioni che favoriscano lo sradicamento dell'arbitrarietà, la fissazione di

meccanismi di controllo e di rilevazione di condotte delittuose; ed anche, nel caso di fatti delittuosi, stabilire vie chiare, accessibili ed efficaci di denuncia, ed anche migliorare l'approccio penale in particolare a livello processuale» (p.14).

La prospettiva di studio si è concentrata da un lato sugli abusi sessuali quanto all'ambito materiale di ricerca, e dall'altro dall'angolo visuale proprio del diritto penale canonico, che non esaurisce i possibili approcci ma è parte necessaria. I contributi, vale la pena sottolinearlo, sono già il frutto degli approfondimenti cui si faceva riferimento all'inizio e rappresentano quindi un progresso scientifico di grande utilità per gli studiosi.

Il volume si apre con il testo del prof. Francisco J. Campos Martínez, della Pontificia Università di Salamanca, "*Los delitos contra la libertad e indemnidad sexual de las personas en el nuevo Libro VI CIC*", che già dal titolo manifesta l'evoluzione di prospettiva normativa che si è avuta nel corso degli anni. Infatti, una parte di quelli che nel CIC 1983 erano inquadrati come "Delitti contro obblighi speciali", e in questo caso delitti contro il celibato, o "delitti contro i costumi" nella dizione delle Norme sui delitti riservati alla Dicastero per la Dottrina della Fede (ossia quelli contro i minori e gli adulti vulnerabili), sono inseriti nel titolo "Delitti contro la vita, la libertà e la dignità dell'uomo" nel nuovo Libro VI del CIC promulgato nel 2021. Nello studio viene puntualmente esaminata la normativa codiciale vigente, debitrice anche della legislazione penale promulgata dal 2001 e che ha integrato e corretto quella del 1983, ma non ci si limita a questo, bensì vengono posti al termine della riflessione alcuni quesiti aperti al dibattito tra i quali la adeguatezza dell'espressione "Delitti contro il

sesto precetto del Decalogo" o la difficile armonizzazione tra una legislazione universale e contesti culturali tanto differenti e quanto ciò si possa riflettere nella valutazione e giudizio dei comportamenti, solo per citare i primi due dei nove indicati.

Collegato al contributo di Campos Martínez è il successivo articolo, del prof. Carlos R. Alonso García, del *Real Colegio Universitario María Cristina de El Escorial*, dal momento che affronta un problema posto inizialmente dal m.p. *Vos estis lux mundi* nel 2019 (art. 1 § 1°) introducendo l'abuso di autorità accanto alla violenza o alle minacce nella fattispecie delittuosa di realizzare o subire atti sessuali. Attraverso una ricostruzione sia storica che comparatistica, il prof. Alonso García offre interessanti seppur provvisorie conclusioni in merito all'inquadramento dell'abuso di autorità nei delitti sessuali. Muovendo dal principio ineludibile del consenso nelle condotte sessuali, sconsiglia determinazioni aprioristiche di abuso di autorità, che suggerirebbero presuntivamente che lo siano in linea di massima tutte quelle che si svolgono nell'ambito di rapporti gerarchici, tenendo certamente conto dell'asimmetria relazionale e della sua influenza ma sempre con la necessità di esaminare il fatto nel suo sviluppo concreto.

Successivamente il volume presenta uno studio dal titolo "*El concepto de vulnerable en la Iglesia*". Svolto da Mons. D. Jesús Rodríguez Torrente, Uditore della Rota della Nunziatura apostolica spagnola, il contributo prende le mosse da profili antropologici ed etici per approdare alla realtà ecclesiale in cui abuso sessuale, abuso di potere e vulnerabilità sono strettamente connessi. La definizione di persona vulnerabile fu

introdotta nella normativa canonica dal m.p. *Vos estis lux mundi* nel 2019 (art. 2b) e, sebbene abbia avuto una certa diffusione, non è stata recepita dal can. 1398 che ha preferito l'espressione, "persona alla quale il diritto riconosce pari tutela". Il prof. Alonso García si chiede se la nozione scelta dal Codice in fondo sia un riferimento alla persona vulnerabile comunemente intesa. Egli propende per questa interpretazione avvalorata dall'edizione del 2023 di *Vos estis lux mundi* che ribadisce la definizione di vulnerabile ma non usando più la dizione "persona" bensì di "adulto" ossia maggiorenne.

Alla delicata questione, che attiene ai rapporti tra la Chiesa e la comunità politica è dedicato l'intervento della prof.ssa Paz Lloria García, dell'Università di Valencia, "*La obligación de denunciar los delitos sexuales sufridos por niños, niñas y adolescentes* che la esamina partendo dalla normativa statale spagnola. In particolare, sulla base della legge che prevede l'obbligo di denuncia (art. 259 Le-Crim) si innestano gli artt. 260 e 263 che contengono esenzioni a quest'obbligo. Se da un lato appare chiara l'esenzione del ministro di culto riguardante il segreto della confessione, qualche problema si porrebbe in altri casi (equiparati a determinati segreti professionali) anche se esiste la ratifica da parte della Spagna dell'accordo del 1976 con la Santa Sede in cui si dichiara che ai chierici e ai religiosi non potranno essere richieste da giudici o da altre autorità informazioni su persone o materie di cui siano venute a conoscenza in ragione del loro ministero.

"*La investigación previa y el procedimiento administrativo penal*" è il titolo del contributo del prof. Gerardo Nuñez, dell'Università di Navarra, studio necessario dal momento che le riflessioni

sostantive a poco servono senza gli adeguati strumenti applicativi. Il contributo costituisce una ricostruzione precisa delle varie fasi della procedura amministrativa penale, a partire dalla notizia di delitto fino al termine del procedimento, con delle riflessioni conclusive che, nell'evidenziare le criticità di questa procedura, che non vengono risolte dal *Vademecum* limitato peraltro ai soli delitti riservati al Dicastero per la Dottrina della Fede, auspica un intervento o di revisione dei canoni vigenti oppure l'emanaione di un'istruzione simile alla *Dignitas connubii* che desse uniformità, sicurezza e certezza nell'applicazione di una materia così delicata.

Un richiamo pertinente ad uno strumento che può risultare efficace soprattutto laddove manca personale preparato a svolgere i delicati compiti richiesti dai processi per abuso sessuale è costituito dall'intervento di mons. Gerardo Villalonga Hellín, Amministratore diocesano di Minorca, riguardante "*Vías de respuesta al abuso: el auxilio judicial*" in cui, partendo dalla collaborazione tra i tribunali prevista dal CIC, si passa alla cosiddetta "Dimensione consultiva" indicata dal *Vademecum* n. 29; fino a quella sostitutiva, permettendo, tra l'altro a fedeli laici la possibilità di essere designati in funzioni ordinariamente riservate a chierici.

Come saggiamente avvertito dai Coordinatori del volume, nonostante l'approccio adottato fosse quello propriamente giuridico penale, occorre non perdere di vista la dimensione e il senso pastorale di ogni attuazione giuridica nella Chiesa. Tra le finalità della pena canonica, infatti, spicca quella dell'emendamento e correzione del reo accanto a quelle di più marcato aspetto di tutela del bene pubblico, dal momento

che, come tutto il diritto canonico occorre contribuire alla *salus animarum* e al recupero delle persone coinvolte in questi delitti, principalmente le vittime ma anche gli autori del delitto (p.16). A tal fine il volume si conclude con due contributi che si muovono in questa direzione. Il primo del Dott. Miguel García Baró, Direttore del Progetto *REPARA*, iniziativa dell'Arcidiocesi di Madrid, che attraverso formazione e accompagnamento, si impegna di essere accanto alle vittime e a creare iniziative per la prevenzione di abusi.

Il secondo, del prof. Julián Carlos Ríos, della Pontificia Università di Comillas, che affronta "*Los procesos de Justicia restaurativos en abusos sexuales cometidos en el seno de la Iglesia Católica*". Dopo aver presentato gli elementi costitutivi della giustizia riparativa, si sofferma sui processi "riparativi" sia dal punto di vista soggettivo, i protagonisti del fatto delittuoso, sia da quello della riparazione economica e dei danni sofferti.

Come detto all'inizio, il volume recensito costituisce un prezioso frutto dell'iniziativa dell'*Asociación Española de Canonistas* non solo per la scelta delle tematiche da affrontare ma soprattutto per il loro trattamento corredato, tra l'altro, da ampia bibliografia al termine di ciascun contributo che permette sia allo studioso che all'operatore di diritto di disporre di uno strumento valido e aggiornato per muoversi in questo campo doloroso e complesso della vita della Chiesa.

DAVIDE CITO

cito@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce
Roma, Italia

ELOY TEJERO, *De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios (años 313 al 896)*, Pamplona, Eunsa, 2022, pp. 308.

ELOY TEJERO es profesor emérito de Historia del Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, Universidad en la que ha obtenido el Doctorado en Derecho Canónico y donde ha sido profesor desde 1969 hasta 2009. A sus espaldas tiene una abundantísima bibliografía, que no se ciñe solo al campo de la historia en sentido estricto, sino también al derecho matrimonial, y más recientemente a la investigación sobre las comunidades cristianas determinadas por un criterio personal y no territorial. En este contexto se enmarca la obra que nos ocupa.

Sin duda al lector actual desconocedor de la historia eclesiástica le sorprenderán las estructuras organizativas de los s. iv al x. Nótese que no decimos taxativamente estructuras eclesiásticas u organización política pues muchas veces ambas realidades caminaban juntas. Para una mentalidad moderna, la pertenencia a una determinada jurisdicción viene determinada por el territorio – ya sea el domicilio para el caso de los derechos de las personas, o el lugar de ejecución del contrato para las transacciones comerciales – será pues una sorpresa encontrarse con grupos sociales que pertenecen a una u otra iglesia en función del rito que celebran, de donde habían recibido el bautismo, de si desempeñaban su función en la capilla palatina, etc.

Es precisamente la cuestión de los ritos el tema principal de este libro, como criterio de pertenencia a una jurisdicción. Para el autor, primero vinieron los ritos, y mucho más tarde el territo-

rio. Esta cuestión nos puede remitir inmediatamente a las Iglesias Orientales, pero también tuvo una relevancia decisiva en la Iglesia latina en la alta Edad Media hasta que la Reforma Carolingia, usando la estructura eclesiástica como instrumento político, impone una uniformidad litúrgica, ritual, y territorial de las comunidades cristianas. Hoy en día encontramos un testimonio de esta realidad en la diversidad ritual de la Iglesia latina, en la historiografía, y en los estudios arqueológicos de los primeros templos cristianos.

El primer capítulo se dedica a la construcción y dotación de las Iglesias, en los siglos IV-VII. En estos primeros momentos de expansión del cristianismo y de proliferación de nuevas comunidades viene determinado por la libertad de los fieles para fundar nuevas iglesias, ya en GRACIANO encontramos que todo el que quiera puede edificar una iglesia en su propiedad, con el límite del consentimiento del obispo (p. 53). El criterio de la libertad de los fieles para fundar nuevas iglesias responde precisamente a este momento expansivo. No obstante existen dos límites: la aprobación del obispo, y la dote suficiente para mantenerla. No se debe confundir esta doble instancia, como dice el autor, con el posterior sistema de iglesia propia en la cual el señor feudal tiene el *dominium* sobre la iglesia y el obispo la *gubernatio* (p.63). En todo caso, en este tipo de iglesias “la composición existencial de la comunidad concreta [...] permaneció indeterminada” (p. 64). La bendición de las iglesias por el obispo por otra parte, servía para asegurar la *communio hyerarchica*.

Para estas primeras comunidades cristianas en expansión, la forma de pertenencia era personal. Bajo un criterio sa-

cramental, los fieles pertenecían a una u otra diócesis por haber sido bautizados y crismados en una determinada iglesia, formando la diócesis un pueblo de fieles con un obispo a su cabeza. Estamos ante una pertenencia personal, que sancionará el propio Papa GELASIO para determinar lo que hace diócesis. Esta cuestión es enlazada elegantemente por el autor con la eclesiología del Concilio Vaticano II sobre la dimensión personal y no territorial de los ritos.

En el segundo capítulo se tratan los ritos como comunidades de fieles personales en oriente y occidente antes de Carlomagno. Se aborda la naturaleza canónica de los ritos, que tantas veces se ven solo desde la perspectiva litúrgica. El autor explica como los ritos acompañan a la persona a lo largo de su vida independientemente de su lugar en el territorio, pero no desestima la importancia del territorio, pues en la Iglesia Oriental sirve para determinar la jurisdicción de oficios como el patriarcado. Se explica también como, aunque el imperio bizantino basaba su gobierno y administración en criterios territoriales, la Iglesia oriental, utiliza este sistema territorial para la determinación de patriarcados pero no en las diócesis, donde el criterio sacramental determinaba la pertenencia.

Muy interesante es la cuestión de la producción normativa en occidente, que refleja la diversidad de ritos, sobre el rito Bracarense las colecciones de la Iglesia Lusitana, sobre el Hispano las *collectiones Hispaniae*, sobre el Galicano las *collectiones Galiae*, etc. Destaca la información que se da sobre el *Parochiale suevum*, en el que se trata la organización de la Iglesia sueva, diócesis de los bretones presentes en Galicia, en la cual la pertenencia era personal: a tra-

vés de grupos religiosos que tenían un jefe monástico, con carácter episcopal (p. 108). Otra de las cuestiones que se abordan en este capítulo es la existencia de comunidades personales diversas en una misma ciudad, en este caso, no solo se da una coexistencia de iglesias para diversos grupos sociales, sino incluso iglesias compartidas para varios, las llamadas iglesias dobles, como por ejemplo en Milán, una para la población de tradición latino-romana, y otra que procedería de los arrianos, convertidos más tarde al catolicismo. Para terminar, trata el tema de la iglesia palatina, y la dimensión personal de la pertenencia a esta comunidad. Los laicos que pertenecen a la corte del rey, pero también los presbíteros encargados del culto. En la corte merovingia, el *palatium* era el entorno del rey, y no el lugar físico donde estaban residiendo, lo cual nos da otra muestra de pertenencia personal en el ámbito eclesiástico.

En el tercer capítulo se trata de la situación de las comunidades cristianas bajo el imperio franco. En este punto es muy importante comprender la situación de vasallaje que determina todas las relaciones sociales, las de la Iglesia incluidas. En este contexto los obispos son muy importantes, y también la figura del *comitatus*, el grupo de los leales entorno al jefe. El reino franco buscó decididamente la uniformidad y para ello usó ampliamente el complejo sistema eclesial, despojó a las iglesias de la dote y se entregaron los obispados a los leales a la corona. Las iglesias se uniformaron ya que todas fueron avasalladas por el rey (p. 166), pasando a ejercer sobre ellas el patronato, la soberanía y la propiedad. Los obispados pasaron a ser un honor que se recibía del soberano, convirtiendo a los obispados en feudos.

Respecto a la territorialidad y la personalidad en esta época, las iglesias de la ciudad no tenían una delimitación territorial, y es en el ámbito rural donde aparece la vinculación por un criterio territorial. Los conceptos de *parochia*, *villae*, y *plebs* son ambiguos, y no se abandona del todo el criterio sacramental. En todo caso, la jurisdicción personal se sigue practicando ampliamente en la capilla palatina, única estructura que mantiene el carácter personal trascendiendo la organización territorial de condados y episcopados. La aniquilación de la diversidad ritual tuvo como consecuencia la destrucción de la base sacramental, la uniformidad sobre lo primero causó inevitablemente una uniformidad en lo segundo (p. 204).

No menos importante para lograr esta uniformidad fue la reforma monástica. En la época carolingia el monasterio, al igual que el obispado, era dado por el rey a sus leales, los cuales los recibían como beneficio. Pero además, se hace en este momento una unificación de la regla, bajo la regla benedictina de los monjes anglosajones, Carlomagno impone la uniformidad en todos los monasterios de su reino.

En el cuarto y último capítulo, el autor analiza la presencia de la diversidad ritual fuera del impero carolingio. En el sur de Italia, en los pueblos eslavos y en la Europa oriental se mantienen las costumbres anteriores, no obstante la influencia carolingia se da más allá de sus fronteras, por ejemplo a través de la oposición de los francos al reconocimiento papal de la liturgia eslava (p. 256). Aun así, en el oriente como sabemos la diversidad ritual se mantuvo, y ha llegado hasta nuestros días, dando cuenta, no solo de la riqueza de la diversidad en la Iglesia, sino de la existencia

de comunidades cristianas que basan su pertenencia en criterios diversos del territorial.

Finalmente, se puede decir que la obra aporta varios puntos de vista novedosos, y pone en camino al investigador a profundizar en estos temas. Para ello el autor da un arma poderosa: la bibliografía, abundante – más en autores actuales que en fuentes primarias – y suficiente para poner en camino al que quiera profundizar en alguno de los temas propuestos. Una sensación que puede tener el lector ajeno a la historia del derecho canónico es la de encontrar repeticiones, ya que la división en capítulos, inevitablemente nos lleva atrás y adelante en el tiempo, y podría parecer a veces que alguna de las cosas que se dicen ya se han dicho de forma similar en otro apartado. Pero en definitiva es una buena obra, que aporta mucho para entender cómo se pasa de las primeras comunidades cristianas unidas por vínculos personales, a una organización territorial que ha ido desplegando efectos jurídicos a lo largo de los tiempos, y que aporta al espectador actual la perspectiva histórica necesaria para entender cómo se articula la pertenencia de los fieles a la Iglesia.

RUBÉN PONCE
rubnnpd@yahoo.com

ALBERTO TOMER, *Il nuovo assetto del Sovrano Militare Ordine di Malta. La riforma del 2022 nella fedeltà a una storia millenaria*, Modena, Mucchi, 2023, pp. 330.

IL titolo del presente volume, il nono della Collana di monografie «Un'anima per il diritto: andare più in alto» diret-

ta da Geraldina Boni, e iniziata tre anni fa, ben riflette il suo oggetto: lo studio dell'assetto dell'Ordine di Malta in seguito ad una riforma travagliata, quella del 2022, che può essere spiegata solo alla luce della storia millenaria dell'Ordine. Alberto Tomer, assegnista di ricerca in Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso l'Università di Bologna, già abilitato alle funzioni di professore di seconda fascia e autore di una recente monografia sugli edifici di culto, dedica adesso la sua attenzione a questo tema che interroga il canonista e lo studioso dei rapporti tra società civile e Chiesa, e che, in seguito alle vicende degli ultimi anni, ha pure attirato l'attenzione dell'opinione pubblica. Il libro si apre con una Presentazione curata da Paolo Papanti-Pelletier, già professore ordinario di Diritto civile presso l'Università di Roma "Tor Vergata" e giudice presso il Tribunale dello Stato Città del Vaticano.

L'opera è divisa in tre Capitoli. Il primo è dedicato, giustamente, alla ricostruzione della storia di questa istituzione. Se per studiare la natura di qualsiasi ente o istituzione risulta di capitale importanza conoscerne la storia, nel caso del Sovrano Militare Ordine di Malta ciò è assolutamente imprescindibile, poiché tutte le sue caratteristiche che oggi possono essere difficili da comprendere trovano la loro spiegazione negli sviluppi storici dell'Ordine.

In stile elegante e con dovizia di documentazione e bibliografia, l'autore ripercorre le tappe storiche dell'Ordine di Malta, fin dalle sue origini gerosolomitane in cui si intravede l'ordine ospedaliero. Presto, tuttavia, per necessità contingenti l'Ordine si militarizza consolidandosi come un Ordine tendenzialmente nobiliare. Segue poi il periodo dello stabilimento dell'Ordine a Rodi,

dove si palesa quella caratteristica che sarà poi al centro del dibattito attuale, ovvero la sovranità, esercitata sul territorio insulare. Il consolidamento di tale caratteristica avviene durante il periodo di dominio dell'Ordine su Malta, che nel testo viene esaminato dalla prospettiva giuridica. L'a., infatti, studia dapprima il titolo della "sovranità" o dominio dell'Ordine Ospedaliero sull'arcipelago maltese: potestà sul territorio, stante però il giuramento di fedeltà al Pontefice, e in una situazione formale, secondo alcuni, di feudatario del Regno di Sicilia; posizione giuridica, comunque, che dà origine alla soggettività internazionale dell'Ordine. Di seguito, Tomer procede alla disamina di taluni episodi conflittuali, quali la pretesa da parte dell'Ordine di sottomettere all'*exequatur* e al *placet regio* le bolle pontificie (pretesa rifiutata da Pio VII) o i conflitti di giurisdizione tra l'Ordine e il Vescovo territoriale, studio che serve a verificare la portata dell'asserita sovranità.

A partire dall'invasione napoleonica di Malta, incomincia una nuova tappa dell'Ordine. Se, da una parte, occorre constatare il fallimento di qualsiasi tentativo di recuperare la sovranità politica sull'arcipelago, dall'altra, si inaugura il percorso verso il riconoscimento internazionale della soggettività dell'Ordine in quanto tale a prescindere da un effettivo dominio territoriale.

Il Capitolo II è dedicato precisamente a studiare lo *status* internazionale del Sovrano Ordine di Malta, che «intrattiene oggi relazioni diplomatiche bilaterali con centododici Paesi e con l'Unione Europea, è firmatario di accordi di cooperazione internazionale con oltre cinquanta Stati e può vantare relazioni multilaterali con le principali organizzazioni internazionali, riuscendo così

a dispiegare la propria attività assistenziale sulla quasi totalità del globo» (pp. 138-139). Oggetto di analisi specifica è il processo con cui l'Ordine di Malta ha conseguito lo *status* di osservatore permanente presso l'ONU. Tuttavia il punto nodale che determina l'assetto dell'Ordine, e quello che desta maggiore interesse per il canonista, è sicuramente il modo con cui l'Ordine di Malta si rapporta con la Santa Sede.

Risulta molto illustrativa la descrizione dei rapporti dell'Ordine di Malta con la Santa Sede avvenuti negli ultimi due secoli. L'a. affronta l'interrogativo su ciò che chiama la "sovranità esterna": «quello relativo cioè alla circostanza che la Religione si dichiara indipendente, ma al contempo appaia, perlomeno in un qualche grado, subordinata alla Santa Sede, in quanto ordine religioso e tuttora guidato da religiosi professi» (p. 173). A questo riguardo, Tomer fa notare come l'Ordine abbia mantenuto regolari relazioni di carattere nettamente diplomatico con la Santa Sede, pur essendo sottoposto in quanto ordine religioso alla Sede Apostolica, seppure andrebbe segnalato che la natura bilaterale di carattere internazionale di questi rapporti non è riconosciuta da tutti. Questo, quantomeno apparente, paradosso (rapporti diplomatici, da una parte, e ordine religioso sotto la giurisdizione ecclesiastica, dall'altra) venne affrontato dalla celebre sentenza cardinalizia del 1953, la quale riconosceva la soggettività internazionale dell'Ordine, sebbene non ravvisasse in esso ciò «che è proprio degli Enti sovrani nel senso pieno della parola»; tale pronunciamento dichiarava al contempo la natura di ordine religioso e, in quanto tale, dipendente dalla Santa Sede. A questa sentenza seguì, come è ben noto agli studiosi di questa realtà, la

nota diplomatica rivolta alla Segreteria di Stato (la quale rispose dichiarando di prenderne nota senza aggiungere altro) in cui si interpretava la sentenza in senso restrittivo, riferita cioè ai solo Cavalieri professi e Cappellani dell'Ordine, allo scopo di scongiurare la competenza della Congregazione per i Religiosi sull'intero Ordine. A partire da questo momento sorsero due correnti di pensiero ben distinte: coloro che vedevano nella sentenza del 1953 un pronunciamento giurisdizionale che rendeva impossibile la soggettività internazionale, in quanto l'ente era sottoposto ad un altro (la Santa Sede), e quelli che ravvisavano nella sentenza un accordo internazionale su un ente avente una duplice dimensione, quella di ordine religioso dipendente dalla Santa Sede, da un lato, e quella di ente sovrano nell'ambito internazionale, dall'altro. Lungo il resto della trattazione si osserva come l'a. propenda per questa seconda visione.

Infine, il terzo Capitolo è dedicato alla disamina del nuovo corpo normativo melitense formatosi in seguito alla crisi del 2016-2017, ben nota anche all'opinione pubblica. In queste pagine (pp. 193-297) si ricostruiscono le vicende che diedero luogo al noto intervento della Santa Sede, si studia il processo di rinnovamento della Carta costituzionale e la promulgazione del Codice del 2022 e si analizza il nuovo *status* del Sovrano Ordine di Malta.

Mi sembra che sarebbe assai azzardato pretendere di riassumere le complesse disquisizioni circa il nuovo assetto normativo dell'Ordine melitense, rischiando di cadere in generalizzazioni o inesattezze. Del resto, ci potranno essere naturalmente punti suscettibili di ulteriore dibattito sulla lettura che delle nuove norme propone, peraltro in ma-

niera assai ponderata, l'autore, tuttavia non si potrà prescindere da questa ricerca, la quale costituisce sicuramente un punto di riferimento per chiunque desideri approfondire il tema della natura di questo ente così unico, quale è, appunto, il Sovrano Ordine di Malta, per quanto, come riconosce l'autore, l'opera non sia esaustiva. Ad esempio, oltre alla descrizione dell'organizzazione dei tribunali magistrali all'interno dell'ordine, si potrebbe approfondire la questione su come possa interferire nelle cause la presenza delle diverse istanze, amministrative e giudiziali, della Chiesa.

Non essendo possibile analizzare in questa sede tutte le questioni normative studiate nell'opera, pare sia sufficiente indicare qui le conclusioni alle quali giunge l'a., premettendo che egli avverte prudentemente che il suo studio non è "concludente" («giacché tanto la storia antica quanto quella recente ci hanno insegnato come il dibattito circa lo *status* connaturatamente atipico dell'Ordine sia destinato a protrarsi almeno fin quando l'istituzione stessa continuerà ad esistere», p. 295): «se resta ovviamente insopprimibile l'esigenza, per l'Ordine che si mantenga saldamente *religioso*, di sforzarsi affinché gli sia sempre riconosciuta quella "sovranità funzionale" che da tempo immemore gli consente di perseguire così efficacemente i propri fini istituzionali, è invece certo che un ordine che intendesse abiurare la propria "dimensione religiosa" per garantire quella sovranità erroneamente ritenuta raggiungibile attraverso il miraggio di una sterile dipendenza assoluta [...], si troverebbe presto privo dell'uno e dell'altro carattere» (p. 297).

Da parte mia oso proporre alcune considerazioni che forse potrebbero fungere da chiavi di lettura del libro recensito.

Anzitutto, come l'a. avverte, occorrerà tenere presente che il Sovrano Militare Ordine di Malta possiede una "connaturale atipicità" che fa sì che le operazioni classificatorie siano votate al fallimento (p 266). In secondo luogo, farei notare che la "sovranità" di cui si tratta, a favore della quale si argomenta lungo l'opera recensita, è pur sempre relativa a conservare la soggettività internazionale. Il problema che si pone a questo riguardo è evidente: se l'Ordine è un ordine religioso deve sottostare alla Santa Sede e quindi non può avere l'indipendenza propria di un soggetto internazionale. La questione, però, va affrontata, a mio avviso, tenendo conto della crisi attuale del concetto di sovranità degli Stati e del crescente ruolo delle organizzazioni non statali nell'ambito internazionale. In ogni caso, la strada per affermare la soggettività internazionale non può mai essere quella di pretendere un'autonomia dell'Ordine rispetto alla Santa Sede, il che non potrebbe avvenire se non negando la natura religiosa, nel senso più ampio del termine, dell'ente, che così contraddirebbe la sua storia millenaria e la sua essenza, nonché l'esperienza giuridica recente, in cui si è palesato come l'Ordine melitense sia considerato un *unicum*, al punto di non essergli riconosciuta nemmeno quella autonomia statutaria propria degli ordini religiosi.

A ben guardare, lo studio del Sovrano Militare Ordine di Malta rende palese come la necessità di "dare al Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello

che è di Dio" richieda un previo e appurato discrimine tra i due ambiti, il che rientra nel compito, proprio del giurista, di determinare ciò che appartiene ad ognuno. In questo senso, ritengo che la strada da percorrere per risolvere la delicata questione forse non sia tanto quella di definire le sfere giurisdizionali (ecclesiastica e civile) in relazione ai "tipi" di persone (religiose o laiche) o di enti (con soggettività o personalità civile o canonica), quanto quella di esaminare la natura giuridica dei beni in gioco, allo scopo di rispettare, per un verso, l'autonomia del temporale e, dall'altro, di non pretendere di sottrarre dalla giurisdizione ecclesiastica ciò che è di carattere spirituale, in modo tale che su un medesimo oggetto materiale si possano riscontrare, e si debbano rispettare, i due ambiti, come succede, del resto, in talune attività temporali con rilevanza morale e apostolica, a prescindere da chi sia il soggetto che li pone in essere.

Valgano queste ultime considerazioni per far vedere l'interesse giuridico del tema e, quindi, per complimentarsi con il ricercatore per aver deciso di affrontare questo argomento di grande attualità, conducendo con rigore metodologico una intricatissima indagine, dai ricchi risvolti sia pratici che teorici.

EDUARDO BAURA

ebaura@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce
Roma, Italia

DOCUMENTI

ATTI DI PAPA FRANCESCO

COSTITUZIONE APOSTOLICA “IN ECCLESiarum COMMUNIONE” CIRCA L’ORDINAMENTO DEL VICARIATO DI ROMA

Proemio

1. **N**ELLA comunione delle Chiese, alla Chiesa di Roma è affidata la particolare responsabilità di accogliere la fede e la carità di Cristo trasmesse dagli Apostoli e di testimoniarle in modo esemplare. È quindi primaria preoccupazione del suo Vescovo provvedere a quanto è necessario perché questa Chiesa corrisponda a ciò che le dice lo Spirito del Signore Gesù Cristo (cfr *Ap*3,22).

Congiunto agli altri Vescovi nella comune successione apostolica,¹ il Vescovo di Roma, successore di Pietro e, in quanto tale, «perpetuo e visibile principio e fondamento dell’unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli»,² esercita il proprio ministero anzitutto garantendo che il popolo di Dio nella Diocesi a lui affidata sia confermato nella fede e nella carità (cfr *Lc*22,32). In questo modo egli per primo onora il principio secondo il quale ciascun vescovo, reggendo bene una porzione della Chiesa universale, contribuisce «efficacemente al bene di tutto il corpo mistico, che è anche il corpo delle chiese».³

2. La Chiesa è posta nel mondo come “samaritana” (cfr *Lc* 10,25-37),⁴ come

Vedi nella sezione “Note e Commenti” la nota di ANTONIO INTERGUGLIELMI, *La Costituzione apostolica In Ecclesiarum Communione, circa l’ordinamento del Vicariato di Roma*.

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 22.

² Cfr. *ibidem*, 23.

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ Cfr. PAOLO VI, *Allocuzione per l’ultima Sessione Pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II* (7 dicembre 1965).

sacramento di salvezza,⁵ in intima solidarietà con la storia delle donne e degli uomini che vivono in questo mondo,⁶ nell'attesa del suo compimento in Cristo. Mentre ricordiamo i sessant'anni dall'inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II, sentiamo con particolare urgenza la chiamata alla conversione missionaria di tutta la Chiesa, accompagnata da una più viva consapevolezza della sua dimensione costitutivamente sinodale.⁷

Per rianimare la missione, nel primato della carità e nell'annuncio della misericordia divina, vanno sostenute e promosse, in sinergia, la collegialità episcopale e l'attiva partecipazione del popolo dei battezzati.

In questo orizzonte si colloca l'impegno per la riorganizzazione del Vicariato, l'organismo che a Roma svolge la funzione di Curia diocesana,⁸ riprendendo e proseguendo l'opera compiuta dai miei predecessori, San Paolo VI e San Giovanni Paolo II, con le costituzioni apostoliche *Vicariae potestatis* (1977) ed *Ecclesia in Urbe* (1998), e da quanti hanno generosamente contribuito ad adempierle nella cura pastorale. Anche il Vicariato di Roma – come altre strutture direttamente collegate al ministero petrino: la Curia Romana, il Sinodo dei Vescovi – è chiamato a diventare sempre più «un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione»,⁹ a servizio di una Chiesa che si riconosce di fronte a tutti, anche a chi vive nell'indifferenza religiosa, come «comunità evangelizzatrice [che] si mette mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze, si abbassa fino all'umiliazione se è necessario, e assume la vita umana, toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo».¹⁰

Se ogni chiesa locale è, «ciascuna nel proprio territorio, il popolo nuovo chiamato da Dio nello Spirito Santo»,¹¹ desidero che quella di Roma, affidata al mio servizio episcopale, possa risplendere come esempio della comunione di fede e di carità, pienamente coinvolta nella missione dell'annuncio del Regno di Dio, custode della speranza divina di accogliere tutti nella sua salvezza (cfr *Is* 25, 6 ss.). Valga per Roma quello che san Gregorio Magno scrisse di sé al Patriarca Eulogio di Alessandria: «non cerco la mia grandezza con le parole, ma con la mia condotta [...] Scompaiano le parole che gonfiano la vanità e ledono la carità».¹²

3. Siamo in un tempo di rinnovamento nel quale bisogna operare insieme, come popolo di battezzati, vincendo la «tentazione pelagiana» che tutto ri-

⁵ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 1.

⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 1.

⁷ Cfr. FRANCESCO, *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 ottobre 2015).

⁸ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, can. 469.

⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 27.

¹⁰ *Ibidem*, 24.

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 26.

¹² GREGORIO MAGNO, *Epistola VIII*, 30, PL 77, 933 C.

duce all'ennesimo piano «per cambiare strutture, ma radicandosi in Cristo e lasciandosi condurre dallo Spirito». ¹³ Sogno una trasformazione missionaria che coinvolga integralmente le persone e le comunità, senza nascondersi o cercare conforto nell'astrattezza delle idee. ¹⁴ Si tratta, dunque, di «porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno». ¹⁵

4. Consapevole di avere sempre bisogno di convertirsi, non presumendo di essere migliore delle altre, è nella natura spirituale, pastorale e canonica della diocesi di Roma rappresentare in sé la missione di esemplarità in costante tensione verso il regno di Dio. Se nella Chiesa si riflette la luce che è Cristo (cfr Gv 8,12) ¹⁶ – i Padri hanno parlato, a questo proposito, del “mistero della luna” – possiamo pensare alla Chiesa di Roma come a quella nella quale si riflette, con una singolare luminosità, il volto della Chiesa universale, popolo santo che ha il compito di essere testimone credibile dell'amore di Dio, riconoscendo e aiutando a vedere in particolare nei poveri e nei sofferenti l'immagine di Cristo povero e sofferente. ¹⁷ Nel nostro tempo la capacità della Chiesa di riflettere la luce divina è stata messa duramente alla prova: non vengono meno però né il desiderio profondo di questa luce né la disponibilità della Chiesa ad accoglierla e condividerla.

La Chiesa perde la sua credibilità quando viene riempita da ciò che non è essenziale alla sua missione o, peggio, quando i suoi membri, talvolta anche coloro che sono investiti di autorità ministeriale, sono motivo di scandalo con i loro comportamenti infedeli al Vangelo. Questo non è un problema solo per la Chiesa: lo è anche per coloro che la Chiesa, popolo di Dio, è chiamata a servire con l'annuncio del Vangelo e la testimonianza della carità. Solo nella totale donazione di sé a Cristo per un servizio alla salvezza del mondo la Chiesa rinnova la sua fedeltà perché, come insegna Sant'Ambrogio, «tutto quel che si è svuotato riacquista pienezza». ¹⁸

5. Per comprendere l'identità della Chiesa, anche della Chiesa di Roma, è necessario riconoscere la sua “trama sacramentaria”, cioè il suo essere riferita ad altro da sé. Si vigila così sulla “tentazione sostitutiva”: la tentazione di fare da soli, come se il Signore, ascendendo al cielo, avesse lasciato un vuoto da riempire con le nostre iniziative. ¹⁹ Superando la tentazione di sostituire alla luce di Cristo e alla voce dello Spirito luci e ispirazioni mondane e clericali, siamo ricondotti alla missione del popolo dei battezzati, chiamato a es-

¹³ FRANCESCO, *Discorso in occasione del Convegno ecclesiale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre 2015.

¹⁴ Cfr. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, 231-233.

¹⁵ *Ibidem*, 25.

¹⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen gentium*, 1.

¹⁷ *Ibidem*, 8.

¹⁸ AMBROGIO, *I sei giorni della creazione*, IV.

¹⁹ Cfr. FRANCESCO, *Discorso ai fedeli della Diocesi di Roma* (18 settembre 2021).

sere «segno e strumento» credibile «dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano».²⁰

A Roma, come nelle altre Chiese particolari, bisogna continuare ad ascoltare la voce dello Spirito Santo che si manifesta anche oltre i confini dell'appartenenza ecclesiale e religiosa, curando uno stile sinceramente ospitale, animati dalla spinta di chi esce a cercare i tanti esiliati dalla Chiesa, gli invisibili e i senza parola della società (cfr Mt 22,9).²¹ Torniamo così alla lezione dei Padri che, guardando all'esperienza dell'esodo e dell'esilio, leggono la necessità per la Chiesa di essere come la tenda mobile nel deserto, da smontare, rimontare e "allargare" lungo il cammino (cfr Is 54,2). Il primo effetto dello slancio evangelizzatore e sinodale dovrà essere recuperare fiducia nello Spirito Santo che guida i diversi cammini ecclesiali, apre nuove comprensioni del contenuto della Rivelazione,²² distoglie dalla rigidità delle formule e delle strutture: meglio comunità inquiete, prossime «agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti»,²³ che luoghi a chiusura stagna.²⁴

6. Perché questo sia possibile, è necessario valorizzare la comune dignità battesimale, anche tramite istituzioni, strutture e organismi rinnovati. È compito essenziale del vescovo garantire uno spazio aperto a tutti, dove ciascuno trovi posto, abbia la possibilità di prendere la parola, sentendosi ascoltato e imparando ad ascoltare. Scrutando i segni dei tempi,²⁵ il discernimento spirituale permetterà di riconoscere nuove esigenze e di favorire più larghe e inclusive soggettività pastorali, estendendo la partecipazione e la condivisione delle responsabilità: «camminare insieme scopre come sua linea piuttosto l'orizzontalità che la verticalità. La Chiesa sinodale ripristina l'orizzonte da cui sorge il sole Cristo: innalzare monumenti gerarchici vuol dire coprirlo. I pastori camminano con il popolo».²⁶

7. La riorganizzazione del Vicariato tiene conto delle molte e diverse realtà ecclesiali presenti nell'Urbe, oltre che della situazione sociale ed economica delle persone e delle famiglie che la abitano o che attorno ad essa gravitano.

Alla Chiesa di Roma appartengono a proprio titolo i membri del Collegio Cardinalizio ai quali spetta di eleggere, a norma di diritto, il Vescovo di Roma. Qui hanno sede le Istituzioni della Curia Romana, delle quali si avvale la Santa Sede per l'esercizio delle sue funzioni universali. Vi si trovano inoltre gli organi di governo di un gran numero di Istituti di Vita consacrata e

²⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 1.

²¹ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 20-24.

²² Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 8.

²³ Cfr. FRANCESCO, *Discorso in occasione del Convegno ecclesiale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre 2015.

²⁴ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 49.

²⁵ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 4.

²⁶ Cfr. FRANCESCO, *Discorso ai fedeli della Diocesi di Roma* (18 settembre 2021).

Società di Vita apostolica, comunità deputate alla formazione dei ministri ordinati, qualificate, antiche e più recenti, istituzioni culturali della Chiesa e gli uffici centrali di diverse organizzazioni cattoliche internazionali. Roma è altresì la sede primaziale d'Italia e la sede della Conferenza Episcopale Italiana, nonché di varie organizzazioni apostoliche nazionali. A Roma studia e vive un elevato numero di presbiteri, di religiosi e di cristiani laici provenienti dalle varie parti del mondo: la loro presenza e la loro attività – se ben coordinate a fronte di esigenze umane, spirituali e pastorali – arricchiscono la vita cristiana di Roma con l'apporto di diverse spiritualità ed esperienze. Roma presenta anche tutte le caratteristiche proprie della capitale di uno Stato moderno, nella quale si riflettono come in uno specchio globale i problemi e le difficoltà dell'intera Nazione, dell'Europa e del mondo. Quale sede delle principali istituzioni nazionali, e di organismi internazionali, e centro culturale, sociale e politico di primaria importanza, essa contribuisce a creare nei suoi abitanti particolari esigenze.

8. Un numero rilevante di persone e di famiglie che abitano i diversi quartieri della città di Roma, non solo le periferie, è gravato da pesanti difficoltà economiche, sociali, psicologiche e sanitarie. L'invecchiamento della popolazione, la crisi demografica, la presenza di persone senza fissa dimora, sono conseguenza di scelte poco avvedute, oltre che sintomo delle fatiche e delle incertezze del nostro tempo. I cristiani di Roma, e in particolare coloro ai quali sono affidati incarichi e responsabilità pastorali, siano consapevoli di dover svolgere la loro missione in un contesto nel quale molte persone si trovano a vivere situazioni di grande sofferenza.

Particolare impegno deve riversarsi nell'accoglienza dei tanti rifugiati e migranti perché la Chiesa di Roma sia, per tutte le altre Chiese, testimone del fatto che nessuno deve essere escluso: «le tue porte saranno sempre aperte» (Is 60, 11). Attraverso programmi pastorali e sociali mirati va riconosciuto, sostenuto e valorizzato il contributo che ciascuno può dare al bene di tutti.

9. Per la sua storia singolare, Roma custodisce un patrimonio artistico unico, fiorito in gran parte nel contesto dell'esperienza della fede cristiana. La città è meta di pellegrinaggi religiosi e conosce ingenti flussi turistici. La Chiesa di Roma, attraverso i suoi organismi pastorali, dovrà prendersi cura anche delle persone che a Roma cercano testimonianze di autentica bellezza e di una ricca storia cristianamente connotata, ma pure debitrice verso altre tradizioni e culture.

10. Per la sua stessa singolare vocazione, alla Chiesa che è a Roma non può non stare particolarmente a cuore il cammino verso la piena e visibile unità dei cristiani. L'intento ecumenico, che non dipende da scelte o iniziative contingenti ma dalla stessa volontà di Cristo, dalla fede in Lui e dal Battesimo che accomuna i cristiani, rappresenta un impegno prioritario della dio-

cesi. Esso va alimentato con la conoscenza reciproca, la carità vicendevole, lo scambio dei doni, la collaborazione con le sorelle ei fratelli di altre Confezioni cristiane.

11. La Chiesa di Roma, fedele all'insegnamento del Concilio Vaticano II, continuerà a promuovere e a favorire l'amicizia e il dialogo con la Comunità ebraica romana, una delle più antiche presenti nel mondo.

12. La presenza di tante persone, famiglie e comunità appartenenti a diverse tradizioni religiose richiede anche alla Chiesa di Roma una particolare attenzione al dialogo interreligioso, evitando proselitismi senza rinunciare a una gioiosa testimonianza della fede trasmessa dagli apostoli e della carità cristiana.

13. La memoria viva dei missionari che nel corso dei secoli sono partiti dalla Chiesa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo per annunziare il Vangelo in ogni parte della Terra, sollecita in tutta la Diocesi e in ogni fedele di Roma l'apertura alla *missio ad gentes*, per rendere testimonianza della carità universale che la anima e che anima la missione apostolica del proprio Vescovo, Pastore Universale della Chiesa.

14. Alla luce di queste considerazioni è bene richiamare alcuni dei più gravi e urgenti impegni, già in parte segnalati dalla Costituzione Apostolica *Eclesia in Urbe*, che attendono la Chiesa di Roma e sollecitano l'azione pastorale del Vicariato e di ogni componente diocesana. Essi sono: l'annuncio del Vangelo e la testimonianza della carità verso ogni abitante della Città e in ogni ambiente; la promozione di uno stile sinodale e di pratiche sinodali, così da favorire l'ascolto, la partecipazione, la corresponsabilità, e la missione di tutti i battezzati; la cura delle vocazioni al ministero ordinato e alle diverse forme di vita consacrata, accompagnando il discernimento con una formazione evangelicamente umanizzante dei candidati; l'ascolto e il sostegno ai ministri ordinati, favorendo periodiche occasioni di preghiera e riflessione comuni; il rinnovamento delle modalità di presenza parrocchiale nelle diverse zone della città, perché sia, al contempo, ospitale e in uscita verso chi è lontano; l'amministrazione dei sacramenti, assicurando la formazione continua e il confronto con i ministri ordinati e i catechisti; la pastorale familiare e giovanile di fronte all'infragilirsi dei legami e alla crescente incredulità; l'attenzione da rivolgere agli anziani, valorizzando il patrimonio delle esperienze e nella sollecitudine per i loro bisogni; la vicinanza alle persone sole, ai malati e ai carcerati; l'impegno nell'ambito della cultura e delle comunicazioni, perché il pensiero e le relazioni possano nutrirsi di Vangelo; la pastorale della mobilità umana, di fronte alla globalizzazione dell'indifferenza, assicurando alle comunità straniere luoghi di culto e di incontro per sentirsi a casa lontano da casa, e, insieme, favorendo la graduale integrazione; l'impegno sociale e la testimonianza della carità verso le vecchie e nuove povertà di cui soffrono tante persone e famiglie nella città.

Particolare attenzione deve essere rivolta al discernimento della vocazione al diaconato permanente, e alla formazione nella prospettiva di una effettiva corresponsabilità pastorale, e per il servizio della carità. Bisogna, inoltre, assicurare la continua formazione di catechisti, lettori, accoliti e di altre figure ministeriali, per dare piena espressione dei doni battesimali; insistere nell'incontro ecumenico e nel dialogo interreligioso; prestare attenzione a quanti non hanno una fede, ma sono portatori delle domande che sfidano le nostre autoreferenzialità; tenere presente la necessità della ristrutturazione delle chiese e la costruzione delle nuove parrocchie, in particolare nelle periferie della città, armonizzando bellezza, sobrietà e sostenibilità ambientale ed economica, e assicurando strutture a servizio dell'attività pastorale e del quartiere. Chiedo, infine, di vigilare sulla gestione economica, perché sia prudente e responsabile, confidando sempre nella provvidenza divina, e condotta in coerenza con il fine che giustifica il possesso di beni da parte della Chiesa, sacramento di Cristo povero (cfr *Fil* 2, 5-8), a sostegno dell'attività pastorale e della carità.

15. Poiché ad ogni ufficio nel popolo di Dio sono collegati comportamenti e impegni corrispondenti alla sua natura, nel disporre questa nuova Costituzione per il Vicariato, di fronte a un «cambiamento epocale»²⁷ che tutto e tutti coinvolge, auspico che esso sia principalmente un luogo esemplare di comunione, dialogo e prossimità, accogliente e trasparente a servizio del rinnovamento e della crescita pastorale della Diocesi di Roma, comunità evangelizzatrice, Chiesa sinodale, popolo testimone credibile della misericordia di Dio. E chiedo a quanti ne fanno parte che, nell'adempimento della loro missione, facciano proprio lo sguardo di Gesù (cfr *Lc* 19, 5), che insegna a guardare dal basso. Lui che «si è abbassato fino a lavarci i piedi», riassumendo così «l'intera storia della salvezza».²⁸

A questo scopo si dovranno osservare i principi e le norme qui di seguito riportati che sostituiscono quelli finora vigenti, derogando per quanto necessario a tutte le disposizioni generali e particolari di documenti antecedenti.

Titolo I PRINCIPI ORIENTATIVI

Art. 1

Ogni attività svolta nell'ambito del Vicariato di Roma, a qualsiasi livello e con qualsiasi grado di responsabilità, è sempre per sua natura pastorale, orientata secondo lo stile sinodale alla realizzazione del mistero della salvezza.

²⁷ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 52.

²⁸ Cfr. FRANCESCO, *Angelus* (30 ottobre 2022).

za per la Chiesa di Cristo che è in Roma, e favorisce così quell'esemplarità nella missione, nel primato della carità e nell'annuncio della misericordia divina, di cui questa Chiesa particolare di origine apostolica è debitrice all'intera Chiesa cattolica e alle donne e agli uomini del mondo.

Art. 2

Il fine di ogni attività svolta dagli Uffici del Vicariato di Roma è quello di sostenere l'annuncio del Vangelo, seguendo gli indirizzi del programma pastorale diocesano. Ponendosi al servizio di tutti i soggetti e di tutte le realtà ecclesiali, in specie delle parrocchie, ogni Ufficio è coinvolto nell'impegno a far crescere – mediante un'assidua opera di ascolto, formazione e coordinamento – la partecipazione nelle responsabilità di tutti i battezzati, la comunione e l'unità pastorale, in vista di un più incisivo e permanente impegno missionario nella Città e nel Mondo.

Art. 3

Pur nella distinzione dei compiti e nella responsabilità propria di ciascuno, tutti coloro che lavorano a qualsiasi titolo negli Uffici del Vicariato dell'Urbe, scelti in base a pietà, competenza, zelo ed esperienza pastorale, prestino la loro valida collaborazione in spirito di servizio, guardando all'ad Diaconi ad Cristo che è venuto a servire e non ad essere servito.

Art. 4

I singoli Uffici, pur rispondendo a peculiari finalità, nel rispetto delle competenze di ciascuno, avranno fra loro unità e stretta coordinazione di indirizzi, di scelte e di attività, al fine di realizzare un'effettiva sinodalità, per una organica e fruttuosa azione pastorale, secondo gli orientamenti diocesani, i quali dovranno essere sempre frutto dell'ascolto e della corresponsabilità dei battezzati.

Art. 5

La vitalità degli Uffici deve essere assicurata anche mediante un'integrazione vicendevole e, ove possibile, mediante un opportuno avvicendamento del personale direttivo che viene nominato per un quinquennio. Qualora il Consiglio Episcopale ritenesse opportuna una conferma, la proroga potrà essere concessa solo per un altro periodo di cinque anni. Per una più efficace mediazione con le comunità ecclesiali presteranno la loro collaborazione, anche a tempo parziale e secondo la loro specifica competenza, presbiteri, diaconi, religiose, religiosi, laiche e laici scelti dai diversi ambienti pastorali.

Art. 6

Da parte di tutti dovrà esserci l'impegno di una costante personale assiduità nello svolgimento dei propri compiti e di un progressivo aggiornamento,

nonché un concreto inserimento nella vita e nell'azione pastorale diocesana; e da parte dei presbiteri anche un'attiva partecipazione alla cura d'anime.

Art. 7

Nel nuovo Regolamento Generale per il personale del Vicariato di Roma che dovrà essere da me approvato, sarà contenuta la normativa circa le competenze degli Uffici, le procedure da applicare, le funzioni e le attività del personale in servizio presso il medesimo Vicariato, sotto il profilo organizzativo, disciplinare ed economico.

Titolo II STRUTTURA CENTRALE DEL VICARIATO

Art. 8

§ 1 - Il Vicariato di Roma, Organo della Santa Sede, dotato di personalità giuridica ed amministrazione propria, svolge la funzione di Curia diocesana caratterizzata dalla peculiare natura della Diocesi di Roma.

§ 2 - La sua configurazione giuridica di Organo della Santa Sede lo rende soggetto alle norme del diritto canonico universale, nonché a quelle applicabili alle Istituzioni della Curia romana. Si applicano al Vicariato di Roma le norme vigenti nello Stato della Città del Vaticano per ciò che riguarda il Palazzo Lateranense e agli altri immobili, indicati nel Trattato Lateranense, di cui il Vicariato abbia la disponibilità. Si applica la normativa italiana per tutte le altre fattispecie.

Art. 9

Nell'ambito della Diocesi di Roma, i fedeli che si trovano nel territorio della Città del Vaticano sono soggetti alla giurisdizione dell'Arciprete *pro tempore* della Basilica Vaticana, mio Vicario Generale per la Città del Vaticano.

Art. 10

L'esteso impegno che richiede il governo della Chiesa universale mi rende necessario un aiuto nella cura della Diocesi di Roma. Per questo motivo nomeno un Cardinale come mio ausiliare e Vicario Generale (Cardinale Vicario), che a mio nome e per mio mandato, avvalendosi della collaborazione degli altri miei Vescovi Ausiliari, tra i quali scelgo il Vicegerente, esercita il ministero episcopale di magistero, santificazione e governo pastorale per la Diocesi di Roma con potestà ordinaria vicaria nei termini da me stabiliti. Egli è giudice ordinario della Diocesi di Roma. Il suo ministero non si estende alla Città del Vaticano.

Art. 11

Il Cardinale Vicario provvederà a informarmi periodicamente e ogniqualvolta lo riterrà necessario circa l'attività pastorale e la vita della Diocesi. In

particolare, non intraprenderà iniziative importanti o eccedenti l'ordinaria amministrazione senza aver prima a me riferito.

Art. 12

Il Cardinale Vicario è il legale rappresentante della Diocesi di Roma e del Vicariato di Roma.

Art. 13

Il Cardinale Vicario non cessa dal suo Ufficio nella vacanza della Sede Apostolica.

Art. 14

§ 1 - Il Vicegerente, mio Vescovo Ausiliare con potestà ordinaria vicaria nei termini da me stabiliti, coadiuva il Cardinale Vicario, coordina l'amministrazione interna della Curia diocesana.

§ 2 - Il Vicegerente dirige gli uffici che compongono il Servizio della Segreteria Generale del Vicariato, come indicato nell'art. 33. Il Vicegerente ha il compito di moderare gli Uffici del Vicariato nell'esercizio delle loro funzioni, convocare mensilmente la riunione dei Direttori di tutti gli Uffici del Vicariato, fissare criteri per una corretta applicazione del principio dell'interlocuzione unica nei rapporti tra il Vicariato e le altre Autorità, curare che i dipendenti del Vicariato svolgano fedelmente i compiti loro affidati.

§ 3 - Esercita i poteri propri del Cardinale Vicario quando questi sia impedito o assente o l'Ufficio del medesimo sia vacante, avendo cura di sottoporre le questioni di maggior rilevanza.

Art. 15

L'Ufficio del Vicegerente non cessa durante la vacanza della Sede Apostolica.

Art. 16

§ 1 - I Vescovi Ausiliari sono miei Vicari episcopali e hanno potestà ordinaria vicaria nel Settore territoriale per cui sono stati da me nominati.

§ 2 - Essi hanno la facoltà ordinaria, in tutta la Diocesi, di celebrare i sacramenti ed i sacramentali nonché di assistere ai matrimoni. Hanno altresì tutte le facoltà che saranno loro conferite con mio decreto o con decreto del Cardinale Vicario previo mio consenso. Nel caso delle Sacre Ordinazioni, sono soggetti al disposto dei cann. 1015-1017 C.I.C.

§ 3 - Alle facoltà di cui al paragrafo precedente si applica il can. 409 § 2 C.I.C.

Art. 17

Per garantire una linea di amministrazione sana e prudente e il coordinamento tra le potestà ordinarie vicarie (prima verifica di un'effettiva sinodalità), quando concomitanti e concorrenti, afferenti a un determinato territorio, si applica ciò che è disposto dal can. 65 C.I.C.

Art. 18

Il Cardinale Vicario, il Vicegerente, i Vescovi Ausiliari sono da me nominati a tempo indeterminato e cessano dall'ufficio con mio provvedimento.

Art. 19

§ 1 - I Vescovi Ausiliari per i Settori territoriali in cui è articolata la Diocesi di Roma, in forza della potestà ordinaria vicaria di cui godono prendono le opportune decisioni pastorali e amministrative riguardo al proprio territorio con attento discernimento e, dopo aver sentito il parere degli altri membri del Consiglio Episcopale (cfr art. 21), in accordo con il Cardinale Vicario, compiono gli atti amministrativi di loro competenza.

§ 2 - Quando si presenta la necessità di provvedere a un nuovo parroco, il Vescovo Ausiliare del Settore territoriale di sua competenza, dopo aver verificato le condizioni della parrocchia, le sue esigenze, e il lavoro svolto dal Parroco o dal Viceparroco da sostituire, ascoltato il Consiglio Pastorale parrocchiale interessato, relaziona al Consiglio Episcopale ove si procede al confronto riguardo ai presbiteri che nella Diocesi si ritengono adatti all'ufficio. Dei candidati debbono essere valutate anche le caratteristiche spirituali, psicologiche, intellettuali, pastorali, e l'esperienza compiuta nell'eventuale precedente servizio. Si dovrà, per questo, raccogliere il parere dei formatori, nel caso di candidati più giovani, e dei vescovi che ne conoscono la personalità e le esperienze pregresse. Il Cardinale Vicario, compiuto l'iter, mi sottopone per l'eventuale nomina i candidati all'ufficio di Parroco, e nomina i Viceparroci.

Art. 20

In vista delle ordinazioni diaconali e presbiterali per la Diocesi di Roma si dovrà sottoporre al Consiglio Episcopale una relazione disposta dal Vescovo Delegato ai Seminari, sentito il Rettore e l'équipe formativa del Seminario che ne ha curato la formazione. Il Cardinale Vicario mi sottopone i candidati per l'eventuale ammissione agli Ordini sacri, ottenuto il consenso del Consiglio Episcopale.

Titolo III

**ORGANI DELLA SINODALITÀ A SERVIZIO DELLA MISSIONE
DELLA DIOCESI DI ROMA**

Art. 21

§ 1 - Il Consiglio Episcopale, organo primo della Sinodalità, è il luogo apicale del discernimento e delle decisioni pastorali e amministrative riguardante la Diocesi e il Vicariato di Roma.

§ 2 - Il Consiglio Episcopale, che si riunisce almeno tre volte al mese, è da me presieduto, o, in mia assenza, dal Cardinale Vicario, ed è composto dal

Vicegerente e dai Vescovi Ausiliari. Mi deve essere inviato quanto prima l'ordine del giorno di ogni riunione.

§ 3 - Il Consiglio Episcopale esprime il suo parere o dà il consenso nei casi stabiliti nella presente Costituzione Apostolica. Il Cardinale Vicario nella sua funzione di coordinamento della pastorale diocesana agisce sempre in comunione con il Consiglio Episcopale, per cui si discosti dal suo parere concorde solo dopo aver valutato la questione con me.

§ 4 - Il Consiglio Episcopale, individuate particolari esigenze pastorali, sentite le indicazioni del Vescovo Ausiliare responsabile del Settore territoriale o pastorale, e dei Direttori degli Uffici competenti, esprime il suo consenso alla nomina, da parte del Cardinale Vicario, dei cappellani, dei rettori delle chiese e dei responsabili dei servizi pastorali.

§ 5 - Delle riunioni del Consiglio Episcopale viene redatto un verbale dal Vescovo Ausiliare con funzione di Segretario, designato all'inizio del Consiglio, che mi deve essere inviato, e da conservare in apposita sezione dell'Archivio generale diocesano.

Art. 22

§ 1 - Il Consiglio Episcopale consulta, quali organi sinodali, il Consiglio Pastorale Diocesano, il Collegio dei Consultori, il Consiglio dei Prefetti e il Consiglio Presbiterale. L'elaborazione e la verifica del programma pastorale diocesano, nonché la formulazione delle linee direttive dell'immediata azione pastorale da parte del Consiglio Episcopale, debbono essere approvate dal Cardinale Vicario e da me ratificate.

§ 2 - Le riunioni del Consiglio Pastorale Diocesano, del Collegio dei Consultori, del Consiglio dei Prefetti e del Consiglio Presbiterale, sono presiedute dal Cardinale Vicario, e vi partecipano il Vicegerente e i Vescovi Ausiliari. Il Segretario, designato all'inizio di ciascun Consiglio, redige un verbale da conservare in apposita sezione dell'Archivio generale diocesano, e per la materia che li riguarda, vanno informati i Direttori degli Uffici del Vicariato, laddove non siano membri degli stessi Consigli.

Art. 23

§ 1 - Il Consiglio Diocesano per gli Affari Economici, Organo della Curia Diocesana ai sensi dei canoni 492 e ss. C.I.C., è presieduto dal Cardinale Vicario o dal Vicegerente, ed è retto da un proprio regolamento da me approvato. Tale Consiglio mi coadiuva nell'ambito dell'amministrazione economica della Diocesi. È suo compito tradurre le indicazioni di natura pastorale in concrete disposizioni economiche e finanziarie. Predispose ogni anno il preventivo della gestione economica della Diocesi di Roma, e approva il rendiconto consuntivo delle entrate e delle uscite da sottoporre alla mia approvazione definitiva. Ha, inoltre, il compito di valutare attentamente le richieste di contributo presentate dalle Parrocchie e Rettorie, che esuberano dall'am-

ministrazione ordinaria affidata ai Vescovi Ausiliari di Settore, e dagli altri Enti diocesani, e di indicare criteri di trasparenza nella gestione dei fondi.

§ 2 - Il Cardinale Vicario chiede il parere o il consenso del Consiglio ai sensi della normativa canonica.

§ 3 - Sono membri di diritto del Consiglio Diocesano per gli Affari Economici il Vicegerente, un Vescovo Ausiliare eletto dagli altri nel Consiglio Episcopale, il Direttore dell'Ufficio Amministrativo e il Direttore dell'Ufficio Giuridico. Sono nominati dal Cardinale Vicario, con il consenso del Consiglio Episcopale e previa mia approvazione, tre membri laici, uomo o donna, esperti in economia, diritto civile e diritto canonico, nonché eminenti per integrità.

Art. 24

Ove non fosse ancora costituito, ogni parrocchia dovrà dotarsi obbligatoriamente del Consiglio Pastorale Parrocchiale, organismo ordinario della comunione ecclesiale, del discernimento comunitario e della corresponsabilità. Esso, nella sua varietà di membri, ministeri e carismi, ha il compito di progettare, accompagnare, sostenere e verificare l'attività pastorale della comunità parrocchiale. Inoltre, si costituiscano, con le medesime finalità allargate, i Consigli Pastorali di Prefettura e di Settore, assicurandosi di dare voce a tutte le rappresentanze del popolo di Dio. Il Consiglio Pastorale Parrocchiale sarà presieduto dal Parroco, quello di Prefettura dal Prefetto, e quello di Settore dal Vescovo Ausiliare. I consigli pastorali sono composti da membri d'ufficio, membri eletti e membri cooptati che operano nella pastorale parrocchiale, di Prefettura e di Settore, secondo quanto stabilito nei rispettivi Statuti, approvati dal Cardinale Vicario col consenso del Consiglio Episcopale. Si abbia cura di convocarli almeno due volte l'anno.

Titolo IV

UFFICI, SERVIZI E ORGANI GIUDIZIARI DEL VICARIATO

Art. 25

Il Vicariato o Curia diocesana di Roma si articola in Uffici, Servizi e Organi giudiziari.

Art. 26

Ogni Ufficio, oltre al Direttore, può avere un Vice Direttore e uno o più addetti, tutti da scegliere, tenendo conto di rappresentare le diverse espressioni, ministeri e carismi del popolo di Dio, per provata fede, spirito di servizio, competenza, esperienza pastorale.

Art. 27

Tutti i Direttori e i Vice Direttori sono nominati dal Cardinale Vicario col consenso del Consiglio Episcopale, previa mia approvazione, per un quinquennio (cfr. art. 5).

Art. 28

Il Cancelliere ha le competenze previste dal Codice di Diritto Canonico e dirige l'Ufficio di Cancelleria. È nominato per un quinquennio e può essere riconfermato solo per un ulteriore mandato.

Art. 29

L'Economo, distinto dal Direttore dell'Ufficio amministrativo, ha le competenze previste dal Codice di Diritto Canonico. È nominato per un quinquennio e può essere riconfermato solo per un ulteriore mandato.

Art. 30

Per il conferimento, nel Vicariato, di ulteriori incarichi al Cancelliere, all'Economo, ai Direttori e Vice Direttori, il Cardinale Vicario deve aver ottenuto il consenso del Consiglio Episcopale e la mia previa autorizzazione.

Art. 31

Presso il Vicariato di Roma è istituita come organo di controllo interno, una Commissione Indipendente di Vigilanza, con un proprio Regolamento da me approvato, composta da sei membri, da me nominati, di attestata competenza legale, civile e canonica, finanziaria e amministrativa, al di fuori di possibili conflitti di interesse, per la durata di un triennio, che una volta l'anno relazioni a me dopo essersi riunita a cadenza mensile, e aver verificato l'andamento amministrativo, economico e di lavoro del Vicariato. I membri della Commissione potranno essere riconfermati per un solo altro mandato, anche consecutivo.

Art. 32

Presso il Vicariato di Roma il Cardinale Vicario nomina il Responsabile per la Protezione dei Dati (DPO) della Diocesi di Roma, con pari livello dei Direttori degli Uffici, per la durata di un quinquennio. Egli potrà essere riconfermato solo per un ulteriore quinquennio, anche consecutivo.

Art. 33

Per rispondere alle esigenze della Diocesi di Roma, in conformità ai principi e alle norme di cui sopra, sono istituiti nel Vicariato i seguenti Uffici, raggruppati nei diversi ambiti e servizi pastorali e amministrativi, posti sotto il coordinamento dei rispettivi Vescovi Ausiliari, da me nominati agli specifici ambiti e servizi, in qualità di Vicario Episcopale:

Ambito della formazione cristiana

Ufficio per la formazione liturgica e la celebrazione dei Sacramenti

Ufficio catecumenato

Ufficio catechesi

Ambito per la cura del diaconato, del clero, e della vita religiosa

Ufficio per le vocazioni

Ufficio per il diaconato

Ufficio per il clero

Ufficio per la formazione permanente del clero

Ufficio per la vita consacrata

Ambito per la cura delle età e della vita

Ufficio per la pastorale familiare

Ufficio per la pastorale giovanile

Ufficio per la pastorale degli anziani e dei malati

Ufficio per la pastorale cimiteriale

Ambito dell'educazione

Ufficio per la pastorale scolastica e l'insegnamento della religione

Ufficio scuola cattolica

Ufficio per la pastorale universitaria

Ambito della Diaconia della Carità

Ufficio della «Caritas» diocesana

Ufficio per la pastorale sanitaria

Ufficio per la pastorale carceraria

Ambito della Chiesa ospitale e «in uscita»

Ufficio per l'ecumenismo, il dialogo interreligioso e i nuovi culti

Ufficio Cultura

Ufficio per la cooperazione missionaria tra le Chiese

Ufficio per le aggregazioni laicali e le confraternite

Ufficio Migrantes per la pastorale della mobilità umana

Ufficio per la pastorale sociale, del lavoro e della custodia del creato

Ufficio per la pastorale del tempo libero, del turismo e dello sport

Ufficio per la pastorale del pellegrinaggio - Opera Romana Pellegrinaggi

Ambito dell'Amministrazione dei beni

Ufficio Amministrativo

- sezione affari interni

- sezione affari esterni

Ufficio per l'edilizia del culto

- sezione affari interni

- sezione affari esterni

Ufficio del patrimonio, la cui competenza consiste nel censimento delle proprietà immobiliari a reddito e dei relativi contratti in uso e scadenza

Ambito giuridico

Ufficio Matrimoni e disciplina dei Sacramenti

Ufficio di Cancelleria

- sezione affari interni
- sezione affari esterni

Ufficio giuridico

- sezione affari interni
- sezione affari esterni

Servizio della Segreteria generale

Ufficio di segreteria

Ufficio di comunicazioni sociali

Ufficio affari informatici- Centro elaborazione dati

Ufficio dell'Archivio generale diocesano

Ufficio dell'Archivio storico diocesano

Servizio per la tutela dei minori e delle persone vulnerabili, che riferisce al Consiglio Episcopale per il tramite del Vescovo Ausiliare da me nominato.

Art. 34

Ciascun Ufficio, per le materie su cui non ha competenza, dovrà rivolgersi agli Uffici del Vicariato competenti nella specifica materia. Solo in assenza di tale competenza presso il Vicariato stesso, il Cardinale Vicario, previo consenso del Consiglio Episcopale, darà facoltà di rivolgersi a soggetti esterni.

I soggetti esterni che collaborano con il Vicariato si relazionano con il Direttore dell'Ufficio competente per materia, e al quale l'opera prestata dovrà essere d'aiuto.

Art. 35

§ 1 - Per il necessario adeguamento delle strutture alle esigenze pastorali, il Cardinale Vicario, col consenso del Consiglio Episcopale e la mia approvazione, può costituire nuovi Uffici pastorali e modificare o sopprimere quelli esistenti.

§ 2 - Il Cardinale Vicario, sentito il Consiglio Episcopale, può costituire Commissioni diocesane con carattere consultivo, che nella loro attività fanno riferimento agli Uffici competenti in materia.

§ 3 - Il Cardinale Vicario, sentito il Consiglio Episcopale può istituire Sezioni interne a un Ufficio, per svolgere specifiche competenze, purché le stesse afferiscano esclusivamente a quello stesso Ufficio.

Titolo V I TRIBUNALI

Art. 36

Presso il Vicariato di Roma sono costituiti due distinti Tribunali:

- il Tribunale Ordinario della Diocesi di Roma,
- il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità di matrimonio della Regione Lazio.

Art. 37

§ 1 - Il Cardinale Vicario, in virtù della potestà ordinaria vicaria che esercita in nome del Sommo Pontefice, è giudice ordinario della Diocesi di Roma e Moderatore dei Tribunali.

§ 2 - Il Vicegerente di Roma esercita la potestà propria del Cardinale Vicario sui Tribunali nel caso di impedimento o di assenza del medesimo, o qualora l'Ufficio resti vacante.

Art. 38

I singoli Tribunali sono costituiti dal Vicario Giudiziale, da un numero conveniente di Vicari Giudiziali aggiunti, da Giudici, da Promotori di Giustizia e Difensori del Vincolo, dal Cancelliere, da un congruo numero di Notari e dal personale ausiliario.

Art. 39

§ 1 - I Vicari Giudiziali dei suddetti Tribunali sono da me nominati per un quinquennio e possono essere riconfermati anche per più mandati consecutivi. Per il Tribunale Ordinario della Diocesi di Roma la nomina avverrà su presentazione del Cardinale Vicario; per il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità di matrimonio avverrà su presentazione del Cardinale Vicario, previo consenso delle Diocesi che aderiscono ad esso.

§ 2 - I Vicari Giudiziali aggiunti ed i Giudici sono nominati dal Cardinale Vicario, col consenso del Consiglio Episcopale, previa mia approvazione, per un quinquennio, e possono essere riconfermati anche per più mandati consecutivi. Nel caso di nomina per il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità di matrimonio, il Cardinale Vicario conferirà l'Ufficio uditale anche le Diocesi che aderiscono ad esso.

§ 3 - I Promotori di Giustizia, i Difensori del Vincolo, i Cancellieri, i Notari e gli altri addetti sono tutti nominati dal Cardinale Vicario, con il consenso del Consiglio Episcopale. Nel caso di nomina dei Promotori di Giustizia e dei Difensori del Vincolo per il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità di matrimonio, il Cardinale Vicario conferirà l'Ufficio udite anche le Diocesi che aderiscono ad esso.

Art. 40

§ 1 - Salvo il prescritto del can. 1490 C.I.C., nei suddetti Tribunali fungono da Patroni e Procuratori delle parti nelle cause matrimoniali coloro che, iscritti all'Albo dei Procuratori e degli Avvocati del Tribunale della Rota Romana, sono stati approvati dal Cardinale Vicario, sentito il parere del Consiglio Episcopale.

§ 2 - Altri Patroni e Procuratori, compresi quelli iscritti negli elenchi degli altri Tribunali ecclesiastici, possono assumere il patrocinio solo se approvati nei singoli casi dal Cardinale Vicario.

§ 3 - Possono fungere da Periti coloro che sono stati ammessi dal Cardinale Vicario con suo decreto, ottenuto il consenso del Consiglio Episcopale.

Art. 41

§ 1 - Il Vicario Giudiziale esercita l'autorità amministrativa, disciplinare ed economica sul proprio Tribunale ed è tenuto a renderne conto al Moderatore.

§ 2 - Ogni Tribunale è dotato di una propria amministrazione.

§ 3 - I Tribunali si atterranno, per quanto compatibile con la loro condizione giuridica, alle disposizioni emanate dalla Conferenza Episcopale Italiana in materia di regime amministrativo e di regolamentazione dell'attività di patrocinio.

Art. 42

Il Vicario Giudiziale di ogni Tribunale presenta il regolamento interno del proprio Tribunale al Cardinale Vicario che lo approva con suo decreto, udite anche le Diocesi che accedono ad esso quando si tratti del regolamento per il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità del matrimonio. Tale regolamento, complementare a quanto in materia già prevedono il Codice di diritto canonico e le disposizioni della Conferenza Episcopale Italiana di cui all'articolo precedente, deve stabilire i criteri per l'attività amministrativa disciplinare ed economica del Tribunale.

Art. 43

§ 1 - Il Tribunale Ordinario della Diocesi di Roma, retto dai cann. 1419-1437 C.I.C., ha competenza nelle cause che il Codice attribuisce al Tribunale diocesano di primo grado, eccetto le cause di nullità di matrimonio.

§ 2 - Il Tribunale Ordinario tratta altresì le cause dei Santi, in conformità alle disposizioni speciali emanate dalla Santa Sede, le cause di dispensa «*super rato et non consummato*», le cause di scioglimento del vincolo «*in favorem fidei*».

§ 3 - Da questo Tribunale si appella al Tribunale della Rota Romana.

Art. 44

§ 1 - Il Tribunale Interdiocesano di Prima Istanza per le cause di nullità di matrimonio ha competenza sulle cause di nullità di matrimonio delle Diocesi che accedono ad esso.

§ 2 - Da questo Tribunale si appella al Tribunale della Rota Romana.

Art. 45

Le cause che erano devolute al Tribunale di Appello del Vicariato di Roma sono trattate e decise dal Tribunale della Rota Romana.

Stabilisco che questa Costituzione Apostolica sia promulgata mediante pubblicazione su *L'Osservatore Romano*, entri in vigore il 31 gennaio 2023, e venga inserita successivamente nel Commentario ufficiale degli *Acta Apostolicae Sedis*. Con essa sono revocate tutte le facoltà speciali delegate precedentemente, nonostante qualsiasi disposizione in contrario, anche se meritevole di specialissima menzione. Stabilisco inoltre che con l'entrata in vigore della presente Costituzione Apostolica sia abrogata la vigente Costituzione Apostolica *Ecclesia in Urbe*.

Dato a Roma, presso San Giovanni in Laterano, il 6 gennaio 2023, Solennità dell'Epifania del Signore, decimo di Pontificato.

FRANCESCO

CURA EDITORIALE E REDAZIONALE DI
FABRIZIO SERRA E VALENTINA PAGNAN.
COMPOSTO IN CARATTERE SERRA DANTE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO DALLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Aprile 2024

(CZ 2 · FG 3)





FABRIZIO SERRA · EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

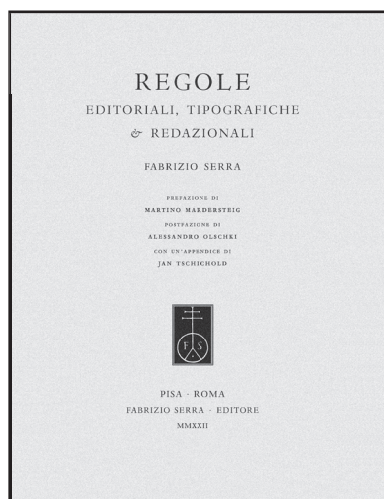
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

★

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

Ristampa 2022, cm 17 × 24, 220 pp.,
€ 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
Editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

